

El don de lenguas. Usos excepcionales e ideologías de la lengua en la evangelización del Tucumán

The Gift of Languages. Unusual Uses and Ideologies of Language in the Evangelization of Tucumán

Beatriz Bixio

Universidad Nacional de Córdoba/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

<https://orcid.org/0000-0002-7433-7744>

b.bixio@gmail.com

Resumen: En este trabajo indagamos sobre algunas manifestaciones coloniales del don de lenguas, misteriosas fábulas en relación a las lenguas, los hablantes y los oyentes. Si bien los casos que hemos relevado no son muchos, dan cuenta de creencias, representaciones y acciones con y sobre la lengua que merecen ser consideradas pues manifiestan ideologías lingüísticas que, desde otra perspectiva, proporcionan explicaciones sobre hegemonías y estrategias coloniales de sumisión. Estamos interesados por cuestiones discursivas del dominio religioso, no desde una perspectiva representacional, que evalúe el acomodamiento del discurso a alguna realidad, sino pragmática, y por ello no nos preguntamos sobre el valor de verdad de estos discursos sino sobre sus funciones y efectos en el campo de las prácticas no discursivas –en particular, misionales y políticas– reconociendo anudamientos entre éstas y las ideologías sobre las lenguas nativas. Identificamos diferentes acepciones de la expresión ‘don de lenguas’, establecemos sus rasgos coincidentes, e interpretamos estas ocurrencias en el campo de ideologías sobre las lenguas regionales. El don de lenguas, sea como facilidad para aprender muchos idiomas rápidamente y con excelencia, sea como la capacidad de hablar una lengua que todos pueden interpretar, cualquiera sea la lengua que hablen los oyentes ha permitido ingresar a ideologías y prácticas de evangelización. Las consideraciones atañen al virreinato del Perú, y más focalizadamente, a la Gobernación del Tucumán de fines del siglo XVI y primeras décadas del siglo XVII, aunque posiblemente puedan ser extendidas a otras regiones y tiempos de la América colonial.

Palabras clave: don de lenguas; lenguas regionales; ideologías lingüísticas; evangelización; Tucumán; Argentina; siglos XVI-XVII.

Abstract: In this paper we inquire about some colonial manifestations of the gift of languages, mysterious fables in relation to languages, speakers and listeners. Although the cases are few, they show beliefs, representations and actions with and on the language that deserve to be considered since they manifest linguistic ideologies that, from another perspective, provide explanations about hegemonies and colonial strategies of submission. We are interested in discursive questions of the religious domain, not from a representational perspective, which evaluates the accommodation of the discourse to some reality, but from a pragmatic one. For this reason, we do not consider the truth value of these discourses but, rather, their functions and effects in the field of non-discursive practices. We explore, in particular, missionary and political discursive practices, recognizing ties between these and the ideologies

Recibido: 16 de septiembre de 2023; aceptado: 08 de enero de 2024



INDIANA 41.2 (2024): 227-246

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v41i2.227-246

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

of native languages. We identify different meanings of the expression ‘gift of languages’, and establish its coincident features. We interpret these occurrences in the field of ideologies about regional languages. The gift of languages, either as the ability to learn many languages quickly and competently, or as the ability to speak a language that everyone can understand, whatever language the listeners speak, has allowed entry into ideologies and practices of evangelization. The considerations pertain to the Viceroyalty of Peru, and more specifically, to the Government of Tucumán at the end of the 16th century and the first decades of the 17th century, although they could possibly be extended to other regions and times of colonial America.

Keywords: gift of languages; regional languages; linguistic ideologies; evangelization; Tucumán; Argentina; 16th-17th centuries.

y si el Espíritu Santo da don de lenguas
i baja en fuego, el Demonio multiplica
las lenguas y confunde los idiomas porque
se estorve la Fé, i bajen a su fuego infernal
(De la Calancha 1638, 550)

Introducción

Poco después de la muerte de fray Francisco Solano (1610),¹ Lima eleva la solicitud al Vaticano para su canonización. Las gestiones contienen como parte esencial los interrogatorios e informes sobre las cualidades y milagros del candidato en ciudades del Perú, del Tucumán y de España. Las declaraciones son contestes en relación a los numerosos milagros y al don de lenguas del santo, expresado en las numerosas lenguas nativas que conocía, que según sus biógrafos eran las de los indios de Talavera, Socotonio, Magdalena, Córdoba, Santiago del Estero y Tucumán² y en la rapidez con la que aprendió la lengua tonocoté ya que “en 15 días la supo mejor y con más propiedad que los indios” (Córdoba y Salinas 1643, 45). Un testigo afirma, incluso, que llegó a “contradecir” (Córdoba y Salinas 1643, 46) y corregir a los nativos sus propios vocablos.

-
- 1 El franciscano fray Francisco Solano (1549-1610) estuvo en el Tucumán entre 1590 y 1602, con estadías en el Paraguay y Buenos Aires. Cumplió varias funciones, desde Custodio y Visitador de la Provincia del Tucumán hasta doctrinero de los pueblos del Salado, espacio en el que desarrolló parte importante de su función ocupándose de la conversión de los indios en lengua tonocoté. Estuvo en Talavera del Esteco, en los pueblos de Socotonio (posiblemente Soconcho) y La Magdalena.
 - 2 Todo parece indicar que el P. Solano conoció solo una lengua regional del Tucumán, el tonocoté, que se habló en las poblaciones mencionadas, excepto en Córdoba (Bixio 2022). De hecho, en la relación e información que se compuso en el Tucumán en orden a su canonización sólo se menciona ésta (Bruno 1966, 501). Hagiografías actuales repiten esta idea del poliglotismo de Francisco Solano (Peña López 1999, 77).

Aunque las lenguas de aquellos pueblos que los indios hablan son varias y distintas y dificultosísimas de percibir y pronunciar, las supo y aprendió y estudió el santo padre Solano con tanta elegancia y en tan breve tiempo que jura [...] Fray Juan de Castilla [...] que el y todos los religiosos y seculares que habitaban aquellas tierras han juzgado *que fue cosa sobrenatural y que por infusión del espíritu santo, milagrosamente las entendía y hablaba* (Córdoba y Salinas 1643, 45; 1957 [1651], 541. Cursivas añadidas por la autora).

Sin embargo, lo más relevante, fue el enigmático hecho que, según sus biógrafos, el discurso del santo, expresado en su propia lengua (español), fuera interpretado por cualquier oyente, cualquiera sea la lengua que hable: esto es, el don insuflado por el espíritu santo de que su mensaje sea interpretado de manera lineal, inequívoca, con independencia de su codificación. El santo hablaba a cada uno en su idioma, aunque hablara en el propio. En su testificación, Manuel Núñez de Almeida, clérigo, presbítero y cura vicario de la ciudad de la Rioja, expresa que el jueves santo de 1593 llegaron a la ciudad 45 caciques con sus indios infieles, armados y en son de guerra. El Teniente de Gobernador, capitán Sotelo de Narváez mandó armar los vecinos por temor a ser atacados, pero Fray Francisco, que allí se encontraba, hizo un sermón y “no sabe en qué lengua era, porque todos le entendían, así españoles como indios, que estaban allí de tres o cuatro lenguas, luego de lo cual los indios se postraron a los pies de Francisco Solano pidiéndoles el santo bautismo” (Bruno 1988, 32).

Crónicas de la época, informes probatorios para su santificación y biografías del santo, textos altamente celebratorios, incluyen esta misma información, con pocas variantes:

Tal vez sucedió en un jueves santo, que se juntó un ejército de millares de indios de guerra contra los cristianos y el Santo Solano se fue a ellos y sin saber su lengua, les hizo un sermón que le entendían con tanto fervor y espíritu que se convirtieron y recibieron el santo bautismo más de nueve mil indios (Córdoba y Salinas 1957 [1651], 541).

Hallábase en la Asunción el Juéves Santo de 1589 en oración cuando muchos infieles, amparados de las sombras de la noche [...] se desfilaron a la ciudad con designio de prevenir los desarmados y dar fin con ellos. Reveló Dios á su siervo la intención de los bárbaros, y siéndoles al encuentro les predicó con tanto espíritu, que convirtió nueve mil. Suceso que ofrece muchos reparos, el hablar el santo en su idioma y entender cada uno con si le hablasen el suyo: la instantánea mudanza de tantos millares, y, sobre todo, ver trocadas las armas que cargaban para ofender al español en instrumentos de penitencia para castigar el delito de su atrevimiento (Guevara 1882, 323).

Estos informes se acompañan de algunos contenidos iterativos: los numerosos y fantásticos milagros que hizo, tales como resucitar niños, curar enfermos, devolver la vista a los ciegos, prever lo que sucederá en el futuro, amansar a las más terribles fieras con su violín, levitación, bilocación, perfume sobrenatural, resplandores *post mortem* y un largo etcétera.

En este trabajo abordaremos algunos aspectos de estas misteriosas fábulas en relación a las lenguas, los hablantes y los oyentes. Nos animamos a calificarlas así amparados en De Certeau (1993), quien entiende la fábula (del latín, *fari*, habla) como una práctica

discursiva que excede el tema en tanto se refiere a los relatos encargados de simbolizar una sociedad, que fueron expulsados al campo de la ficción por el racionalismo “y, por consiguiente, compiten con el discurso historiográfico” (1993, 22-23). Si bien los casos que hemos relevado no son muchos, dan cuenta de creencias, representaciones y acciones con y sobre la lengua que merecen ser considerados pues ofrecen, desde otra perspectiva, explicaciones sobre hegemonías y estrategias coloniales de sumisión,³ e ideologías⁴ lingüísticas. Estamos interesados por cuestiones discursivas del dominio religioso, no desde una perspectiva representacional, que evalúe el acomodamiento del discurso a alguna realidad,⁵ sino pragmática y, por ello, no nos preguntamos sobre el valor de verdad de estos discursos sino sobre sus funciones y efectos en el campo de las prácticas no discursivas—en particular, misionales y políticas—, reconociendo anudamientos entre éstas y las ideologías sobre las lenguas nativas. Si bien algunos tratadistas advierten sobre la escasa atención que el Vaticano otorgó a estos relatos maravillosos de milagros y dones de lengua para la santificación de sus misioneros americanos, es interesante tener en cuenta que se trata de relatos que se repiten a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII con modalidad asertiva, en hagiografías, historias e informes oficiales de las órdenes regulares que actuaron en la región, lo que da cuenta de una sensibilidad tanto como de una ideología sobre las lenguas.

El problema, creemos, puede ser abordado a partir de categorías y reflexiones de la sociología del lenguaje, la historia social del lenguaje y la etnografía de la comunicación y, si consideramos la ampliación de la lingüística misionera formulada por Zimmermann (2019; 2021), también podrían incluirse estas reflexiones en la lingüística misionera, a pesar de que no estudiamos un ideario lingüístico argumentado, una teoría lingüística que surja de la obra de misioneros, tal como lo exige Esparza Torres (2016, 330).⁶

3 Hablamos de hegemonía y no de dominación porque la labor de la iglesia mediante la evangelización de la población nativa fue el vector más importante para la colonización de las mentes (ver, entre otros, Gruzinski 1991), repudiando abiertamente las estrategias de dominación que apelaron a la fuerza. Los jesuitas fueron de esta posición. El P. José de Acosta—teólogo jesuita— y Solórzano Pereira—jurista—fueron dos exponentes claros de esta posición.

4 El concepto de ideología lingüística tiene su origen en la reflexión proveniente de la Antropología Lingüística norteamericana de los años '90 y se postula como un nexo para integrar estudios antropológicos, sociales, culturales y lingüísticos. En un volumen que revisa el número de la revista *Pragmatics* de 1992, dedicado a los trabajos de esta corriente, Kathryn Woolard (Schieffelin *et al.* 2012, 19) define las ideologías lingüísticas como las representaciones, explícitas o implícitas, que interpretan la relación entre la lengua y los seres humanos en el mundo social. Véase, entre otros, Field y Kroskrity (2009).

5 No ingresaremos ahora en la discusión sobre el carácter de farsa de estas representaciones de los santos en el siglo XVII. Millar Carvacho (2009), ha estudiado ampliamente el tema y entiende que muchas de estas narraciones de milagros extraordinarios eran ficciones y, de hecho, algunos biógrafos actuales del santo evitan referirse a esta capacidad de hablar una lengua universal y reducen el don de lenguas a la poliglosia, esto es, a la competencia amplia en varias lenguas americanas (p. ej. Peña López 1999).

6 Una formulación semejante se encuentra en Esparza Torres (2017, 136): “Si, a partir del estudio de las obras de los misioneros, se desprende *claramente que existe un cuerpo doctrinal presentado en forma de ideario lingüístico, de enunciados normativos argumentados que guían la acción lingüística* o, usando el

Las consideraciones que siguen atañen al virreinato del Perú, y más focalizadamente, a la Gobernación del Tucumán de fines del siglo XVI y primeras décadas del siglo XVII, aunque posiblemente puedan ser extendidas a otras regiones y tiempos de la América colonial. Hemos hallado referencias a este enigmático don en hagiografías, historias e informes oficiales de diferentes órdenes religiosas del período y otros, posteriores, del siglo XVIII, que remiten a ellos. Son todas fuentes éditas, escritos altamente celebratorios de la labor de una orden regular o de un santo. Los más importantes fueron: la Crónica Anónima del año 1600 (Mateos 1944), los reiterativos escritos de Diego de Córdoba y Salinas, tales como la vida de Francisco Solano (1956 [1643] y Crónica franciscana (1957 [1651]); la historia de la orden de San Agustín de Fray Antonio de la Calancha (1638), la hagiografía del obispo Mogrovejo de León Pinelo (1653), compilaciones documentales del período que tomamos en consideración, como las de Egaña (1954; 1974) y Astrain (1913; 1916; 1920). Esta información fue interpretada y completada con escritos de orden doctrinal o jurídico de la época (José de Acosta 1987; Solórzano Pereira 1641), o posteriores como los jesuitas Lozano (1754; 1755) y Guevara (1882), quienes recuperan información documental de los siglos XVI y XVII hoy perdida. Estos dos últimos cronistas, jesuitas, escribieron en un contexto de creciente anticlericalismo y en el entorno de reformas orientadas a limitar el poder y beneficios que detentaban las órdenes regulares, en especial, la Compañía de Jesús, que fue expulsada durante el período en el que Guevara escribía su historia, por lo que se trata de discursos epidícticos, destinados a sobrevalorar la orden y sus misioneros.

Un don plural

En los textos religiosos coloniales es común el lamento porque el espíritu santo ya no beneficiaba a los misioneros con el don de lenguas, de modo que debían abocarse a la difícil tarea de aprenderlas. Ya en el siglo IV San Agustín descreía de su vigencia pues, aunque este don fuera necesario a comienzos del cristianismo, la iglesia “ya habla la lengua de todas las naciones” de modo que el don de lenguas no es necesario (Prieto 1955, 755).⁷ No son pocos los teólogos que admitieron que esta gracia milagrosa no era común. A pesar de ello, la iglesia reconoció este don a varios santos, como San Pacomio (siglo IV), San Norberto (siglo XII), San Antonio de Padua (siglo XIII), San Vicente Ferrer (siglo XIV), San Bernardino de Siena (siglo XV), entre otros. En el Perú, el padre Acosta abogaba por la generalización de las lenguas del Perú y de México para

término en sentido amplio, una *‘teoría lingüística’ compartida*, que ha ejercido una influencia comprobable, podremos hablar propiamente de lingüística misionera y la denominación será algo más que una etiqueta cómoda” (Cursivas añadidas por la autora).

7 En el Tratado sobre el Evangelio de San Juan (32.7), Agustín expresa: “¿Por qué no habla nadie las lenguas de todas las naciones? Porque la Iglesia misma habla ya las lenguas de todas las naciones. Al principio sólo existía la Iglesia en una nación, y en ella hablaba las lenguas de todas”.

facilitar la evangelización “en tiempo que los predicadores no reciben el don de lenguas como antiguamente” (Acosta 1987 [1589?], 245),⁸ argumento que comparte Solórzano Pereira (1641, 217), aunque para defender la tesis de la conveniencia de la castellani- zación. Lo cierto es que podemos identificar algunos casos en el virreinato del Perú y en el Tucumán que fueron refrendados por la iglesia o por las órdenes regulares, que consideraron este don como un claro signo de apoyo divino a la labor evangelizadora de una persona u orden religiosa. Entre ellos pueden nombrarse a San Martín de Porres (dominico) y a los franciscanos Francisco Trujillo, natural de Chuquisaca y predicador en Córdoba a fines del año 1636, Francisco de Jesús de Lima, Francisco Solano, Andrés Rodríguez y al obispo Mogrovejo, como veremos. Los jesuitas, por su parte, también fueron agraciados con el don de lenguas, pero en este caso, se trató de una cualidad reconocida por historiadores de la orden a los misioneros políglotas, ambigüedad de sentido que se explica porque la expresión ‘don de lenguas’, entendida como una *gratia* divina, es plural en los documentos coloniales religiosos y se presenta con tres diferentes acepciones, las dos últimas claramente explicitadas en la documentación del Tucumán:

- 1) Don de hablar una lengua (real o imaginaria) que no se conoce y que es ininte- ligible (o no) para los oyentes. Es lo que se llama glosolalia, balbuceo o hablar en lenguas. Se trata de una experiencia sobrenatural que lleva a una persona a emitir sonidos que pueden corresponder (o no) a una lengua conocida.
- 2) Don de hablar muchas lenguas que se han aprendido rápida y excelentemente. Es lo que se llama poliglosia;
- 3) Don de hablar la lengua de los interlocutores, aunque no se la haya aprendido previamente o de hablar la propia lengua, que los oyentes pueden interpretar, cualquiera sea su lengua materna. Es el don de lenguas propiamente dicho.

Todas estas acepciones pueden considerarse bíblicas y todas ellas se encuentran en la docu- mentación religiosa colonial, aunque en la serie discursiva que estudiamos –producciones de las órdenes regulares– sólo hemos relevado la segunda y tercera acepción, por lo que nos concentraremos en ellas, luego de un necesario recorrido por la primera, que servirá como punto de referencia, ya que las tres están estrechamente relacionadas y comparten numerosos supuestos, hasta el punto que pueden ser referidas por un único significante.

Don de lenguas como glosolalia

La glosolalia se refiere al ‘hablar en lenguas’ de los actuales pentecostales, a la palabra que surge como efecto de una posesión del espíritu santo y cuyo locutor no la comprende, a la lengua que no se orienta a la comprensión racional sino al reconocimiento de la

8 Sobre esta idea de la pérdida definitiva del don de lenguas en el sentido de hablar una lengua del todo inteligible para cualquier oyente en los textos mexicanos, véase Esparza Torres (2016).

manifestación de dios, huella de su presencia. Es habla que brota en un estado de éxtasis y que no se controla. Para Goodman (1972; 1996) se trata de palabras vacías, rítmicas, con un patrón de acentuación y entonación particular, que acerca esta vocalización a la música. Sin duda, es el sonido lo que está en juego, sonido asemántico, que, como el de la música (Quignard 1996) o de la poesía (Paz 1983),⁹ ingresa al cuerpo y lo transforma.

En la Biblia, su importancia fue de alguna manera relativizada por San Pablo, quien insistió en que el discurso religioso debe ser comprensible pues así presenta alguna revelación, conocimiento, profecía o enseñanza a otros. En este contexto, la glosolalia se entiende como una práctica solitaria, intimista, que comunica con Dios, según la observación de Corintios,¹⁰ que obtura la comprensión, y que sólo sirve a quien lo practica:

Porque el que habla en lenguas no habla a los demás, sino a Dios. En realidad, nadie le entiende lo que dice, pues habla misterios por el Espíritu. En cambio, el que profetiza habla a los demás para edificarlos, animarlos y consolarlos. El que habla en lenguas se edifica a sí mismo; en cambio, el que profetiza edifica a la iglesia. Yo quisiera que todos ustedes hablaran en lenguas, pero mucho más que profetizaran. El que profetiza aventaja al que habla en lenguas, a menos que este también interprete, para que la iglesia reciba edificación (Corintios 14, 2, 3, 4, 5).

Porque, si yo oro en lenguas, mi espíritu ora, pero mi entendimiento no se beneficia en nada (Corintios 14, 14).

La glosolalia es hoy una conducta más o menos frecuente entre las religiones pentecostales y en numerosas culturas, de diferentes regiones, con características más o menos semejantes, aunque como práctica social, más que individual. Las investigaciones actuales¹¹ concluyen que este hablar en lenguas no puede ser interpretado como un engaño, una mentira, o una patología individual. Por el contrario, se trata de una manifestación de carácter colectivo, que requiere de un auditorio –un contexto social– para que emerja como espectáculo (Goodman 1996) y que se acompaña, por lo general, de actos de sanación: quien habla en lenguas puede curar enfermos (Garma Navarro 2000).

9 El autor entiende que en la historia de la poesía la glosolalia aparece con cierta regularidad y que ello es prueba de la profunda afinidad entre la experiencia poética y la religiosa (Paz 1983, 17).

10 “Pero, si no capto el sentido de lo que alguien dice, seré como un extranjero para el que me habla, y él lo será para mí” Corintios (14, 11).

11 Son numerosas las investigaciones sobre este fenómeno en sus manifestaciones actuales, estudiado en diferentes regiones, las que ponen en evidencia algunas diferencias en su actuación e interpretación más o menos sustanciales y que afectan sobre todo a la consideración sobre si se trata (o no) de una lengua aquello que vocaliza el emisor, a la comprensión (o no) por parte de los receptores del mensaje emitido, e incluso a su evaluación, como habla divina o habla satánica. Una excelente caracterización de este don en diferentes culturas, se encuentra en Goodman (1972), quien entiende que las características fonéticas y suprasegmentales de las vocalizaciones muestran una cierta concordancia que puede ser interpretada como un efecto de la transformación que sufre la voz en un estado de trance. Ver también, Garma Navarro (2000) y Cox (1994) en relación a la discusión sobre la naturaleza de la vocalización y de la interpretación del habla.

Otra interpretación de la glosolalia, quizá, se desprende del canto del júbilo, tal como lo entiende San Agustín: para cantarle a dios no hay que preocuparse por las palabras, sólo hay que cantar con júbilo pues dios es inefable, es el simple sonido del júbilo lo que se puede articular (Prieto 1955). Es ésta la palabra que se pone en acto con la oración y, en especial, con el salmo. De modo que la glosolalia puede ser tanto un acto individual e intimista (orar, hablar con dios; Cox 1994) como un acto comunitario (cantar salmos en fiestas y rituales religiosos) o un acto espectacular. En la actualidad, en los ritos carismáticos y de numerosas religiones del Asia y del África, el hablar en lenguas ya no es una comunicación personal del sujeto con la divinidad, es un acto comunal, que construye comunidad.

Más allá de estas posibles interpretaciones, la glosolalia es siempre un asunto de puro significante, pero no de ruido, la vocalización es receptada como significante, aunque de una lengua que puede no ser interpretada por el oyente pero que tiene sus efectos: dios habla, postulado de una revelación que afecta a los cuerpos, los coopta, los contorsiona. Los fieles quedan atrapados en un discurso ininteligible pero que incide en sus cuerpos que tiemblan, se desvanecen, se retuercen. Como explica Goodman (1996), se trata de una alteración de la conciencia denominada ‘trance religioso’ o ‘éxtasis’, capacidad psicobiológica universal. Y cuando se dan estos cambios, los humanos pueden actuar de manera inusual, con temblores, convulsiones, etc. La palabra proferida afecta también a las creencias porque, como ensalmo, es palabra ininteligible pero verdadera: habla (de) la deidad.

En el contexto de las manifestaciones coloniales de la glosolalia, queda claro que esta gracia es gracia divina en tanto existe una comunidad discursiva, la iglesia, que así lo decreta. Sin embargo, esta misma práctica, ejercida por sujetos no autorizados por la iglesia, es manifestación de posesión demoníaca y se trata de una voz que sólo puede acallarse mediante el exorcismo o la hoguera. Incluso, actualmente entre los grupos pentecostales, puede ser considerada peligrosa.¹² De allí posiblemente, su ausencia en los tipos documentales que estudiamos y su escasa presencia en la documentación colonial en la que los tratados dirigidos a la instrucción del clero dedican numerosas páginas a la erradicación de las hablas heterodoxas (Del Río Parra 2005).

Don de lenguas como poliglosia

La segunda acepción de la expresión ‘on de lenguas’ es la más frecuente en la documentación colonial y, de hecho, es la única que identifica Esparza Torres en sus estudios que abordan el concepto de don de lenguas en México (2014a y b; 2016; 2017), posiblemente

12 “Un pastor pentecostal de extracción social media, oriundo de la capital mexicana y egresado de una universidad, me confió que la glosolalia sin supervisión puede ser blasfema, ya que la gente no sabe lo que dice. La naturaleza de la carne necesita límites cuando está ante Dios, me explicó. Un informante de la Iglesia Apostólica de Iztapalapa afirmó que cuando alguien de conducta sospechosa trata de hablar en lenguas, sólo puede decir ‘sa-tán, sa-tán’” (Garma Navarro 2000, 87).

porque su indagación toma como fuente prólogos de gramáticas de lenguas americanas o filipinas. Esta segunda acepción también es de origen bíblico:

Pero a cada uno le es dada la manifestación del Espíritu para provecho. Porque a éste es dada por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia [...]; a otro, fe; [...] a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, *diversos géneros de lenguas* (Corintios 12, 4, 10. Cursivas añadidas por la autora).

América representó para los religiosos el contexto de máxima incomunicación, y la variedad de lenguas fue el primer obstáculo para la prédica cristiana y enseñanza del evangelio, por lo que la postura del Padre Acosta se impuso en todo el Perú ya tempranamente. Para este jesuita doctrieros y misioneros deben aprender las lenguas nativas para que realmente los indígenas entiendan el mensaje según el enunciado ampliamente repetido “la fe es por el oído y el oído por la palabra de Dios”,¹³ de modo que la prédica religiosa sólo podía ser realizada por alguien que conociera en profundidad los misterios de la palabra de dios y pudiera difundirla, oralmente, a quienes se predicaba. La necesidad de establecer intercambios eficaces, que en la medida de lo posible evitaran los intérpretes indígenas, fue el móvil para el diseño de las lenguas generales y para el aprendizaje de las lenguas nativas por parte de misioneros y doctrieros. En el Perú, esta opción, contraria a la castellanización o a la enseñanza de la doctrina en latín, fue firmemente defendida por el P. Acosta y se impuso en todo el virreinato a partir del Concilio de Lima de 1582-83 y en el Tucumán, a partir del Sínodo de 1597, que adoptó las disposiciones del mencionado Concilio en sus constituciones 2 y 3 (Levillier 1926, 17 ss).

En este contexto, la documentación, en especial de filiación jesuita, asigna el don de lenguas a aquellos religiosos que conocen diversas lenguas muy diferentes entre sí, ello no sin esfuerzo y grandes tormentos. Son numerosas las crónicas, misivas e informes religiosos que le asignan esta gracia al P. Barzana, quien pudo evangelizar, al parecer, en siete lenguas nativas, y a quien se compara incluso con el apóstol San Pablo;¹⁴ o al P. Añasco, que sabía nueve; o al P. Romero, que evangelizó en seis lenguas nativas (Lozano 1754, 16-17, 105, 449, 493; Szanto 1949, 444).¹⁵

13 Expresión de Romanos 10, 17. En latín: “fides [...] ex auditu est, auditus autem per verbum Dei”. La traducción del latín de la obra de Acosta de Luciano Pereña prefiere: “la fe [...] sigue al mensaje y el mensaje es el anuncio de Dios” (Acosta 1987 [1589?], 47).

14 “[El P. Barzana] Fue vn retrato del apóstol san Pablo entre las gentes, y como vn apóstol en quien vino el Spu. Sancto [96] en saber lenguas, porque vltra de la suya natural eran siete las que sauíá” (Mateos 1944 [1600], 61).

15 “Para que el padre Barzana concluyera obras de tanto agrado de Dios y bien de las almas, le enriqueció el Señor con sus dones y gracias, y le otorgó el don de lenguas. Supo con eminencia el dialecto Quichua, el Aymará, el Tonote, el Puquino, el Sanaviron, el Lule, el Querandi, el Natija, el Guarani, el Queroquini y abipon y en todos hizo artes, ordenó diccionarios y trabajó catecismos” (Guevara 1882, 409).

Son numerosas las citas que podríamos acercar sobre esta idea generalizada de que Barzana tenía el don de lenguas pues conocía muchas lenguas, de diferente calidad, sea mediante el estudio, sea con apoyo del espíritu santo:

[...] y para que se vea el don de lenguas que Nro. Sr comunicó a este padre y el celo que tenía de la salvación de las almas y la caridad encendida y abrasado con que las amava *seis o siete fueron las lenguas que aprendió* en estas partes en las cuales cathequizó, confesó y predicó y de ellas hyzo muchos preceptos y de algunas conpuso Artes; y fuera de estas puso con gran trauajo en preceptos la lengua de los Frentones (Mateos 1944 [1600], 62. Cursivas añadidas por la autora).

[el P. Barzana] Lo que más admiraba era el conato con que se aplicaba a esta tarea penosísima [aprender lenguas americanas], sobrada para rendir las fuerzas más robustas en persona des- embarazada de otros cuidados [...] aunque no se puede negar hacia mucha parte de la costa el favor que merecía al Señor el comunicarle el *don de lenguas* (Lozano 1754, 105. Cursivas añadidas por la autora).

Los padres de la Compañía de Jesús fueron reconocidos por su capacidad para el aprendizaje de las lenguas nativas americanas, lo cual era interpretado como una prueba más de que el espíritu santo los acompañaba en su empresa evangelizadora. El gobernador, don Lorenzo Suárez de Figueroa, escribió a la Audiencia de Charcas por enero de 1589 que:

El fruto [...] que hacen *los Padres de la Compañía*, así en españoles como en los naturales, es mayor de lo que yo podré decir, porque el medio más principal para ello es el que *dió Dios a los Apóstoles en darles todas lenguas para que todas las naciones entendiesen lo que se les enseñaba*. Esto parece que es herencia muy dichosa que le ha cabido a esta santa religión, en darles gracia a sus hijos para que en muy breve tiempo hablen el lenguaje de cada nación, y así les predicán y confiesan y enseñan la doctrina cristiana y catecismo en sus propias lenguas (Astrain 1913, 521. Cursivas añadidas por la autora).

Y el P. Lozano insiste en esta misma cualidad de los jesuitas:

[...] es cosa digna de toda ponderación, ver quan facilmente formaban Catecismos en lenguas tan peregrinas, y quan facilmente los aprendían., para enseñar à los Indios, experimentando en sí la promesa, que hizo Christo à sus Discipulos por San Marcos, de que hallarían nuevas lenguas: y la misma gracia han participado comunmente nuestros Misioneros en la diversidad; de las que han encontrado en varias Misiones de esta amplissima Provincia (Lozano 1754, 437).

Aprender las lenguas de América rápidamente, con elegancia; mejor que sus hablantes nativos, a los que se corrige; poder predicar el evangelio en breve tiempo, se asocia a este don. Así, Juan Pastor aprendió la lengua de los indios de Cuyo en tres meses, Luis de Valdivia aprendió la araucana (hoy mapuzundum) en 13 días y pudo predicar en ella,¹⁶

16 “Tocó el cuidado de los Indios al Padre Luis de Valdivia, el qual se aplico tan de veras a el, y era hombre de tan gran talento, que a los trece dias, que començo a aprender su lengua, començo, a confessarlos en ella, y a los veinte y ocho a predicar, que es una cosa rara, ‘por ser la lengua de los Indios de Chile tan distinta de la Española, y latina, y aun de las otras naciones, las quales no confrontan ni en una palabra” (Ovalle 1646, 383). También, Lozano (1754, 160) y Egaña (1974, 466).

el padre Diego de Torres aprendió la quechua “con prodigiosa facilidad en muy breve tiempo, Con tal suficiencia, que no solo pudo confessar, sino predicar con expedición á los Indios” (Lozano 1754, 567). Solano aprendió el tonocoté en 15 días y “la aprendió tan bien como los indios, y con mayor propiedad” (Szanto 1949, 444), adquisición rápida y completa de la competencia en una lengua americana que se interpreta como don divino.

La gracia divina en relación a las lenguas se anuda a otras gracias milagrosas y el relato focaliza lo maravilloso, sean hechos de misioneros, efectos de la evangelización en los indígenas o recepciones extraordinarias por parte de los nativos y otros milagros que actúan como pruebas de santidad¹⁷ (León Pinelo 1653, 281) y aseguran que no se trata de un embuste del demonio.

Don de lenguas como recuperación de la inteligibilidad prebabélica

Se trata del beneficio de hablar todas las lenguas con una lengua. Este es el don de lenguas propiamente dicho, esto es, la capacidad de “hablar en la lengua de todas las naciones”, como dijera Agustín (Prieto 1955, 755). Misteriosa acepción, don que el espíritu santo dio a los apóstoles en la fiesta de Pentecostés en Jerusalén para que prediquen el evangelio, ante una congregación de judíos de diferentes naciones y lenguas (partos, medos, elamitas, mesopotámicos, habitantes de Judea, de Capadocia, del Ponto, de Asia, Frigia, Panfilia, egipcios, africanos, cretenses, romanos y, árabes (Hechos 2, 1-6). En el Tucumán colonial, al estilo de los primeros apóstoles, algunos religiosos pueden comprender y hacerse comprender simultáneamente por hablantes de diferentes lenguas, en una reedición del contexto prebabélico en el que las lenguas no estaban confundidas y era posible la construcción de una comunidad de comprensión mutua. Quien ha sido agraciado con este beneficio es merecedor del amor de dios y por ello tiene el poder de subvertir las incidencias de la ira babélica: la confusión de las lenguas. El amor de dios –que suspende la ira– da lugar a la restauración del lazo social, a la arquitectura de una comunidad, entendida como una comunidad de fieles. Este favor espiritual permite recuperar una lengua universal, sin fisuras, al margen de toda confusión, unidad de las lenguas que está en el origen de la comunidad: la formación de la primera comunidad de cristianos en Jerusalén. Todas las lenguas en una lengua.

En la Bula de Canonización de San Francisco Javier, firmada por el papa Benedicto XIII en 1776, se reconoce este don pues el santo

17 Millar Carvacho ha estudiado la santidad en el Perú del siglo XVII, atendiendo a los cambios que experimentó este fenómeno. las cualidades que se pretende de un santo en el Perú del siglo XVII. El modelo de santo incluía el ejercicio de las virtudes cristianas, en especial, la caridad y la humildad, pero el elemento que no podía estar ausente era el don de milagros: sanación, bilocación, locución, adivinación, etc. Según el autor, ya para esta época el Vaticano había centralizado la santidad, que pasó a ser controlada por el papado poniendo el acento en las virtudes cristianas que debía reunir el santo, pero en el Perú, el modelo de los fieles fue, no obstante, el del milagro, a lo largo de todo el siglo XVII (Millar Carvacho 2020).

[...] hablaba las lenguas que antes no sabía [...] o tal vez avia acontecido, que predicando el santo a pueblos de diversas naciones, con estupor y pasmo, se oyese cada uno a un mismo tiempo hablar las grandezas de Dios en su propia lengua, en que cada uno avia nacido, y que conmovida de este milagro una grande muchedumbre recibiese la palabra de Dios (Añoveros 2018, 508).

A pesar de que estos casos extremos, en los que el don de lenguas se manifiesta como la apropiación de toda inteligibilidad, no son frecuentes, pueden identificarse otros: al franciscano P. Andrés Rodríguez,¹⁸ evangelizador en Santiago del Estero, Chaco y Calchaquí, “comunicóle Nuestro Señor el don de lenguas no solo para hablar a cada uno de los indios en la suya, sino que muchas veces predicando era entendido por todos, como si hablara con cada uno en la lengua en que nació” (Córdoba y Salinas 1957 [1651], 199, 667). También el don de lenguas en la narración de la historia de este fraile se acompaña de los milagros de los que fue agente, en especial, el dominio que tenía sobre los animales, que obedecían sus órdenes. Diego de Córdoba afirma, incluso, que libró a la ciudad de varias plagas pues langostas, hormigas y chinches dejaban la ciudad a su orden.

Otro conocido religioso de quien se cuenta que tuvo el don de lenguas extremo, fue el conocido arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo (1538-1606), de quien se narran admirables milagros y, entre ellos el don de lenguas “de manera que hablando el arzobispo en la española era entendido de los indios que jamás tal lengua había oído” (Córdoba y Salinas 1957 [1651], 516). “Tuvo don de lenguas, y predicando en la propia era entendido por todos, como si predicara en la de cada región” (González Dávila 1655, 14). En una ocasión, por ejemplo, según informó un testigo en el Proceso de su beatificación en Lima, entró a los panatguas, indios de guerra infieles. Salieron éstos en gran número con sus armas y le rodearon, “y su Señoría les habló de manera que se arrojaron a sus pies y le besaron la ropa” (Pinelo 1653, 300). Uno de los intérpretes quiso traducir al señor arzobispo lo que los indios le decían “en su lengua no usada ni tratada”, pero éste le contestó: “Dejad, que yo los entiendo”. Y comenzó a hablarles en lengua castellana para ellos desconocida “que en su vida habían oído ni sabido [...] i fue entendido de todos los gentiles. Los quales le respondieron en su propio idioma i los entendió” (Pinelo 1653, 301). En esta forma “asombrosa los predicó y catequizó y algunos bautizó y les dió muchos regalos y dádivas, con que quedaron muy contentos”. Fundó allí una Doctrina, dejando un misionero a su cargo (Iraburu 2003, 143).¹⁹

18 Es poco lo que conocemos de este fraile. Falleció en 1619 y fue sepultado en el convento de San Francisco de la ciudad de Esteco.

19 Millar Carvacho, quien estudió el proceso de beatificación de este santo, expresa: “Lo que llama la atención es que se aprecia un esfuerzo por atribuirle esa condición (capacidad para hacer milagros) a numerosos hechos, que para la misma época parecían discutibles” (2020, 51). Entre éstos cita la sanación, resucitación y don de lenguas. Asigna el carácter extraordinario de la presentación del obispo

Contrariamente a la glosolalia, la lengua aquí es significado puro, y el hablar es un asunto de significación. El significante queda anulado y la significación remite a una verdad que conmueve, que transforma en el acto a sus oyentes. De nuevo, como en la glosolalia y en la poliglosia, se representa el habla como un acto profundamente performativo que modifica tanto los cuerpos como las mentes, pero ahora la capacidad transformativa de la lengua no se aloja en el significante (como en la glosolalia) sino en el significado. Este discurso en lengua universal produce cambios, produce éxtasis, produce creencias en los oyentes que deponen sus armas y acogen la palabra de dios. Afecta al cuerpo, que se inclina reverenciando a quien profiere esa lengua que condensa todas las lenguas.

Domesticación de las lenguas y batalla contra el demonio

En las dos acepciones en las que se expresa el don de lenguas en la documentación estudiada (poliglosia y lengua universal), las representaciones se orientan a una huida de la maldición babilónica, huida que reniega de la diversidad lingüística americana, esencialmente peligrosa en tanto obtura la comunicación y habilita el filtrado de la herejía. El temor a la mala interpretación, al mal-decir y a la incomunicación, tiene numerosos exponentes entre los cuales, el mejor conocido es el trazado de instrumentos para la evangelización homogéneos, recortados, en los que la variación propia de las lenguas orales fue normativizada y fijada, en el plano fonético, léxico y gramatical, con categorías que duplicaban las empleadas para las lenguas de Europa, manifestación de la búsqueda de una sola palabra, un confesionario, un catecismo, un mensaje unívoco, que salvaguardara la ortodoxia y evitara los malentendidos en relación a la prédica religiosa. No hay lugar para una lengua creativa, la que se considera sospechosa. Son formas de búsqueda de una lengua sin malentendidos, son formas de huida de la maldición babilónica. De este modo, los confesionarios, guías para párrocos, traducciones de las cuatro oraciones a lenguas nativas, esto es, toda la producción lingüística orientada a la evangelización de la población nativa americana, se orienta en el mismo sentido. Los misioneros comprenden que la lengua es el instrumento del cual hay que adueñarse²⁰ y controlar, modificar sus vocablos para que digan lo que la iglesia quiere que digan (hacer

a la escritura de Córdoba y Salinas: “El autor se esforzó en presentar a Mogrovejo como un milagrero, que gozaba de dones sobrenaturales, que le permitían, por intercesión divina, sanar personas y efectuar otros variados hechos maravillosos, como el conocer situaciones futuras, platicar con los ángeles, poseer el don de lenguas, obtener agua de un peñasco, calmar tempestades, tranquilizar animales furiosos, hacer hablar a una muda y resucitar a una niña, entre otros” (2020, 53). Sin embargo, estos mismos milagros los reproduce también A. de León Pinelo en su biografía del obispo (1653, 278-280, 284), a los que agrega otros (300).

20 En relación al rápido aprendizaje de los religiosos de la lengua guaraní el P. Lozano agrega: “y en poco mas tiempo se han llegado a hacer *perfectamente dueños de ellas*, usando de todas sus frases y elegancia con la expedición que el más elocuente de sus naturales” (Lozano 1754, 259. *Cursivas añadidas por la autora*).

vocabularios), controlar los discursos, mediante la forma de confesionarios y catecismos, para que la totalidad de los sentidos posibles queden bajo su administración. Ante el temor de la heterodoxia, el resguardo fue el control de las lenguas (construcción de lenguas generales) y la unificación del discurso mediante la repetición dogmática del evangelio, de las oraciones, de las confesiones.

En sus dos manifestaciones, el don de lenguas es también una poderosa arma en la lucha contra el demonio que lleva a cabo la iglesia, para la cual apoderarse de la lengua del otro era el modo de apartar a las naciones gentiles de la cultura y la religión demoníacas. La tarea de producción de instrumentos lingüísticos se entendía como una lucha contra las oscuras fuerzas demoníacas, armas de una guerra que buscaba ganar las almas perdidas de los habitantes americanos. En este contexto, la variedad de lenguas es un castigo divino, tal como se expresa en el epígrafe de este trabajo (*De la Calancha* 1638, 550). Toda misionalización frustrada se entiende como una batalla contra Satanás perdida, hasta el punto que los religiosos reconocen que muchas naciones americanas no quieren que los padres gramaticalicen sus lenguas. Los nativos, por su parte, saben que entregar la lengua es abrir la puerta a otras expoliaciones. Esta batalla en defensa de la propia lengua de las poblaciones nativas es interpretada por los misioneros como una estrategia del demonio, que pone obstáculos, desconociendo toda agencia y toda posibilidad de resistencia a los nativos. Cuando los padres Barzana y Añasco deciden ingresar a los pueblos de los frentones relacionan la animadversión de los nativos para con los religiosos con la supuesta advertencia de Satanás a los indios, mediante sus hechiceros, de que los padres los apartarían de sus ritos si lograran conocer sus lenguas y hacer gramáticas y catecismos.²¹ La lengua pasa a ser una totalidad revestida de todo el poder que se requiere en la lucha contra el demonio, performatividad que es posible en un mundo barroco signado por el temor.

En este contexto, las lenguas tienen un fuerte valor indexicalizador: las lenguas no dominadas han sido cooptadas por el demonio y, en consecuencia, sus hablantes son sus seguidores.²² Son lenguas demoníacas, que mal-dicen, que deben ser reformadas para que surja la significación bendecida, el bien-decir (bendecir). Ideologías sobre las lenguas que anudan prácticas y categorías sociales y que explican, en parte, la pérdida de lenguas americanas. Las lenguas nativas se diferencian en su nivel de domesticación:

21 “Recelaba perder su tiránico imperio Satanás, si no embarazaba con tiempo los efectos de aquella heroica resolución y hacía todo el esfuerzo posible para conmovier los ánimos contra los dos ministros del altísimo (Barzana y Añasco). Aparecióse diversas veces a los hechiceros y magos dándoles anticipados avisos de quanto solicitaban: de los vocabularios y catecismos que habían formado, de la noticia de sus idiomas que habían adquirido, de los intentos de apartarlos de su devoción, desterrar sus antiguas costumbres y reducirlos a una ley austera” (Lozano 1754, 107).

22 Otras manifestaciones de esta misma ideología en relación al Tucumán, se encuentra en Egaña (1954, 395).

lenguas domesticadas (codificadas) y lenguas ‘oscuras’,²³ no domesticadas, no reducidas a gramática. Esparza Torres identifica la metáfora de la gramática como luz en el período de conformación del ideario lingüístico en la tradición náhuatl. Las lenguas indígenas regionales, no codificadas, pasan a indexar lo demoníaco.

Cabe aclarar que esta ideología surge de las fuentes consultadas, esto es, hagiografías, historias e informes oficiales de las órdenes regulares del Tucumán y el Perú. Los prólogos de las gramáticas de lenguas generales peruanas, mexicanas o de las Filipinas, presentan, por el contrario, la idea de la diversidad lingüística como un bien y destacan la perfección de las lenguas que estudian (p. ej. Fray Domingo de Santo Tomás 1560; Esparza Torres 2014; 2014b; 2016; 2017, entre otros), lo que parece confirmar la tesis arriba expuesta: si se reducen a arte, las lenguas son claras, lo que es válido especialmente para las lenguas generales. Parece que es la gramatización lo que cambia el estatuto ideológico de una lengua.

Últimas consideraciones: eficacia de la palabra

Este hacerse dueño de la lengua es hacerse dueño de algo más, mucho más profundo, que afecta a la comunidad. La exclusión de la variación lingüística se entiende como la condición de posibilidad de la constitución de un cuerpo social, que se instituye mediante esta apropiación, convicción, incluso, compartida por los mismos nativos, que consideran que la apropiación de la lengua por parte de los misioneros es algo peligroso, que pone sus propias comunidades en situación de riesgo.

El don de lenguas, sea como competencia completa y rápida en una lengua nativa, sea como habla omnicomprendiva, nos ha permitido acercarnos a ideologías sobre las lenguas nativas que difieren de los explícitos que surgen de los prólogos de las gramáticas. Puso en evidencia, por un lado, la profunda conexión entre discursos (en una lengua universal o en una lengua en la que se tiene total competencia) del mensaje religioso y los cuerpos de sus destinatarios. En segundo lugar, pudimos ingresar al temor a la herejía por efecto del mal-decir, el que es superable gracias al don de lenguas. En tercer lugar, surge con claridad el anudamiento entre las lenguas no codificadas y el habla del demonio y, en oposición, el don de lenguas como habla de dios. En consecuencia, el don de lenguas es el arma que garantiza la victoria en la batalla contra el demonio que llevaron a cabo las órdenes religiosas en América.

23 En la discursividad que estudiamos es común el uso de este calificativo para las lenguas no “domesticadas”, de comunidades que se resisten a la evangelización, junto con otros calificativos, como gutural y bárbaras. En oposición, las lenguas generales, codificadas, son claras. Por dar sólo un ejemplo: “aprendían las lenguas que siendo muy diversas, son las dellas muy oscuras, aunque hay una que llaman general, que corre muchas leguas [...]” (De la Calancha 1638, 155). En relación a los Uros, dice el mismo autor: “su lengua es más oscura, corta y bárbara de quantas tiene el Perú” (De la Calancha 1638, 650).

Hay un conjunto reducido de tópicos que organizan el discurso sobre el don de lenguas. En principio, éstos se articulan y apoyan en los atributos de la santidad: bondad extrema, humillación, vergüenza, flagelación, pobreza, huida del placer y la opulencia, humildad, castidad, devoción, penitencia, mortificación, piedad, etc. que, en el marco de narraciones y evaluaciones, construyen un sujeto beneficiario de la gracia con determinados atributos que lo hacen digno favorecedor del don de decir (todas las lenguas). Se trata de las calificaciones valoradas en el santo –un modelo de santidad (Millar Corvacho 2018, 2020)–, que fueron destacadas especialmente por Trento y que se anudan a la tópica taumatúrgica, la presentación de milagros extraordinarios, que no hacen mella al don de lenguas. El control sobre las lenguas es también un control de la naturaleza: animales, insectos, fenómenos naturales y enfermedades se controlan igualmente que (o con) la lengua.

En síntesis, las tres acepciones relevadas del don de lengua no difieren tanto entre sí. En los tres casos, se trata de una gracia que supone un hablante que tiene competencia en todas (o muchas) lenguas, que puede emitir mensajes en ella, que produce transformaciones en los cuerpos y las mentes y que instituye una comunidad de iguales. También en los tres casos esta competencia lingüística generalizada se acompaña de dotes taumatúrgicas.

Estos discursos sobre el don de lengua se confirman entre sí, forman parte de una matriz discursiva (Beacco 2005) propia de las órdenes religiosas en América que, en principio, se despliegan en el interdiscurso de filiación bíblica. Estos discursos cumplen una función en el campo de las prácticas misionales, pero también políticas. Por un lado, cuando este don se manifiesta es considerado un claro signo del reconocimiento divino a la labor evangelizadora de una orden religiosa: jesuitas y franciscanos se ufanaron de ser depositarios de este favor divino en alguna de sus manifestaciones: en el Tucumán, más claramente los jesuitas, en la poliglosia y los franciscanos, en la lengua universal. En efecto, el don pregonaba no sólo el carácter de elegido de un misionero, sino que esta cualidad se extendía a toda la orden. En el siglo XVI y especialmente XVII, presentar en sus filas misioneros con dones especiales y con atributos propios de un santo fue una preocupación común a las órdenes religiosas de América (Millar Carvacho 2020), en particular, los jesuitas del Tucumán, que tuvieron innúmeros altercados con autoridades políticas y eclesiásticas y con los encomenderos e intentaron dar a conocer la labor realizada en las misiones mostrando que eran los mejores exponentes de la espiritualidad de los orígenes de la iglesia.

Los discursos estudiados, aparentemente extraordinarios y escasos, se inscriben, sin embargo, en una serie que comparte una matriz común en la discursividad perteneciente al dominio religioso colonial del siglo XVII, con algunos desplazamientos. Se trata de regularidades, afinidades, que inscriben los enunciados sobre el don de lenguas en una serie discursiva. En principio, algunas tópicos reiteradas, relativas a las virtudes de los santos, los milagros, la recepción entusiasta del mensaje evangélico por parte de los nativos, las lenguas como un arma contra el demonio, el que tiene la lengua (su dueño) domina los cuerpos, produce transformaciones en los cuerpos y en las mentes. También

se pueden identificar convergencias en el plano enunciativo: hablan de estos santos otros miembros de la iglesia, otros sujetos que se imbuyen de estos mismos atributos al narrarlos. Esto es, la instancia de enunciación de estos relatos establece filiaciones con el objeto del discurso del que se habla, y las órdenes religiosas regulares refrendan estos discursos al adoptarlos. Pueden surgir en un campo extrarreligioso (un testigo que presencié la escena) pero para que sean verdaderos se deben inscribir en el discurso religioso, que lo adopta y le da estatuto de verdad, y a partir de allí circulan. Forman parte de esta misma matriz hagiografías, historias e informes de las órdenes religiosas.

Puede apreciarse la dimensión simbólica de estos relatos que, como sucede con las fábulas en la cita acercada más arriba de De Certeau (1993), simbolizan lo que falta en una sociedad que busca conformarse: la comprensión, la comunicación, necesaria para la construcción de una comunidad de fieles imaginaria, planificada, del todo cristiana:

Grande estorbo fue a los principios tanta variedad de lenguas que como si los de la torre de Babel se uvieran avezindado en cada colonia deste Perú, así se multiplicaban los idiomas, i confundían las lenguas [...] para obedecer al demonio que les ablava i respondia en sus ocultas frasis, i les proibía enseñar estos vocablos a cristiano español (De la Calancha 1638, 102-103).

Referencias bibliográficas

- Acosta, José de
1987 [1589?] *De Procuranda Indorum Salute*, II. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Astrain, Pablo, ed.
1913 *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, IV, *Aquaviva* (segunda parte). 1581-1611. Madrid: Administración de Razón y Fe.
1916 *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia en España*, V, 1615-1652. Madrid: Administración de Razón y Fe.
1920 *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia en España*, VI, 1652-1715. Madrid: Administración De Razón y Fe.
- Bixio, Beatriz
2022 “Lenguas, intérpretes e interpretaciones en la evangelización del Tucumán colonial (1580-1680)”. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 12, no. 1: 1-26. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.5417>
- Beacco, Jean Claude
2005 “Matriz discursiva”. En *Diccionario de análisis del discurso*, editado por Patrick Charaudeau y Dominique Maingueneau, 376-377. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bruno, Cayetano
1966 *Historia de la iglesia en Argentina*. Siglo XVI, I. Buenos Aires: Don Bosco.
1988 *La evangelización del aborigen americano. Con especial referencia a la Argentina*. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires.

- Córdoba y Salinas, Diego de
 1643 *Vida, virtudes, y milagros del nuevo Apóstol del Pirú el venerable P. Francisco Solano, de la Seráfica Orden de los Menores de la Regular Observancia, Patrón de la Ciudad de los Reyes, Cabeza, y Metrópoli de los Reynos del Pirú*. Madrid: Imprenta Real.
- 1957 [1651] *Cronica Franciscana. Introducción y notas de Lino G. Cañedo*. Washington, D.C.: Academy of American Franciscan History.
- Cox, Harvey
 1994 *Fire from heaven: The rise of pentecostal spiritualism and the reshaping of religion in the twenty-first century*. Reading: Addison Wesley Publishing Company.
- De Certeau, Michel
 1993 *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- De la Calancha, Antonio
 1638 *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares vistos en esta monarquía*. Barcelona: Pedro Sacavallería.
- Del Río Parra, Mabel
 2005 “Babel y barroco: hablar en lenguas y otras manifestaciones teolingüísticas áureas”. *Revista de Filología Española* 85, no. 1: 27-47. <https://doi.org/10.3989/rfe.2005.v85.i1.76>
- Egaña, Antonio de, ed.
 1954 *Monumenta Peruana*, v. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.
 1974 *Monumenta Peruana*, vi. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.
- Esparza Torres, Miguel Ángel
 2014a “De nuevo sobre las motivaciones, argumentos e ideario de los misioneros lingüistas. Fray Juan de Córdoba y su Arte zapoteca”. En *Métodos y resultados actuales en Historiografía de la Lingüística*, editado por José Carlos Martín Camacho, Antonio Salvador Plans y Carmen Galán Rodríguez, 158-172. Münster: Nodus.
- 2014b “La ‘lengua de los vencidos’ y ‘nuestra lengua’. De nuevo en torno al ideario de la lingüística misionera”. *Boletín Hispánico Helvético* 23: 273-294. <https://www.e-periodica.ch/cntmng?pid=bhh-002%3A2014%3A0%3A%3A661> (21.08.2024)
- 2016 “Francisco Blancas de San José y el desarrollo del concepto de don de lenguas en la lingüística misionera”. En *La Historiografía Lingüística como paradigma de investigación*, editado por Camacho José Carlos Martín, Antonio Salvador Plans y Carmen Galán Rodríguez, 329-346. Madrid: Visor.
- 2017 “Las ideas lingüísticas en los orígenes de la lingüística misionera en Mesoamérica: enunciados, argumentos, imágenes y ejemplos”. *Rilce. Revista de Filología Hispánica* 33, no. 1: 135-164. <https://doi.org/10.15581/008.33.1.135-64>
- Field, Margaret y Paul Kroskrity
 2009 *Native American language ideologies: Beliefs, practices, and struggles in Indian country*. Tucson: University of Arizona Press.
- Garma Navarro, Carlos
 2000 “La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano”. *Alteridades*, 10, no. 20: 85-92. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/409> (21.08.2024)

- González Dávila, Gil
1655 *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de las indias occidentales. Vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes en lo que pertenece al reino del Pirú*, II. Madrid: Diego Díaz de la Carrera.
- Goodman, Felicitas
1972 *Speaking in tongues. A cross-cultural study of glossolalia*. Chicago: University of Chicago Press.
1996 “Las múltiples caras de las posesiones”. *Alteridades* 6, no. 12: 101-116. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/545> (21.08.2024)
- Gruzinski, Serge
1991 *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Guevara, José de
1882 *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán: hasta fines del siglo XVI*. Buenos Aires: s.n. <https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/12941> (21.08.2024)
- Iraburu, José María
2003 *Hechos de los apóstoles americanos*. Pamplona: Fundación Gratis Date.
- León Pinelo, Antonio de
1653 *Vida del Ilustrísimo i Reverendísimo D. Toribio Alfonso Mogrovejo. Arzobispo de la ciudad de los Reyes Lima*. Madrid: Pedro de Villafranca, impresor. <https://hdl.handle.net/20.500.14428/13033> (21.08.2024)
- Levillier, Roberto, ed.
1926 *Papeles eclesiásticos del Tucumán. Siglo XVII*, 1. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo. https://archive.org/details/MN42002ucmf_2/ (21.08.2024)
- Lozano, Pedro
1754 *Historia de la compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, I. Madrid: Imprenta de la viuda de M. Fernández. <https://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.do?id=894> (21.08.2024)
1755 *Historia de la compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, II. Madrid: Imprenta de la viuda de M. Fernández. <https://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.do?id=894> (21.08.2024)
- Mateos, Francisco, ed.
1944 [1600] *Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento de misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional*, I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Millar Carvacho, René
2009 *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile: siglos XVI y XVII: estudios sobre mentalidad religiosa*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
2018 “Hagiografía y santidad dominica en el Perú virreinal, siglo XVII”. En *Arte y hagiografía, siglos XVI y XVII*, editado por Eugenio Martín Torres Torres, v, 21-52. Santiago de Chile: Universidad Santo Tomás.
2020 “Políticas y modelos de santidad en la época moderna. El caso de Toribio de Mogrovejo”. En *La luz de Roma Santos y santidad en el barroco iberoamericano, Volumen III. Tierra de santidad*, editado por Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal y Paolo Broggio, 17-43. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide.

- Montalvo, Francisco Antonio de
1683 *Breve teatro de las acciones notables de la vida del bienaventurado Toribio, arzobispo de Lima*. Roma: Tinasi imprenta. <https://catalog.hathitrust.org/Record/009285152> (21.08.2024)
- Ovalle, Alonso de,
1646 *Histórica relación del reyno de Chile, y de las misiones, y ministerios que exercita en ella la compañía de Jesus*. Roma: Francisco Cavallo. <https://archive.org/details/A134054/> (21.08.2024)
- Paz, Octavio
1983 *Sombras de obras. Arte literatura*. Barcelona: Seix Barral.
- Peña López, Fermín
1999 “*La práctica misionera de Francisco Solano: perspectivas misioneras para hoy*”. Tesis de doctorado, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).
- Quignard, Pascal
1996 *El odio a la música*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Prieto, Fr. Teófilo
1955 *Obras de San Agustín*, XIII: *Tratados sobre el evangelio de San Juan (1-35)*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: Editorial Católica. <https://archive.org/details/13TratadosSobreELEvangelioDeSanJuan> (21.08.2024)
- Santo Tomás, Fray Domingo de
1560 *Gramática o Arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Perú*. Valladolid: Francisco Fernandez de Cordoua, impressor de la M.R. <https://archive.org/details/grammaticaoarted-00domi> (20.09.2024)
- Schieffelin, Bambi, Kathryn A. Woolard y Paul v. Kroskrity, eds.
2012 *Ideologías lingüísticas: práctica y teoría*. Madrid: Catarata.
- Solórzano Pereira, Juan de
1641 *Política indiana*. Madrid: Imprenta de Diego Díaz de la Carrera. <https://bdh.bne.es/bne-search/detalle/2553745> (21.08.2024)
- Szanto, Ernesto
1949 “Evangelización y lenguas indígenas en la Argentina colonial e independiente”. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 18, Segunda Parte: 441-456.
- Zimmermann, Klaus
2019 “Lingüística misionera (colonial): el estado actual de los estudios historiográficos al respecto”. En *Études de Linguistique Ibéro-romane en hommage à Marie-France Delport*, editado por José Vicente Lozano, 71-106. Rouen: Publications électroniques de l’Eriac – LIbeRo (CD-Rom).
2021 “La relación de la historiografía de la lingüística misionera y de la lingüística colonial: algunas puntualizaciones”. *Moenia* 27: 1-23. <https://doi.org/10.15304/moenia.id8077>