

Evangelización andina, educación y castellanización de los indígenas del común. Apuntes sobre el aporte de la Compañía de Jesús

PAULA MARTÍNEZ SAGREDO¹

RESUMEN

En el virreinato del Perú, desde las primeras décadas de la Colonia, las diferentes órdenes religiosas que se encargaron de concretar la misión evangelizadora cumplieron una importante función respecto de la castellanización de los indígenas. En este artículo pretendemos sentar las bases de la castellanización de los indígenas del común del virreinato del Perú en manos de los misioneros de la Compañía de Jesús, una de las principales órdenes religiosas de esta región.

PALABRAS CLAVE: *Castellanización, cofradías, Andes, virreinato del Perú, Colonia*

1 Este artículo es resultado de la investigación postdoctoral financiada por el proyecto Fondecyt N.º 3150110: «La formación del español andino: parroquias de indios en los siglos XVI y XVII» (2015-2017).

ABSTRACT

From the first decades of the Peruvian viceroyalty the different religious orders that were in charge of setting up the evangelic missions, achieve an important function in the process of teaching Spanish to the indigenous. In this article we pretend to set up the Jesus Company missionaries Spanish learning bases to the Peruvian viceroyalty indigenous.

KEYWORDS: *Castilianisation, brotherhood, Andes, Viceroyalty of Perú, Colony*

Los muchachos, como son tan bibos y hábiles, saben el catechismo breve y largo en su lengua, y ándanlo enseñando a los viejos; han aprendido muchos cantares, assí en español como en su lengua, de que ellos gustan mucho por ser naturalmente inclinados a esto, y cántanlos de día y de noche en sus casas y por las calles; y de vellos, los grandes, hombres y mugeres, han dado en hazer lo propio.²

UNO DE LOS PRINCIPALES Y MÁS TENACES problemas con los que se enfrentaron cotidianamente los conquistadores y colonizadores fue el de la comunicación con los indígenas americanos. Al respecto, en el siglo XVI, el cronista real Gonzalo Fernández de Oviedo (1851) ilustró la amplia variedad lingüística señalando que eran «tan diferenciadas e apartadas unas de otras que [...] no se entienden más, ni tanto, los indios de una provincia con los de otra, de lo que se entiende un vizcaíno con un tudesco o con un arábigo? Cosa es maravillosa que en espacio de una jornada de cinco o seys leguas de camino y próximas y vecinas unas gentes con otras, no se entienden

2 «Carta de José de Acosta al P. Everardo Mercuriano, Lima, 15 de febrero 1577» (Egaña 1958: 223).

los unos a los otros indios». ³ Transcurridos más de dos siglos, la situación parecía no haber cambiado mucho, llevando al rey Carlos III a emitir nuevas cédulas reales para que se erradicasen las lenguas indígenas y se hablase solo castellano y para que «se instruya a los indios en los dogmas de nuestra religión en castellano, y se les enseñe a leer y escribir en este idioma que se debe extender y hacer único y universal en los mismos dominios [...] para facilitar la administración y pasto espiritual a los naturales». ⁴

La vinculación referida hacia fines del siglo XVIII entre el uso de la lengua castellana y la instrucción religiosa llevaba ya también más de dos largos siglos de irregular desarrollo. En investigaciones anteriores ya nos hemos referido acerca de los derroteros de las políticas lingüísticas de la corona española en América (Martínez Sagredo 2014; cfr. Rivarola 1989 y Garatea 2010), dando cuenta de los dos ejes fundamentales, contradictorios, la mayor parte de las veces, que tuvo la colonización lingüística de los naturales: castellanización de la población indígena e instrucción en lenguas índicas

3 Cap. XLIII, libro XVI, 1.ª parte. Elevada es la cantidad de estimaciones sobre las lenguas existentes en América a la llegada de los españoles. En 1804, Wilhelm von Humboldt postuló que la cifra podía variar entre las 500 y 2000, postura que se enfrenta con la de Lehman, que arguye la existencia de unas 120 familias lingüísticas, que se diversificarían cada una en unos 30 o 50 dialectos, igual cantidad que se estima para Norteamérica. Para Sudamérica, Mac Quodwn ha calculado la existencia de 2000 idiomas que forman parte de 56 familias lingüísticas y algunos centenares de lenguas sin clasificación. Actualmente, se reconocen nueve *filos* para el continente americano: 1) ártico americano-paleosiberiano; 2) Na-Dene; 3) macro-algonquino; 4) macro-sioux; 5) hoka; 6) penuti; 7) azteca-tano; 8) oto-mangue; 9) macro-chibcha; y se reconocen dos macrofilos (en algunos casos, protolenguas) que corresponden exclusivamente al territorio sudamericano: 1) je-pano-karib y 2) andino-ecuatorial. Para más detalles acerca de las familias y lenguas que incluye cada una de estas categorías, véase Gómez Mango (1995: 33-34). También véase la página: <http://wals.info/languoid/genealogy>

4 «Aranjuez, 1770, 10 de mayo» (Konetzke 1962: 364).

por parte de los religiosos.⁵ Ahora bien, varias investigaciones ya han avanzado con distinto grado de profundización en la educación que recibieron las élites indígenas durante la Colonia (Alape-rriñe 1998, 2001, 2002, 2007), bajo el cuidado de tutores particulares o en escuelas para hijos de caciques, aunque poco es lo que sabemos, en términos generales, de la educación que recibieron los indios del común.⁶

Abordar el problema de la castellanización de los indígenas del común durante los siglos XVI y XVII es, sin duda alguna, una empresa de gran envergadura, pues fue un proceso que quedó relegado en gran medida a las dinámicas del quehacer cotidiano colonial, donde españoles e indígenas debían comunicarse para diversos efectos (Rivarola 2010; Garatea 2010; Martínez Sagredo 2014). El más notorio de esos espacios es evidentemente el de la evangelización, pues tanto desde la Corona como desde la Iglesia misma hubo un núcleo intelectual que constantemente reflexionaba acerca de cómo lograr de manera más eficiente la conversión de los naturales y, para ello, la enseñanza del castellano fue una de las principales herramientas.

5 Al respecto, Rivarola considera una explicación causal entre una y otra política lingüística. Para el lingüista peruano, «la política de la Corona propició explícitamente desde el inicio la difusión del castellano entre los indios, pues se pensaba que una posible castellanización rápida favorecería el proceso asimilador y permitiría una evangelización también rápida y profunda. Es el fracaso de esta política lo que motivó el estudio y codificación de las lenguas indígenas para la catequesis, fomentando de este modo, paradójicamente en relación con la ideología asimilacionista de la Corona, su fortalecimiento e inclusive su propagación en época colonial a zonas a las que no habían llegado en época pre-hispánica» (1986: 154-155). Ahora bien, por motivos de espacio nos es imposible desarrollar otras hipótesis más precisas con respecto, por ejemplo, a los derroteros geográficos de este proceso, pues las zonas costeras tuvieron ritmos distintos a los de la sierra, así como también fueron distintos en las zonas urbanas y rurales (Rivarola 2010; Martínez Sagredo 2014).

6 La categoría «indios del común» se refiere a aquellos que, básicamente, no podían demostrar sus linajes nobles o descendencia incaica (O'Phelan 2005).

La propuesta que desarrollamos en este artículo es parte de una investigación mayor que abordó originalmente varios de los espacios de castellanización donde los indígenas del común fueron «colonizados» lingüísticamente. Exploraremos en las páginas siguientes las características de la castellanización que desarrollaron los religiosos de la orden jesuita, solo como uno de los aspectos de este proceso lingüístico, jamás el único, y solo también en cuanto a la población común, pues las enseñanzas que recibieron estos indígenas tuvieron importantes diferencias de la que recibieron las élites coloniales. No queremos con esto construir un lazo ineludible entre evangelización y castellanización, ya que, dependiendo de la vereda en que se lo mire, este proceso significó —como lo dijimos anteriormente— una variedad de políticas y actitudes lingüísticas, la mayor parte de las veces, «contradictorias», puesto que mientras se destinaban grandes esfuerzos para que los religiosos aprendiesen las lenguas indígenas, no se apoyaba el perfeccionamiento en la enseñanza de la lengua castellana hacia la población indígena.⁷

Ciertamente parecería innecesario referirse a la importancia de las órdenes religiosas en el curso histórico de los virreinos americanos. Desde el virreinato novohispano hasta el peruano, sin

7 En este contexto de colonización de los lenguajes cabe considerar que la imposición lingüística contemplaba, al menos, tres ejes: el primero, la estructuración de las lenguas amerindias bajo cánones latinos que no se ajustaban en lo más mínimo a las tipologías lingüísticas a las cuales pertenecen dichas lenguas; el segundo, la imposición de categorías lingüísticas a través de la creación de un corpus letrado e impreso de textos que «amoldaban» las lenguas aborígenes, y, finalmente, la imposición de una lengua extraña, la castellana. Garatea se refiere a este tema en los siguientes términos: «Llevada por una ideología asimilacionista, la corona intentó una veloz castellanización de los indios porque creía que, de esa manera y en poco tiempo, se lograría imponer el evangelio. Lengua y evangelio empezaron así, juntos bajo la señal de la cruz, su andadura por América» (2010: 247).

excepción, pero con diferencias, los hombres de Dios dejaron sus profundas huellas en las culturas indígenas que los habitaban. En el más austral de los virreinos, los jesuitas jugaron un rol fundamental tanto en la evangelización de los indígenas como en su castellanización.

Recordemos, brevemente, que los primeros intentos evangelizadores en el virreinato peruano van de la mano con la figura del padre Valverde, de la orden de los predicadores, quien arriba a Tumbes durante el año 1532. Las primeras casas fundadas de dicha orden fueron las del Cusco, Lima, Arequipa, Quito, Trujillo, Huánuco y Huamanga. Debido a las grandes distancias, en 1539, el papa Paulo III gestionó la creación de un territorio para los dominicos: la provincia de San Juan Bautista del Perú, la cual se creó el 4 de enero de 1540, siendo designado su primer provincial Fr. Tomás de San Martín. En 1548 se designaron misioneros en las encomiendas situadas en Huarochirí, Canta, Charcas y Cajatambo; en el valle de Chancay; Jauja y Tarma; en el valle de Lima, y en Chinchaypugio (Cusco). Se hicieron cargo de los pueblos de la provincia de Chucuito, Acora, Ilave, Zepita, Pomata, Yunguyo hasta 1572, año en que, por problemas de disciplina, los sacó el virrey Toledo para entregar la provincia a los jesuitas (Aparicio 2001: 610-611). Los franciscanos, por su parte, se integran en esta historia en 1533, dividiendo el virreinato en cinco provincias (Lima, Charcas, Quito, Chile y Nuevo Reyno) y dos custodias (Paraguay y Tucumán) (Cruz 1999: 163-164).

Con respecto a los Mercedarios, el primero en llegar a estas tierras fue Fr. Miguel de Orenes, específicamente, a Piura. Pero fue en Lima donde, en 1535, fundó el convento Mercedario, que sería foco de expansión para la orden. En 1540 ya tenían casas en Piura, Cusco, Lima, Huamanga, Quito, Panamá, Chachapoyas, Arequipa, Huánuco, La Paz, Chuquisaca y Potosí, con sus respectivas doctrinas (Aparicio 2001: 613). Durante la segunda mitad del siglo XVI aparecieron los primeros agustinos en Lima (1551), para luego, en 1558,

sumarse once más. Estos llegaron al finalizar las guerras civiles, circulando por Pachacamac, Chilca y Mala. En 1562 se extendieron al Alto Perú, fundando casa en La Paz, Chuquisaca y Cochabamba (doctrinas de Guambos y Chachapoyas). Luego pasaron a la región del Collao, Omasuyos y Paria. En 1587, en el arzobispado de Lima, tenían doctrinas en Huamachuco; en el de Cusco, en la provincia de Cotabambas y Omasuyo (Aparicio 2001: 615).

Finalmente, el último grupo religioso que se sumó a este proceso de colonización fue el de los jesuitas (1568), quienes dividieron el territorio en cuatro zonas: Nueva Granada y Quito, Charcas, Chile y Perú. Esta última parte tomaría la zona de Trujillo a Arequipa (Cushner 2002: 74-75). La expansión jesuita por el virreinato significó la ocupación del espacio con un fin educacional. Entre 1570 a 1605 se fundaron parroquias de indios o doctrinas en la audiencia de Lima, Huarochirí, Cercado de Lima, Cusco, Arequipa. En la audiencia de Charcas se conformaron los colegios de La Paz y Chuquisaca, la doctrina de Juli (Perú) y, finalmente, las residencias de Potosí y Santa Cruz de la Sierra (O'Neill y Domínguez 2001: 3104-3105). Sobre la primera llegada de los jesuitas a territorio andino, en 1544, a solo diez años de la fundación de la Compañía, doña Juana de Habsburgo donó 500 ducados para que se fundara un colegio en el virreinato del Perú. En 1555, el virrey Andrés Hurtado de Mendoza solicitó al comisario en España, Francisco de Borja, la llegada de contingentes de la orden, solicitud que solo se vio concretada hacia 1566, cuando Francisco de Borja, recién elegido general de la orden, aceptó la petición de Felipe II de enviar jesuitas a la Florida y al Perú: «El 16 marzo 1567, nombró a Ruiz de Portillo provincial de las Indias occidentales, con jurisdicciones en todos los territorios dependientes de España» (O'Neill y Domínguez 2001: 3104-3105).

Ahora bien, en lo que respecta a la orden jesuita, es muy importante mantener en vista el hecho de que la fundación de la Compañía y la evangelización americana fueron procesos casi simultáneos, por lo que podría asumirse que la coyuntura evangelizadora

americana puede haber tenido una importante incidencia en la misión y orientación de la orden. Cabe señalar que los objetivos fundamentales de la Compañía de Jesús eran, por una parte, ser enviados a las misiones en nombre de Cristo, manteniéndose a través de limosnas, sin tener una residencia estable; en segundo lugar, practicar los ministerios sacerdotales, tales como enseñar el catecismo, los sacramentos, practicar las obras de caridad, etc. La educación fue un ministerio que mantenía largamente a los jesuitas en un lugar, para así sostener instituciones de alto costo, limitando la movilidad de la compañía jesuita; finalmente, los que ingresaban a la Compañía debían ser hombres jóvenes bien formados en humanidades, filosofía y teología (O'Neill y Domínguez 2001: 1202). Con respecto a la educación, Ignacio de Loyola no planteó la idea de que la Compañía se fundase en torno a la educación como misión principal, más aún, era ajena a sus pensamientos la idea de que los jesuitas trabajaran en las universidades, sino que él prefería que los que saliesen de la universidad fueran a las misiones. Empero, al permitir que la Curia Romana determinara nuevas normas, sus ideas quedaron en segundo lugar y los jesuitas pasaron a incorporar la educación como uno de sus principales objetivos, función que desarrollaron en sus misiones y con mayor intensidad aún en Sudamérica (Cushner 2002: 92-93).

Abordar la educación asociada al contexto de la evangelización en el territorio andino implica visualizar el espacio como un proceso de castellanización, donde los principales actores fueron los indígenas y las órdenes religiosas. En el plano lingüístico, recordemos brevemente que, a pesar de la existencia de las lenguas generales (quechua, aimara, puquina), tanto los conquistadores como los evangelizadores vieron que entre sus objetivos (conquista y evangelización) y la realidad a la que se enfrentaban se suscitarían algunos problemas. El primero de ellos es que, si bien gran parte de las poblaciones locales conocía estas lenguas generales, no eran necesariamente sus lenguas maternas (Cerrón-Palomino 2003), por lo que su utilización en el contexto evangelizador tuvo un efecto

contenido, limitado, ya que no en todas las regiones y comunidades se podían transmitir los contenidos religiosos que se requería para los efectos catequéticos, hecho que retroalimentaría posteriormente las políticas lingüísticas.⁸ Por otra parte, no todos los misioneros y evangelizadores presentaban la idoneidad lingüística necesaria para aprender estas lenguas, lo que dificultó aún más la empresa y, a nuestro entender, es uno de los principales factores que ayudó a configurar un escenario disparejo en términos lingüísticos. Este complejo panorama determinó que, desde España, tanto el Real Consejo de Indias como, a veces, el rey mismo consideraran que la mejor manera de transmitir los contenidos evangelizadores era a través de la lengua castellana o española, por lo que se propició su enseñanza a las poblaciones nativas (Martínez Sagredo 2014). Sin embargo, no debemos olvidar que el programa castellanizador debe ser entendido como un producto secundario de la misión evangelizadora. En este contexto, las políticas lingüísticas que la Corona aplicó en la América colonial, en general, y en el virreinato del Perú, en particular, oscilaron —durante los siglos XVI y XVII— entre la preferencia por las lenguas indígenas generales y entre la imposición del español como lengua única de evangelización y cristianización de los indígenas, provocando un proceso irregular de castellanización en esta población.

Los jesuitas, luego de reducir⁹ a los indígenas en pueblos, les enseñaban tanto a los adultos como a los niños el catecismo, que

8 Para estos temas, véase Oesterreicher y Schmidt-Riese (2010), y Martínez Sagredo (2014).

9 La palabra *reducción* proviene del verbo *ducere*, y fue utilizada desde finales del siglo XV cuyo significado era conversión o conquista de los infieles. Por lo tanto, *reducir* podía emplearse como sinónimo de ‘vencer’ (*redigere*) o de persuadir y convertir. Usualmente se usó en el sentido de terminar una cosa al estado precedente. En algunas ocasiones fue el equivalente a la palabra agregación. Normalmente se designó al pueblo de indios en la primera fase de su constitución, cuando todavía no tenía una conformación social y política. Fue el vocablo *misión* utilizado para la tarea evangelizadora. Después de los diez primeros años,

puede ser considerado como el primer texto educativo en la América colonial. En este sentido, existieron diferentes formas en las que operó el proceso de educación, lo que nos permite distinguir entre educación *formal* e *informal*.¹⁰ Dentro del primer grupo, sin lugar a dudas, los más importantes fueron los establecimientos educacionales, de aquí el plan de los jesuitas en el Perú: fundar colegios entre españoles para que de las fundaciones o aportaciones de estos pudieran vivir los educadores y así influir directamente en los indios. Se crearon escuelas gratuitas en Lima, Arequipa, Cusco, Callao, Pisco, Huamanga, Huancavelica, Juli, Moquegua e Ica. Para la población hispana se construyeron los colegios de San Martín, San Bernardo y San Juan Bautista en Lima, Cusco y Chuquisaca, respectivamente (O'Neill y Domínguez 2001: 3107).¹¹

¿Qué se enseñaba en estos colegios? En primer lugar, a leer y a escribir. Ya en un nivel más avanzado, se les enseñaba filosofía y teología. Pero transversalmente existían los cursos de gramática y retórica (O'Neill y Domínguez 2001: 1250).¹² Por otra parte, la rutina diaria era bastante intensa dentro de los colegios, la jornada iniciaba con una oración matutina y las clases comenzaban a las 7 de

la reducción daba paso al pueblo de indios, donde se constituía la respectiva doctrina o parroquia de indios (O'Neill y Domínguez 2001: 111-112).

10 Sobre este segundo grupo nos referiremos más adelante.

11 José de Acosta, en su carta al P. Everardo Mercuriano, Lima, 15 de febrero 1577, relata: «Ayer tuve cartas de la Magestad del Rey nuestro Señor con las del Señor virrey don Francisco de Toledo, en que me manda que le proveamos para las partes del Perú de veinte de la Compañía, mostrando la necesidad de aquellas partes, juntamente con la voluntad que tiene de hazernos toda merced, fundando collegios y casas de la Compañía en el Perú» (Egaña 1954: 234).

12 Los colegios de Lima y del Cusco funcionaron de manera espléndida. En Lima, además de los estudios inferiores en humanidades, se enseñaban los cursos de artes o filosofía y teología para los alumnos jesuitas y también para los que estaban fuera de la orden. En el Cusco, las clases se centaban en las letras humanas y casos de conciencia, posteriormente, de español y quechua. En ambos colegios, el culto religioso se desarrollaba por medio de la congregación mariana (Egaña 1958: 10-11).

la mañana. Durante esta primera parte del día, las actividades principales eran clases, debates y las llamadas «repeticiones». Después del almuerzo, estaba programado un sistema de estudios (que podía ser individual o grupal), para luego pasar a la *praelectio*, o preparación de los contenidos, que se revisarían al día siguiente. Finalmente, cerca de las 10 de la noche, la jornada concluía después de un nuevo turno de estudio. «El día estaba muy ocupado con la Misa, sermón y vísperas, con lo que quedaba muy poco tiempo para la recreación. Las Constituciones prohibían aceptar dinero u otra forma de compensación por la enseñanza de los alumnos; los colegios se sostenían con la ayuda de patronos ricos, beneficios eclesiásticos y reales, o el presupuesto de la ciudad» (O'Neill y Domínguez 2001: 1205).

Por lo tanto, el sistema educacional jesuita en los colegios se puede sintetizar en cuatro conceptos: Trivium, Quadrivium, Filosofía y Teología. El primero correspondía a la enseñanza de la gramática, retórica y lógica (las lecturas cotidianas eran Horacio, Virgilio, Homero, entre otros). El segundo se centraba en la música, geometría, aritmética y astronomía. El tercero, en filosofía natural, moral y metafísica. El último, en la enseñanza del cristianismo (Cushner 2002: 93-94).¹³

El proceso educacional contenía seis elementos claves para que la orden operara eficientemente y lograra, a su vez, la castellanización del indígena. Estas eran: «el alumno, los objetivos, el profesor, la materia, las técnicas, la enseñanza y el medio (geográfico, económico, cultural y social)» (Citlalli y Rico Peña 2009: 125-128). La orden jesuita, al comprender a quién se le estaba enseñando, desarrolló nuevas estrategias para el aprendizaje. Así, para que los indígenas aprendieran sobre la religión cristiana y comprendieran el castellano, los religiosos tuvieron que aprender ellos mismos la

13 «La educación en los colegios se aseguró con el desarrollo de la *Ratio*. Ésta promulgaba normas para todo lo relacionado al colegio: los directores, maestros, alumnos e instrucciones relativas al currículum» (O'Neill y Domínguez 2001: 1204).

lengua del «otro». Así fue como tradujeron el catecismo conciliar al quechua (Valera, Barzana) y se publicaron gramáticas y vocabularios en esa misma lengua (los de Diego González Holguín y Diego de Torres Rubio, entre otros) y en aimara (Ludovico Bertonio) (O'Neill y Domínguez 2001: 3107-3108).

Es interesante analizar que, dentro del virreinato, la doctrina de Juli, en las orillas del lago Titicaca,¹⁴ fue un territorio donde la Compañía logró articular los métodos y estrategias para desarrollar un modelo de aprendizaje para la enseñanza del cristianismo (y el castellano) a los indígenas.¹⁵ Al momento en que los jesuitas llega-

14 Juli es un pueblo cerca del lago Titicaca, a 60 leguas del Cusco. Acosta explica en una carta a Everardo Mercuriano, Lima 11 de abril 1579: «El pueblo de Juli está repartido en tres parroquias: la mayor, que es la de Santo Thomás tiene a cargo el Rector con otros dos Padres; las otras dos, que son de Nuestra Señora y de San Juan Baptista, tienen a cargo otros dos Padres con otros dos ayudantes; van cada día a su parrochia, especialmente los días de doctrina que son tres en la semana, los domingos y fiestas dizen Missa, y predicán por la mañana cada uno en su parrochia, y por la tarde, viniendo todas tres parrochias, cada una por sí, en processión a la Iglesia mayor, cantando la doctrina en su lengua con tanto concierto que pone devoción verlo; después se les platica y declara la doctrina a cada parrochia por sí, y se les pide cuenta y dan premio de imágenes, o rosarios, a los que mejor razón dan de la doctrina, y con esto y con algunos cantarcicos devotos se vuelven muy contentos, y en esto gastan las fiestas; entre semana, se enseña el catecismo a los niños y viejos y gente ruda; todos los domingos ay Bapctismos, y algunas vezes de adultos» (Egaña 1958: 620).

15 Los jesuitas utilizaron Juli como una escuela de lenguaje. Fue en este lugar donde aprendieron a dominar el quechua y el aimara antes de predicar a los indígenas o en las universidades. El texto de gramática utilizado en Juli fue el *Vocabulario de la Lengua Aymara*, de Ludovico Bertonio (1612). A principios del siglo XVII, los jesuitas se dieron cuenta de que vivir en las universidades con españoles hacía más dificultoso aprender el idioma nativo (Cushner 2002: 80). Con respecto a esto, algunos como Anello Oliva y Bernabé Cobo recibieron su introducción inicial al Perú en Juli. La mayoría de los lingüistas jesuitas de la provincia vivió algún tiempo allí, por ejemplo: Alonso de Barzana, quien aprendió once diferentes lenguas indígenas; Diego de Torres Rubio, quien dirigió la cátedra de aimara en el colegio jesuita de Chuquisaca; Blas Valera; etc. Estos jesuitas escribieron catecismos, manuales para confesores, sermones, gramáticas y vocabularios en español y en lenguas indígenas.

ron a Perú, el gobernador Garci Diez de San Miguel le escribió una carta a Felipe II pidiendo que estos religiosos se dirigiesen a este lugar (Cushner 2002: 75).¹⁶

Ahora bien, dentro del modelo ignaciano americano de educación, la enseñanza en los colegios estaba destinada principalmente a los hijos de caciques, mientras que los indígenas del común recibían los conocimientos que les eran impartidos, mayoritariamente, a través de las prácticas evangelizadoras, contexto dentro del cual deben considerarse las escuelas parroquiales. Probablemente este fue uno de los factores que propició la implementación de otro tipo de prácticas y espacios que permitieran el aprendizaje de la doctrina cristiana y de la lengua castellana. Así, los jesuitas, al tener un espacio donde comenzaban a concentrarse los indígenas del común —como lo fue Juli—, recurrieron a dispositivos que ayudaran en el proceso de aprendizaje del catecismo. En este contexto, la música cumplió un rol preponderante en este proceso, implementándose diversas estrategias que tendían a intensificar este aprendizaje. De esta manera, la enseñanza de la doctrina cantada, las lecciones de canto y el aprendizaje de instrumentos musicales se hacían por la tarde (Cushner 2002: 79), lo que explica el hecho de que muchos de los misioneros solicitaran a través de cartas los permisos para tener música y canto. Se publicaron, entonces, los libros de Juan de Mariana, *Tratado contra los juegos públicos*, donde destacaba el poder de la música no solo para deleitar, sino también «para despertar los efectos del alma», y *De Rege et Regis Institutione*, donde se analizan (cap. VII) las ventajas e inconvenientes de que la música formara parte del plan de estudio de los príncipes.

16 Los gobernantes españoles consideraron a los indígenas de Juli diferentes. En otras palabras, eran indígenas de la Corona y esto significó que ningún encomendero podía demandarles impuestos a ellos o llamarlos para trabajo (Cushner 2002: 76).

La música llegó a convertirse en «un medio de comunicación más rápido que la comunicación verbal» (Klaiber 2007: 110-113):

La música era un elemento vital para las reducciones: a) llamada, al amanecer, de los alcaldes de los muchachos a la oración y comienzo de la música de flautista y tamborileros; b) en el catecismo, preguntas y respuestas a coros, de todos los niños reunidos; c) al empezar un viaje (llevaban siempre una imagen y tamborileros y flautistas), entrada en la iglesia, para rezar y cantar; procesión luego de la imagen al son de la música; durante el viaje, mañana y noche repetían cantos y rezos, para animar; d) en las reducciones, antes de la misa rezada, se tenía el canto del Bendito y alabado y música de instrumentos; en las misas de las fiestas y sábados, cantaban todo lo que toca una verdadera orquesta, y un himno a la elevación de la Hostia. Al fin de la misa, el Alabado; e) van al trabajo con su santo y al son de la música; f) en todos los pueblos hay escuela de las cuatro materias, en la que están los hijos de los caciques y principales y aquellos cuyos padres piden la admisión. Ser músico es un honor; de entre ellos salen los oficios más importantes; por eso, los que no tienen voz aprenden un instrumento. Los maestros, también indios, saben cantar y ejecutar las mejores músicas de España e Italia, según José Cardiel (Declaración n. 106). Comunican su pericia a sus alumnos en sus instrumentos.¹⁷

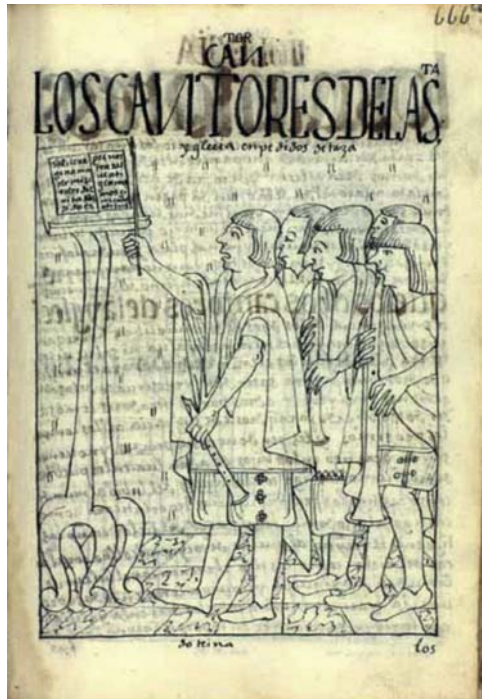
El espacio de castellanización utilizó diversos soportes para el aprendizaje, y la música resultó ser un mecanismo bastante eficiente para que el indígena aprendiera sobre la religión cristiana y el castellano (recordemos que formó parte del *Quadrivium*):

La escuela de los niños es la cosa que más fruto promete en Juli; anse puesto ogaño muy en orden, son trescientos muchachos los de la escuela, tiene cuidado dellos un Hermano, gran lengua y muy siervo de Dios. La habilidad de estos muchachos es admirable, toman con gran facilidad todo lo que les enseña; han representado este año dos o tres colloquios, o comedias en su lengua, de cosas muy útiles a la edificación de los indios; yo me hallé a una que me causó gran consolación con entender

17 O'Neill y Domínguez 2001: 2787.

harto poco de su lengua, aprenden el catequismo breve y largo y enséñanle a los viejos y a los demás, aprenden también el canto para officiar los divinos officios, porque el culto divino entre estos indios es de gran importancia, y aun ay capilla de cantores y flautas para los días de fiestas solenes, y cada día cantan la Salve y la Prima y Completas.¹⁸

Tanto en Juli como en el Cusco, los maestros de la doctrina cantada eran indios ciegos; y se solemnizaba las fiestas con música. En una carta del virrey a Felipe II, fechada en 1590, se señala que los jesuitas, encargados del cuidado de los indios del Cercado, en Lima, habían construido la iglesia mejor provista de ornamentos y música del obispado y que, a fines del XVI, ya existía una escuela para formar músicos «que podían vivir de lo que les daban, ya que les llamaban de otros sitios. El alcalde del crimen Juan de Padilla, pidió al rey (1657) que se encargase doctrinas a los jesuitas; los indios, muchos de ellos músicos, en las que ya tienen están instruidos en la fe y el culto divino» (O'Neill y Domínguez 2001: 2784). Guamán Poma de Ayala, por otra parte, incluye a los cantores como parte



18 «Carta de José de Acosta a Everardo Mercuriano, Lima 11 de abril de 1579» (Egaña 1958: 624).

de la triada que permite sostener la doctrina (los otros son el fiscal y el sacristán), como se puede observar en la lámina dedicada a los cantores de doctrina; además, estaban eximidos de pagar tasa. Si observamos aún con mayor detención, el texto que se encuentran leyendo los cantores es una mezcla de latín con castellano: «Salve, Regina, mater misericordie. Uita, dulsedo e spes nostra, salve. A ti glamamos, gimiente, a ti sus[piramus]» (Guamán Poma de Ayala 1615: 666 [680]).

Ahora bien, también existieron otros tipos de sistemas de comunicación verbal para la enseñanza que circulaban de forma paralela, entre ellos destacan el teatro y la danza. Con respecto al primero, se practicaban obras en aimara (coloquios, dramas, autos sacramentales).¹⁹ El teatro fue un poderoso sistema de comunicación en que no solo se practicaba la «elocuencia latina» (Cushner 2002: 101), sino que abrió la posibilidad de que el espacio de castellanización tuviera una doble dimensión: el aprendizaje del quechua y aimara por parte de los jesuitas y el dominio del castellano por parte de los indígenas del común. Este tipo de performatividad era muy utilizado no solo en el mundo andino, sino también en el resto de la América colonial, y fue un tipo de estrategia útil para reemplazar el catecismo.²⁰

Por lo general, la danza, que siempre estuvo presente en la ac-

19 «El típico colegio jesuita del siglo XVII admitía a niños de 9 o 10 años de edad. Seguían un curso humanístico, con una insistencia constante en el dominio del latín y en el cultivo de la oratoria o elocuencia: la habilidad para expresarse con claridad y de modo persuasivo por medio del teatro, la música, los discursos y los debates públicos» (O'Neill y Domínguez 2001: 1205).

20 «Garcilaso de la Vega señalaba que los jesuitas en Perú presentaban comedias para los indios aymaras, cuyo tema era la enemistad entre la Virgen y el Diablo. Este tipo de presentaciones seguía la línea del teatro didáctico franciscano. Por otra parte, Bernabé Cobo describe otro tipo de presentación que hicieron los jesuitas en el Colegio de Lima en 1599. Además de la música y cantos, los jesuitas pusieron sobre el escenario esqueletos y huacas de los indios para representar lo que pasaría en el día del Juicio Final» (Cushner 2002: 102 [la traducción es nuestra]).

tividad curricular de los colegios, iba acompañada de distintos tipos de canto. Esta fue una estrategia recurrente en las reducciones:

En este año de 1570 se hizo en este repartimiento la fiesta de Corpus Christi con mucha solemnidad y salieron a ella nueve niños vestidos de tafetán carmesí y berde; y con gracioso tono cantaron algunas canciones en su lengua, en loor del Santísimo Sacramento, cosa que dió mucho gusto a los indios. Demás destas canciones, salieron los indios con sus danzas muy vistosas, las cuales sacaban los señores, yendo ellos mismos en ellas. Venían algunos vestidos de camisetas de plata, y otros de camisetas sembradas de chapería de plata, y los más principales traían camisetas de oro; y todos ellos unas celadas de plata, y en ellas grande cantidad de plumas. La más singular destas danzas fué la de los nobles que se llaman ingas, y el más noble dellos decía la letra, de quatro sílabas cada verso, muy sentida. Y de repente dió a los Padres y españoles que allí estaban, porque en la letra dezían epítetos muy buenos a Nuestro Señor. Y preguntando de donde lo sacaban, dezían que los mesmos que antiguamente daban al sol y a su Rey, éstos conbertían en loor de Jhesuchristo tomando matheria de lo que oían predicar.²¹

La danza como dispositivo de enseñanza, complementario y alternativo al catecismo, fue utilizada de diferentes formas. Por un lado, como sistema que dialogaba con el teatro de forma independiente o acompañada con la música (Citlalli y Rico Peña 2009: 131; O'Neill y Domínguez 2001: 2780).²² Es importante señalar que tanto la danza como la música y el teatro, si bien en varios periodos

21 «Carta de P. Juan Gómez a Francisco de Borja, Lima 1571» (Egaña 1954: 423-424). Esta misma idea aparece en otros reportes: «En Huamanga (1570), en la fiesta del Corpus, nueve niños cantaron al Santísimo y después de los indios más importantes bailaron danzas muy vistosas, siendo la mejor la de los ingas nobles: el más noble decía la letra, con bellos epítetos a N.S; habían adaptado lo que habían dicho al sol y a su rey lo que los Padres le predicaban» (O'Neill y Domínguez 2001: 2784).

22 Con respecto a la relación danza-música, en el «Reino de Nueva Granada (Colombia y Venezuela), el mismo P. Aquaviva les encargó que buscasen maestros para enseñar a leer, escribir, cantar y tañer instrumentos para el oficio de la Misa

fueron practicados utilizando como lengua de base la indígena, permitieron la difusión de categorías, nociones y conceptos occidentales que se fueron adaptando a la visión andina. Ejemplo de ello son las categorías de cielo, tierra e infierno (con sus respectivos campos semánticos y léxicos) que fueron asociados a *hanaqpacha*, *kaypacha* y *ukhupacha*, respectivamente.²³

Además del teatro y la danza, no debemos olvidar las cofradías²⁴ como parte de los medios didácticos utilizados por los jesuitas y también por las otras órdenes religiosas.²⁵ Para finales del siglo XVI, en Juli, por ejemplo, ya existían tres cofradías importantes: Nombre de Jesús (o de los Cacicques),²⁶ Santísimo y Nuestra Señora. Cada cofradía se juntaba mensualmente y practicaban procesiones (Cushner 2002: 80). En el caso del colegio del Cusco, para el año 1599:

Ay fundadas en este collegio dos cofradías; una por los mercaderes desta ciudad, de la Magdalena, acuden con ella a los probes vergonçantes y a remediar sus necesidades, dan cada semana seis pesos de limosna; la otra cofradía es de los naturales ingas [señores] desta ciudad y de los indios principales della, [164v] los quales acuden a muchas obras de misericordia de grande edificación, dando de comer los domingos por sus parrochias a más de sesenta pobres, y con sus consejos y buena vida traen a mucha gente a la confission, oyen cada día Missa, rezan su rosario a la Madre de Dios, a la qual an dedicado una capilla y una imagen muy debota. Confiésanse todos los cofrades tres o

a los niños indios más capaces. Cajicá fue la primera en la que hubo música, al principio sencilla y con instrumentos rústicos» (Cassani 1741: 71-73).

- 23 Al respecto, véase Pérez Bocanegra (1631); Santo Tomás (1560).
- 24 La cofradía fue una inspiración europea y usada por los jesuitas en América Latina con el objetivo de unificar los grupos esparcidos con un párroco. El efecto secundario era alivianar la transición entre el sistema religioso indígena al hispano (Cushner 2002: 80).
- 25 Como ya lo hemos señalado anteriormente, las cofradías cumplieron múltiples roles en la vida social y cultural de la colonia americana, razón por la cual nos hemos ido refiriendo a ellas de manera contextualizada.
- 26 Para 1604, esta cofradía tenía 600 miembros (Cushner 2002: 80).

quatro bezes en el año resciven quinientas perssonas de los dichos cofrades el santíssimo Sacramento, aviéndolos exsaminado los más dellos su Señoría y dádoles cédula para ello. Y aquel día que comulgan, juntan los pobres de toda la ciudad, y a la puerta del colegio les dan de comer. Cossa de mucha edificación para toda ella. Otros los llevan a su cassa; tienen todos los viernes del año diciplina y las quaresmas y advientos tres cada semana, en las quales acude un Padre que les trate, se les dixen un exemplo, y con este exercicio y el mucho trato y sermones tan hordinarios, por la miseridordia del Señor, ban perdiendo las supresticiones y hidolatrías de sus padres y agüelos, de suerte que en esta ciudad ni en veinte leguas al rededor el nonbre de Jesuchristo Nuestro Señor es conocido y reverenciado, y se corren mucho los indios si les predicán de hidolatrías e guacas.²⁷

Las cofradías, al constituirse como una agrupación —también llamada «congregación»—,²⁸ se convirtió, para los indígenas del co-

27 «Carta del P. Gregorio de Cisneros al P. Claudio Aquaviva, Cusco 20 de enero de 1599» (Egaña 1974: 641-643).

28 Con respecto a esta forma de enunciar a las cofradías, podemos mencionar el testimonio del P. Rodrigo de Cabredo al P. Claudio Aquaviva, Lima 30 de abril de 1601: «La congregación de los estudiantes, que es la más antigua de las que en este collegio ay, se a señalado mucho más este año por la buena diligencia del Padre que la ha tenido a cargo assí en los exercicios literarios como en los de virtud, porque el número de los de ella es muy grande, y casi la mitad de los estudiantes de las escuelas [192] y otros muchos de Facultades en la Universidad y muchos colegiales de tres colegios que ay en esta ciudad an celebrado todas las fiestas de Nuestra Señora con gran concurso de gente, que por su devoción a querido acudir a gozar assí de la música que tiene muy buena la congregación, como por gozar de las oraciones que se an hecho muchas y muy buenas en loor de la Virgen. Pero el día principal de su congregación, que es el de la Concepción Inmaculada, fue necesario que se aventajasen en todo a lo que se suele hazer otros años assí de aparato de la capilla, que para esto tienen muy acomodada, como de música y oraciones de todo género en latín y castellano, y otras oraciones agudas, curiosas y devotas, para que desta manera se acudiese mejor assí a la obligación que ellos tienen de celebrar su fiesta en loor de la gran Señora, como al gusto y devoción de los Padres, que de toda la Provincia acudieron por este mismo tiempo a la congregación Provincial que se tuvo en este colegio, y aun el mesmo señor Virrey, oyendo referir lo que los estudiantes hazían, y en

mún, en un medio para alcanzar cierto prestigio y estatus social. Ingresar en este tipo de agrupaciones significaba estar más cerca del nivel social español (Cushner 2002: 80). Debemos entender que este tipo de interés, por parte de los indígenas, fue beneficioso para poder incorporarlos en el proceso de aprendizaje, y que la misma orden estaba muy consciente de ello:²⁹ «El Padre Bracamonte tiene cuidado de la doctrina de los niños de las esqüelas y de los indios, los quales son tantos los que se juntan que con ser la iglesia razonable de grande, apenas caben las mugeres solas, porque los hombres están en el patio de la casa que lo ocupan casi todo, y el púlpito está de tal manera que todos oyen al que predica; y an hecho una cofradía entre sí para obligarse más a venir a ser enseñados».³⁰

Todas las cofradías se regían por sus Constituciones, las cuales eran dictadas y aprobadas por las autoridades eclesiásticas (Egoavil 1986). Según el *Libro de la Cofradía de Nuestra Señora de la Consolación*,³¹ de indígenas, una de las primeras constituciones manifestaba que:

particular cierta invención de letras donde en forma de claustro de doctores y maestros se argumentava y proponía todo lo que acerca de la concepción purísima de Nuestra Señora se suele en las escuelas tratar y disputar, satisfaciendo a los contrarios con mucha modestia y agudeza» (Egaña y Fernández 1981: 372).

29 «En las cofradías de los indios que ay en nuestras iglessias por la facultad de V.P. tiene dada para las que están erigidas, ay también indias, y son las que más ayudan para la devoción de la cofradía, y por cuiá causa sus maridos se assientan en ellas y se quitan ocasiones de muchos peccados. Al Padre visitador le hizo duda la respuesta de V.P. en el número 2 de los avisos que se embiaron al Provincial de esta Provincia en 8 de Abril 1584, de si se entendía también con indias. Consultólo su Reverencia con los consultores y otros Padres graves, y a todos con su Reverencia pareció que no se admittiendo indias en ellas, era deshacerse totalmente estas cofradías *que son de tan grande fructo*, y assí se pide a V.P. que confirme esto para que se sepa la voluntad de V.P. en ello» (Egaña y Fernández 1981: 344 [las cursivas son nuestras]).

30 «P. Didacus de Bracamonte a Patribus ac fratribus societatis Iesu, Lima 21 de enero 1569» (Egaña 1954: 258-260).

31 ADC, Colegio Ciencias, legajo 11, 1600-1675.

Todos quantos de ser resceuidos / *sepan ladoctrina xtiana y la / enseñen ensus casas, asu familia,* / y si al punto fuese tomades cuidado / quedespues deentradado se le oluidase / sea echado dela hermandad si.enbre / queno lasu Piere / Cada día Rezaran El Rosario / denuestra señora con toda deboçion / yalacostarse, y leuantarse, ten / gan debocion, de encomendarse / adios y Procuren tener Propiçio, / a su angel de guarda Para quelesal / cançe de dios nuestro señor toda / misericordia / *Todos los hermanos seocupa / ran, los días festivos, aenseñar / la doctrina xtiana, a todos los Y's [indios]* / espeçialmente a los biejos y biejas / Procuren encaminarlos adios y / ayudarles a saluar, sus animas en / Especial aPartar Losydola [sic] / trias y hechizerias mostrandoles / su gran ceguedad, y perdiçion [las cursivas son nuestras].³²

Así como la escuela, la iglesia y la plaza fueron importantes espacios de castellanización, existió también otro espacio que podría escapar del análisis por ser un lugar fuera de lo común, informal (para la enseñanza del cristianismo); nos referimos a los hospitales de naturales:

Los domingos en la tarde sale el Padre Provincial con dos Hermanos cantando la doctrina por las calles, llevando en procesión los indios, que son sin número, al *hospital*. *Acompañan esta procesión muchos clérigos y soldados, diziendo la mesma doctrina; y en la plaza del hospital les haze una plática de la doctrina un Hermano, al qual le a dado Dios tanta ternura y deboçión, que consuela a los indios y españoles.*

32 El documento citado es particularmente importante para demostrar, precisamente, que las cofradías cumplieron un importante rol en la evangelización y en la castellanización de los indígenas. En primer lugar, se exige que, para ser parte de la cofradía, se sepa la doctrina cristiana y que además el cófrade la enseñe a su familia. Si la olvidara después de haber sido aceptado en la cofradía, será expulsado. Además, dentro de las obligaciones se señala que en los días festivos todos deberán dedicarse a la enseñanza de la doctrina. En segundo lugar, el documento también es importante porque está escrito, en parte, por indígenas del común, pertenecientes a las cofradías que allí se mencionan, y, en tercer lugar, porque los patrones de escritura son asombrosamente parecidos a los de la pintura mural en iglesias, especialmente en lo que a segmentación intraoracional y de palabras se refiere (p. ej.: «queno lasu Piere»).

Después desto, el Padre Provincial haze una plática a los clérigos y españoles y a otra mucha gente que se junta, con la qual quedan todos muy consolados.³³

Lassegue (1984) y Salcedo (1999) también han recalcado la escasa notoriedad que han tenido los hospitales de naturales en la historiografía. Los antecedentes de estos hospitales se pueden remontar a la alta Edad Media, donde cumplían tres objetivos: sanar a los enfermos, recibir a los viajeros y dar limosnas a los pobres. Ente los siglos XII y XIII sufren una transformación, debido a los cambios políticos en Europa que generaron las Cruzadas, lo que les darán un carácter más militar. Trasplantados a la América colonial, los hospitales poseyeron funciones mucho más complejas que la mera curación o asistencia a los enfermos. Salcedo recalca que, incluso en

33 Egaña 1954: 431 (las cursivas son nuestras). Con respecto a esta misma idea: «Con el favor divino se han exercitado nuestros ministerios en este collegio, gozando los obreros dél muy copiosos fructos que dellos se han sacado, assí de los sermones que en nuestra casa y en la plaça continuamente se an predicado, como de las confesiones, *visitar hospitales* y cárceles que se a hecho con mucha fuerza y edificación de la república» (Egaña y Fernández 1981: 93-94 [la cursiva es nuestra]). En el I Concilio Limense se establecían algunas prerrogativas para los enfermos de los hospitales. Entre ellas se encuentra la «*Constitución 5ª—Cómo los enfermos y los viejos pueden ser baptizados, aunque no sepan la doctrina*. Item por quanto con muchas personas que están en peligro de muerte o por otras causas, y con otras personas que por ser ya tan viejas e inhábiles *no pueden aprender las oraciones dichas*, no se puede cumplir antes que se bapticen todo lo dicho en la constitución antes desta: S.S. ap. Mandamos que a las personas que están en peligro de muerte o en otra necesidad se les platique lo que el tiempo o disposición diere lugar, persuadiéndoles que les pese de sus pecados y vida pasada, y tengan buena voluntad con Dios y se les perdonan los pecados, y que si sanaren tengan cuidado de saber lo que es obligado a guardar. Y entendiendo esto y pidiendo el baptismo, baptizarlos han. Y lo mismo harán con los que fueren tan inhábiles que no puedan aprender las oraciones dichas. Y si aconteciere que algún indio o india infiel estuviere amancebado con algún indio cristiano, y se presumiere que no se apartarán, pidiendo el baptismo y queriéndose casar, por sacarlos de mal (f. 27 v.) estado, aunque no sepan las dichas oraciones, platicándole lo que recibe y a que se obliga, podranle baptizar para casar, amonestándole *que con diligencia aprendan las oraciones dichas*» (Vargas Ugarte 1951: 10 [las últimas cursivas son nuestras]).

muchos de los hospitales para naturales en el área andina (como el de Parinacochas, Pauza o el de Santa Ana), la curación de los enfermos era una función secundaria frente a la realmente importante: la evangelización. El 7 de noviembre de 1549, el arzobispo Loaysa fundó una capellanía para el «cuidado espiritual de los indios» y «por la mucha obligación que a la conservación y conversión de los naturales tenemos» (Lissón 1944, citado en Salcedo 1999: 11). Los énfasis de los análisis propuestos por Lassegue y Salcedo son judiciales y caritativos, respectivamente, mientras que el nuestro es, evidentemente, educativo. A pesar de que, en las crónicas, relaciones y documentos de la época, la información sobre los hospitales de naturales es muy escasa, algunas interesantes menciones nos han hecho reparar en ellos. En primer lugar, están las referencias históricas de las mismas órdenes. Sin embargo, una de las más notorias se la debemos precisamente a Guamán Poma de Ayala:

EL PRIMER COMIENZO: LA HISTORIA adonde se comensó a escriuirse este dicho libro, *Primer corónica y de buen uuir* de los cristianos, que es la historia y uida y cristiandad que pasaron seruiendo a Dios los dichos don Martín de Ayala, segunda persón del *Topa Ynga Yupanque*, y su muger, doña Juana *Curi Ocllo, coya* [reina], hija de *Topa Ynga Yupanque*, y de sus hijos. Que le daua el dicho exenplo y castigo y dotrina que le dio a su entenado Martín de Ayala, mestizo sancto, y le enpuso y le metió a seruir a Dios. Y rrecibió el áuito de hermitaño de edad de doze años y le puso en estudio y dotrina; con sus propias manos le castigaua, el qual por dónde uino a crescer.

*Y el dicho sancto hombre le enseñó a sus hermanos y al autor deste dicho libro, por dónde se bino a escriuirse la dicha *Primer corónica* por este dicho galardón mestizo, por los uertudes y oraciones que hazía este dicho cacique prencipal y su señora.*

Aunque fue yndio, serbió a Dios treynta años a los pobres del hospital de la ciudad del Cuzco y de la ciudad de Guamanga. De manera este sancto cacique prencipal que se dio a seruir a Dios, dexando el mundo

y criar a su entenado y a sus hijos y castigallos, encomendando a Dios, entregó a este dicho mestizo Martín de Ayala.³⁴

Nuestra hipótesis es que Martín de Ayala, hermano mayor de Guamán Poma de Ayala, durante los quince años que sirvió en el mencionado hospital, aprendió precisamente lo que se esperaba que aprendiera: la doctrina y la lengua. Más aún, consolidando los esfuerzos de largas generaciones de religiosos, cuando volvía a su hogar, les enseñaba a sus hermanos menores y padres.

Por otra parte, Esquivel y Navia también aporta datos muy interesantes. Entre ellos, figura la siguiente noticia de 1623: «Fray Francisco López, vicario de los religiosos del beato Juan de Dios, presentó las cuentas de la administración del Hospital de Naturales, de donde poco antes habían expelido a un indio cirujano de muchos años llamado Juan Nicolás. Mandó el Cabildo secular, en 10 de febrero de 1623, dar traslado de las adiciones al dicho vicario y que volviese Juan Nicolás al hospital» (Esquivel y Navia 1980: vol. 2, p. 50). Si bien no es un ejemplo específico de castellanización, es muy importante desde el punto de vista de las prácticas de enseñanza que allí se producían y de la relativa autonomía de la que gozaban también los naturales en su interior.

En lo que se refiere a la evangelización y doctrina cristiana, el virrey Toledo dejó varias ordenanzas donde se reglamentaba este aspecto:

Item, por cuanto en el dicho hospital se dice de ordinario los Domingos una misa cuya limosna paga el dicho hospital al cura que tiene a cargo la doctrina y conversión de este pueblo, se ordena y manda que el decir de la dicha misa se prosiga y que los dichos diputados y hospitalero tengan particular cuidado de que se diga en la capilla que está en frente de la enfermería del dicho hospital para que todos los enfermos la oigan y que se tañe la campanilla antes que se comience para que así mismo la vengan

34 Guamán Poma de Ayala 1615: foja 15 [15]. Las cursivas son nuestras.

a oír todos los indios y negros que sirven al dicho hospital sobre que se les encarga la conciencia y al dicho cura también (*apud* Lohmann 1989: 11-12).³⁵

El 27 de marzo de 1556, el corregidor Garcilaso de la Vega y el Cabildo, Justicia y Regimiento de esta ciudad, fundaron el hospital de los naturales, advocado a Nuestra Señora del Remedio, «nombrándose el dicho cabildo por patrón, con la condición de que el juez eclesiástico no tenga intervención ni se entrometa en él» (Esquivel y Navia 1980: vol. 1, p. 180). Sabemos, gracias a la documentación archivística, que hubo cofradías en este hospital. En 1671, la cofradía del Santísimo Sacramento del Hospital de Naturales contrató al pintor Lorenzo Sánchez de Medina para que pintara siete lienzos sobre la historia del hospital (Rodríguez 1969). En las actas del cabildo de la ciudad del Cusco se señala —con la misma fecha de la fundación del hospital— que se mande a construir:

Para los pobres viejos y enfermos, para que estén dentro del dicho Hospital, se curen y reciban todo lo necesario para su alimento y sustentación, por todo el tiempo que dure su enfermedad, así como para los viejos porbre no enfermos, que reciban en el dicho hospital, de comer, beber y vestir. Igualmente acordaron se reciban en el dicho Hospital cualesquiera otros

35 Las ordenanzas particulares para los pueblos de indios del distrito de La Paz (Arequipa, 6 de noviembre de 1575) indicaban: «Item, que los dichos alcaldes y regidores tengan particular cuidado de visitar el hospital que hay y ha de haber en cada uno de los dicho pueblos del dicho repartimiento y pobres enfermos que en él se curaren y proveyéndoles lo necesario de los bienes de comunidad y que no les falte y se encarga al padre que los ha de doctrinar que tenga de esto especial cuidado como cosa tan propia para su profesión y obligación y que visite en el pueblo muy de ordinario para ver los enfermos que hay pobres en sus casas para que los haga llevar al dicho hospital para que allí sean curados hasta que estén sanos y puedan trabajar, *donde el dicho padre de la doctrina ha de tener particular cuenta de administrar los santos sacramentos y de decirles la doctrina y misas por lo menos dos veces en cada semana y que hagan poner dos o tres muchachos con un barbero de la ciudad de Chuquiago para que aprendan a sangrar y sirvan de este oficio en el pueblo*» (*apud* Lohmann 1989: 209).

indios naturales, aunque no hayan recibido agua de bautismo [...] y *quienes no podrán salir del Hospital, sino recibiendo la enseñanza de la Doctrina Cristiana, a fin de llegar al conocimiento de nuestra Santa Fe Católica.*³⁶

Postulamos, entonces, que el hospital se convirtió en un espacio alternativo al aula de los colegios, es decir, otra forma de estrategia para la castellanización y enseñanza de los indígenas; aunque estos espacios que hemos intentado señalar como lugares y prácticas de castellanización eran, probablemente, en los que se generaban las instancias más esporádicas y «débiles»:

En el collegio del Cuzco han residido de hordinario diez y ocho de los Nuestros, los ocho dellos sacerdotes. Quanto al orden y observancia de nuestro Instituto, el Padre doctor Plaça visitó este collegio, y quedó tan consolado y satisfecho, que me escribió que apenas avía hallado cosa que advertir. Consoláronse con su presencia y pláticas, y aprovecháronse todos; y en ejercicios espirituales y uso de oración, se ha visto generalmente en todos nuevo aprovechamiento. *Los estudios de Gramática, que aquí no se lee otra cosa, se han proseguido bien, y los estudiantes continuado su devoción de los hospitales y cofradía de Nuestra Señora.*³⁷

Podemos concluir que el proceso de castellanización llevado a cabo por la orden jesuita, en las comunidades indígenas andinas, significó aplicar una «pedagogía eminentemente activa». Este tipo o forma pedagógica implicó tener una posición activa frente a las reducciones, donde se abrió un abanico de espacios en que se fueron articulando los procesos de contacto y de aprendizaje lingüístico.

Como hemos visto, la escuela, el hospital, la plaza y la iglesia (en Juli, Cusco, entre otros) fueron espacios en que dicho proceso se logró articular. El éxito de este proceso no solo resultó por la iniciativa jesuita como parte de su doctrina (*Ratio*) o porque adoptaran

36 Covarrubias 1960: 63. Las cursivas son nuestras.

37 Egaña 1958: 221-222. Las cursivas son nuestras.

un modelo generado con anterioridad para la enseñanza (*Trivium*, *Quadrivium*, con Filosofía y Teología), sino que los lugares como las reducciones o ciudades eran espacios de la cotidianidad en que los españoles e indígenas convivían diariamente y, por ende, había un trato diario (hablado y escrito). Si bien esto puede parecer evidente, nuestro esfuerzo ha sido destacar que esta convivencia operó en diferentes «niveles semióticos» —literal, semántico, alegórico (Codina 2009: 16)—, dando como resultado que los religiosos tuviesen que aprender el quechua y aimara³⁸ y, al mismo tiempo, los indígenas del común, el castellano, y, de esa manera, poner en relevancia los espacios cotidianos donde la castellanización ocurrió.

Sabemos que el proceso de castellanización se fue dando en un nivel oral y escrito, pero fueron los espacios los que permitieron desplegar diferentes estrategias de enseñanza para que se generaran prácticas de aprendizaje lingüístico que resultaran eficaces para el indígena del común. En este sentido, la música, teatro, danza y cofradías fueron dispositivos en que se lograron entrelazar diferentes materiales didácticos para la enseñanza del cristianismo y, a su vez, del castellano.

El espacio de castellanización fue un lugar de experimentación para el aprendizaje lingüístico, donde confluyeron estos diferentes sistemas, y debemos entender que al ser un «espacio» significa comprender la tridimensionalidad de ese lugar. En otras palabras, el proceso de castellanización en donde se encontraban los jesuitas se construyó a partir del cruce de todos los elementos que contenían los sistemas que compartían este espacio: los instrumentos

38 «Los Padres de Juli tienen comenzado un libro de sermones y otro de exemplos en la lengua aymará, que es la segunda general desta tierra, y también tienen hecho un vocabulario y parece sería útil que se imprimiesse, y porque no abrá allá quien pueda censurar y aprobar este libro, pido a V.P. que, pareciendo convenir la dicha impresión, remita la licencia para ella al Provincial futuro. A muchos Padres antiguos y a mí nos ha parecido que no tendría inconveniente esta impresión» (Egaña 1970: 709).

musicales tocados por los indígenas, los lugares donde se tocaban, las procesiones que las cofradías realizaban, los escenarios creados para una teatralización con fines pedagógicos, la plaza como punto de encuentro entre estos sistemas, las escuelas donde se enseñaba la música, el teatro, etc. Elementos que colocamos en discusión y que revelan la complejidad del proceso de contacto y aprendizaje lingüístico.

FUENTES PRIMARIAS

Archivo Departamental Histórico del Cusco (ADC). Fondo Colegio Ciencias, Legajo 11.

REFERENCIAS

ALAPERRINE, Monique

- 1998 «Esbozo de una historia del colegio San Francisco de Borja de Cuzco». En: J. Fisher (ed.). *Actas del IV Congreso Internacional de AHILA*. Liverpool: Liverpool University Press, pp. 44-54.
- 2001 «Del colegio de caciques al colegio de Granada: La educación problemática de un noble descendiente de los incas». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 30, n. 3, pp. 501-525.
- 2002 «Saber y poder: la cuestión de la educación de las élites indígenas». En: J. J. Decoster (ed.). *Incas e indios cristianos, elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centros de Estudios Andinos Bartolomé de Las Casas, Asociación Kuraka, pp. 145-163.
- 2007 *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

APARICIO, Severo

- 2001 *La Orden de la Merced en el Perú*. Cusco: Provincia Mercedaria del Perú.

CASSANI, José

1741 *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reino de Granada en la América*. Madrid: Imprenta de Manuel Fernández.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

2003 *Castellano andino: Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CITLALLI, Deborah y Perla Rico Peña

2009 *Métodos didácticos diferenciados utilizados en la evangelización de Nueva España, como proceso de aculturación: franciscanos, agustinos y jesuitas*. Tesis para optar al grado de licenciada en Pedagogía. México: Universidad Pedagógica Nacional.

CODINA, Víctor

2009 «La mistagogía ignaciana». *Revista Iberoamericana de Teología*, vol. 5, n. 9, pp. 77-2.

COVARRUBIAS, Jesús

1960 *Cabildos y ayuntamientos del Cuzco: Primer libro de actas de la fundación española de la ciudad y del Hóspital de los naturales*. Cusco: Rosas.

CRUZ, Laureano

1999 *Descripción de los reynos del Perú con particular noticia de lo hecho por los franciscanos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Riva-Agüero.
[1653]

CUSHNER, Nicholas

2002 *The Jesuits in Colonial America 1565-1767*. Buffalo, NY: Language Communications.

EGAÑA, Antonio de

1954 *Monumenta Peruana I (1565-1575)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

1958 *Monumenta Peruana II (1576-1580)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

1970 *Monumenta Peruana V (1592-1595)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

1974 *Monumenta Peruana VI (1569-1599)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

EGAÑA, Antonio de y Enrique Fernández

1981 *Monumenta Peruana VII (1600-1602)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

EGOAVIL, Teresa

1986 *Las Cofradías en Lima, siglos XVII y XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ESQUIVEL CORONADO, Jessica

[s.f.] «La parroquia del hospital de naturales en el Cuzco colonial (1572-1821)». Publicación electrónica [en línea]: <<http://academic02.tripod.com/hosnat.pdf>> [Consulta: 10 de enero de 2012].

ESQUIVEL Y NAVIA, Diego de

1980 *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*. 2 vols. Lima: Fundación Augusto N. Wiese.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo

1851 *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del mar océano*. [1535] Madrid: Real Academia de la Historia.

GARATEA, Carlos

2010 «Textos coloniales bilingües». En: Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese (eds.). *Esplendores y miseria de la evangelización de América: Antecedentes europeos y alteridad indígena*. Berlin-NewYork: De Gruyter, pp. 247-271.

GÓMEZ MANGO, Lídice

1995 *El encuentro de lenguas en el Nuevo Mundo*. Córdoba: Cajasur.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe

1615 «Primer Nueva corónica y buen gobierno». En: *The Royal Library. National Library of Denmark*. Publicación electrónica [en línea]: <<http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>> [Consulta: 25 de mayo de 2012].

KLAIBER, Jeffrey

2007 *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000: 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

KONETZKE, Richard

1962 *Colección de documentos para la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*. Vol. III, tomo III. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

LASSEGUE, Juan Bautista

1984 «La fundación progresiva de un convento-hospital en Parinacochas, diócesis del Cusco (1567-1586)». *Revista Andina*, n. 2, pp. 487-511.

LOHMANN, Guillermo

1989 *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú 1569-1574*. Tomo II. Sevilla: Centro Superior de Investigaciones Científicas.

MARTÍNEZ SAGREDO, Paula

2014 *El castellano y la castellanización de los indígenas del común en el Cuzco colonial (1532-1700): Métodos, espacios y prácticas*. Tesis para optar al grado de doctora en Literatura, Universidad de Chile.

OESTERREICHER, Wulf y Roland Schmidt-Riese

2010 *Esplendores y miserias de la evangelización en América: Antecedentes europeos y alteridad indígena*. Berlín-Nueva York: De Gruyter.

O'NEILL, Charles y Joaquín Domínguez

2001 *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

O'PHELAN, Scarlett

2005 «Indios nobles e indios del común en el Perú borbónico». En: Fundación Rafael del Pino. *La América hispana en los albores de la emancipación: Actas del IX Congreso de Academias Iberoamericanas de la Historia*. Madrid: Marcial Pons, pp: 75-89.

- PÉREZ BOCANEGRA, Juan
 1631 *Ritual formulario, e institucion de curas, para administrar a los naturales de este reyno, los santos sacramentos del baptismo, confirmacion, eucaristia, y viatico, penitencia, extremauncion, y matrimonio.* Lima: Gerónimo de Contreras.
- RIVAROLA, José Luis
 1989 «Bilingüismo histórico y español andino». En: *Actas del IX Congreso Internacional de Hispanistas, 18-23 de agosto de 1986.* Berlín, Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 153-163.
 2000 *Español Andino. Textos de bilingües de los siglos XVI y XVII.* Madrid: Iberoamericana.
 2010 «Los indios capitulan a su cura. Sobre lengua y sociedad en el Perú andino del s. XVII». En: Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese (eds.). *Esplendores y miseria de la evangelización de América: Antecedentes europeos y alteridad indígena.* Berlin-NewYork: De Gruyter, pp. 213-245.
- RODRÍGUEZ, Flor de María
 1969 «Notas para un diccionario biográfico de pintores peruanos (1535-1821)». *Fénix. Revista de la Biblioteca Nacional de Lima*, n. 19, pp. 193-257.
- SALCEDO, Luis Darío
 1999 «Intereses en conflicto y consenso necesario: La toma de posesión real del Hospital de Indios Santa Ana de Lima 1564». *Revista Diálogos*, n. 1, pp. 9-23.
- SANTO TOMÁS, Fr. Domingo de
 1560 *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú.* Valladolid: Francisco Fernández Córdova.
- TORRES SALDAMANDO, Enrique
 1882 *Los Antiguos Jesuitas del Perú. Biografías: Apuntes para su historia.* Lima: Imprenta Liberal.
- VARGAS UGARTE, Rubén
 1951 *Concilios Limenses (1551-1772).* Tomo I. Lima: Tipografía Peruana.
 1964 *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú.* España: Aldecoa.