

## Circuitos del conocimiento: el *Arte de la lengua índica* de Valera y su inclusión en las polémicas sobre el Sacro Monte de Granada\*

José Cárdenas Bunsen  
*Vanderbilt University*

### RESUMEN

A partir del examen de documentos inéditos, este artículo muestra que Blas Valera (1545-1597) fue autor de un *Arte de la lengua índica*, que circulaba en Sevilla en 1595. Sostiene también que Valera puede ser identificado como el director detrás del *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú*, publicado anónimamente en 1586. El estudio reconstruye, además, el contexto intelectual que hizo posible la circulación de la obra de Valera y los criterios filológicos que permitieron insertar su obra en las discusiones sobre las reliquias y libros del Sacro Monte de Granada y sus implicaciones sobre la historia de la iglesia primitiva española.

*Palabras clave:* Blas Valera, Sacro Monte de Granada, Inca Garcilaso de la Vega, Tercer Concilio de Lima

---

\* Hago constar mi profundo agradecimiento a don Juan Sánchez Ocaña, canónigo archivero de la Abadía del Sacro Monte, por concederme el permiso para trabajar con los fondos de la colección que custodia. Quedo también muy agradecido a los doctores María Luisa García Valverde y Antonio López Carmona, catedráticos de la Universidad de Granada y colaboradores de la abadía sacromontana. Mi gratitud también va al Dr. Fernando López, archivero de la Catedral de Lima, y al Sr. Sergio Barraza, especialista en la obra de Blas Valera. Al Dr. Rodolfo Cerrón Palomino le agradezco su aliento y su permiso para citar su introducción inédita a la gramática anónima del Tercer Concilio.

## ABSTRACT

Relying on unpublished documents, this article maintains that Blas Valera (1545-1597) authored an unknown *Arte de la lengua* índica that circulated in Seville in 1595. It also argues that Valera can be identified as the single director behind the *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú* that was published anonymously in 1586. In addition, this study reconstructs the intellectual milieu that made the circulation of Valera's grammar possible and the philological criteria that laid the groundwork for its insertion in the debate regarding the relics and leaden books recently discovered at Granada's Sacro Monte, and their implications for the history of Spain's early Church.

*Keywords:* Blas Valera, Sacro Monte de Granada, Inca Garcilaso de la Vega, Lima's Third Council

## 1. Introducción

¿Cómo circulaba el conocimiento en el imperio español de finales del siglo XVI? ¿Qué condiciones hacían posible que los textos producidos en las Indias circularan y se citaran para autorizar las polémicas históricas y religiosas sobre el cristianismo primitivo? Este estudio se aproxima al problema a partir del examen de una cita desconocida que el jesuita Juan de Soria hizo del *Arte de la lengua índica* de Blas Valera para explicar el español aljamiado con que san Cecilio, primer obispo y mártir de Granada, habría firmado un pergamino descubierto al derribar la Torre Turpiana, el alminar de la mezquita granadina, para levantar la catedral. A través de la reconstrucción del contexto de la cita de Soria, este artículo quiere probar que la información nueva concuerda con la documentación verdadera sobre Blas Valera, amplía el conjunto de su obra conocida y permite identificarlo con el director del *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú* que Antonio Ricardo publicó en 1586. Propone también que la activa participación de la provincia andaluza de la Compañía de Jesús en las enzarzadas polémicas sobre los descubrimientos del Sacro Monte de Granada

hizo posible que Valera apareciera citado para explicar algunos fenómenos lingüísticos presuntamente vigentes durante la iglesia primitiva. Los polemistas jesuitas acudieron a la producción intelectual de la orden para sustentar sus posturas históricas.

Para el efecto, reconstruyo dos contextos a primera vista distantes: las discusiones sobre el Sacro Monte y los escritos gramaticales de Blas Valera. Ambos convergen en el escritorio de Juan de Soria y llegan hasta las manos de Pedro de Castro cuando este prepara un informe para despachar a Roma. Dado el reto intelectual que representaron los descubrimientos de Granada, su discusión puso en marcha una asombrosa circulación del conocimiento necesario para su examen. Empiezo por analizar, entonces, este primer contexto de la discusión.

## 2 La polémica sobre los hallazgos del Sacro Monte

En 1588 al derrumbar el minarete de la mezquita de Granada para levantar el Sagrario de la catedral, los operarios descubrieron un pergamino escrito en árabe, latín y español junto con unas reliquias de san Esteban, el primer mártir, y un pañuelo con que la Virgen María se habría enjugado el rostro durante la pasión de Cristo. En 1595, Granada se volvió a remecer con el hallazgo de más reliquias atribuidas a los discípulos árabes del apóstol Santiago, acompañadas por textos árabes y latinos inscritos en discos de plomo. De ser ciertos, sus numerosas implicaciones resultaban centrales para la historia religiosa de España: la venida de Santiago quedaba probada; el dogma de la Inmaculada Concepción, definido; y la situación socio-religiosa de los moriscos granadinos, casi resuelta (Hagerty 2007: 35-54).

Al asumir sus funciones en 1590, el arzobispo Pedro de Castro y Quiñones (Roa 1534 - Sevilla 1623) impulsó un proceso formal para calificar los hallazgos que tuvo dos fases claramente diferenciadas. La primera correspondió a la calificación de las reliquias realizada entre 1595 y 1600; la segunda, destinada a calificar las afirmaciones dogmáticas de los libros plúmbeos, se extendió hasta

1682, año en que Inocencio XI condenó todo el conjunto (Sánchez Ocaña 2006: 67-73). Para llevar a cabo la calificación, Pedro de Castro convocó a los intelectuales más granados de su tiempo entre los cuales estuvieron el escriturista Benito Arias Montano, el magistral de Córdoba Álvaro Pizaño de Palacios, el filólogo Bernardo de Aldrete, los historiadores García de Loayza y Girón, y Luis Cabrera de Córdoba. Promovió así la producción de una enorme masa textual: patrocinó la traducción de los textos árabes, ponderó los alcances de sus afirmaciones, evaluó su cercanía o distancia con la doctrina aprobada y supervisó el flujo de la información. Su atenta vigilancia no siempre logró controlar las relaciones que los intelectuales de su círculo establecieron entre sí y que, en conjunto, crearon una red de vínculos directos e indirectos que giran en torno al reto epistemológico que representan los plomos del Sacro Monte. Aunque no exenta de voces disidentes —el caso más notorio es el de Ignacio de las Casas—, la provincia andaluza de la Compañía de Jesús destaca por su participación corporativa en estas discusiones. En el curso de la circulación escrita de dudas y respuestas, Pedro de Castro se asistió del trabajo intelectual de numerosos miembros de la orden que cubrieron diversos frentes analíticos desde la redacción del informe oficial de la invención de las reliquias a cargo del retórico Francisco de Castro hasta un tratado de hermenéutica bíblica que compuso Juan de Pineda a fin de insertar las piezas plúmbeas en la interpretación canónica de los textos atribuidos al rey Salomón. A estos escritos se suman varios pareceres menores destinados a disolver las dudas y obstáculos históricos, teológicos o de otra índole, que surgían en el camino, como lo hicieron los jesuitas Diego Álvarez, José Alderete y Juan de Soria (Heredia 1998: 38). El concurso de la provincia jesuita de Andalucía lo prueba la carta colectiva enviada en 1599 a Roberto Bellarmino para solicitarle que no entregara al papa una carta contraria a los libros plúmbeos escrita por Ignacio de las Casas, jesuita morisco y traductor de los plomos: “La Compañía tiene aprobado en general y particular todo lo *que* hasta agora a hecho el señor arzobispo, en materia de reliquias y libros, siguiendo en todo el

parecer del padre rector, lectores y predicadores de aquel collegio de Granada” (AASG, leg. 6, 1ª parte, 212r).<sup>1</sup>

Hay varias razones que explican este apoyo. La Compañía de Jesús y Pedro de Castro guardaban una estrecha pero prudente cercanía. Este había mostrado su favor a la orden inclusive antes de ocupar la silla granadina. Mientras ejercía la presidencia de la Real Chancillería de Valladolid, Pedro de Castro había patrocinado el establecimiento del colegio jesuita vallisoletano pensando en habilitar allí la sepultura familiar (AASG, leg.1, 1ª parte, 219r).<sup>2</sup> Por su parte, los superiores de diversas provincias jesuitas reiteraban, en su correspondencia, la asistencia que se debía a los obispos locales para no darles motivo a que “pierdan con nosotros la benevolencia que nos es muy necesaria para nuestros ministerios” (Egaña 1958: 38).<sup>3</sup> Este contexto de mutua colaboración explica la eficaz asistencia

---

<sup>1</sup> En la transcripción de documentos, observo el siguiente criterio ecdótico: desarrollo las abreviaturas en cursiva, reconstruyo las secciones perdidas entre corchetes, mantengo la ortografía original, pero introduzco acentuación y puntuación modernas.

<sup>2</sup> En general, las relaciones con la Compañía son positivas (Barrios 2011: 59). Sin embargo, la documentación muestra que Pedro de Castro no le concedió privilegios especiales. Hacia el final de su pontificado granadino, en febrero de 1610, Pedro de Castro, aun cuando le presentaron muchas relaciones sobre las fiestas ignacianas en España, mostró su reserva con la posibilidad de que el obispo de Jaén celebre en Granada una misa de pontifical por la beatificación de san Ignacio por contradecir el breve del papa que regulaba la celebración (AASG, leg.1, 1ª parte 500-531v). Se opone, además, a que la celebración se distancie de las estipulaciones tridentinas y a que se derroche en máscaras, carros y libreas “en ciudad paupérrima como está ésta, afligida agora con la expulsión de los moriscos” (AASG, leg. 1, 1ª parte 560v). En otra ocasión, Pedro de Castro sopesó muchos argumentos a favor y en contra de las clases leídas en el colegio jesuita en desmedro de la Universidad de Granada, sobre todo en los aspectos que pudieran violar la normativa real (AASG, leg. 1, 1ª parte 596r-606v). Es decir, siempre procedió con cautela sin concederle ningún privilegio automático a la orden.

<sup>3</sup> Esta cita proviene de una carta del general Mercurián al provincial del Perú Juan de Zúñiga. La relación con Pedro de Castro no constituyó una excepción ya que este mismo argumento figura entre las consideraciones que los superiores de Ignacio de las Casas aconsejaron a este para que se muestre prudente en sus críticas a los libros plúmbeos y evite “desabrimientos” con Pedro de Castro y los otros miembros de la Compañía (AASG, leg. 6, 1ª parte, 194r/v, 282r). Se trata, entonces, de una política que los jesuitas observaban en diversas partes del mundo.

intelectual que le prestan los intelectuales de la Compañía para absolver los distintos problemas históricos y teológicos nacidos de los hallazgos plúmbeos. Las posiciones de los intelectuales tomaron, a veces, la forma de dudas y cuestionamientos; otras veces, la forma de opiniones y respuestas.<sup>4</sup> En 1595 el obispo de Segorbe se interesó en el tema del Sacro Monte motivado por su conocimiento de los orígenes del cristianismo español y por su labor como prelado de una sede particularmente afectada por el asunto morisco.

### 3. Las dudas del obispo de Segorbe sobre el pergamino de la Torre Turpiana

Durante las polémicas previas a la calificación de 1600, el obispo de Segorbe, Juan Bautista Pérez (Valencia 1534 – 1597), se pronunció en contra de la historicidad del conjunto de los hallazgos. Contaba con una formidable preparación en lenguas bíblicas y en historia eclesiástica, y había asistido al arzobispo de Toledo en la compilación de los concilios españoles (Villanueva 1902: III: 154-164). Como ordinario de Segorbe, Juan Bautista Pérez, para adoctrinar a una comunidad morisca aferrada a sus tradiciones y creencias, había adaptado la liturgia para incluir secciones en árabe, había predicado en dicha lengua y se había enfrentado a los intereses señoriales de su área, opuestos a la asimilación de los moriscos (Ehlers 2006: 254 -260). Sostengo que la aparición de los restos calcinados de san Cecilio y de los mártires árabes constituyó el motivo para su intervención, porque entre los papeles de Pedro de Castro ha sobre-

---

<sup>4</sup> En el vocabulario conceptual que usan los intelectuales para referirse a los hallazgos, la duda ocupa el extremo inferior y la ‘certidumbre’, el superior. Hay una serie de palabras que señalan estadios intermedios como ‘prueba’, ‘dificultad’, ‘respuesta’, etc. Todos estos términos aparecen en muchos escritos relacionados con la historicidad de los objetos y las implicaciones teológicas (AASG, leg. 3, 432r-436r; leg. 4, 2ª parte, 230r; leg. 6, 2ª parte, 961r). Son categorías que comparten todos los intelectuales de la época. Así se expresan por igual Ambrosio de Morales y Bartolomé de las Casas para hablar de historia o de derecho canónico, respectivamente, con la conciencia de que sus afirmaciones transitan de la historia al derecho, o de la historia a la interpretación teológica entre otras posibilidades (Morales 1791: xxiii; Cárdenas 2011: 98-107).

vivido un pequeño tratado de Juan Bautista Pérez contra el culto automático que se rendía a cualquier reliquia proveniente de las catacumbas romanas sin someterla a una calificación rigurosa. Su argumentación mostraba el fuerte vínculo entre sus presupuestos teológicos y el rigor de su práctica histórica, pues del grado de certidumbre alcanzado para establecer los hechos del pasado se seguía el honor debido a los restos auténticos y se cumplía, en clave histórica, la regla evangélica: “Nos adoramus quod scimus” (*Biblia Sacra* 1994: Io 4, 22). Con este rigor examinó los patrones funerarios romanos y concluyó que entonces los entierros mezclaban los cuerpos de los mártires con los de otras personas sin distinguir unos de otros. Su preocupación se debía al gran número de reliquias que “estos años an venido de Roma a diversas partes de España y aun se han llevado a las Indias en gran cantidad sacadas de las catacumbas de san Sebastián o cementerio de Calixto [...] ni se an hecho las diligencias necessarias para que las tales reliquias se tengan por ciertas” (AASG, leg. 4, 1ª parte, 981r). Evidentemente los hallazgos granadinos aumentaban tal situación crítica. Alarmado, Juan Bautista Pérez hizo circular unas dudas con una carta fechada el 8 de junio de 1595 en la que sintetizaba su opinión: “lo tengo todo por ficción, por muchos argumentos que puedo hacer contra ello” (Morocho Gayo 1999: 396). A propósito, el obispo silenció su identidad y la de su destinatario. Morocho Gayo (1999: 396) cree que se trató de Benito Arias Montano, pero la documentación del Sacro Monte muestra que fue el obispo Jerónimo Manrique de Lara (ca. 1538 - 1595). El propio Juan Bautista Pérez se lo reveló a Pedro de Castro en su carta del 16 de junio de 1596: “ni he dado copia dél [de su escrito] a nadie y sólo le imbié a Don Gerónymo Manrique, obispo de Ávila, que era mucho mi señor, sólo con intento que se acertasse en cossa tan grave y para *que* comunicasse mis dudas con algunas personas doctas” (AASG, leg. 4, 1ª parte, 780r). En sus dudas, el obispo de Segorbe observó los mismos principios sobre los que había fundado su opinión sobre las catacumbas romanas. Así le explicó a Pedro de Castro que lo perturbaba saber que este permitiera en Granada el culto a las reliquias antes de su apropiada

calificación y le reiteraba su opinión: “como Vuestra Señoría no me apunta las respuestas que dan a mis argumentos y hasta que las vea me quedo en mi sospecha que las láminas son fingidas” (AASG, leg. 4, 1ª parte, 780v). El tenor de la carta indica que hubo una carta anterior, no conservada, en la que Pedro de Castro había informado a su par de Segorbe de las respuestas a sus dudas, aunque sin enviárselas. El intento de Juan Bautista Pérez por permanecer en el anonimato fracasó rotundamente: su identidad no resultó un secreto ni para Pedro de Castro ni para los intelectuales que refutaron su parecer. Gregorio López Madera, fiscal de la Real Chancillería de Granada, impugnó las dudas, descubrió públicamente la identidad de su autor e incluso procedió a imprimir una refutación que Pedro de Castro oportunamente detuvo por petición expresa de Juan Bautista Pérez en carta del 18 de agosto de 1596. Esta última misiva se cerraba, además, con una postdata que solicitaba que “Vuestra señoría embíe a Roma todas las contradicciones y respuestas dellas [de sus dudas]” (AASG, leg. 4, 1ª parte, 779r-782r).

Ahora bien, la crítica histórica se ha concentrado únicamente en las dudas que Juan Bautista Pérez levantó contra los libros plúmbeos encontrados en 1595, pero no ha atendido a sus sospechas contra los descubrimientos de la Torre Turpiana que obran en el archivo de Pedro de Castro. En el caso de estas objeciones, Juan Bautista Pérez se limitó a expresar sintéticamente los problemas históricos e idiomáticos que notaba sin argumentar a favor o en contra. Dado que el pergamino estaba parcialmente escrito en castellano, las cuestiones lingüísticas encabezaron esta serie de dudas y ocuparon un lugar prominente en su discusión: 1. la firma de san Cecilio expresada en la forma *bixbu* “que es aljamía de moriscos”, 2. la mención de la ciudad de Granada antes de su fundación, 3. el anacronismo del acto de firmar cuando no se acostumbraba hacerlo, 4. la referencia al evangelio de Juan antes de haberse escrito, 5. las dificultades para atribuir la reliquia al mártir Esteban, 6. el adjetivo *divus* dicho de los santos cuando se reservaba a los emperadores paganos, 7. la factura pétreo de la Torre Turpiana frente a la construcción romana de arena y cal, 8. el presunto viaje de san Cecilio

a Grecia, 9. el tratamiento de patriarca cuando no se usaba, 10. el conocimiento del hebreo de Dionisio areopagita, 11. la improbabilidad de que el evangelista Juan profetizara en hebreo por haber escrito todo en griego, 12. la impertinencia de la profecía por no tratar de costumbres ni del bien común, y 13. el principio del evangelio de san Juan que se cita incompleto (AASG, leg. 6, 1ª parte, 93r-111v).<sup>5</sup> Estas dudas surgían de la lectura entrenada del obispo de Segorbe y subrayaban la discordancia entre los contenidos del pergamino y la tradición recibida y conocida. La dimensión lingüística del hallazgo, inseparable de su textura histórica, adquirió en estas dudas una evidente centralidad. Significativamente, el obispo de Segorbe había encabezado sus dudas observando la forma aljamiada *bixbu* ‘obispo’ con la que san Cecilio firmaba su traducción al castellano de la profecía del pergamino. La objeción revelaba una conciencia lingüística inserta en una situación de diglosia que valoraba negativamente el español hablado por la población morisca e interferido por el árabe como lo trasluce la misma formulación de la duda: “que firma Cecilio *bixbu* que es aljamía de moriscos” (cf. López-Morillas 2000: 46-57). La respectiva respuesta a esta duda explicó la firma con el metalenguaje gramatical disponible en la época y acudió a la comparación con otras situaciones en las que el castellano había entrado en contacto con otras lenguas en el marco de la expansión ultramarina. Así lo acusa la respuesta inmediata del jesuita Juan de Soria escrita ese año de 1595.

---

<sup>5</sup> Estas dudas sobreviven en un documento maltratado e incompleto. Posiblemente fue un total de veinte, ya que Pedro de Castro despachó en 1596 veinte dudas al Vaticano en cumplimiento al pedido del obispo de Segorbe de enviar a Roma todas las dudas y sus resoluciones. Cabe la posibilidad, no obstante, de que el arzobispo incluyera en ese documento oficial otras dudas que le llegaron de otros dubitantes corresponsales.

#### 4. La respuesta de Juan de Soria y la lingüística indiana

El jesuita Juan de Soria (+ Sevilla, 1600) fue uno de los intelectuales que respondió a las dudas del obispo de Segorbe.<sup>6</sup> Hacer frente a los cuestionamientos planteados no solo le supuso proponer un razonamiento contrario sino también sustentarlo en las autoridades que se ocupaban de los aspectos gramaticales, históricos, arqueológicos y escriturísticos involucrados heterogéneamente en la secuencia de dudas propuestas. Juan de Soria buscaba armonizar los anacronismos del pergamino (como el empleo del castellano y la presencia del árabe en la España del siglo I) con la imagen histórica de la iglesia primitiva. Han sobrevivido dos versiones de su texto, la primera, redactada el 5 de noviembre de 1595, y la definitiva de mediados del mismo mes. Al año siguiente, Pedro de Castro, en cumplimiento al pedido del obispo de Segorbe, despachó las dudas con sus correspondientes refutaciones a Roma y extractó allí algunos argumentos acuñados por Juan de Soria (AASG, leg. 4, 1ª parte, 765r).<sup>7</sup> En ambas redacciones de su respuesta, Juan de Soria se dirigió al obispo de Segorbe y le manifestó su intención de servir a los mártires y a Pedro de Castro:

Bien claro se muestra en el poner destas dificultades el santo zelo con que su señoría [Juan Bautista Pérez] a procedido pues sólo apunta las cabeças dellas sin provança de autoridad o argumento alguno significando en esto no ser otro su designio sino hallar alguna satisfacción a la contrariedad que hallaba en esta relación con los principios de historia por todos universalmente recibidos. Pero muy más claro lo ha manifestado haviéndose ya baxádose desta querella y rendídose a la verdad que con su gran ingenio deuio ya de descubrir y dado que mirando esta razón parecía no necesario

---

<sup>6</sup> Dada la relación con Valera, se requiere una investigación biográfica sobre Juan de Soria. El catálogo de difuntos de la Compañía de Jesús señala el 2 de mayo de 1600 como fecha de su deceso (Fejér 1982: II: 223).

<sup>7</sup> Estas observaciones, además, corroboran la fecha indicada en el margen superior izquierdo de la primera versión de la respuesta proveniente de la mano del archivero que se encargó de identificar el escrito en la Abadía del Sacro Monte (AASG, leg. 6, 1ª parte, 87r).

este papel pero porque ella tiene tanta fuerza que desde el profundo pozo de Demócrito bozea y grita por salir a vista de todos embiaré a *Vuestra Merced* lo que yo desde principio de noviembre tenía recogido y lo he entretenido hasta agora dudando si sería digno de parecer por allá. Si fuere en algo de provecho, el premio será servir a esos gloriosos mártires y ilustrísimos pastores de esa ciudad sujetándolo todo a la corrección del *Señor* arzobispo y de los pareceres mejores que ya se avrán dado (AASG, leg. 6, 1ª parte, 93r).

Este fragmento proviene de la versión final de la respuesta que se distingue de la primera por presentar una redacción más articulada y precisa. La primera versión absuelve las dudas a través de notas sucesivas que alternan meras enumeraciones y párrafos cortos mientras la segunda presenta solo párrafos articulados, no incurre nunca en enumeraciones e integra el razonamiento con las autoridades que lo sustentan. Además, la segunda versión muestra que se descartan varias informaciones y las que quedan resultan más selectivas. Además, la focalización de Juan de Soria revela que estaba escribiendo en Sevilla: “Aquí en Sevilla en el claustro de *san* Salvador encima de la puerta pequeña hay una piedra antigua de romanos hacia la parte del interior dél, tiene diez renglones, yo la vi y un sacerdote docto la trasladó” (AASG, leg. 6, 1ª parte, 96r).

Como las dudas sobre el pergamino tenían un fuerte componente lingüístico, Juan de Soria trató estos temas gramaticales en ambas versiones de su respuesta. Apoyado en la autoridad de Ambrosio de Morales y de Juan de Mariana, Soria empezó por documentar la variedad de lenguas que se hablaban en la Bética y su intercambio de vocablos en época de Nerón, cuando presuntamente se habría escrito el pergamino de la Torre Turpiana. Citando a Flavio Josefo, sustentaba esta posibilidad con la sección hebrea de la Biblia donde, aun contra la costumbre hebrea de mantener su pureza idiomática, se admitían vocablos de diversas lenguas, porque aprenderlas era un buen ejercicio para ampliar la república y “ganar amigos”. Como resultado, en época evangélica, el hebreo estaba impregnado de vocablos de otras lenguas. El árabe habría experimentado un proceso parecido en ese aljamiado siglo I.

Estas razones explican, según Soria, que san Cecilio decidiera escribir su profecía en el árabe y en el castellano locales. Si bien la presencia del castellano en el pergamino encendió una gran polémica que explica las posturas cambiantes de Gregorio López Madera y Bernardo de Aldrete, Juan de Soria dio por asentada la historicidad del pergamino y, por lo tanto, de sus lenguas. Se concentró, más bien, en explicar sus interacciones y concluyó que la textura lingüística de la firma *bixbu* correspondía a la pronunciación de su época en la que, por la diversidad de lenguas señalada: “no es mucho ocurriese un mixto de aquellos simples y aljamía que resultase destas dos” (AASG, leg. 6, 1ª parte, 93r). Para ser más persuasivo, Juan de Soria reforzó las explicaciones basadas en los patrones lingüísticos que deducía de las sagradas escrituras y que proyectaba al ‘español’ del siglo I recurriendo a otro ‘mixto’ de lenguas que ocurría entonces, vale decir en 1595, en la lengua de los indios del Perú:

Es de advertir que en las lenguas bárbaras ay substitución de unas [letras por otras]. Pongo por exemplo en la lengua de Indios por no tener ellos sino 18 letras usan poner [la T por] D y la P por B por tener estas letras entre sí gran correspondencia. Así lo dize el *Padre Blas Varela*, gran lengua del Perú y primer cathedrático en él della, en el *Arte que della hizo*. También los árabes, aunque al *qontrario* de los Indios, usan poner la B por P porque según unos carece de P o según otros no la pueden fácilmente pronunciar, no sólo aspirada, pero ni tenue. Desto es buen testigo *Abraham Ortelio* en la *Sinonimia* tratando de Sevilla y, dize, refiere esto de *Arias Montano*. Item suelen los mismos árabes en lugar de S crasa poner X; como para decir señor, pronuncian Xeñor et sic de aliis similibus. De ambos cambios y truecos de letras habla *Paulo de Palacio*, varón doctísimo, en el comentario de *Sophonía* sobre aquellas palabras del c.3 ultra flumina Etiopiae donde prueba que los Bixinos o, como nosotros dezimos, Abisinios, los llama ahí el profeta *Pusaïm* porque ellos al modo de los árabes ponen unas letras por otras diziéndose bixinos y viene bien a propósito este exemplo del propheta para ver por qué razón dixo *San Cecilio bixbo* por *bispo* y si por ventura uviere quien dixesse que los árabes, como oy lo hacen los Indios, vuelven la B en P quedaría esta dificultad acabada. De aquí pues infero que el *santo* en su firma siguió la pronunciación arábica. (AASG, leg. 6, 1ª parte, 87r)

Esta explicación cuadra con las características fonológicas del árabe hispánico de fines del siglo XVI. En su estudio sobre el árabe valenciano de 1595, Harvey observa que los préstamos españoles documentados se escribían indistintamente con <b> o <p> y que esta última representaba una consonante sonora ya que el fonema /p/ no es parte normal del sistema fonológico árabe (Harvey 1971: 87). Este comportamiento del árabe explica el razonamiento de Soria de que sus hablantes cambian la <p> por la <b>. Además, la sibilante palatal /š/ del árabe absorbía todas las sibilantes españolas en los préstamos, lo cual aclara la sección del comentario sobre *xeñor* < señor y ciertamente sobre *bixbu* < obispo (Harvey 1971: 89). En las Indias también había un ‘mixto’ que ocurría entre las consonantes con ‘gran correspondencia’, pero funcionaba a la inversa. Es decir, si san Cecilio sonorizaba la /p/ en *bixbu*, los indios la ensordecían. Efectivamente, la documentación sobre la lengua de los ladinos registra el ensordecimiento de las oclusivas sonoras castellanas por influencia del sistema fonológico del quechua que carece de tales fonemas (Rivarola 2000: 143-147). Para autorizar su comparación, Juan de Soria revela su fuente y menciona la gramática que hizo Blas Valera. En la versión final de su respuesta, Juan de Soria mantuvo la comparación y, en su afán de reforzar sus argumentos y autoridades, añadió que el arte de Valera que citaba le había sido encargado a este por el Tercer Concilio de Lima:

Esta firma [*bixbu*] no es aljamía nueva sino propia pronunciación arábica con la qual el santo quiso arabizar los nombres latinos de su firma Cecilius episcopus al modo que los evangelistas (según ponderó Bellarmino lib. 2º De Verbo Dei cap. 4º) quando traen algún testimonio en lengua siríaca y hierosolymitana la llaman absolutamente hebraea y no vulgar aljamía de los siros y que sea esta pronunciación arábica pruéuase porque es cierto que en las lenguas bárbaras ay trueco y sustitución de unas letras por otras. Pongo, por exemplo, en la lengua alemana la *W* duplicada suena y se pronuncia como *f* y en la lengua de los indios por no tener su A.B.C. más que diez y ocho letras usan de poner la *T*. por *D*. y la *P*. por *B*. así se dize en el *Arte de la lengua índica* que hizo el padre Valera por *comisión* del Concilio Tercero de Lima. (AASG, leg. 6, 1ª parte, 93r, mis cursivas)

Juan de Soria estaba muy bien informado en asuntos filológicos como se puede apreciar por su comodidad para explicar los aspectos lingüísticos de la aljamía con la filología bíblica y con las novísimas gramáticas sobre las lenguas amerindias. Así lo demuestra su acceso al *Arte de la lengua índica* de Blas Valera (Chachapoyas 1551 - Málaga 1597). El rastro documental de este jesuita mestizo es escaso y fragmentario. Por tanto, la cita de Juan de Soria merece corroborarse con la documentación verdadera sobre Valera. Para hacerlo, debemos recorrer el camino inverso del *Arte de la lengua índica* que se elaboró en las Indias, llegó a Sevilla, y se insertó, al menos en citas, en las discusiones del Sacro Monte de Granada. Es decir, se impone analizar ahora estas noticias con los documentos relativos al Tercer Concilio de Lima.

## 5. Blas Valera y el Tercer Concilio Provincial de Lima

Bajo la presidencia de Toribio de Mogrovejo, el Tercer Concilio de Lima, reunido entre 1582 y 1583 (ACML, 82r-83v), instituyó las directrices para el gobierno de la iglesia peruana y patrocinó una importante labor de codificación del quechua y del aimara. En la documentación original que ha llegado hasta nosotros, la participación activa de Blas Valera dejó numerosas huellas que reflejan las distintas labores lingüísticas que realizó durante el sínodo. Desde su ingreso en la Compañía de Jesús el año de 1568, en el primer grupo de novicios admitido en la provincia peruana, su pericia gramatical y su dominio nativo de las lenguas indígenas habían distinguido a Valera. El padre Diego de Bracamonte destacó su versación lingüística en la primera carta anua de la provincia peruana, fechada el 21 de enero de 1569. Aludiendo a la admisión de Valera anotaba: “Otro estudiante, gran latino y versista, y gran lengua en muchas lenguas de acá, que era lo que mucho deseábamos *para que los nuestros vaian aprendiendo las lenguas de acá, como ya lo hacen*” (Egaña 1954: I: 252-253, mis cursivas). Este comentario deja entrever que Valera ejerció algún tipo de actividad docente en su comunidad. Años más tarde, Valera impartiría lecciones de quechua

en el limeño Colegio de San Pablo dirigidas a todos los clérigos sin costo alguno para la Corona. Esta valiosa información proviene de la probanza que, a petición de los mestizos, se hizo durante la celebración del Tercer Concilio en 1583 para contrarrestar la cédula real que mandaba excluirlos del orden sacerdotal. En numerosas ocasiones, a los testigos se les preguntó por los beneficios que se seguían de las habilidades lingüísticas nativas de los sacerdotes mestizos para las labores propias de la predicación y otros ministerios (Barriga 1953: 254-262). En particular, la pregunta 25 inquiría a los testigos si sabían o no que desde hacía tiempo en el Colegio de la Compañía de Jesús los jesuitas mestizos “leen la lengua general del ynga” (Barriga 1953: 261). Ante el notario apostólico, el mercedario Blas de Atienza brindó el testimonio siguiente:

sabe y a visto que en el colegio de la Compañía de Jesús de esta ciudad se lehe [sic] la lengua general del ynga, y la enseñan a todos los sacerdotes y personas que la quieran oyr, los padres Blas Valera e Santiago sacerdotes mestizos de la dicha Compañía de Jesús y la enseñan gratis, e syn que a su magestad ni a otra persona les cueste cosa alguna e que entiende que por ser los susodichos que enseñan dicha lengua mestizos como lo son, la enseñarán con perfección. (Barriga 1953: 272)

Sobre la base de estos testimonios, se desprende que la información de Juan de Soria pertinente a la biografía de Valera a quien llama “gran lengua del Perú y primer cathedrático en él della” resulta exacta. La afirmación respecto a su condición de primer catedrático también es correcta siempre y cuando se restrinja su alcance al interior de la Compañía de Jesús: Blas Valera ingresó a la Compañía en 1568; Bartolomé de Santiago, en 1574 (Egaña 1954: 283; 1958: 126).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Reitero que la afirmación de Juan de Soria debe entenderse en referencia a las cátedras de la Compañía de Jesús. A esta cátedra jesuita la precedió la lección de quechua instituida en la catedral de Lima desde 1551 (Castro Pineda 1963: 136-137). La cátedra de quechua que regentó Valera coexistió e incluso compitió con la enseñanza establecida con dineros públicos en la Universidad de San Marcos. En general, las cátedras leídas en el Colegio de San Pablo atrajeron a numerosos estudiantes e hicieron que el virrey Francisco de Toledo las prohibiese. El procurador

La revelación de que Blas Valera escribió una gramática de la lengua de los indios por encargo del Tercer Concilio también halla asidero al analizar la documentación relacionada con dicha asamblea y verificar las importantes labores que Valera desempeñó. En primer lugar, la información concerniente a las tareas que el Tercer Concilio le encomendó a Blas Valera está bastante bien establecida. Precisamente por sus habilidades lingüísticas nativas y su larga experiencia misionera en Huarochirí, Cuzco y Juli, Valera desempeñó un rol prominente en la realización de la empresa lingüística del Tercer Concilio actuando como corrector de la traducción al quechua del catecismo conciliar y como traductor principal de la versión aimara (Bartra 1967: 365-366).<sup>9</sup> Las actas del Tercer Concilio, conservadas en el Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima, confirman la plena participación de Valera en el proceso de elaboración de la *Doctrina christiana* publicada con la autoridad del concilio. Hay abundantes detalles sobre la traducción y corrección del catecismo quechua provenientes del acta de entrega de la versión final. El 13 de agosto de 1583, antes de iniciar la postergada sesión segunda del sínodo, los traductores Juan de Balboa, canónigo de la catedral de Lima, Alonso Martínez, prebendado de la catedral del Cuzco, el jesuita mestizo Bartolomé de Santiago y el presbítero mestizo Francisco Carrasco firmaron la entrega de la traducción que habían terminado. A continuación firmaban los peritos que habían revisado la traducción entre los cuales figura Valera (ACML, 63v-64v). Con su firma Valera refrendaba la fidelidad entre la versión

---

jesuita Francisco de Torres consiguió que el rey derogara la decisión de Toledo. El virrey Martín Enríquez acató la orden real el 24 de Julio de 1581 y, por tanto, las cátedras se restablecieron y se dictaban en plena celebración del Tercer Concilio [La orden *que* se dio entre la Universidad desta ciudad de los Reyes y los de la Compañía del nombre de Jesús] (CRVU, tomo 14, pieza 8). Para un examen detallado de los conflictos entre cátedras públicas, catedralicias y regulares en México y Perú, véase el estudio de Pérez Puente (2009: 75-76).

<sup>9</sup> La crítica histórica muestra un consenso en torno a estas observaciones generales sobre las labores que cupieron a Valera en el proceso de traducción, supervisión y corrección de los complementos pastorales del Tercer Concilio (Durán 1982: 255-268; Durston 2007: 97-98).

castellana y la traducción quechua.<sup>10</sup> Su examen tuvo que ser muy minucioso porque sobre él pesaba la seria responsabilidad de dirigir el equipo de traductores de los mismos textos al aimara para lograr que las publicaciones finales de 1584 y 1585 obedecieran a los mismos criterios y fueran trilingües.<sup>11</sup> No es exagerado suponer la fuerte confianza del sínodo en las habilidades del jesuita chachapoyano al considerar que la publicación aimara constituiría la primera documentación de la segunda lengua mayor de los Andes coloniales (Cerrón Palomino 2000: 75-76).

En segundo lugar, en el ejercicio de sus funciones, Blas Valera tuvo que emplear su conocimiento de la gramática de entonces para poner en práctica los criterios de traducción conciliares, aclarar las palabras difíciles y establecer las reglas ortológicas y la terminología adecuada para describir el aimara. De esta pericia metalingüística queda constancia en los escolios finales a la traducción del catecismo quechua y, muy especialmente, en las anotaciones al texto aimara que Valera tuvo necesariamente que dirigir y que revelan una poderosa y pertinente adaptación de la terminología gramatical latina a las necesidades de la lengua india (Tercer Concilio 1985: 78-84r [Doctrina]).

Al contrastar la información del Sacro Monte con todos estos antecedentes verdaderos, la noticia de que el Tercer Concilio

---

<sup>10</sup> Aunque ya revisada por otros investigadores, cito los originales del Tercer Concilio por tratarse de la fuente más segura para establecer las aristas de la división de labores lingüísticas. A la fecha, los trabajos de Durán y de Durston, que a su vez emprenden sus indagaciones a partir del trabajo de Bartra, traen la reconstrucción más completa de las otras labores que los equipos de religiosos lingüistas realizaron en la producción del corpus sinodal (Durán 1982: 255-268; Durston 2007: 86-104).

<sup>11</sup> El volumen original del Tercer Concilio no trae información alguna sobre la traducción del texto aimara. Sin embargo, Bartra (1967: 366) y Durán (1982: 266) establecieron el rol principal que le cupo a Valera en la traducción al aimara gracias a la documentación procedente de la probanza a favor de los mestizos publicada por Barriga. La declaración del mercedario Alonso Díaz, revisor del texto quechua junto con Valera, resultó decisiva “en el dicho Colegio de la Compañía de Jesús se está haciendo el catecismo que dize la pregunta en la lengua ayмара la qual este testigo ha entendido que es la más dificultosa de las que en este reino hablan los indios dél, e que éste le haze el padre Valera de la dicha Compañía y también ha entendido que tratan dello los demás sacerdotes que la pregunta dize” (Barriga 1953: 273).

encomendó a Valera un *Arte de la lengua índica* resulta perfectamente verosímil y consistente con la figura histórica del jesuita mestizo. Nos amplía, además, el corpus de su obra y, al citarla, nos prueba fuera de toda duda que su *Arte* circulaba en Andalucía. En 1595 Juan de Soria la vio en el colegio hispalense de San Hermenegildo, posiblemente también se hallara disponible en el colegio de Cádiz donde ese mismo año Blas Valera tenía a su cargo la cátedra de humanidades por designación del provincial Cristóbal Méndez (Borja Medina 1999: 258). El *Arte* circulaba en forma manuscrita y tenía claramente identificada la autoría de Valera. En 1586, el impresor Antonio Ricardo había publicado un volumen gramatical anónimo, complementario al corpus trilingüe del Tercer Concilio. ¿Qué relación guarda este con el *Arte de la lengua índica* que consultó Juan de Soria?

## 6. El *Arte* de Blas Valera y los impresos del Tercer Concilio de Lima

Bajo la autoridad del Tercer Concilio, el piemontés Antonio Ricardo inauguró la imprenta sudamericana con la publicación de la *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios* [1584], el *Confessionario para los curas de indios* [1585] y el *Tercero catecismo y exposición de la doctrina christiana por sermones* [1585]. Ninguno de los libros llevaba nombre de autor por la naturaleza colegial del sínodo que los había producido y que había contado con el concurso de diversos individuos entre los cuales se destacan los miembros de la Compañía de Jesús (Durán 1982: 250-251). Los jesuitas desempeñaron un papel importante en la impresión que se realizó en las instalaciones de su colegio limeño para que dos de los traductores supervisaran el proceso (¿acaso Santiago o Carrasco para el quechua y Valera para el aimara?) y para que José de Acosta y el provincial Juan de Atienza garantizaran con sus firmas la fidelidad entre la impresión trilingüe y los originales manuscritos (Durston 2007: 101; López Lamerain 2011: 58n. 28).

En 1586, al amparo de la misma provisión real del 12 de agosto de 1584 que autorizaba los textos pastorales, Antonio Ricardo sacó a luz un *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú llamada quechua y en la lengua española*. En su dedicatoria al virrey Fernando de Torres y Portugal, Ricardo justificó el volumen gramatical arguyendo que el mandato del Tercer Concilio no se restringía a la hechura de los textos pastorales sino que se extendía a la elaboración de “lo concerniente y necesario para el entendimiento de todo ello” (Tercer Concilio 2009: Proemio s/n). El impreso de 1586 complementaba eficazmente el conjunto y repetía el patrón de los impresos trilingües al salir sin el sello de un autor único con el fin de presentarlo como la labor del equipo de traductores y correctores que había confeccionado los textos doctrinales (Durston 2007: 91; Calvo Pérez 2009: 48, 55).

Hay huellas de la correspondencia entre los impresos religiosos y este volumen gramatical. Los escolios lingüísticos del quechua en la *Doctrina Christiana* y el *Arte* de 1586 codifican la misma variedad sureña de la lengua,<sup>12</sup> el canon ortográfico aplicado a los tres libros coincide con los lineamientos sobre ortografía que se dan en el capítulo primero del arte, las explicaciones gramaticales concuerdan en sus extremos principales,<sup>13</sup> entre otros muchos detalles. Esta fuerte cohesión global no está exenta de ciertas inconsistencias y vacilaciones en la transcripción de ciertos sonidos que se pueden atribuir a las fluctuaciones en la misma lengua, a la intervención de varios

---

<sup>12</sup> Este acuerdo relativo al dialecto base, que procede del quechua sureño, se manifiesta por ejemplo en que los vocablos considerados por los anotadores de la *Doctrina christiana* “diferentes de los que se usan en el Cuzco y algo toscos” aparecen parentéticamente marcados con la abreviatura *chim* ‘Chinchaysuyo’ cuando se les incorpora al *Vocabulario* (Tercer Concilio 1985: 74r; 2009 sub anacu, ocsa, tamia [Vocabulario]). Para un estudio en profundidad de los aspectos dialectales, consúltese Cerrón Palomino (1992: 213-225).

<sup>13</sup> Por ejemplo, la distinción entre el nosotros inclusivo versus el exclusivo es esencialmente coincidente (Tercer Concilio 1985: 75r [Annotaciones]; 2009: 4v [Arte]), la referencia didáctica a la gramática latina es también común al conjunto como se ve en la explicación del participio *cac* que se resuelve “en el relativo *qui*” en la *Doctrina Christiana* o en las constantes menciones a la falta de supino pasivo en la gramática (Tercer Concilio 1985: 75v [Annotaciones]; 2009: 9v, 13r [Arte]).

peritos o a la falta de sistematicidad que presentan todas las obras coloniales sobre el quechua (Cerrón Palomino 2014: 14).

En mi opinión, la mejor expresión del estrecho vínculo de este volumen gramatical con el trabajo lingüístico y teológico del Tercer Concilio la constituye el cuidado puesto en establecer ciertas zonas del léxico patrimonial del quechua, indispensables para la administración de los sacramentos. El tratamiento que reciben los términos correspondientes a los grados de parentesco sanguíneo y de afinidad ilustra paradigmáticamente esta afirmación. A pesar de que estos patronímicos merecen varias entradas en el vocabulario, al final de la sección quechua-español, el director del volumen incluyó una detallada anotación descriptiva en la que se superponen inseparablemente la dimensión lingüística con la doctrinal justificando su disquisición léxica “por ser cosa tan importante, así a los confesores de Indios, como para los jueces eclesiásticos para dispensar en los casos reservados” (Tercer Concilio 2009: s/n [Anotaciones]). Más adelante, en la segunda parte del volumen de 1586, es decir en el *Arte*, el director envía al lector al vocabulario y a su anotación final para aclarar estos patronímicos: “los nombres que pertenecen a parentescos de consanguinidad y afinidad hallarse han en el vocabulario” (Tercer Concilio 2009: 35r [Arte]). En los textos pastorales, estos mismos términos habían servido para redactar las preguntas correspondientes al sexto mandamiento en el *Confessionario* y el sermón sobre los impedimentos que anulan el matrimonio en la colección homilética (Tercer Concilio 1995: 11r [Confessionario]; 89r-94v [Tercero Catecismo]).<sup>14</sup> Es significativo

<sup>14</sup> Este asunto del parentesco y sus grados es de capital importancia para el Tercer Concilio y, en general, para todos los escritores de Indias. El sínodo y los lingüistas encargados de refinar la terminología siguen el reconocimiento de derecho canónico sobre la existencia del matrimonio entre infieles (*Corpus iuris canonici*, c.9.C.28.q.1.§7). Hay una serie de cánones que discuten los patrones diversos de las uniones conyugales *extra ecclesiam*. Esta diversidad motivó averiguaciones etnográficas en las Indias. Motolinía, por ejemplo, afirma que los infieles no están obligados a ningún ordenamiento jurídico salvo la ley natural que excluye solo la consanguinidad en primer grado. Hecha esta aclaración procede a describir detalladamente las diversas uniones practicadas en México (Benavente 1996: 447-457). Las Casas coincide en este punto: “tenían estas gentes buenas y razonables

que esta zona léxica que coordina internamente todos los impresos toque un tema central de la ley natural y le amerite al compilador una mención a los jueces eclesiásticos y a los confesores. Estos funcionarios no solamente representan al grupo de lectores primarios de la obra sino que reflejan también el concurso de los teólogos, canonistas y demás religiosos que trabajaron en toda la obra desde el establecimiento de los textos en castellano y su aprobación episcopal hasta los equipos de traductores y correctores. Esta autoría colectiva explica, entonces, que el volumen de 1586 saliera también anónimamente.

No obstante, la compilación gramatical tuvo un director cuya voz singular se revela en el prólogo al lector: “considerando yo aquesto [la dificultad de aprender lenguas] y la necesidad que en estos reynos auía para la buena doctrina de los naturales, y declaración del catecismo, confesionario y sermonario que por decreto del santo concilio provincial se hizo en esta ciudad, he hecho este vocabulario el más copioso que ser pudo en la lengua quichua y española, con ánimo de hazer otro en la lengua aymara *que falta*” (Tercer Concilio 2009: s/n [Al lector]). De este pasaje se desprende que el prologuista es perito en quechua y en aimara. Al proyectar esta caracterización de su perfil lingüístico a los contenidos coincidentes en las declaraciones, brindadas *a concilio aperto* entre el 5 y el 30 de agosto de 1583, a favor de las habilidades lingüísticas de los mestizos, se infiere que algunos miembros oficiales del sínodo

---

costumbres cuanto a los matrimonios que entre ellas había verdaderos y conformes a la ley natural” (Las Casas 1958: II: 286 [cap. 218]). Igualmente José de Acosta afirma que Jerónimo de Loayza ordenó a Polo de Ondegardo que investigara las costumbres matrimoniales de los indios. Recomienda su lectura para evitar errores entre los religiosos y remite a la decisión del Tercer Concilio (Acosta 2008: 219 [lib.6, cap.18]). Precisamente el único caso en el que el Tercer Concilio decreta la anulación de los matrimonios entre infieles al entrar a la jurisdicción canónica a través del bautismo corresponde al primer grado de consanguinidad: “Matrimonio entre hermanos no se haga jamás. Ni aunque se halle hecho entre infieles se apruebe quando se baptizaren, antes qualesquiera personas que se hallaren casadas en este grado sean apartadas” (ACML, 87r). Por estas razones, la sección léxica sobre el parentesco sirve para cohesionar el trabajo teológico y gramatical y depende de los decretos del Concilio que siguen lo que consideraban ser de ley natural.

como José de Acosta, Nicolás de Ovalle y Juan de Almaraz se inclinaban por encomendar estas labores lingüísticas a los religiosos que eran, además, hablantes nativos del quechua y del aimara.<sup>15</sup> Estas declaraciones se rindieron en el mismo momento en que veían los resultados del trabajo de los mestizos que habían terminado de traducir y revisar el catecismo el 13 de agosto de 1583 (ACML, 63v-64v).

Ahora bien, la crítica ha barajado la candidatura de otros personajes para la autoría del vocabulario, especialmente la de Alonso de Barzana. Los papeles de este jesuita, discípulo de Juan de Ávila, experto en quechua y en aimara gracias a su trabajo misionero y autor de un catecismo elogiado por el prepósito general en 1576, muy posiblemente se encontraran entre los materiales que Blas Valera y el equipo de lenguaraces utilizaron en varios momentos de su trabajo, pues formaba parte del rico fondo lingüístico que había recopilado la Compañía de Jesús y que seguramente se presentó con otros materiales a los equipos calificados por el sínodo (ACML, 51v). No obstante, Barzana recién inició su aprendizaje de sus segundas lenguas después de su llegada al Perú en 1570 y su nombre no figura en la documentación original del Tercer Concilio (Egaña 1958: 37, 354).<sup>16</sup> Junto a Valera, los mestizos Bartolomé de Santiago y Francisco Carrasco son los candidatos más fuertes para atribuirles la conducción de la obra gramatical del Tercer Concilio (Durston 2007: 97-99). Sin embargo, el énfasis de la documentación apunta hacia la persona de Blas Valera como el director del vocabulario y del arte de 1586. Es decir, coordinando la nueva información proporcionada por Juan de Soria con los testimonios ya conocidos sobre el dominio de Valera del quechua y del aimara, sobre su sólida formación gramatical templada en su docencia del

---

<sup>15</sup> La participación de este teólogo y de los dos preladados de las órdenes religiosas en el Tercer Concilio consta en las actas (ACML, 84r-85r). Para mi observación sobre su inclinación a preferir a los hablantes nativos, me baso en las transcripciones de sus declaraciones publicadas por Víctor Barriga (1953: 263-286).

<sup>16</sup> Sobre la atribución del vocabulario a Alonso de Barzana, véase Durston (2007: 91, 329 n.33).

quechua y del latín, sobre su destacada participación en diversas labores lingüísticas en la preparación del corpus pastoral del Tercer Concilio, el jesuita chachapoyano emerge como el candidato más idóneo para identificarlo con el prologuista del *Vocabulario* de 1586 que coordina todas las piezas pastorales y gramaticales, declara el carácter instrumental de su trabajo y hace constar su ardua labor intelectual. La documentación de la Catedral de Lima, la probanza a favor de los mestizos editada por Barriga y las versiones de la respuesta al obispo de Segorbe de Juan de Soria no dejan dudas de que Valera había participado en todas las fases de la elaboración lingüística del conjunto y estaba al tanto de la compleja imbricación del todo y sus partes. A mayor confirmación, Juan de Soria revela la existencia de un *Arte de la lengua índica* que el Tercer Concilio encargó a Valera.<sup>17</sup> En otras palabras, Valera por su suficiencia idiomática y su participación en las distintas tareas de traducción y corrección de los textos quechuas y aimaras era el religioso más solvente para coordinar el equipo y, además, había sido designado por la asamblea episcopal para componer una gramática.

Como director de un grupo de gramáticos que aprovecha materiales de diversos autores y procedencias, Valera sometió su propio trabajo a las necesidades del concilio. Esta observación se desprende de comprobar que no hay identidad absoluta entre el pasaje de Juan de Soria y ningún segmento del *Arte* de 1586 a pesar de corresponder suficientemente con los criterios ventilados en la sección de la ortografía donde se trata el tema de la discordancia entre las ‘letras’ de las lenguas en contacto.

Aunque corta, la paráfrasis del *Arte* manuscrito de Valera se refería al habla de los bilingües. A Juan de Soria le interesó porque ofrecía las razones para entender la sustitución de D por T y de B

---

<sup>17</sup> A la documentación que voy comentando se suma la correspondencia jesuita y el testamento de Antonio Ricardo. Estos testimonios, leídos a la luz del defensorio de Soria, cierran el círculo a favor del rol de Valera como autor/director del *Arte y vocabulario*. He tratado este asunto en la conferencia plenaria del VIII Congreso de Lingüística Misionera (Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 23/03/2014). El texto leído aparecerá en las actas.

por P. Esta última sustitución de B por P, en particular, le ofrecía una analogía inversa con la pronunciación de los moriscos (*cf. supra*). Ahora bien, el tenor del pasaje de la primera versión de la respuesta de Juan de Soria no figura en la publicación limeña de 1586. Su ausencia apunta a que Juan de Soria tiene acceso a una versión manuscrita diferente del impreso de 1586 en la que la autoría de Valera estaba claramente identificada. No obstante de la ausencia del fragmento, la explicación que cita Soria y las observaciones sobre el habla de los ladinos sí forman parte de las consideraciones del gramático conciliar que las hace constar al principio de su arte al justificar el empleo de las letras castellanas para fijar la ortografía del quechua: “los indios carecen en su pronunciación destas letras B.D.F.G.R.X.Z. sino son los ladinos y que se han criado entre españoles, los quales pronuncian estas letras, y esso en nuestros términos, como Dios *etcétera* que el que no es tan ladino diría Tius por dezir Dios” (Tercer Concilio 2009: 1r [Arte]).<sup>18</sup> La omisión de otros ejemplos, indicada en el texto por el *etcétera*, demuestra que el gramático opta por ser breve en su explicación siguiendo otra vez el criterio de todo el corpus conciliar que se concentra en la creación de una norma del quechua y del aimara sin ocuparse del habla de los ladinos.<sup>19</sup> El manuscrito que tuvo Juan de Soria ante sí encaja precisamente en el *etcétera* del *Arte* de 1586 en el sentido de que alude

---

<sup>18</sup> El arte se cerraba también con una consideración sobre el contacto de lenguas en particular sobre la necesidad de incorporar al quechua palabras castellanas. Estas, según el gramático, debían ajustarse “al modo que ellos [los indios] usan los suyos, como si se usasse deste verbo *azotar* se ha de usar al modo suyo diciendo *azutini*” (Tercer Concilio 2009: 40v [Del modo de usar nuestros nombres y verbos]). En este caso, el gramático aconseja la ‘sustitución de letras’ al incorporar vocablos castellanos en el quechua. Se trataba de la otra cara de la misma moneda.

<sup>19</sup> Esta es la tendencia de los escolios lingüísticos de la *Doctrina christiana*. Para el caso del quechua se declara que se huye del lenguaje “tosco y corrupto” de algunas provincias así como de los vocablos exquisitos y oscuros. La solución sigue una vía media “que es lenguaje común fácil y propio” (Tercer Concilio 1985: 74r [Annotaciones o scolios sobre la traducción]). Análogamente las anotaciones sobre el aimara, en cuya redacción Valera, desempeñó un papel capital, repiten exactamente esta decisión normalizadora (Tercer Concilio 1985: 78r [Annotaciones generales de la lengua aimara]). Cito estos pasajes con el único propósito de ilustrar que el criterio lingüístico del texto se contrae a tratar los asuntos relacionados con las lenguas

al mismo fenómeno lingüístico, coincide en señalar la sustitución de D a favor de T que la gramática publicada en 1586 ilustra significativamente con el caso de la pronunciación *Tius*, que ensordece la consonante inicial del castellano *Dios*. Muy posiblemente el *Arte* manuscrito abundara en más ejemplos que ilustraban estas alteraciones consonánticas producidas por el contacto de las lenguas y llamara así la atención de Juan de Soria, que procuraba una explicación para la sustitución morisca de P por B. En conclusión, el *Arte* de 1586 y el *Arte de la lengua índica* que cita Juan de Soria son dos textos diferentes, pero con una estrechísima correspondencia entre sí —hermanos, pero no gemelos cupiera decir—. La cita de Juan de Soria sugiere que el arte original de Valera era más extenso que el complemento auxiliar de los textos doctrinales del Tercer Concilio. Este comportamiento de esa fuente confirma el patrón documentado del trabajo conciliar que consistía en usar materiales diversos y seleccionar lo estrictamente pertinente a sus criterios unificadores del corpus sinodal (Tercer Concilio 1985: 14 [Epístola]). Al lado de los aspectos tocantes a la autoría y participación de Valera en el Tercer Concilio, es importante analizar brevemente los principios que permitieron que Soria aceptara la descripción de Valera para explicar la aljamía morisca.

## 7. Criterios compartidos

Los principios gramaticales que conocía Juan de Soria resultaban idénticos a los criterios con los que Blas Valera había elaborado la sección correspondiente a la ortografía de su *Arte de la lengua índica*. No solo se documentan en los textos del Tercer Concilio sino que se identifican con las líneas centrales de la reflexión lingüística de entonces. Al diálogo intelectual que establece la cita de Soria con los comentarios ortológicos y lingüísticos del *Arte* de Valera lo informa una larga historia de reflexión lingüística que compromete

---

indias sin considerar el problema de la lengua de los ladinos. Para un tratamiento detallado de todos estos aspectos, véase Durston (2007: 86-104).

la codificación misma del castellano, cuya ortografía, a pesar de reformas y distintas tendencias cultistas a lo largo del tiempo, había sido fijada con un constante criterio fonético (Rosenblat 1981: X, XXII-XXIII). Esta adherencia al plano sonoro de la lengua se proyecta en el metalenguaje gramatical de la época que simultáneamente distinguía, asociaba e incluso superponía las ideas de ‘letra’ y ‘pronunciación’. Antonio de Nebrija había definido a las letras como una mera representación de la voz: “avemos aquí de presuponer lo que todos los que escriben de orthographía presuponen: que assí tenemos de escribir como pronunciamos i pronunciar como escrivimos por que en otra manera en vano fueron halladas las letras. Lo segundo: que no es otra cosa la letra sino figura por la qual se representa la boz i pronunciación. Lo tercero: que la diversidad de las letras no está en la diversidad de la figura sino en la diversidad de la pronunciación” (Nebrija 1946: 21 [lib.1, cap.5]). Esta correspondencia entre letra y pronunciación es la plataforma que les permite a Soria y a Valera hablar del trueque, de la sustitución y de la correspondencia que existe entre las consonantes. Los habilita también para explicar (y, en particular, a Juan de Soria para comparar) la dificultad que los indios tienen para pronunciar la B y la D, y los moriscos la S y la P.<sup>20</sup> A este respecto, Nebrija también había teorizado sobre las pronunciaciones propias de una lengua, su correlato en sus letras y el difícil contacto entre los idiomas. Había ilustrado su observación con el caso de la <x> que Juan de Soria también buscaba explicar: “esto que nosotros escrivimos con x, assí es pronunciación propia de moros, de cuja conversación nosotros la recibimos, que ni judíos, ni griegos, ni latinos la conocen por suia” (Nebrija 1946:17-18 [lib.1, cap.3]). En otras palabras, los principios gramaticales compartidos no solo influyeron en la misma codificación de las lenguas indias,

---

<sup>20</sup> Esta misma asociación entre letra y pronunciación se verifica en las disquisiciones ortográficas asociadas con la transmisión y circulación de la obra de Valera. Me refiero a las “Advertencias acerca de la lengua general de los indios del Perú” con que el Inca Garcilaso abre sus *Comentarios* y a los “Avisos necesarios sobre las letras nuevas” de González Holguín. Ambos autores inciden en la misma asociación entre letra y pronunciación (Garcilaso 1945 I: 9; González Holguín 1989: 9).

sino que hicieron posible su cita en una discusión diferente, como la de la pronunciación morisca, e incluso su empleo para explicar usos lingüísticos del pasado. Esta última dimensión se encuentra implícita en la observación de Nebrija en la que habla de la <x> mora y seguidamente la excluye de todos los pueblos que en épocas distintas habían contribuido con el fondo idiomático del castellano aludiendo a los griegos, latinos y hebreos. Esa operación hermenéutica coincide con la que está haciendo Juan de Soria al citar a Valera: comparar dos fenómenos modernos de pronunciación, a saber, las dificultades de los moriscos y los indios para ejecutar los sonidos del castellano ajenos a sus lenguas con el propósito final de explicar la firma *bixbu* de san Cecilio presuntamente inscrita en los albores del cristianismo español. Por su parte, el propio Blas Valera, gramático e historiador, había utilizado argumentos similares en su pérdida *Historia Occidentalis* y había cimentado algunas pruebas históricas en criterios filológicos. Según el Inca Garcilaso, Valera había con-signado las semejanzas y diferencias entre, por un lado, la lengua general del Perú y, por otro, el hebreo, el griego y el latín.<sup>21</sup> También sobre argumentos filológicos había descartado el origen judío de los indios por carecer el quechua de las letras necesarias para pronunciar el nombre del patriarca Abraham, sobre lo que volveré más adelante (Garcilaso II: 96 [lib.7, cap.5]). Esta compleja articulación de fundamentos gramaticales, observaciones históricas y preocupaciones religiosas explica que Juan de Soria, entre las autoridades que cita, se apoyara también en la de Valera para persuadir al formidable y exigente historiador eclesiástico que era Juan Bautista Pérez. Su cita, además, nos abre la posibilidad de reconsiderar las condiciones de la circulación de la obra de Blas Valera.

---

<sup>21</sup> No cabe duda de que esta comparación entre el quechua, el griego y el latín de Valera unía su argumentación histórica con su labor en el Tercer Concilio, pues en otro pasaje el mismo jesuita refiere el episodio de un ‘teólogo’ que, asombrado de ver a un misionero explicar partes de la Biblia en quechua, preguntó si era posible que se pudiera “declarar y hablar las palabras divinas” en esa lengua y tras obtener la respuesta afirmativa se puso a estudiarla en seguida (Garcilaso 1945 II: 94 [lib.7, cap.3]).

## 8. Hacia Blas Valera

El documento de Juan de Soria es, junto con el extracto del jesuita anónimo [ca. 1594-5], el documento más antiguo que da cuenta de la circulación de los manuscritos del jesuita mestizo en la Andalucía de finales del siglo XVI.<sup>22</sup> Al haber sido escrito en 1595, corresponde a un momento en que Valera leía humanidades en el colegio gaditano y precede a la dispersión y pérdida parcial de su obra por el saqueo inglés de Cádiz acaecido en julio de 1596. Es, además, un documento independiente de la obra de Garcilaso y muy anterior a la identificación del título de la obra que trae Francisco de Herrera Maldonado [1620].<sup>23</sup>

Hacia 1600, el Inca Garcilaso recibió “las reliquias que de sus papeles quedaron” por mediación del escriturista sevillano Pedro Maldonado de Saavedra e incorporó numerosos pasajes de la historia de Valera en sus *Comentarios reales* [1609] (Garcilaso 1945: I: 21 [lib. 1, cap. 6]). En 1631, Giovanni Anello Oliva leía la obra de Valera a través de Garcilaso y de un “vocabulario antiguo de mano” que Blas Valera había dejado inconcluso —llegaba solo hasta la letra H— y que el jesuita Diego de Torres Vásquez había traído de Cádiz y depositado en el Colegio de La Paz donde lo conservaban “como tesoro escondido” (Oliva 1998: 95 [lib. 1, cap.13]). Aunque la obra directa de Valera siga mostrándose elusiva y se conozca por esta cadena de mediaciones, el nuevo documento del Sacro Monte le otorga un espesor mayor al reforzar su vínculo con el Tercer Concilio y aportar sustento documental para identificar

<sup>22</sup> La fecha del texto del jesuita anónimo procede del estudio de Albertin (2008: LXXXIV). En ese trabajo se lee una acertada historia sobre los problemas de atribución que plantea ese documento anónimo.

<sup>23</sup> El investigador Sergio Barraza ha demostrado que, con independencia de Garcilaso, Herrera Maldonado citó la obra de Valera en el prólogo de su traducción [1620] de las *Peregrinaciones* del pícaro portugués Fernán Méndez Pinto. Herrera rescató el título de *Historia Occidentalis* que Valera había elegido para su libro y añadió que en él había información sobre un famoso templo en el lago Titicaca. El jesuita Alonso de Sandoval mencionó la obra perdida de Valera a través de la traducción de Herrera Maldonado y no directamente de la obra original en su *De Instauranda Aethiopia Salute* (Barraza 2003: 408).

a Valera con el director del *Arte y vocabulario* de 1586. Permite, además, releer los fragmentos que Garcilaso salvó de sus papeles rotos en relación más cercana con los decretos del Tercer Concilio que tocan ciertos aspectos de su obra histórica. De capital importancia resulta la afirmación de Valera de que “la lumbré de la ley natural” guio a los incas para concertar su gobierno y como efecto los indios: “abraçaron muy de buena gana las leyes que sus Príncipes, enseñados con la lumbré natural, ordenaron, y las guardaron muy cumplidamente” (Garcilaso 1945: I: 244 [lib. 5, cap. 11], II: 95 [lib. 7, cap. 4]). A juzgar por los capítulos salvados por Garcilaso, el inventario de las leyes incas constituía un tema principal de la *Historia* de Valera. El Inca cita capítulos enteros sobre numerosas leyes que regulaban el trabajo, el descanso, las fiestas, el régimen de tierras, los municipios, la institución de funcionarios, la cobranza del tributo, las leyes caseras y la propiedad de las cenas, entre otras medidas que redundaban en el bien común (Garcilaso 1945 I: 244-258 [lib. 5, cap. 11-16]). Este minucioso catálogo histórico de leyes incas, incompleto según el Inca, pero asociado a la lumbré y ley naturales venía avalado por varios decretos del Tercer Concilio que dictaban que la enseñanza de la fe cristiana “presupone tal modo de vivir, que no sea contrario a la razón natural e yndigno de hombres y (conforme al Apóstol) primero es lo corporal y animal que lo spiritual y ynterior” (ACML, 106v [Decreto 4, Quinta Acción]). Inclusive, la redacción original de Valera, traslucida en el ‘tosco romance’ de Garcilaso, parece haber sido una paráfrasis de tales pasajes. Por ejemplo, el decreto citado aparece refundido en la amonestación de Valera a su lector para que de su historia colija: “las antiguas leyes y derechos de los indios del Perú, las costumbres dellos, sus estatutos, sus oficios y *manera de vivir tan allegada a razón, las cuales cosas también se pudieran guardar y conservar para reducirlos a la religión cristiana con más suavidad y comodidad*” (Garcilaso 1945: I: 249 [lib. 5, cap. 12], mis cursivas). Los presupuestos doctrinales del Tercer Concilio son la plataforma de la forma de historiar que siguió Valera. Sobre esta base, Valera consigue que sus argumentos queden siempre protegidos por premisas

teóricamente invencibles y los prepara para enfrentar ásperamente a la corona. El tema histórico de la lengua, el eje del trabajo de Valera en el Tercer Concilio, demuestra esta afirmación. Con la guía de la lumbre natural, Pachacútec trató de unir el cuerpo de la república ordenando que todos universalmente aprendiesen la lengua del Cuzco (Garcilaso 1945: II: 81 [lib. 6, cap. 35]). El Tercer Concilio insistió en numerosos decretos en la necesidad de enseñar la doctrina esencial en quechua (ACML, 87r [cap. 6]). Procuró allanar las dificultades de comprensión de los confesores con sus publicaciones, pero aun así reconoció la dificultad de oír confesiones en los pueblos de lenguas diversas para los cuales dispuso que fueran confesores extraordinarios peritos en esas lenguas y que se apartaran de la cartilla estándar (ACML, 88v [cap. 16]). Esta situación reconocida en los decretos no puede más que coincidir con la crítica feroz de Valera contra las consecuencias lingüísticas de las reducciones de Francisco de Toledo: “[por la decisión de Pachacútec] todo el reino del Perú hablaba una lengua, aunque hoy, por la negligencia (no sé de quien), muchas provincias que la sabían la han perdido del todo, no sin gran daño de la predicación evangélica” (Garcilaso 1945 II: 81 [lib. 6, cap. 35]). Valera había encontrado en su conocimiento del Tercer Concilio el modo de articular sus posturas críticas amparado en las premisas básicas del propio sínodo.<sup>24</sup>

Volviendo al documento de Juan de Soria, al insertar este testimonio con el del resto de intelectuales que accedieron a su obra, la figura de Valera gana una autoridad más fuerte de la que le concedían las fuentes hasta ahora conocidas porque inserta su trabajo en un circuito intelectual mucho más amplio poblado por anticuarios, teólogos y escrituristas que no tenían a las Indias como su primer objetivo, sino que estudiaban y discutían ardientemente el pasado español. Esta inserción de Valera en las corrientes intelectuales de

---

<sup>24</sup> Este tema requiere de una monografía particular que relea los textos de Valera desde una perspectiva más cercana a los presupuestos doctrinales del Tercer Concilio. Su extensión excedería los límites de este trabajo.

entonces es la implicación mayor del nuevo documento.<sup>25</sup> La escasa información proporcionada por Anello Oliva sobre el incompleto “vocabulario de mano” de Valera apunta hacia los elementos que hacen posible el empleo de su obra en las discusiones eruditas de la época. Por su naturaleza, el “vocabulario de mano” estaba ordenado alfabéticamente y la información histórica iba entretrejida con información gramatical. El elogio que Oliva le tributa a Valera confirma el perfil que propongo de su obra: “muy inteligente de la lengua Quechua y *grande escudriñador de las antiguallas del Perú*” (Oliva 1998: 95 [lib. 1, cap. 13], mis cursivas). Su lectura del “vocabulario de mano” es estrictamente análoga a la lectura que hacían los anticuarios andaluces de la obra lexicográfica de Nebrija en la que buscaban también información histórica. El licenciado Juan Fernández Franco, por ejemplo, citaba la entrada *Calpurniana* del vocabulario latino y le increpaba a Nebrija haberse apoyado en Ptolomeo y no en Antonino Pío, como sí hace Franco, para la identificación de tal ciudad (Fernández Franco 1571: 63v; Nebrija 1585 sv).<sup>26</sup> Hay huellas de esta superposición entre léxico e historia en varias entradas del *Vocabulario* del Tercer Concilio, verbigracia bajo los lemas *Apachita*, *Arequepa*, *Capac raymi*, *Chachapoyas*, *Pachacamac*, *Tauantinsuyu*, aunque muy limitadas y sin entrar en polémicas, como correspondía al carácter auxiliar del volumen gramatical respecto a los textos pastorales. Aun en su brevedad siguen

---

<sup>25</sup> La reconstrucción de ese circuito intelectual está a la espera de un libro de conjunto. Hay, sin embargo, valiosos trabajos que trazan algunas líneas principales que marcan el paso del Renacimiento al Barroco andaluz. El asunto puede vislumbrarse en el libro de Rubio Lapaz (1993: 9-102) y en la monografía de Rallo Gruss (2002: 10-59).

<sup>26</sup> Este modo de leer las obras gramaticales no es ciertamente exclusivo de Fernández Franco ni de Anello Oliva. Ambrosio de Morales recomienda vivamente a Nebrija entre las autoridades en materia anticuaria y procede a citarlo entre los que han establecido las magnitudes de las medidas romanas (Morales 2012: 56, 100-103). A la luz de estas citas se desprende que los anticuarios consideraban que los significados propuestos en los vocabularios para ilustrar los lemas latinos como las medidas, las fiestas romanas, los nombres de los dioses, entre otras zonas léxicas, habían pasado por una investigación histórica que unía la filología con su práctica de identificar las ubicaciones antiguas, leer las ‘piedras’ e interpretar su sentido.

aproximándose mucho al criterio de Nebrija que consigna entradas similares relativas a ciudades, deidades y fiestas romanas, y se limita a dar sus nombres castellanos sin mayor argumentación.

Como señalamos en la sección anterior, los fragmentos de Garcilaso refuerzan esta imagen de la obra de Valera y descubren el acusado interés del jesuita por la etimología que lo había llevado a establecer que *Arequipa* significaba ‘trompeta sonora’; *Chachapoyas*, ‘lugar de varones fuertes’; *Tabuantinsuyu*, ‘las cuatro partes del reino’ (Garcilaso 1945: I: 146 [lib. 3, cap. 9], II: 156 [lib. 8, cap. 1], I: 22 [lib. 1, cap. 6]). El jefe de la escuela anticuaria andaluza, Ambrosio de Morales, precisamente había enumerado el estudio y examen de los nombres de lugar antiguos y modernos entre los criterios metodológicos que debía observar el anticuario interesado en aclarar problemas históricos (Morales, 2012: 54-55). Este principio de escuela lo había aplicado Valera unas veces estableciendo etimologías, otras aprobando aquellas con que coincidía como el nombre del Perú que provendría de *pirua* “que es vocablo del Cozco, de los quechuas significa orón en que encierran los frutos” (Garcilaso 1945: I: 22 [lib. 1, cap. 6]).

El Inca Garcilaso recibió, mutilada, la historia manuscrita de Blas Valera después del saqueo de Cádiz. Sin embargo, a la luz del documento sacromontano, cabe reconsiderar su relación con las vertientes informativas que lo vinculan con Valera. En 1595, el *Arte* manuscrito de Valera circulaba en Sevilla donde lo leyó Juan de Soria. En este contexto de intercambio fluido en Andalucía de los textos gramaticales sobre lenguas indígenas, se puede explicar la decisión que tomó Garcilaso de cambiar sus criterios de transcripción de las palabras quechuas en 1596. El Inca manejó dos sistemas ortográficos para transcribir su quechua nativo cuya mutación constituye una llave para desbrozar las capas textuales que subyacen debajo de las versiones impresas de sus libros (Cerrón Palomino 1991:159; Aranibar 1991: 779). En las pocas voces indias que aparecen en los preliminares de la traducción de los *Diálogos de amor* [1590] se prodigan las <g> en <Inga, guayna, guarina>, la <l> sencilla en <Gualpa> y se opta por las formas fijas <Pirú> y <Cuzco> (Garcilaso

1960: 5, 7-8). Esta era la práctica en los cronistas y gramáticos que escribían antes del Tercer Concilio Limense y que seguían la norma ortográfica instituida por Domingo de Santo Tomás. El inca Garcilaso se acoge a esa práctica y la sigue en su publicación de 1590 como acabamos de mostrar. Posteriormente, Garcilaso descartó ese patrón y listó las consonantes señaladas entre las “letras que faltan” en sus “Advertencias acerca de la lengua general de los indios del Perú” (Garcilaso 1945: I: 9-10). La *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas*, firmada el 5 de mayo de 1596, cuando los trabajos gramaticales de Valera ya circulan en Andalucía al menos desde noviembre de 1595, marca la frontera entre los dos cánones ortológicos. En la sección genealógica correspondiente a su línea materna, Garcilaso transcribe unas pocas palabras quechuas y adopta por vez primera el patrón ortográfico definitivo que llevará hasta los *Comentarios reales*. Se alinea así con los criterios que sancionaron el Tercer Concilio y Valera como experto del sínodo. En adelante, Garcilaso únicamente admite <ll> doble en <Huallpa>, rechaza la <g> inicial o después de <n>, como en <Huayna, Huarina, Ynca> (Garcilaso 1951: 44). Por esas mismas fechas pudo también reformar los borradores de los *Comentarios reales* sobre los que declara: “voy ya más que en la mitad” (Garcilaso 1951: 33). A esa circulación manuscrita tuvo que haber accedido Garcilaso para acercarse tanto en sus decisiones ortográficas, en sus comentarios gramaticales y en sus soluciones léxicas al Tercer Concilio.<sup>27</sup> Las condiciones variables de la transmisión manuscrita y la autoría colectiva de los escritos lingüísticos explican que Garcilaso no singularice un autor sino que elogia en conjunto a “los padres de la Sancta Compañía de Jesús” por su arduo trabajo en conservar y saber hablar bien el quechua (Garcilaso 1945: I: 10). Carlos Aranibar acertó al asentar que la selección garcilasiana del léxico castellano para traducir las voces quechuas solía coincidir con la de González Holguín, pero

---

<sup>27</sup> Es oportuno observar que Garcilaso tomó conocimiento de las publicaciones trilingües en 1603 cuando Diego de Alcobaça le envió el *Confessionario* del Tercer Concilio (Garcilaso 1944: 68 [lib. 1, cap. 23]).

descartó que Garcilaso conociera su obra porque su *Vocabulario de la lengua general* salió de las prensas en 1608 (Araníbar 1991: 779). Hay que añadir a esta observación que el *Vocabulario* de 1586 está más cerca de Garcilaso en los aspectos léxicos:<sup>28</sup> *cantut* ‘clavellina’/ ‘clavellina de las yndias’;<sup>29</sup> *pata* ‘andén, poyo’/ ‘poyo, grada, andén’;<sup>30</sup> *catu* ‘feria o mercado’/ ‘mercado o feria’;<sup>31</sup> *quenti* ‘tominejo’/ ‘tominejo ave’;<sup>32</sup> *suyuntu* ‘gallinaza’/ ‘gallinaza’;<sup>33</sup> *sairi* ‘tabaco’/ ‘tabaco yerua’.<sup>34</sup> Los ejemplos pueden multiplicarse, pero esta pequeña lista basta para ilustrar la coincidencia léxica. Aparte de filiar las elecciones semánticas del Inca con las del Tercer Concilio de Lima, la cercanía de sus respectivos textos demuestra que el quechua del Inca Garcilaso con que escribe “como indio” es ya un quechua escrito. La lengua que mamó en la leche materna no aparece, entonces, transcrita directamente de su memoria de la lengua oral, sino de su decisión de adoptar las soluciones léxicas y ortológicas que circulaban en Andalucía en 1595. Para apreciar a Garcilaso, hay que añadir que, a pesar de la fuerte mediación de la escritura, la contribución del Inca a la reflexión gramatical del quechua se inclina hacia la dimensión sonora de la lengua como ya lo había observado Zamora sin vincularlo con el Tercer Concilio y sin precisar su circuito intelectual más próximo (Zamora 2005: 71). Las reflexiones fonéticas del Inca Garcilaso se remontan a las anotaciones marginales a Francisco López de Gómara algunas necesariamente anteriores a 1596 por estar escritas con el patrón ortográfico que abandonó en la *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas* (Gómara 1993: 53r, 56r). Al margen de que las observaciones de Garcilaso pudieran provenir de las fuentes que tuvo a mano y de las que no ofrece referencias precisas, Garcilaso

<sup>28</sup> En esta enumeración paralela, la primera acepción corresponde a la traducción de Garcilaso y la segunda a la del *Vocabulario* del Tercer Concilio.

<sup>29</sup> Garcilaso 1945: II: 104 [lib. 7, cap. 8]; Tercer Concilio 2009 sub *cantut*.

<sup>30</sup> Garcilaso 1945: II: 104 [lib. 7, cap. 8]; Tercer Concilio, 2009 sub *pata*.

<sup>31</sup> Garcilaso 1945: II: 113 [lib. 7, cap. 11]; Tercer Concilio, 2009 sub *catu*.

<sup>32</sup> Garcilaso 1945: II: 199 [lib. 8, cap. 19]; Tercer Concilio, 2009 sub *quenti*.

<sup>33</sup> Garcilaso 1945: II: 199 [lib. 8, cap. 19]; Tercer Concilio, 2009 sub *suyuntu*.

<sup>34</sup> Garcilaso 1945: I: 117 [lib. 2, cap. 25]; Tercer Concilio, 2009 sub *Tabaco yerua*.

se distingue tanto de los textos del Tercer Concilio como de los impresos de Domingo de Santo Tomás por haber adaptado el punto como un marcador de la estructura silábica de las palabras que transcribía. La edición princeps de Lisboa consistentemente introduce puntos y guiones para guiar la pronunciación de formas como <Chac-ra>, <Pap.ri>, <Cañac.huay>, <cac.yauriri>, <poc.ra> (Cerrón Palomino 2010: 205-206).<sup>35</sup> A esto se suma el afán de Garcilaso por verbalizar (ya que no inventó un sistema de diacríticos ni de consonantes dobles) las diferentes pronunciaciones en las que recaía el contraste de los diferentes significados que subyacían a las imprecisas transcripciones idénticas de las voces quechuas y que eran la fuente principal de la confusión de los cronistas a los que enmienda Garcilaso en los *Comentarios reales*. La depurada exégesis de Cerrón Palomino ha identificado con sus correspondientes realidades sonoras las expresiones que, aunque vacilantes, acuñó Garcilaso para expresar las pronunciaciones diferentes, entre otras: “en las fauces”, “en lo interior de la garganta”, “afuera en el paladar” (Cerrón Palomino 1991: 142-146). Margarita Zamora (2005: 64-84) ha mostrado la fuerte carga argumental que guía las glosas gramaticales de Garcilaso. A este propósito, su cuidado por precisar las fronteras silábicas coincide con un argumento exegético con que el Inca complementa las comparaciones de Blas Valera entre el quechua y las lenguas bíblicas. Garcilaso reforzó el argumento del jesuita mestizo de que el quechua carecía de la ‘letra’ *B* para pronunciar el nombre de Abraham añadiendo que a la lengua le faltaba también la secuencia silábica llamada *muta cum liquida* y a fin de despejar toda ambigüedad señaló que “aunque es verdad que aquella mi lengua general del Perú tiene algunos vocablos con letras *muta cum liquida*, como papri, huacra, rocro, pocra, chacra, llacla, chocllo, es de saber que para el deletrear de las sílabas y pronunciar las dicciones, se ha de apartar la *muta* de la *liquida*, como pap-ri,

---

<sup>35</sup> Los ejemplos provienen de Cerrón Palomino. En atención a los problemas de transcripción que se esconden en las ediciones modernas y atañen a asuntos como el que venimos comentando, véase Mazzotti (1999: 248, 255 n. 27).

huac-ra, roc-ro, poc-ra, chac-ra, llac-lla, choc-llo y todos los demás que huviere semejantes” (Garcilaso 1945 II: 96 [lib. 7, cap. 4]). En este punto, los hilos de este estudio convergen: la filología quechua y la filología bíblica se daban la mano en la sección más cercana al afán de Garcilaso por reproducir fielmente la pronunciación. Esta convergencia va más allá de los dos pensadores mestizos y facilitó que citaran a Valera para discutir los problemas históricos del Sacro Monte.

## 9. Cerrando el círculo: las Indias como argumento

El funcionamiento de un espacio cultural articulado en distintas áreas del imperio español hizo posible la transmisión del conocimiento sobre las lenguas indias y su referencia para aclarar una situación análoga atribuida al pasado lingüístico de Granada (Elliot 2006: 245-251). La información producida en las Américas y en España circula fluidamente a través de canales constituidos especialmente por círculos eclesiásticos entre los que destacan la Compañía de Jesús, el arzobispo Pedro de Castro y Quiñones y los numerosos intelectuales que participan en las discusiones relacionadas con los descubrimientos del Sacro Monte granadino. La escritura misma de los argumentos de Soria no es posible sin esa circulación. El recorrido de su propio texto en España acusa esa movilidad: se escribe en Sevilla, se dirige a un destinatario que vive en Segorbe y llega a Granada a las manos del arzobispo Castro. Desde la otra orilla, junto con Cádiz, Sevilla es el centro desde donde parten y a donde llegan los jesuitas que esperan la armada del Perú. Allí residía, además, el procurador jesuita de Indias y fue el lugar donde los primeros misioneros buscaban ya aprender el quechua antes de partir (Egaña 1954: I: 130; Galán García 1995: 59-60).

Dado que las implicaciones de las reliquias y los libros del Sacro Monte obligaban a una drástica reconsideración de la historia de la iglesia primitiva, los corresponsales expresan sus dudas, opiniones y certezas con extrema seriedad y basan sus afirmaciones en argumentos históricos, proto-arqueológicos, teológicos, lingüísticos y

propriadamente textuales, como hemos apuntado anteriormente. Las dudas del obispo de Segorbe tocaban todos estos aspectos y Juan de Soria diestramente estableció su respuesta con citas de pasajes históricos, inscripciones romanas, comentarios sobre la naturaleza social de las profecías y la correspondencia de las consonantes en los bilingües. Este cuidado metodológico y argumental se corresponde con la importancia que estos polemistas le otorgaban a los delicados problemas históricos que discutían. Resulta altamente significativo que Soria incluyera en su argumentación una mención del trabajo gramatical de Valera elaborado en las distantes Indias, pero concebido con unas premisas compartidas en los escritos lingüísticos de entonces. Hay un elemento adicional en el gesto de Juan de Soria: incluir a las Indias como elemento explicativo de un fenómeno lingüístico equivalente que habría tenido lugar durante la época más temprana de asentamiento del cristianismo. Juan de Soria no actuaba solo ni en su participación en la polémica del Sacro Monte ni en el empleo de asuntos indianos como herramienta argumental. Ese mismo año de 1595, el jesuita Diego Álvarez, también residente en Sevilla, entró en la discusión con un largo parecer en el que, entre otros asuntos, se ocupaba de la insólita aparición del nombre de Granada para designar a la sede episcopal de san Cecilio en el pergamino de la Torre Turpiana. Álvarez arguyó que la falta de documentación de ese nombre no demostraba su inexistencia. Propuso que el topónimo *Granada* procedía del hebreo *garnata* y que pudo introducirse en la época en que Nabucodonosor asentó una colonia judía en España mucho antes del tiempo de san Cecilio. Debido a la posterior dominación romana —razonó Álvarez— la documentación privilegió los topónimos latinos *Illiberri*, *Illipula* o *laus* sencillamente por conformar mejor con el uso de los romanos. En su interpretación, san Cecilio simplemente habría preferido usar la denominación hebrea y no necesitó mencionar los otros nombres como ocurría en las Indias donde las ciudades tenían su nombre indio y el nuevo nombre español, y así: “Lima no se dize que se llama también la ciudad de los Reyes sino una vez se nombra con un nombre; otra, con otro” (AASG, leg. 4, 1ª parte, 702r/v).

En 1596, Jerónimo de Prado, consejero del Inca Garcilaso y exégeta del profeta Ezequiel, al discutir los sentidos literales de *salus* en el versículo “in aqua non est lota in salutem”, sostuvo que podía significar sanidad y fortaleza e indicaba que los mexicanos, para alcanzar ese bienestar, sumergían en agua helada a los recién nacidos “unde diutissime vivunt” (Prado 1596: 179 [Ad Ez 16,4]). Más adelante, para hablar de los colores del vestido de la novia mencionada por Ezequiel, se refirió al elegantísimo arte de plumas de los mexicanos que se confeccionaba con técnicas indígenas, llegaba desde las Indias y cuyas obras se contaban entre los productos más suntuarios de las colonias (Prado 1596: 182 [Ad Ez 16, 10]; Russo 2011: 17-23). El rasgo común de todos estos escrituristas y anticuarios en su empleo de las Indias como recurso argumental es su intención de establecer y aclarar el sentido literal de los pasajes bíblicos o de los textos del cristianismo primitivo.<sup>36</sup> Pienso que Blas Valera y Garcilaso aspiraron a insertar sus escritos en esa corriente escriturística tan activa en 1595, como lo acusan los argumentos de Valera sobre la pronunciación de Abraham y las discusiones de Garcilaso con Juan de Pineda (Durand 1979: 41-47).

Luego de recopilar y leer muchos pareceres, refutaciones y respuestas, Pedro de Castro se premunió de muchos argumentos y cumplió con informar a Roma sobre las dudas referentes a los hallazgos. Para el efecto, despachó un informe el 15 de diciembre de 1596 que iba acompañado de una contestación para cada una de las dudas que había elaborado a partir de sus lecturas. Bajo sus argumentos se traslucen las partes que seleccionó de los pareceres

---

<sup>36</sup> Esta función de fijar el sentido literal de la escritura con el recurso a las lenguas o a diversos aspectos culturales de las Indias es la función argumental más repetida que encuentro en las menciones de los biblistas que mencionan a las Indias. Esta afirmación no pretende negar la importante repercusión en la reflexión teológica y, por lo tanto, en la interpretación de sentidos morales o anagógicos con el conocimiento que generó la ‘invención’ de las Indias en estos intelectuales. Jerónimo de Prado tocó este complejo asunto al discutir ciertos pasajes de Isaías que hablaban de la distribución universal de la gracia y de la expansión ultramarina de la Iglesia (Prado 1585: 272v-279v). Sin embargo, el objetivo primario de Prado era fijar el sentido literal del texto de Isaías.

que consultó. Al aclarar la firma aljamiada de San Cecilio, Pedro de Castro atendió al razonamiento lingüístico y filológico de Juan de Soria sobre los ‘mixtos’ de lenguas antiguas y modernas. Al respecto escribió: “es uso y obra común en el que saue muchas lenguas no hablarlas todas tan puras y perfectamente como si sola una supiera, sino algo corrupto tomando de una y otra lengua y, como se usauan las dos lenguas aráuiga y castellana, como está dicho, firmó Sant Cecilio usando deste vocablo alxamiado *arbixbu*” (AASG, leg.4, 1ª parte, 765v). Posiblemente, durante su lectura, la comparación de Soria sobre la pronunciación de la lengua índica resonara en su mente ya que en 1556 Pedro de Castro veló sus armas defendiendo exitosamente a su padre Cristóbal Vaca de Castro en el juicio que enfrentaba por su gestión como gobernador del Perú (Heredia, 1998: 9-10).

Años más tarde, en 1605, el Inca Garcilaso de la Vega entraría en la órbita intelectual del arzobispo e incluiría en su *Historia general del Perú* una breve biografía de Vaca de Castro en la que consignaría la sentencia absolutoria a favor del antiguo gobernador (Garcilaso 1944: II: 80 [lib. 4, cap. 23]). Al detallar el itinerario de Vaca de Castro en Indias, Garcilaso escribió los topónimos quechuas con el patrón ortográfico que Blas Valera había consolidado y acuñado. En otras palabras, la defensa de Vaca de Castro no solo dependió del concurso del historiador mestizo Garcilaso sino que presupuso también la obra lingüística anterior del jesuita mestizo Valera. A pesar de que Pedro de Castro era un lector extremadamente cuidadoso, no hay huella documental de que se diera cuenta del fuerte vínculo entre los intelectuales mestizos a través de sus minucias ortográficas. En cualquier caso, en su archivo, conservó la memoria de los dos.

## Referencias bibliográficas

AASMG: Archivo de la Abadía del Sacro Monte de Granada. Fondo don Pedro de Castro.

ACML: Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima. Volúmenes importantes 2. Sínodos de Santo Toribio de Mogrovejo.

CRVU: Colección Rubén Vargas Ugarte. Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

ACOSTA, José de

2008 *Historia natural y moral de las Indias* [1590]. Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ALBERTIN, Chiara (ed.)

(2008) *De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* [1594-1595]. Madrid: Iberoamericana Vervuert.

ARANÍBAR, Carlos

1991 Índice analítico y glosario. En Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los incas*. Edición de Carlos Aranibar. II : 649-880. Lima: Fondo de Cultura Económica.

BARRAZA LESCANO, Sergio.

2003 “Un lector desconocido del jesuita Blas Valera: Francisco de Herrera Maldonado”. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. 30, 407-412.

BARRIGA, Víctor M.

1953 *Los mercedarios en el Perú en el siglo XVI. 1526-1590. Documentos inéditos del Archivo general de Indias de Sevilla*. Cuarto volumen. Arequipa: Imprenta Portugal.

BARRIOS AGUILERA, Manuel.

2011 *La invención de los libros plúmbeos: Fraude, historia y mito*. Granada: Universidad de Granada.

BARTRA, Enrique, S.J.

1967 “Los autores del catecismo del tercer concilio limense”. *Mercurio Peruano*. 52 (479), 359-372.

- BENAVENTE MOTOLINIA, Toribio de  
1996 *Memoriales (Libro de Oro, MS JGI 31)* [ca. 1527-1542]. Edición crítica de Nancy Joe Dyer. México: El Colegio de México.
- BIBLIA SACRA  
1994 *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*. Edición de Roger Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- BORJA MEDINA, Francisco de  
1999 “Blas Valera y la dialéctica ‘exclusión-integración del otro’”. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. 68, 229-268.
- CÁRDENAS BUNSEN, José  
2011 *Escritura y derecho canónico en la obra de fray Bartolomé de las Casas*. Madrid: Vervuert.
- CASAS, Bartolomé de las  
1958 *Apologética historia sumaria*. Edición de Juan Pérez de Tudela Bueso. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas.
- CASTRO PINEDA, Lucio  
1963 “La cátedra de quechua en la catedral de Lima”. *Nueva Corónica*. 1, 136-147.
- CERRÓN PALOMINO, Rodolfo.  
1991 “El Inca Garcilaso o la lealtad idiomática”. *Lexis*. XV (2), 133-178.  
1992 “Diversidad y unificación léxica en el mundo andino”. En *El quechua en debate. Ideología, normalización y enseñanza*. Ed., Juan Carlos Godenzzi. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 205-235.  
2000 *Lingüística aimara*. Biblioteca de la tradición oral andina. 21. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.  
2010 “La ‘reforma ortográfica’ quechua del Inca Garcilaso” en José Antonio Mazzotti (Ed.). *Renacimiento mestizo: los 400 años de los Comentarios reales*. Madrid: Iberoamericana Vervuert. 195-217.  
2014 “Prólogo”. En Anónimo. *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú* [1586]. Edición de Rodolfo Cerrón Palomino con la colaboración de Raúl Bendezú Araujo y Jorge Acurio Palma. Lima: Instituto Riva-Agüero. PUCP.

CORPUS IURIS CANONICI

2000 *Corpus Iuris Canonici* [ca.1158-1480]. Edición crítica de Emil Friedberg. New Jersey: The Lawbook Exchange.

DURÁN, Juan Guillermo

1982 El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

DURAND, José

1979 “Perú y Ophir en Garcilaso Inca, el jesuita Pineda y Gregorio García”. *Histórica*. 3, 35-55.

DURSTON, Alan.

2007 *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame, Indiana. University of Notre Dame Press.

EGAÑA, Antonio (ed.).

1954 *Monumenta Peruana I* (1565-1575). Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.

1958 *Monumenta Peruana II* (1576-1580). Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.

EHLERS, Benjamín.

2006 “Juan Bautista Pérez y los plomos de Granada: el humanismo español a finales del siglo XVI” en Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal (eds.). *Los plomos del Sacromonte. Invención y Tesoro*. Biblioteca de estudios moriscos. Valencia: Universitat de Valencia, 253-269.

ELLIOT, J.H.

2006 *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America 1492-1830*. New Haven: Yale University Press.

FEJÉR, Josephus S.J.

1982 *Defuncti primi saeculi Societatis Iesu (1540-1640)*. Roma: Institutum Historicum S.J.

FERNÁNDEZ FRANCO, Juan

1571 *Demarcación de la Bética Antigua*. Manuscrito 7150. Biblioteca Nacional de España.

GALÁN GARCÍA, Agustín.

- 1995 *El "Oficio de Indias" de Sevilla y la organización económica y misional de la Compañía de Jesús (1566-1767)*. Sevilla: Fundación Fondo de Cultura de Sevilla.

GARCILASO INCA DE LA VEGA

- 1944 *Historia general del Perú* [1617]. Edición de Angel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé.
- 1945 *Comentarios reales de los incas* [1609]. Edición de Angel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé.
- 1951 *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas* [1596]. Edición facsimilar y estudio de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Ediciones del Instituto de Historia.
- 1960 La traducción del Indio de los tres Diálogos de amor de León Hebreo [1590]. En *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*. Edición de Carmelo Sáenz de Santa María. Biblioteca de Autores Españoles 132. Madrid: Atlas.

GÓMARA, Francisco López de

- 1993 *Historia general de las Indias* [1553]. Lima: Comisión Nacional del V Centenario del Descubrimiento de América.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego.

- 1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca* [1608]. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

HAGERTY, Miguel José

- 2007 *Los libros plúmbeos del Sacromonte*. Granada: La Vela.

HARVEY, L.P.

- 1971 "The Arabic Dialect of Valencia in 1595". *Al-Andalus*. 36, 81-115.

HEREDIA BARNUEVO, Diego Nicolás

- 1998 *Místico ramillete. Vida de don Pedro de Castro, fundador del Sacro Monte*. Colección Archivum. Granada: Universidad de Granada.

LÓPEZ LAMERAIN, Constanza

- 2011 "El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesiástica del Perú". *Intus-Legere Historia*, 5: 51-68.

- LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo  
2000 “Language”. En *The Literature of Al Andalus*. Ed., María Rosa Menocal Cambridge: Cambridge University Press, 33-59.
- MAZZOTTI, José Antonio  
1999 “Criterios trasatlánticos para una nueva edición crítica de los *Comentarios reales*” en Arellano I. y J.A. Rodríguez Garrido. *Edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 245-259.
- MORALES, Ambrosio de  
1791 *Corónica general de España* [1574]. Madrid: Benito Cano.  
2012 *Las antigüedades de las ciudades de España* [1565-1577]. Edición crítica de Juan Manuel Abascal. Madrid: Real Academia de la Historia.
- MOROCHO GAYO, Gaspar.  
1999 “Estudio introductorio del Discurso sobre el pergamino y láminas de Granada” en Valencia, Pedro de. *Obras Completas/ Pedro de Valencia* [dirección y coordinación de Gaspar Morocho Gayo]. Volumen IV. Escritos Sociales. León: Universidad de León, 143-426.
- NEBRIJA, Antonio de  
1585 *Dictionarium Aelii Antonii Nebrisisensis Grammatici Chronographi Regii*. Granada: Antoni Nebrissensis Xanti F. Antonii N.  
1946 *Gramática castellana* [1492]. Edición de Pascual Galindo Romeo y Luis Ortiz Muñoz. Madrid: Junta del Centenario.
- OLIVA, Giovanni Anello  
1998 *Historia del reino y provincias del Perú* [1631]. Edición de Carlos M. Gálvez Peña. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.
- PÉREZ PUENTE, Leticia  
2009 “La creación de las cátedras públicas de lenguas indígenas y la secularización parroquial”. *Estudios de Historia Novohispana*. 41, 45-78.
- PRADO, Jerónimo de  
1585 *In Esaiam*. Manuscrito 508. Inédito. Biblioteca Nacional de España.

1596 *Explanationes et Commentaria in priora sex et viginti capita Ezechielis*. Roma: Aloysius Zannetti.

RALLO GRUSS, Asunción.

2002 *Los libros de antigüedades en el Siglo de Oro*. Málaga: Universidad de Málaga.

RIVAROLA, José Luis.

2001 *El Español de América en su historia*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e intercambio editorial.

ROSENBLAT, Angel

1981 “Las ideas ortográficas de Bello” en Andrés Bello. *Obras Completas de Andrés Bello. V. Estudios gramaticales*. Caracas: La Casa de Bello, IX-CXXXVIII.

RUBIO LAPAZ, Jesús

1993 *Pablo de Céspedes y su círculo. Humanismo y contrarreforma en la cultura andaluza del Renacimiento al Barroco*. Granada: Universidad de Granada.

RUSSO, Alessandra, Gerhard WOLF y Diana FANE

2011 *El vuelo de las imágenes. Arte plumario en México y Europa*. México D.F.: Museo Nacional de Arte.

SÁNCHEZ OCAÑA, Juan

2006 *La pasión de un hombre de bien*. Roma: Hijas de Cristo Rey.

SANTO TOMÁS, Domingo de

1951 *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reinos del Perú* [1560]. Edición facsimilar de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Instituto de Historia, 1951.

TERCER CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA.

1985 *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios* [1584-1585] Corpus Hispanorum de Pace XXVI-2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

2009 *Arte y vocabulario en la lengua general del Perú llamada quichua y en la lengua española* [1586]. Edición facsimilar y estudio introductorio de Julio Calvo Pérez. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

VILLANUEVA, Joaquín Lorenzo.

1902 *Viage literario a las iglesias de España*. 22 volúmenes. Madrid: Imprenta de Fortanet.

ZAMORA, Margarita

2005 *Language, Authority and Indigenous History in the Comentarios reales de los incas*. Cambridge: Cambridge University Press.