

# apropos

[Perspektiven auf die Romania]

Sprache/Literatur/Kultur/Geschichte/Ideen/Politik/Gesellschaft

Ideologías y actitudes del clero de Antequera (Oaxaca, México) hacia los indios y sus lenguas a finales de la época colonial

Felipe Canuto Castillo

*apropos [Perspektiven auf die Romania]*

hosted by Hamburg University Press

2021, 6

pp. 67-91

ISSN: 2627-3446

Online

<https://journals.sub.uni-hamburg.de/apropos/article/view/1683>

Zitierweise

Canuto Castillo, Felipe. 2021. „Ideologías y actitudes del clero de Antequera (Oaxaca, México) hacia los indios y sus lenguas a finales de la época colonial.“, *apropos [Perspektiven auf die Romania]* 6/2021, 67-91. doi: 10.15460/apropos.6.1683

Except where otherwise noted, this article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0)



Felipe Canuto Castillo

## **Ideologías y actitudes del clero de Antequera (Oaxaca, México) hacia los indios y sus lenguas a finales de la época colonial**

**Felipe Canuto Castillo**

es profesor-investigador en el  
Departamento de Estudios Culturales  
de la Universidad de Guanajuato,  
campus León (México).  
**felipe.canuto@ugto.mx**

Palabras clave

Obispado de Antequera – clero – lenguas de los indios – época colonial – ideologías y actitudes lingüísticas

### **1. Las políticas lingüísticas en la Nueva España**

El dominio que ejercieron los españoles a partir del siglo XVI sobre los pueblos a los que llamaron *indios*<sup>1</sup> en lo que ahora es México produjo también una relación de asimetría entre los idiomas. Las políticas e intereses en torno a las lenguas de los naturales variaron a lo largo de la época colonial y oscilaron entre el conocimiento y empleo de ellas en la cotidianidad y las órdenes que buscaban «conseguir que se destierren los diferentes idiomas de que se usa en aquellos dominios, y solo se hable el castellano» (Carlos III, Cédula del 16 de abril de 1770, cit. en Garza Cuarón 1991, 703; Bono 1997, 28); así, en algún tiempo se prohibió a los indios que hablaran sus propios idiomas y en otro que aprendieran español; sin embargo, estas disposiciones respondían a necesidades del momento y eran reflejo de los intereses de grupos sociales que presionaban a la corona española en relación con el gobierno y la explotación de los recursos indios (cf. Garza Cuarón 1991, 689; Lodares 2006, 2236).

En los inicios de la Colonia, el aprendizaje del castellano y el sistema de escritura europeo fueron reservados para los hijos de los caciques debido a que estos ocuparían los cargos en el gobierno, mantendrían en policía a los indios no nobles y serían auxiliares en la tarea de evangelizar y castellanizar; la asistencia a las escuelas también fue privativo de la nobleza india, pero algunos se resistieron y se tuvo que ejercer presión contra ellos (cf. Garza Cuarón 1991, 689; Bono 1997, 21-

---

<sup>1</sup> Se emplean los términos *indios* y *naturales* con los que se denominó a los nativos americanos durante la época colonial y aluden a toda la población, mujeres y hombres.

22). Por otra parte, el idioma mexicano (náhuatl) se extendió y numerosos mestizos y criollos eran bilingües en español y náhuatl; además, fungió como lengua franca y ocupó una posición privilegiada en la ciencia, el arte y la educación (cf. Parodi 2010, 334).

La primera orden de castellanizar a la población india, en general, se emitió en 1550; en las cédulas reales se menciona que este idioma era necesario para poder explicar con propiedad los *misterios* de la religión católica y asimilar a los naturales a la cultura europea; por su parte, los frailes consideraban que las lenguas amerindias, principalmente el mexicano, eran suficientes para transmitirlos; sin embargo, esta actitud a favor no era con el fin de preservar la diversidad lingüística, pues debido a que esta se convirtió en barrera contra la penetración cultural, permitió que se beneficiaran y erigieran tutores, autoridades e intermediarios entre los pueblos y la corona española, y gozaran de relativa autonomía (cf. Tanck 1989, 702; Garza Cuarón 1991, 693; Bono 1997, 17; Bono 1999, 16; Lodares 2006, 2237).

A partir de la segunda mitad del siglo XVI los idiomas de los indios comenzaron a perder prestigio debido a que en las ciudades comenzaron a emplear el español, que era tenido como lengua de la «gente virtuosa y cultivada» (Acevedo 1992,33), ya que la empleaban las autoridades y se enseñaba en las escuelas; a finales del siglo XVIII se decía que en la ciudad de México todos los naturales conocían y entendían el castellano, por lo que no tenía sentido separar las parroquias según la *calidad* de sus habitantes y sus idiomas (cf. Acevedo 1992, 34; Bono 1999, 23).

La idea de desterrar las lenguas, de que los naturales las dejaran y olvidaran, fue propuesta por el Consejo de Indias a finales del siglo XVI y, entre otras acciones, se pretendía castigar a los caciques que las hablaran o lo permitieran con la pérdida de su cargo; sin embargo, Felipe II consideró que no era conveniente forzar a los naturales con la castellanización, pero que se pondrían maestros para quienes quisieran aprender español; además, este monarca promulgó una cédula donde declaró que el mexicano debía ser el idioma oficial de los indios y en varios de sus documentos lo menciona como «lengua general de los indios» (Wright 2007, 10).

Durante el siglo XVII cambiaron los argumentos de la política de la enseñanza del castellano a los indios y se pasó de uno religioso a uno político; Felipe IV consideró que si los naturales aprendían español estarían sometidos al dios cristiano y al rey, y adquirirían los hábitos y las costumbres de los europeos. Hacia el final de esa centuria se decía que los obstáculos para la castellanización eran la pobreza de los indios que no les permitía pagar un maestro, la negativa de enviar a sus hijos a la escuela, la falta de inclinación a comunicarse en español porque pensaban que no les servía y el hecho de que los que lo conocían un poco no lo hablaban (cf. Brice 1992 [1972], 71; Bono 1997, 26; Wright 2007, 10).

La secularización de las parroquias durante el siglo XVIII, que estaba relacionada con la castellanización de los indios, muestra la rivalidad entre el clero criollo y el peninsular. La enseñanza del español a los naturales, como parte de la política lingüística del arzobispo José Rubio y Salinas, no era por «objetivos religiosos y sociales sino como una ayuda para realizar un fin que era más bien de índole

política» (Tanck 1989, 706); en el lado opuesto, la preservación de los idiomas de los indios, como la que argumentaba fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, no era por proteger el patrimonio cultural ni la diversidad lingüística, sino por «una defensa de los privilegios políticos y religiosos» (Téllez 2014, 130) de la orden franciscana de la cual él era parte (cf. Garza Cuarón 1991, 697).

La conservación de los idiomas de los indios, por un lado, y el deseo de castellanizarlos, por otro, no eran sino parte de las luchas de poder que empleaban las lenguas para sus fines; es decir, eran «intereses contrapuestos de quienes estaban dedicados al negocio misional» (Lodares 2006, 2239). Como ocurrió a fines del siglo XVI y, también en el XVIII, la difusión del español fue una de las estrategias para reducir el poder de un sector de los eclesiásticos cuando se propuso imponer el sistema regalista, pero el fin seguía siendo el mismo: el dominio de las masas indias (cf. Lodares 2004, 76).

Se ha mencionado que la castellanización no se pudo lograr en tres siglos de dominio español, ya que solo uno de cada tres americanos hablaba este idioma, aunque en diferentes niveles de bilingüismo (cf. Lodares 2004, 69; Pellicer 2010, 650). En la segunda mitad del siglo XVIII, «a casi tres siglos de vida colonial» (Pellicer 2010, 648), el 80% de la población india de la Nueva España hablaba alguna lengua nativa, pero este porcentaje bajó a principios del XIX a 60 (cf. Garza Cuarón & Lastra 1991, 154; Zimmermann 2004, 22).

En el caso de Oaxaca, la mayoría de la población era india durante la época colonial. En los valles centrales, Antequera era el asentamiento con más población española; sin embargo, muchas de las comunidades más grandes eran enteramente indias (cf. Taylor 1998, 32-33). En 1810 el porcentaje de naturales en lo que ahora es el Estado de Oaxaca era 88.2% y se mantuvo de manera semejante hasta mediados de esa centuria cuando comenzó a descender (cf. Reina 2004, 102-103).

En el valle de Oaxaca habitaban zapotecos (en los extremos), mixtecos y mexicas (en el centro, alrededor de Antequera) en los años previos a la llegada de los españoles; los más numerosos eran los primeros y los hablantes de mixteco «eran más de lo que se cree» (Taylor 1998, 35); sin embargo, la influencia de los últimos era mayor; los caciques y principales zapotecos hablaban mexicano fluidamente y, por esta razón, los dominicos inicialmente enseñaron la religión católica en este idioma con la ayuda de estos nobles como traductores (cf. Taylor 1998, 35-36). A pesar de lo anterior, desde mediados del siglo XVIII se había perdido el náhuatl y desaparecido la identidad étnica en gran parte (cf. Chance 1986, 185).

El obispado de Antequera era una «confusión de idiomas» (Expediente, f. 12v)<sup>2</sup> por el número de estos; según los obispos José Gregorio Ortigosa y Antonio Bergosa y Jordán, «llegan o pasan de veintidós» a finales del siglo XVIII (Expediente, f. 12v) y se contaban en los inicios de la centuria XIX «hasta en número de diez y ocho»

---

<sup>2</sup> Las citas de los textos de los obispos de Antequera, Ortigosa (Expediente) y Bergosa y Jordán (Pastoral) y el Cuestionario que el segundo de estos mandó responder a los párrocos (editado en 1984 por Huesca, Esparza y Castañeda), se han actualizado según la ortografía y puntuación actuales. Para facilitar la lectura, las referencias de los tres documentos se indican de manera abreviada: *Expediente*, *Pastoral* y *Cuestionario*.

(Pastoral, 3). Unos cien años antes, un predecesor en el cargo, Isidro Sariñana y Cuenca, había mencionado que eran veinte o 24 lenguas diferentes con «algunas de las voces tan ásperas y difíciles de pronunciar que se articulan parte por las narices y parte por la garganta, y por eso son imposibles de escribir» (Sariñana y Cuenca cit. en Bono 1999, 17).

De acuerdo con los datos que proporcionaron los curas de la diócesis de Antequera al cuestionario que les ordenó responder el obispo Bergosa y Jordán entre 1802-1804, los indios hablaban una o más lenguas en la mayoría de las parroquias; con contadas excepciones, mencionaron pueblos donde se hablaba castellano o, cuando menos, era inteligible para un sector de la población. Los idiomas que se nombran son el chinanteco, chocho, chontal, cuicateco, güapi (huave), mazateco, mixe, mixteco, mexicano, triqui, zapoteco y zoque.

## 2. Cuestiones del método y el análisis

Cuando se habla de análisis del discurso del clero católico a fines de la época colonial, que en este caso se trata de uno escrito, pero que no es sino la transcripción de las creencias y las actitudes que eran parte de las representaciones mentales del grupo dominante de la época, se debe tener en cuenta la manera cómo se empleaba la lengua y las ideas en que se sustentaba y pretendía difundir; además, es necesario analizar la función social, el aspecto comunicativo y los objetivos que pretendía lograr. Aunque las ideologías en torno a los indios y sus lenguas fueron un *continuum* en la Nueva España, en general, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII resurgió con mayor intensidad la idea de «desterrar» los idiomas amerindios y se dio impulso a la tarea de castellanizar y asimilar a los indios a la cultura española.

Según Dijk (2011 [2003], 16-17), las ideologías son un sistema de ideas compartidas por un grupo que dan sentido a su mundo y fundamentan sus prácticas sociales, por lo que cuando se expresan opiniones se parte de esas ideologías, pues el lenguaje y el discurso se encuentran condicionados por ellas; también señala que el discurso es un suceso de comunicación en el que, a través del lenguaje, se transmiten ideas y creencias en un contexto de interacción de quienes participan del hecho; de esta manera, cuenta con tres componentes: el uso del lenguaje, la comunicación de creencias y la interacción social (cf. Dijk 2008b [2000], 22-23).

Se considera que el lenguaje es un hecho social debido a que está dirigido al otro (una alteridad caracterizada a partir de ideologías) y a que la forma lingüística no se puede separar de su contenido ideológico, por lo cual se convierte en un «instrumento y evidencia» (Vázquez 2012, 41) de pugnas en la sociedad; como menciona Dijk (2011 [2003], 42, 45), la manera de identificarse con un grupo se manifiesta en la realización de prácticas sociales cotidianas y en compartir representaciones sociales colectivas, como creencias, objetivos y valores, que se encuentran determinadas generalmente por las ideologías.

Las ideologías se «aprenden» o se «aprende a utilizarlas», se reproducen por nuevos usuarios, debido a que han sido socializados en ellas o las han aprendido

por otros mecanismos a través de los cuales se comparten las representaciones sociales, ya sea por medio de un discurso explícito o por medio de inferencias y otras prácticas; también, se adquieren por medio de generalizaciones con base en experiencias diarias que se aceptan moralmente (prejuicios) o formas de aprendizaje social (lo correcto, justificado) (cf. Dijk 2006 [1999], 288-299).

El uso de las ideologías por el poder se basa en el hecho que organizan las representaciones mentales e, indirectamente, controlan las prácticas sociales; por tanto, facilitan «la acción conjunta, la interacción y la cooperación de los miembros de dentro y fuera» (Dijk 2011 [2003], 47) en las que se relacionan los grupos, por lo que el control del discurso público tiene como objetivo dirigir la mente de las personas y sus prácticas sociales, ya que las ideologías en las que se basa se emplean para legitimar el dominio. De esta manera, se justifica el poder de unos sobre otros y se lleva a perpetuarlo y formular principios que, entre otras situaciones, *naturalizan* los privilegios y la servidumbre; en este caso, se *demuestra* quién es el que manda y quién debe obedecer, según las normas impuestas.

Con base en lo mencionado, el objetivo en este trabajo es analizar el discurso del clero en Antequera (Oaxaca) a fines de la época colonial, pues se considera que a través del lenguaje, por un lado, se justificaban y legitimaban las asimetrías étnica y lingüística, y las estructuras de poder subyacentes en ellas; por otro, era un recurso para controlar las maneras de pensar, dictar lo que se consideraba debería ser, el orden según lo que se establecía. Los religiosos, sobre todo los superiores, ejercían el control ideológico, con base en supuestos divinos, y operaba como un sistema donde los sacerdotes lo reproducían y transmitían a sus feligreses con el fin de perpetuar la desigualdad, la estratificación y la descalificación.

El análisis del discurso se centra en las unidades de información de contenido actitudinal e ideológico. Las actitudes lingüísticas poseen un carácter evaluador y se fundamentan en la experiencia social; sus componentes son cognitivos, valorativos y conductuales, y en ellas se encuentran presentes las relaciones con el/lo otro y dan cuenta de la manera cómo se ve y se relaciona con el mundo circundante: las actitudes lingüísticas muestran la manera cómo se (des)valora a las personas y a la lengua que hablan y en ellas se expresa el (des)prestigio con que se califican (cf. Castillo 2006, 284-285; Sima, Perales & Be 2014, 161).

El análisis de las actitudes lingüísticas permite observar cómo se reproducen las ideologías y se perpetúa un determinado sistema social por medio del lenguaje (cf. Rojas 2012, 70). Las valoraciones étnica y lingüística no solo se ejercen en relación con los *otros*, sino también hacia el interior de un grupo social y se caracteriza y categoriza, mediante el lenguaje, a sus integrantes y la lengua que hablan; de ahí que existan expresiones de rechazo hacia lo *propio* y se busque adquirir lo *ajeno*.

Las actitudes lingüísticas son valoraciones y, como se mencionó, parten de ideologías que determinan el discurso y en él se transmiten creencias en contextos de interacción, por lo cual están dirigidos a la otredad y, de esta manera, son parte de un constructo social que se recrea. En particular, las ideologías lingüísticas son conceptualizaciones acerca de la calidad, valor, normas, funciones, entre otras, en torno a los idiomas y son referente en cuanto a la relación con sus hablantes. Estas

creencias colectivas se tornan también espacios de poder y autoridad que devienen en estratificación y reglamentación del uso de las lenguas; además, guían la percepción acerca del idioma propio y su práctica en el contexto del sistema social, político y económico (cf. Blommaert 2006, 241-242; Cavanaugh 2020, 54).

Cisternas (2017, 110) y Swiggers (2019, 14) parten de los conceptos de ideologías lingüísticas de Silverstein, Irvine, Rumsey, Woolard y Kroskrity, y señalan que se les puede definir como sistemas de representaciones en relación con las lenguas y sus hablantes, y también en torno a la cultura y la identidad, y se (re)producen de acuerdo con sus contextos, generalmente de estructuras de poder; estas creencias son colectivas, de carácter afectivo y subjetivo, y suelen estar acompañadas de pretensiones de racionalización. Según Skrobot (2014, 389), la diferencia entre ideología y actitud radica en que la primera es mental e individual, verbal, dentro de un marco social y sustenta la actitud; en tanto, la segunda puede ser latente y no verbal.

A partir de los conceptos mencionados, en el análisis del discurso se buscaron unidades de información en relación con las representaciones mentales colectivas que empleaba el clero a finales de la Colonia en relación con los indios de Antequera y sus lenguas para perpetuar los prejuicios, estratificación y violencia contra ellos y, también, para legitimarse en el poder, pues sus opiniones se convertían en conocimientos, normas, valores que definían a los naturales y, se deduce, eran compartidos por estos.

En el análisis se señalan las categorías discursivas en torno a los indios y sus lenguas, entre ellas, las valoraciones negativas, modalidades donde se muestra autoridad, descripciones y representaciones negativas, razonamientos acerca de ellos y las situaciones que se describen; también, las opiniones acerca de los naturales se presentan en la forma de negación del otro o concesión aparente a partir de comparaciones, ciertas formas de *empatía*, generalizaciones y la negación total; además, se emplea la oposición como modo de categorizar, comparar y distanciarse del otro, del bárbaro. El estilo del discurso presenta variaciones de acuerdo con su función y su contexto; una de sus dimensiones es la retórica, cuya función es persuadir al oyente, al lector en el caso de los textos escritos, a través de figuras, de recursos de persuasión como la aliteración, ironía, metáfora, hipérbole, entre otras (cf. Dijk 2008b [2000], 36; Dijk 2011 [2003], 58-68; Vázquez 2012, 63-93).

Este trabajo parte de considerar que el clero, de manera general, compartía las ideologías que desde el siglo XVI consideraban a los indios pobres, miserables, ignorantes y menores y, con base en estas categorías, se valoraba a las personas y a sus manifestaciones culturales, sus idiomas en este caso; además, al ser un discurso compartido, los religiosos empleaban los mismos recursos lingüísticos para referirse a los naturales, lo cual remite a representaciones mentales colectivas de la época de un grupo hegemónico.

Los textos que se analizan son, en primer lugar, el expediente sobre la visita eclesiástica que realizó el obispo Ortigosa al obispado de Antequera y concluyó en febrero de 1783; en particular, se aborda el tercer asunto: «Sobre las idolatrías e

ignorancia [de los indios] de doctrina cristiana y maestros de niños». El segundo documento es la Pastoral que expidió el obispo Bergosa y Jordán el 29 de marzo de 1803 en relación con la orden de «promover el idioma castellano entre los Indios, y á disminuir el uso de sus nativos idiomas» (Pastoral, 25).

El tercer documento que se analiza es el *Cuestionario* (Huesca, Esparza & Castañeda 1984) que envió Bergosa y Jordán en 1802 a los párrocos de la diócesis para que lo respondieran inmediatamente. El estudio se centra en las preguntas segunda y sexta relativas al «idioma que se habla en la cabecera y cada uno de sus pueblos» y «cuántas escuelas de castellano hay en el Curato» (Cuestionario I, 1-2). En el caso de las Pastorales, se ha mencionado que sus mensajes tenían dos objetivos: el primero, legitimar la ideología que difundían con base en categorías religiosas en torno al orden natural y sobrenatural; el segundo, el control social como normativa ética y de valores que regían la convivencia (cf. González 2005, 102).

Antes de pasar al análisis se presenta una somera biografía de los dos obispos de Oaxaca mencionados con el fin de conocer sus orígenes, estudios y otros datos en relación con su contexto histórico. Ortigosa nació en 1720 en Viguera, La Rioja, España, en el seno de una familia acomodada, de probables escribanos, con *limpieza de sangre*. Obtuvo la licenciatura en leyes en la Universidad de Valladolid, en 1740. En 1769 fue nombrado Inquisidor Fiscal del Santo Oficio de la Nueva España, a donde llegó en enero de 1770, y permaneció en este cargo cuatro años. En 1775 fue designado obispo de Oaxaca, aunque «no era el aspirante mejor situado» (Zaballa & Lanchas 2014, 28) pero, al parecer, la petición personal del virrey Bucareli a Carlos III facilitó su elección. Permaneció en el cargo hasta enero de 1793 cuando renunció a causa de su edad avanzada y su mal estado de salud (cf. Zaballa & Lanchas 2014, 21-35; Benítez & Sánchez 2018, 97-98).

Ortigosa fue un obispo ilustrado, célebre por su actividad pastoral; impulsó algunas reformas para sanear las finanzas de la Iglesia Católica, formar y disciplinar a los clérigos seculares y regulares, y supervisar y corregir las costumbres religiosas y sociales de la feligresía, pero no aplicó profundamente las medidas que afectaban los intereses de la iglesia. Entre las preocupaciones de su gobierno episcopal se encontraban la enseñanza de la doctrina católica, la rebeldía de los indios para cumplir algunas de sus obligaciones y los conflictos con alcaldes mayores y comerciantes por causa de los repartimientos; en lo que toca a las escuelas, instó a los curas a aplicar las leyes para convertir el castellano en lengua única (cf. Benítez & Sánchez 2018, 100, 123, 129-130).

Por su parte, Bergosa y Jordán nació en Jaca, provincia de Huesca, España, en el seno de una familia de la baja nobleza aragonesa, venida a menos, con *limpieza de sangre*; estudió filosofía, leyes y cánones en la Universidad de Salamanca y obtuvo el grado de doctor en derecho canónico en la de Valencia. En 1779 llegó a la Ciudad de México para ejercer el cargo de Inquisidor Fiscal Apostólico del Santo Oficio de Nueva España donde permaneció durante 20 años. En octubre de 1800 fue presentado como obispo de Antequera y dos años más tarde consagrado. Instalado en su obispado, realizó cuatro visitas pastorales entre

1802 y 1807 (cf. Gómez & Téllez 1997, 23-24; González 2005, 67-68, 73; Hamnett 2009, 120-123; Ibarra & Quezada 2018, 134-135).

Cuando inició la revuelta independentista en 1810, Bergosa y Jordán encabezó la defensa del régimen español desde el púlpito: era un «reaccionario furibundo» (Hamnett 2009, 131), según los partidarios de la insurgencia a la que acusó de ser enemiga de la religión católica y hereje. En 1812 formó un cuerpo de milicianos en la capital oaxaqueña para repeler el ataque de las fuerzas de Morelos; sin embargo, la ciudad cayó y el obispo se refugió en el convento de santo Domingo y posteriormente huyó, llevando sus caudales, a Guatemala, Veracruz y, a la postre, a la Ciudad de México a donde llegó en mayo de 1813; allí formó un frente con el virrey Calleja para combatir a los rebeldes. Dos años más tarde fue parte de la Junta Canónica que llevó a cabo el juicio de degradación sacerdotal de Morelos quien, posteriormente, fue ejecutado por la autoridad civil (cf. Gómez & Téllez 1997, 25-26, 28; González 2005, 93; Hamnett 2009, 118, 124, 131; Ibarra & Quezada 2018, 135).

El obispo Bergosa y Jordán era de carácter difícil y violento, atestiguado por sus propias palabras, con un estilo autoritario y amenazante, y nadie era capaz de desafiar «la toma del poder político» (Hamnett 2009, 118) que llevaba a cabo. Calificó a los miembros del Cabildo y Venerable Clero de Antequera de «ignorantes, rebeldes e inobedientes» por un supuesto desprecio que le hicieron y los hizo pasar por un «examen humillante» (González 2005, 80). El eje rector de su discurso era «ser fiel al rey y temer a Dios» (Ibarra & Quezada 2018, 143) y su manera de gobernar la diócesis se sustentaba en guiarse por un amor paternal, pero dispuesto a usar severidad y rigor para corregir a «quienes atentaban contra las buenas costumbres» (Ibarra & Quezada 2018, 145).

### **3. El discurso de la asimetría étnica**

Las ideologías y actitudes negativas hacia los indios y sus idiomas fueron parte del discurso del clero y, en general, de los españoles de estatus social alto en la Nueva España; por ejemplo, las opiniones de los franciscanos a mediados del siglo XVIII, respecto a la apertura de escuelas, iban en el sentido de que a través de estas se lograría que los naturales actuaran de manera civilizada y, como mencionó el párroco de Chalco, se criaran «en política más racional que su grosera y rústica naturaleza les enseña» (Fondo Franciscano del Archivo Histórico del INAH, vol. 109, f. 258, cit. en Tanck 1989, 715); sin embargo, de acuerdo con el fraile de Atlachaloaya, eran «sumamente rudos, torpes, cuatreros y muy cerrados» (Fondo Franciscano del Archivo Histórico del INAH, vol. 109, f. 252, cit. en Tanck 1989, 717) para pronunciar el español y, aunque lo aprendieran, no serían «más hábiles para aprender, ni más cuidadosos para retener ni más memoriosos para acordarse de la doctrina cristiana» (Fondo Franciscano del Archivo Histórico del INAH, vol. 109, f. 282, cit. en Tanck 1989, 718).

Los indios fueron categorizados con base en supuestos de su naturaleza; a partir de las Leyes Nuevas de 1542, se les consideró a los rudos (sin entendimiento), miserables (desprotegidos), neófitos y menores (incapaces) a quienes se debía

proteger, por lo que las políticas hacia ellos fueron paternalistas, pero estas resultaron una desventaja debido a las limitantes que les imponían; así, la condición de los indios era, como la formula Alonso de la Peña Montenegro, obispo de Quito, en su *Itinerario para párrocos de indios* de 1668, de «miserables, pobres, menores y rústicos» (Alonsos de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, cit. en Lara 2019, 228-229).

La categoría de *miserable* se aplicó a los indios en relación con su situación jurídica y no con una supuesta incapacidad, sino con las condiciones de desventaja en las que se encontraban respecto de los españoles y el lugar que se les otorgaba en la sociedad; en el marco de la legalidad, con este estatus se buscaba protegerlos de los abusos y que pudieran obtener acceso a la justicia real; sin embargo, la evolución del concepto «terminó aludiendo a una supuesta incapacidad intelectual y debilidad psicológica del indígena» (Cunill 2011, 242) en la centuria XVII.

Respecto a la pobreza de los indios señalada por el clero, se deben considerar tres aspectos: primero, no todos eran pobres, pues algunos nobles pertenecían a un sector rico; segundo, la riqueza material consistía en poseer muchas tierras, plata, frutos, alhajas y quienes no las tenían eran pobres; tercero, los españoles eran responsables de que los naturales perdieran su «honesta y cristiana pobreza» (Alberro 2019, 33) que los hacía vivir felices y esta no siempre era impuesta sino escogida y apreciada; sin embargo, en el siglo XVIII la pobreza era vista como un problema social que impedía «la “civilización” de los naturales y su conversión en súbditos activos y productivos» (Alberro 2019, 43).

En lo que corresponde al discurso del clero de Antequera, el obispo Ortigosa, a tono con el espíritu de su época, señaló que la mayor desgracia de los indios se debía a «la ignorancia de doctrina cristiana y las idolatrías» (Expediente, f. 9r); los males que padecían se debían, entre otras causas, al desconocimiento del idioma castellano y algunos curatos estaban «apestados de idolatrías e ignorancia de los ministerios divinos» (Expediente, f. 14r). Como suele suceder con el discurso de los religiosos, las generalizaciones son un recurso para definir al otro; así, se menciona que los indios no podían mantener maestros ni querían asistir a las escuelas debido a su «resistencia al idioma castellano y a la enseñanza de españoles» (Expediente, f. 11r).

Lo citado en los primeros párrafos respecto de la *condición* de los indios se puede observar en el discurso del obispo Ortigosa quien dramatizó que «no ha producido la naturaleza vivientes más dignos de compasión que los indios en todas líneas, pero especialmente en lo espiritual» (Expediente, f. 15v). De acuerdo con el prelado, en el ser de los naturales se encontraba el origen de sus males: «desde el vientre de su madre salen inclinados a la superstición, idolatría, maleficios y a solo lo exterior y material» (Expediente, f. 15v), lo cual se acrecentaba con la edad por la manera como los criaban, los malos ejemplos de sus padres y la poca instrucción en la religión católica; por lo cual, doctrinarlos y cristianizarlos no se lograba ni con los medios oportunos.

Según Ortigosa, a los indios se les debía tratar con cuidado, pues si se empleaba «benignidad y dulzura se hacen insolentes y atrevidos; el demasiado rigor los

exaspera y amotina contra los curas» (Expediente, f. 16r); sin embargo, para que asistieran a misa los días de guardar y se instruyeran en la religión católica recomendaba «lo que siempre han usado las curas de indios [...] la paternal corrección de azotarlos benignamente por mano de sus fiscales o ministros de doctrina cuando son díscolos desidiosos y viciosos» (Expediente, f. 16v) y, de este modo, castigar el cuerpo, pero «salvar las almas [...] porque no hay criatura racional en el mundo que sea más acreedora a la lástima y compasión que los miserables indios» (Expediente, ff. 16v-17r).

Ortigosa empleó la metáfora de la iglesia como madre, «una madre tan piadosa» (Expediente, f. 18r) que, por este motivo, y no queriendo que se dañaran los demás miembros de la familia, echaba con rigor fuera de su regazo «a sus hijos inobedientes y pertinaces» (Expediente, f. 18v) para que se arrepintieran, sin que por este motivo perdiera dulzura y amor. En el discurso se legitima la autoridad y la obediencia a esta de manera contundente: «el día que el indio sepa que su padre cura no puede mandarlo azotar, le faltó a la obediencia, respeto y subordinación» (Expediente, f. 21v). El objetivo era claro: «hechos los indios buenos cristianos, serán fieles vasallos de Vuestra Majestad y útiles al Estado» (Expediente, f. 10v).

Los párrocos del obispado de Antequera compartían el mismo discurso acerca de los indios y expresaban semejantes opiniones hacia sus feligreses a principios del siglo XIX, según se observa en las respuestas del *Cuestionario*. Algunos de los calificativos recurrentes que mencionan los curas, en relación con los naturales, son los de pobres y miserables. La pobreza aparece continuamente y se generaliza: «todos los indios de este curato son muy pobres» (Cuestionario I, 199); junto con los adverbios *muy* y *mucha* enfatizan a menudo lo paupérrimo de la situación que decían observar. Según asentaron en sus informes algunos párrocos, por la pobreza los naturales apenas adquirirían lo necesario para su sustento y andaban con un miserable vestuario.

También señalaron constantemente que la pobreza era una de las causas que no permitían que se establecieran escuelas en los pueblos para que se enseñara doctrina cristiana y lengua castellana, generalmente, y primeras letras en contados casos; la falta de dinero impedía pagar a los profesores: «escuelas de castellano no hay ninguna por no haber de dónde sacar para la paga del maestro por ser esta una gente muy pobre que apenas adquieren para sustentarse con su trabajo» (Cuestionario I, 104), señaló el cura de Juxtlahuaca.

Otra manera de definir la *condición* de los indios, de categorizarlos, era a partir de su torpeza e ignorancia que se conjuntaba con su minoría, que era la supuesta incapacidad para comprender y saber guiarse por sí mismos; por esta razón, algún cura mencionó que «[toleraba] sus imprudencias originadas de su rusticidad» (Cuestionario I, 42). Los feligreses no eran capaces de comprender las razones *evidentes* de lo que debían realizar, lo que les ordenaban sus guías; en San Mateo del Mar no solo no atendían lo que les mandaba el sacerdote, sino tampoco al alcalde mayor: «no quieren practicar lo que se les aconseja o manda por más que se les haga ver las ventajas que efectivamente resulta de lo que se les ordena» (Cuestionario II, 223). El cura de Santa Lucía Mecaltepec mencionó que el

«temperamento bastante frío no es lo peor si se compara con la poca docilidad de sus indios» (Cuestionario II, 374).

Uno de los asuntos en el cual insistían los curas era que se debía establecer una escuela y enviar a sus hijos a ella, pero esta orden no era acatada por los indios, por lo que un párroco expresó que el bien que les redundaba por instruirse «se los he hecho ver con razones casi de bulto» (Cuestionario I, 38). Pese a su supuesta incapacidad de *razonar*, los indios tenían sus propias razones para no acudir a aprender la doctrina católica y la lengua castellana, y al fin se hacía lo que ellos querían porque «son llevados de sus dictámenes [y] no admiten los de otro» (Cuestionario II, 364). Por estos y otros motivos, los niños no asistían a la escuela sino con muchas reconvenciones, pero algunos de los progenitores no los querían enviar «ni aun con la amenaza y rigor» (Cuestionario I, 114).

Otros calificativos que los curas daban a los indios eran los de flojos, ociosos y desidiosos, y estas eran las causas de su pobreza. Según los párrocos, la providencia había llenado de bendiciones a los naturales, pero estos no podían ver las ventajas que tendrían si se aplicaban a trabajar. Debido a que «naturalmente son desidiosos y flojos para el trabajo, y sus tierras no las trabajan más» (Cuestionario I, 115) y, por ejemplo, en San Miguel y Santa María Chimalapas se contentaban con lo que producía la tierra por sí sola y «apenas si conocen industria alguna que pueda sacarlos del estado de miseria» (Cuestionario I, 94). El uso de la comparación aparece: si los indios cultivaran sus terrenos, «les ofrecería así a ellos como a los feligreses españoles grandísima utilidad, pero esto creo es inasequible en atención a la incomparable flojera de los chontaleros» (Cuestionario II, 381).

Un rasgo de los indios que no se consideraba positivo, la negación al otro, era la unidad de la gente; el sacerdote de Yolox consideraba que las asambleas que se llevaban a cabo, motivadas «por cualquier cosa» y donde participaban también las mujeres y se les daba voto, eran «causa de muchos males y desórdenes en los pueblos» (Cuestionario I, 79) y en ellas los acuerdos se tomaban según opinara la mayoría, «aunque sea como comúnmente es un disparate» (Cuestionario I, 78); además, en su opinión, se debían prohibir de manera severa, pues se llegaba a un punto cuando todo se volvía gritos y alboroto, y de la violencia que se generaba no estaban seguros ni los ministros, como había sucedido hacía no muchos años en el curato de Huehuetlán.

Según los sacerdotes, la causa de los males radicaba en que los indios no estaban instruidos en los *misterios* de la fe católica, a pesar de su supuesta condición de cristianos, y no cumplían con los preceptos de la religión sino forzándolos; uno de los sacramentos que continuamente omitían era el de la confesión «por estar incapaces por no saber las cosas que debe saber un cristiano o siquiera aquellas muy necesarias para la salvación de cada individuo» (Cuestionario I, 166) y esta situación, recurriendo a los lugares comunes, los *topoi* presentes en estos discursos, no era por carencia de ministros o descuido de ellos, sino por «su torpeza [de los naturales] o mejor diré por su flojera o suma desidia» (Cuestionario I, 166). El cura de Tamazulapan, ante la situación que observaba en su parroquia, expresó

en una concesión aparente: «con todo, no es esta la feligresía la peor doctrinada» (Cuestionario II, 256).

Continuando con la descalificación y presentación negativa de los indios, se señala que los hombres eran más perezosos para las cosas de la religión, aunque algunos por ignorar los preceptos religiosos por su rudeza, pues, aunque sabían de memoria la doctrina en castilla, no la entendían y no ponían la atención requerida «cuando la explico en su mismo idioma en el púlpito todos los domingos y días festivos de dos cruces de todo el año» (Cuestionario II, 355); además de la poca disposición para asistir a misa, se menciona que los indios eran dados a la embriaguez, el mayor de los vicios que les señalan, y esta era una de las razones también para no acudir a la iglesia.

Pero el mal se hallaba en lo profundo de los indios, en su naturaleza, como lo señaló el obispo Ortigosa: a casi trescientos años de impuesta la religión católica seguían apareciendo indicios de *idolatría*; en Lachixio seguían realizando cultos de origen prehispánico en cuevas y en una cumbre se hallaba la Catedral de Nerela donde concurría la gente de Santa Cruz Mixtepec. De los dos ídolos que habían sido asegurados por el sacerdote en San Sebastián y los tenía en un cuarto de su casa en la cabecera parroquial, uno se había destruido a causa de un temblor, pero el otro «ya ha cuatro años que se lo robaron y le estarán dando culto» (Cuestionario II, 205).

#### **4. El discurso de la asimetría lingüística**

En el siglo XVIII algunos clérigos se hicieron notar por sus ideologías y políticas contra los idiomas de los indios, entre ellos Francisco Fabián y Fuero, obispo de Puebla, quien publicó un edicto en 1769 en el que ordenó que los curas explicaran la doctrina católica en español a los naturales y sus argumentos continuaban siendo que en sus lenguas no era posible expresar los dogmas de la fe católica; además, la existencia de esos idiomas permitía que continuara la idolatría. Para este prelado, de acuerdo con el Edicto que publicó el 19 de septiembre de 1769, las lenguas amerindias eran «bárbaras, pobres y oscuras... que más parecen ahullidos, silvos, balidos, y mugidos de bestias que articulación de racionales» (Francisco Fabián y Fuero, *Colección de providencias diocesanas del obispado de Puebla de los Ángeles*, cit. en Tanck 1988, 23).

Otro prelado que compartía esta ideología era el arzobispo Manuel José Rubio y Salinas, quien pretendió castellanizar a los indios por medio de la escuela y se propuso «desterrar las lenguas bárbaras deste arzobispado» (Manuel José Rubio y Salinas, cit. en Tanck 1989, 724); en el proceso de secularización y castellanización de las doctrinas prohibió el uso de los idiomas de los indios en el contexto del culto católico y nombró párrocos que no sabían las lenguas como medida para que los feligreses aprendieran español (cf. Tanck 1989, 708).

Lorenzana y Butrón sucedió en el cargo de arzobispo a Rubio y Salinas y continuó con la secularización y castellanización de las doctrinas. Del primero se ha dicho que era un «exponente típico del despotismo ilustrado» (Pellicer 2010, 748), que

perteneció «a cierto grupo de hombres del siglo XVIII que se caracterizaron por ser inteligentes, pero no geniales; estudiosos y bien preparados, pero no creadores; con habilidad política, pero sin perspectiva de futuro» (Téllez 2014, 133) y fue el impulsor de la Cédula Real que decretó la abolición de las lenguas amerindias.

En su Pastoral V, «Para que los indios aprendan castellano», Lorenzana y Butrón plasmó su ideología acerca de los naturales y sus idiomas: si una nación era bárbara lo era también su lengua; por tanto, se distinguían en *calidad* y no se podían comparar; unas eran escasas y bárbaras debido a que no contaban con términos para expresar ciertas realidades de la religión católica, mientras que otras eran lenguas más doctas porque en ellas se habían traducido los libros sagrados del cristianismo; así, expresó: «¿quién podrá comparar el mexicano con el hebreo?» (Lorenzana y Butrón 1769, 95); además, conservar las lenguas indias era capricho de hombres y «mantener en el pecho una ascua de fuego, un fomento de discordia y una piedra de escándalo» (Lorenzana y Butrón 1769, 98). Para este arzobispo una de las reglas que debían seguir los indios para ser felices en lo espiritual y temporal, además de obedecer a sus párrocos entre otras exhortaciones, era que tuvieran «escuela de castellano y [que] aprendan [en ella] los niños a leer y escribir, pues de este modo adelantarán» (Lorenzana y Butrón 1768, novena regla).

Por su parte, el obispo de Antequera, Bergosa y Jordán, también expresó en una Pastoral su visión respecto de las lenguas de los indios y en ella remite al mito de Babel para sustentar con la autoridad bíblica el supuesto de que la diversidad de lenguas es castigo del dios cristiano por el mayor de los pecados: la soberbia. Por su parte, la legitimación *terrenal* de imponer el castellano también se fundaba en que no había «nación culta» (Pastoral, 3) que conquistara que no extendiera igualmente su idioma. Con el empleo de la metáfora de la humanidad como una hermandad argumenta «que todos hablemos una misma lengua» (el español «ilustrado» que él hablaba, desde luego) (Pastoral, 8).

Así como el multilingüismo provocó *confusión* en Babel, en el obispado de Antequera los idiomas de los naturales, a los que Bergosa y Jordán calificó de «toscos y desconocidos» (Pastoral, 2), producían también confusión y perjudicaban las almas y los «intereses temporales y eternos» (Pastoral, 2-3) de los naturales; además, la «multitud y diversidad de idiomas» en un mismo pueblo era «mayor monstruosidad» (Pastoral, 15). Aunque «una de las mayores astucias del Demonio» (Pastoral, 3) era impedir que los indios aprendieran español, la conservación de las lenguas de los indios se debía también a su voluntad de permanecer en «crasa ignorancia» y «criminalísima imposibilidad de aprenderlos» [los misterios de la fe católica] (Pastoral, 14).

Bergosa y Jordán conocía y manejaba el discurso de la asimetría que se empleó desde el siglo XVI en relación con los indios y sus idiomas, y en el que la descalificación a unos y otros era uno de sus principales recursos: a pesar de que consideraba incapaces a los naturales, los invitaba a reflexionar «sobre las más obvias razones de vuestra propia conveniencia, a que alcanza el entendimiento más limitado e inculto» (Pastoral, 7) y continuando la negación de calidad de las lenguas amerindias, señaló que «en la mayor y más perfecta lengua de los indios no se

pueden explicar bien ni con propiedad los misterios de la fe, sino con grandes absurdos e imperfecciones» (Pastoral, 5); además, los naturales no podían tener «por culto» su idioma «porque os acreditaríais de demasiado ignorantes» (Pastoral, 9). Algunas lenguas, como la hebrea, era en estatus de jerarquía, «más digna y de voces y términos más propios y adecuados a los dogmas y preceptos [religiosos]» (Pastoral, 6).

Este obispo expresó algunos de los prejuicios que aún siguen vigentes en las representaciones mentales colectivas en México: «el ingrato trabajo de aprender vuestros idiomas, estudiar su gramática (si acaso la tienen, porque algunos, como el zoque, no es más que una jerigonza al modo que la de los antiguos gitanos de España) y hablarlos con la perfección [...] es empresa poco menos que imposible» (Pastoral, 15), por lo que a los naturales «debieran avergonzarse tantos bárbaros y desconocidos idiomas, y empeñarse en abandonarlos y extinguirlos» por su propio interés (Pastoral, 7).

La retórica desempeñó un papel importante en el discurso de Bergosa y Jordán; por ejemplo, preguntaba a los indios si por el poderoso motivo que tenían para interesarse en la religión católica y salvar sus almas era posible que aprendieran «el idioma culto castellano y desterrar y extinguir los vuestros incultos, desconocidos y pobrísimos de voces» (Pastoral, 7); además, escogió las palabras que consideró adecuadas, exactas, para persuadir y mostrar lo evidente de sus afirmaciones: era una «necesidad y obligación» entender y usar la lengua castellana, pues era «lo racional y justo», además de útil, y «así lo persuade la razón» (Pastoral, 4, 9, 25).

El obispo se remitió a pasajes bíblicos para argumentar la existencia de lenguas más aptas que otras para los fines religiosos: «dos pasajes de la sagrada Escritura, como más respetables y adecuados» (Pastoral, 6), lo manifestaban, entre ellos, la promulgación del Decálogo después de que salieron los israelitas de la esclavitud en Egipto y la lectura de la Ley de Moisés por el profeta Esdras al regresar de la cautividad en Babilonia, ambas en hebreo, a pesar de que entendían «la lengua egipcia bárbara», en el primer caso, y «habían perdido el uso» de su idioma materno, en el segundo (Pastoral, 6).

La orden de extinguir los idiomas de los indios en la Cédula Real del 16 de abril de 1770 se consideró por Bergosa y Jordán de «utilidad y conveniencia» (Pastoral, 9) para los naturales, pues del conocimiento de los misterios de la religión, al que se llegaba por el aprendizaje del castellano, «pende vuestra eterna felicidad» (Pastoral, 11) y el «conocimiento perfecto de nuestra santa Religión, del debido a amor y reverencia a nuestros Católicos Soberanos y de vuestros propios y verdaderos intereses» (Pastoral, 21-22). Con el fin de lograr su propósito castellanizador, concibió un incentivo y premio para lograr «vencer en parte la indiferencia [...] para con el idioma castellano» y prometió tres premios de 300 pesos cada uno a curas, maestros o cualquier persona que lograra que los indios aprendieran y emplearan español o se confesaran en esta lengua; además, ofreció indulgencia de 40 días por cada vez que alguien leyera u oyera leer «cada párrafo de ella [la Pastoral]» (Pastoral, 22-26).

Por su parte, en las opiniones que plasmaron en el *Cuestionario* los curas del obispado de Antequera en relación con las lenguas de sus feligreses se observa que conocían y compartían las creencias generalizadas acerca de estas, pues, en primer lugar, hacían una distinción entre los idiomas indígenas y sus variantes, como sucedía en el caso del chocho que se hablaba en la cabecera y los pueblos sujetos de Coixtlahuaca, pues en algunos lugares era «menos culto que en otros» (Cuestionario I, 3) a partir de considerar la existencia de niveles de *calidad*.

Los calificativos negativos hacia las lenguas estaban en el tono de las ideologías dominantes de la época. En el caso del chinanteco, el cura de Yolox mencionó que este idioma era «uno de los más difíciles y bárbaros del obispado» (Cuestionario I, 78); por su parte, en los discursos la descalificación se argumentaba, con base en las presuntas carencias de los idiomas amerindios, la *confusión* que generaban los dialectos y, en general, la diversidad lingüística:

Este idioma mixteco es de los más difíciles: muy pobre de voces, no tiene plurales [y] su pronunciación [es] dificultosísima; pero, sobre todo, lo que lo hace más confuso y extraño es la variedad con que lo hablan en cada pueblo, llegando a ser tanta esta que aun entre los mismos naturales sucede no entenderse con presteza los de un curato con los de otros; por ejemplo, los indios de Chichahuastla no entienden ni perciben prontamente hablando con los de esta mixteca, particularmente si aquellos usan el idioma trique que acostumbra hablar en su suelo y entre ellos sin que hayan valido los esfuerzos de su párroco celoso para apartarlos de este error tan pernicioso (Cuestionario I, 20).

Aunque el mixteco era la lengua propia en Peñoles y, además, allí también vivían «muchos individuos castellanos», bilingües, que habrían alcanzado algún grado de *razón* en virtud de hablar español, pese a su condición de indios, ninguno conocía el significado de los nombres de los pueblos debido a la «poca diligencia» que mostraban en averiguarlos, lo cual para el sacerdote era

un indicante nada equívoco de la barbarie, ninguna cultura de los idiomas de los indios, por hallarse términos que no tienen equivalentes al castellano, a no ser que esto proceda también de una (experiencia invariable que siempre he observado) que todos cuantos saben algún idioma, a excepción del mexicano, son tan poco reflexivos sobre él que jamás deducen una análoga significación de una voz a otra ni una etimología en los términos que de ordinario es la fuente para descubrir la propiedad de ellos y fijar la propia significación y discernir el sentido traslaticio (Cuestionario I, 52).

Algunos sacerdotes habían pasado a la acción y se habían convertido agentes en el proceso de desplazamiento de las lenguas de los indios; por ejemplo, en Itundujia, donde el idioma mixteco se hablaba en toda la parroquia, los esfuerzos del cura coadjutor por introducir el castellano habían comenzado a dar resultados y «muchos que jamás habían hablado una palabra castellana en el día están medianamente al corriente» (Cuestionario I, 196). Esta declaración pudo ser solo un recurso retórico, una hipérbole, y no corresponder a la situación lingüística con el fin de demostrar que se compartían las ideologías y se seguían las órdenes superiores, más en el caso de un irascible obispo, como era Bergosa y Jordán.

En otras parroquias, las lenguas de los indios habían sido desplazadas de ciertos ámbitos de uso, como se menciona en el caso de Huautla; en este lugar, ya solo se hablaba mazateco en la cabecera y, según mencionó el párroco, ya había

«desterrado, en cuanto al confesionario, el mexicano que se hablaba en un barrio y venía ministro de Teotitlán [del Camino] a confesarlos» (Cuestionario II, 231); por lo cual, en ese tiempo solo se confesaban en mazateco y castellano.

Por otra parte, los sacerdotes señalaron también en su discurso las actitudes de los indios hacia la religión católica y la lengua castellana; así, se completa el «cuadrado ideológico», la autorepresentación positiva y la representación negativa del otro, como lo denomina Dijk (2008a [2000], 61), pero, en este caso, con un giro *de espejo* en el que *parece* que se da la voz al otro, pero lo que se expresa son las creencias de quien tiene el poder de manejar el discurso, el *ventrílocuo*. La mención de *la opinión* de los naturales acerca del catolicismo, el castellano y la escuela no era privativa del clero en el obispado de Antequera;<sup>3</sup> a menudo los religiosos subrayaban la aversión e incompreensión de los indios a los beneficios que les brindarían o, por otra parte, el *mal empleo* que darían a estas capacidades.

La asistencia de los hijos de los indios a las escuelas de manera obligatoria, según los párrocos, les permitiría para su mejor bien que aprendieran castellano con algún *despejo* y se educaran con alguna más *civilidad*, pero lo principal era «que se instruyan radicalmente en los misterios fundamentales de nuestra sagrada religión, que es el principal objeto de nuestro católico monarca» (Cuestionario II, 223). En las declaraciones anteriores se observa el empleo del recurso de la calificación negativa del otro debido a su *rusticidad*.

La representación negativa de los indios aparece en las menciones de los curas acerca de las actitudes de «bastante horror y repugnancia [a] la enseñanza de la ley de Dios y por lo mismo asisten a la escuela a fuerza y de reconvenciones» (Cuestionario I, 139); además, mostraban oposición a establecer escuelas en sus pueblos con el argumento, la mayoría de las veces, de la escasez de fondos y a que «nunca quieren mandar a sus hijos ni aun con la amenaza y rigor» (Cuestionario I; 114); los naturales «siempre» habían mostrado «renuencia» a que «se les pongan maestros (que no sean nativos) a sus hijos» debido a su «conocida resistencia» a lo que les ordenaban los justicias mayores y a las numerosas amonestaciones de los sacerdotes» (Cuestionario II, 223).

Una *concesión aparente* y una cierta *empatía* que muestran los párrocos se encuentra en relación con el problema que enfrentaban para que los indios aprendieran español, pues señalaban la escasez de dinero para pagar a los *maestros castellanos* y la falta de estos; además, en la elección del *escuelero* en ocasiones no participaba el párroco y se escogía al que no era «el más proporcionado», pues, aunque era de lo «mejor en lo moral» era hablante nativo del idioma del lugar; por lo cual, «no puede instruir a los niños y es muy natural que hable en su dialecto propio a los que le frecuentan y que estos nada aprenden el castellano» (Cuestionario I, 88).

---

<sup>3</sup> Véase la bibliografía citada en el primer apartado y lo que se menciona enseguida respecto de Pedro Cortés y Larraz, arzobispo de Guatemala, y los párrocos de esta diócesis.

Además de que en la mayoría de las parroquias no contaban con escuelas, ni en castellano ni *en idioma*, la poca asistencia y el hecho de que solo operaban algunos meses del año debido a que en épocas de trabajo en el campo llevaban a los niños a laborar allí, la razón por la cual los indios no las querían era por «la repugnancia de todos y asimismo la desidia y aborrecimiento con que miran y apetecen dicha escuela» (Cuestionario II, 304); en San Mateo Peñasco, «el maestro indio, las Justicias, los muchachos indios, todos [son] repugnantes al castellano como se deja ver de dos siglos y ochenta y dos años acá» (Cuestionario II, 324).

En lo que se menciona se observa la estrategia discursiva de la *polarización*: dos poblaciones que se encuentran en oposición; por eso, en los casos de cierto interés de los indios por instruirse en lengua castellana y aprender a leer y escribir se decía que era con el fin de «satisfacer a la pasión de capituleros porque rabian» (Cuestionario I, 38) y el conocimiento adquirido lo emplearían en contra de sus autoridades. Por esta razón, se suscitaron enfrentamientos entre párrocos y alcaldes mayores, pues algunos de los segundos opinaban que lo primero que se debía hacer era obedecer al rey y pagar los tributos que perder el tiempo en la escuela y así ganaban más el rey y el párroco.

En la disputa para establecer escuelas en los pueblos de indios, los alcaldes mencionaban que no se debería tomar tan a la letra las órdenes reales, pues, por una parte, los naturales «más necesitaban del trabajo de sus hijos en sus casas que el que fueran letrados» (Cuestionario II, 304) y, por otra, si gastaban su dinero en la manutención del maestro no les quedaría para pagar los tributos ni obvenciones y esta situación perjudicaría tanto sacerdotes como alcaldes; además, señaló un alcalde mayor, «el indio, en teniendo cuatro letras, solo le servían para forjar capítulos contra su cura y alcalde mayor», según mencionó el párroco de Achiutla que había sucedido en el curato del Mar (Cuestionario II, 304).

Como se mencionó, las ideologías y actitudes hacia los indios y sus lenguas por parte del clero de Antequera no eran un caso aislado; otro ejemplo es el del arzobispo de Guatemala, Pedro Cortés y Larraz, quien, de manera semejante a Bergosa y Jordán, envió un cuestionario a los sacerdotes de la diócesis para que le informaran acerca de la situación en cada parroquia; en 1770 realizó una visita pastoral durante dos años y con base en sus observaciones redactó una *Descripción* donde se observa la reproducción de las creencias de su época.

Según Cortés y Larraz, los indios eran miserables porque carecían de la religión católica, el paganismo era el mayor problema y ninguna población escapaba al vicio de la embriaguez; además, eran idiotas, libertinos, inmorales, idólatras, contrarios al catolicismo y rehuían a hablar castellano por la aversión y *odio positivo* a todo lo español (cf. Alejos 1992, 225-227; Solano 1969, 154). Las respuestas de los párrocos al cuestionario del arzobispo se encuentran en el mismo tenor: todos los indios eran iguales, atrevidos e insolentes, su mayor vicio era la embriaguez y solo con violencia los hacían asistir a la iglesia; con la extinción de sus idiomas, mediante las escuelas y la enseñanza del catolicismo, se sacaría inteligencia y disposición hacia los sacramentos (cf. Alejos 1992, 232; Solano 1969, 163).

Respecto de los idiomas amerindios, Cortés y Larraz mencionó que no eran aptos para explicar los misterios de la fe católica, el mexicano debía ser el menos bárbaro y, en general, eran «muy cortos y nada puede explicarse bien en ellos» (Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala* II, 90, cit. en Alejos 1992, 238); además, consideraba que eran términos disparados, sin inflexiones y sin tiempos, de manera que ni los propios naturales se podían entender, sino con rodeos y ayuda de acciones. A lo anterior se sumaba que «todas estas lenguas de los indios se hablan con bastante diferencia, no solamente en distintos pueblos, pero también en uno mismo [y] se alteran y corrompen por los indios fácilmente» (Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala* II, 39, cit. en Solano 1969, 160).

Según este arzobispo, la diversidad lingüística, sostenida por párrocos regulares para su conveniencia, era una barrera y un problema para la administración colonial; sin embargo, la castellanización no era la respuesta al problema debido a que en las provincias donde los naturales solamente hablaban castellano «son los indios tan ignorantes e idiotas, como en las que se hablan sus idiomas maternos» (Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala* II, 39, cit. en Alejos 1992, 238); un caso específico eran las Justicias de la parroquia de Atheos, en El Salvador, que a pesar de hablar y entender castellano eran «tan repugnantes a oír misa y la doctrina cristiana, como los demás del pueblo y en suma son tan indios e idiotas como los otros» (Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala* I, 97, cit. en Alejos 1992, 239-240). La solución era la aculturación: los naturales debían ser cristianos y dejar de ser indios, lo cual se lograría con el establecimiento de escuelas donde estarían los niños, aislados, con maestros competentes y sin trato con sus padres; en el caso de las niñas honestas e instruidas por españoles, se les casaría con estos y «por este medio se extinguirían las malas costumbres, lenguas y aun el nombre de indios» (Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala* I, 141, cit. en Alejos 1992, 263).

## 5. Breves apuntes en torno al discurso del clero

Como se ha visto, el discurso del clero en Oaxaca a fines de la época colonial no era sino la reproducción del que ya se había instituido desde el siglo XVI y, aunque presenta ciertas variaciones de acuerdo con su tiempo y contexto, en el fondo sigue presente la visión acerca de los indios y sus idiomas que se resume en la proposición del arzobispo Lorenzana y Butrón (1769, 94): «así como su nación fue bárbara, lo fue y es su idioma».

Se ha mencionado que Clavijero realizó una defensa del idioma mexicano desde su destierro y en ella se observa una posibilidad de respuesta a sus contemporáneos europeos y españoles que criticaban las lenguas amerindias y deseaban extinguirlas, entre ellos Fabián y Fuero, Lorenzana y Butrón, y Carlos III; el jesuita argumentó que los que conocían el náhuatl «alababan la capacidad y belleza del idioma» (Tanck 1988, 29); sin embargo, también se ha señalado que «no se atrevió

a compararlo [al náhuatl] con “la [lengua] de los Horacios, Platones, Sófocles y Eurípides”» (Bono 1997, 18).

En los discursos de los defensores de las lenguas de los indios, entre ellos los de Clavijero y De la Rosa, se han visto coincidencias que se atribuyen al ambiente de la época y, por los argumentos *científicos* demostrables y la *fin* retórica, se considera que son una muestra de la Ilustración que había llegado a la Nueva España; en cambio, las opiniones de Lorenzana y Butrón eran resultado de su visión estrecha y deformada del mundo indígena y sus acciones impulsadas por su ambición; por lo que se considera que «no [le] llegó la Ilustración, mientras que a sus críticos como De la Rosa o Clavijero sí» (Téllez 2014, 137).

A pesar de lo señalado, la condición de *ilustrado* no se encontraba en relación con una actitud favorable hacia los indios y sus lenguas, y era el caso de los obispos Ortigosa, y Bergosa y Jordán; de este último se dice que, junto con Lorenzana y Butrón, y Fabián y Fuero, eran parte de «una nueva generación de prelados peninsulares ilustrados» (Gómez & Téllez 1997, 23); del obispo de Antequera daban cuenta su «perfil sobresaliente» y la biblioteca que poseía (González 2005, 73), sin embargo, su comportamiento político fue apegado a la «idea de una monarquía hispánica unida, es decir al viejo concepto imperial» (Hamnett 2009, 132).

De Carlos III también se ha mencionado que era un «rey ilustrado» (Bono 1997, 28) que se preguntaba por qué en dos siglos y medio no se había logrado erradicar las lenguas de los indios y en 1770 expidió una cédula para desterrar los idiomas de los naturales y que solo se hablara castellano. Y es el mismo caso el del arzobispo de Guatemala, Pedro Cortés y Larraz, de quien se ha dicho que «era un gran humanista, un sincero amigo del país», además de «un intelectual con gran curiosidad y mente inquisitiva, muy influenciado por la Ilustración» (Alejos 1992, 217-218).

Bergosa y Jordán compartía las ideologías de los intelectuales europeos, y españoles, de su tiempo que despreciaban las lenguas de los indios; según Ibarra & Quezada (2018, 152-153), era un «representante del despotismo ilustrado y de aquellos círculos que se empeñaban en despreciar las culturas originarias de América, argumentado de manera decidida en favor de la implantación de la lengua de dominación», además de «una combinación de propuesta ilustrada [...] que contrasta con la persistencia de un pensamiento católico impregnado de fanatismo». En lo que toca a Cortés y Larraz, se señala que su *Descripción* «está plagada de prejuicios, como el carácter degradado de los indios y su inferioridad, donde se refleja una concepción ideológica hispana opuesta a la existencia de formas autónoma de poder [y otros asuntos]» (Alejos 1992, 239).

Como se puede observar, las ideologías y actitudes del clero hacia las lenguas de los naturales se encontraban en relación con el plan que se pretendía llevar a cabo, en este caso, reformar a partir de una racionalidad *ilustrada* que descalificaba ciertos idiomas, no solo americanos sino europeos como el catalán, gallego y vasco porque consideraba que eran barreras para el «dominio universal de la razón» (González 2005, 98).

En el discurso del obispo Ortigosa se observa cómo describe a la iglesia católica, y a él como parte de ella y jerarca, en términos positivos y a los otros, los indios, en negativos; aún en los casos donde las acciones parecerían en su contra, no solo las minimiza sino las cambia a su favor, como es el caso de los golpes que deben recibir los naturales por el bien de sus almas, aunque sus cuerpos sufran. Según Dijk (2008a [2000], 47), los poderosos controlan los sucesos comunicativos y definen la manera como los grupos, acciones y políticas deben ser representadas, y por la credibilidad y retórica de estos personajes puede ser que los receptores acepten las creencias expresadas en los discursos prejuiciosos.

En las respuestas al *Cuestionario* que envió Bergosa y Jordán, los curas expresaron la manera como interpretaban la realidad de los naturales, cómo los nombraban y calificaban, y emitían juicios de valor acerca de ellos y su modo de vida; sin embargo, las visiones partían de las representaciones mentales que compartían como miembros del grupo dominante, por lo que las *coincidencias* entre el pensamiento de los obispos y el de los párrocos no son sino la reproducción de un mismo referente ideológico, lo cual se observa en el uso de idénticos recursos lingüísticos. Como señala Pellicer (2010, 650), «la lengua es el constituyente nuclear de todo imperio que sostiene su expansión con palabras tejidas en discursos de obediencia y mandato».

Además de responder el *Cuestionario* desde una ideología compartida, parece que los curas querían congraciarse con Bergosa y Jordán y le escribieron lo que deseaba escuchar (leer), entre otros asuntos, los progresos en la enseñanza del castellano a los indios. Este documento muestra, por un lado, los intereses del obispo y los conceptos que tenían los sacerdotes de los indios y la manera cómo los trataban; en las apreciaciones y juicios de valor que emiten «predomina un criterio de racionalidad ilustrada» (González 2005, 95-96).

En el *Cuestionario* destacan también dos situaciones: la primera, aunque en la pregunta dos no se pedía información acerca de los *vicios* de los indios, la mayoría de los curas mencionó que el *vicio dominante* era la embriaguez, la cual también era raíz de todos los males que padecían. La segunda cuestión es la uniformidad de pensamiento que aún los párrocos de ascendencia india se expresaron en los mismos términos que sus pares e, incluso, tomaban distancia de los naturales de donde descendían; es el caso de los hermanos Matías José y Francisco Feria, sacerdotes en Nochixtlán y en Tecomatlán, caciques, naturales de Santa Cruz Tayata en Tlaxiaco y hablantes de mixteco; el primero de ellos mencionó que a los naturales no les faltaban excusas y pretextos para no enviar a sus hijos a la escuela, «no se aplican con empeño a sembrar ni a cultivar» y confiaban «en la bondad de la tierra apoyando su desidia», además de que la feligresía «de esta doctrina los más son indios y pobres» (Cuestionario I, 145-147); el segundo, por su parte, señaló que «el vicio que más domina en ellos es la embriaguez» (Cuestionario I, 151).

En sus discursos, los obispos y los párrocos no solo expresaron sus creencias, opiniones, acerca de los indios sino, concedores de la *facultad* que tenían como *controladores* de los actos comunicativos, tomaron la *palabra de los indios* para manifestar lo que estos pensaban acerca de la religión católica, la escuela y la

lengua española, pero en ella lo que se observa no es sino la reproducción de las representaciones mentales del grupo dominante que se hace pasar por la de los dominados; es decir, es la verbalización de cómo interpretaban, desde su realidad, la vida de los naturales a quienes consideraban ignorantes, pobres, miserables y menores, y era parte del discurso común que presenta una imagen negativa de los indios instituida para legitimar el dominio y en el que la autoridad descansaba sobre fundamentos religiosos.

## Bibliografía

### Fuentes

- BERGOSA Y JORDÁN, Antonio. 1803. *Pastoral*. Biblioteca Digital Hispánica.  
<<https://tinyurl.com/yc5nw3lw>>
- HUESCA, Irene, Manuel Esparza & Luis Castañeda. 1984. *Cuestionario de Don Antonio Bergoza y Jordán, obispo de Antequera a los señores curas de la diócesis*, 2 vols., Oaxaca: Gobierno de Oaxaca.
- ORTIGOSA, José Gregorio. 1801. «Expediente sobre la visita hecha por el Reverendo Obispo de Oaxaca Don José Gregorio Ortigosa, de aquella diócesis.» *Archivo General de Indias, México* 2587, legajo 2.

### Bibliografía

- ACEVEDO, Rebecca. 1992. «La política lingüística del siglo XVI en la Nueva España.» *Mester* 21 (2), 23-36.  
<<https://tinyurl.com/yyeq2kdo>>
- ALBERRO, Solange. 2019. *Movilidad social y sociedades indígenas de Nueva España: las élites, siglos XVI-XVIII*. México: El Colegio de México.
- ALEJOS GARCÍA, José. 1992. «Los guatemaltecos de 1770 en la Descripción de Pedro Cortés y Larraz.» *Estudios de Cultura Maya* XIX, 215-268.  
<<https://tinyurl.com/j63872za>>
- BENÍTEZ PALACIOS, Claudia & Juan Hugo Sánchez García. 2018. «El obispo José Gregorio Alonso de Ortigosa ante las reformas borbónicas en Oaxaca (1775-1791).» En *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, ed. García Ugarte, María Eugenia, vol. II, 97-131, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- BLOMMAERT, Jan. 2006. «Language policy and national identity.» En *An introduction to language policy: Theory and method*, ed. Ricento, Thomas, 238-254, Oxford: Blackwell.
- BONO LÓPEZ, María. 1997. «La política lingüística en la Nueva España.» *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* IX, 11-45.
- BONO LÓPEZ, María. 1999. «La política lingüística y los comienzos de la formación de un estado nacional en México.» En *Los pueblos indios y el parteaguas de la Independencia en México*, ed. Ferrer Muñoz, Manuel, 13-47, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- BRICE HEATH, Shirley. 1992 [1972]. *La política del lenguaje en México. De la Colonia a la nación*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional Indigenista.
- CASTILLO HERNÁNDEZ, Mario. 2006. «El estudio de las actitudes lingüísticas en el contexto sociocultural: el caso del mexicano de Cuetzalan.» *Anales de Antropología* 40 (1), 283-316.  
<<https://tinyurl.com/r4dwghh>>
- CAVANAUGH, Jillian R. 2020. «Language ideology revisited.» *International Journal of the Sociology of Language* 263, 51-57.  
<<https://tinyurl.com/y5s3fypr>>

- CHANCE, John K. 1986. «Colonial Ethnohistory of Oaxaca.» En *Ethnohistory*, Supplement to the *Handbook of Middle American Indians* 4, ed. Spores, Ronald, 165-189, Austin: University of Texas Press.
- CISTERNAS, César. 2017. «Ideologías lingüísticas: hacia una aproximación interdisciplinaria a un concepto complejo.» *Lenguas y Literaturas Indoamericanas* 19 (1), 101-117.  
<<https://tinyurl.com/yypzsjmj>>
- CUNILL, Caroline. 2011. «El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI.» *Cuadernos Inter.c.a.mbio* 8 (9), 229-248.  
<<https://tinyurl.com/y6nn7g7z>>
- DIJK, Teun A. van. 2006 [1999]. *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- DIJK, Teun A. van. 2008a [2000]. «El discurso como interacción en la sociedad.» En *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II. Una introducción multidisciplinaria*, comp. Dijk, Teun A. van, 19-64, Barcelona: Gedisa.
- DIJK, Teun A. van. 2008b [2000]. «El estudio del discurso. » En *El discurso como estructura y proceso. Estudios sobre el discurso I. Una introducción multidisciplinaria*, comp. Dijk, Teun A. van, 21-65, Barcelona: Gedisa.
- DIJK, Teun A. van. 2011 [2003]. *Ideología y discurso*. Barcelona: Ariel.
- GARZA CUARÓN, Beatriz. 1991. «Políticas lingüísticas hacia la Nueva España en el siglo XVIII.» *Nueva Revista de Filología Hispánica* 39 (2), 689-706.  
<<https://tinyurl.com/y42ubcsd>>
- GARZA CUARÓN, Beatriz & Yolanda Lastra. 1991. «Lenguas en peligro de extinción en México.» En *Lenguas en peligro*, eds. Robins, Robert, Eugenius Uhlenbeck & Beatriz Garza Cuarón, 139-160, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GÓMEZ ÁLVAREZ, Cristina & Francisco Téllez Guerrero. 1997. *Una biblioteca obispa. Antonio Bergosa y Jordán. 1802*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- GONZÁLEZ M., José Luis. 2005. *Encrucijada de lealtades. Don Antonio Bergosa y Jordán. Un aragonés entre las reformas borbónicas y la insurgencia mexicana (1748-1819)*. Novallas: Novalia Electronic Editions.
- HAMNETT, Brian R. 2009. «Antonio Bergosa y Jordán (1748-1819), obispo de México: ¿ilustrado? ¿reaccionario? ¿contemporizador y oportunista?» *Historia mexicana* 59 (1), 117-136.  
<<https://tinyurl.com/y2ezwp36>>
- IBARRA GONZÁLEZ, Ana Carolina & José Luis Quezada Lara. 2018. «Antonio Bergosa y Jordán. Obispo de Antequera (Oaxaca) y obispo electo de México (1748-1819).» En *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, ed. García Ugarte, María Eugenia, vol. II, 132-165, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LARA CISNEROS, Gerardo. 2019. «Teología moral y derecho indiano: la ignorancia de los indios.» En *Construcción histórico-jurídica del derecho prehispánico y su transformación ante el derecho indiano*, ed. Guerrero, Alonso & René Guerrero, 225-236, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LODARES Marrodán, Juan Ramón. 2004. «Llengües e catolicismo a l'Amèrica dels verreis». En *Llengües vives a l'Amèrica Llatina. IV Jornades Internacionales sobre Indigenismo Americano (Universidad Autónoma de Madrid). II Fòrum Amer&Cat de les Llengües Ameríndies (Institut Català de Cooperació Iberoamericana)*, ed. Lluís i Vidal-Folch, Ariadna & Azucena Palacios Alcaine, 69-79, Barcelona: Institut Català de Cooperació Iberoamericana / Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- LODARES MARRODÁN, Juan Ramón. 2006. «La contradictoria legislación lingüística americana (1500-1770).» En *Actas del VI Congreso*

- Internacional de Historia de la Lengua Española (Madrid, 29/9/03-4/10/03)*, ed. Girón Alconchel, José Luis & José Jesús de Bustos Tovar, vol. III, 2235-2242, Madrid: Arco Libros.
- LORENZANA Y BUTRÓN, Francisco Antonio. 1768. *Reglas para que los naturales de estos reinos sean felices en lo espiritual, y temporal*. Biblioteca Digital Hispánica.  
<<https://tinyurl.com/y6h6t8s6>>
- LORENZANA Y BUTRÓN, Francisco Antonio. 1769. *Pastoral V. Para que los indios aprendan el castellano*. Colección Digital UANL.  
<<https://tinyurl.com/y36ga3wu>>
- PARODI, Claudia. 2010. «Tensión lingüística en la Colonia: diglosia y bilingüismo.» En *Historia sociolingüística de México*, ed. Barriga Villanueva, Rebeca & Pedro Martín Butragueño, vol. I, 287-346. México: El Colegio de México.
- PELLICER, Dora. 2010. «Lenguas, relaciones de poder y derechos lingüísticos.» En *Historia sociolingüística de México*, ed. Barriga Villanueva, Rebeca & Pedro Martín Butragueño, vol. I, 605-658. México: El Colegio de México.
- REINA, Leticia. 2004. *Caminos de luz y sombra. Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- ROJAS, Darío. 2012. «Actitudes lingüísticas de hispanohablantes de Santiago de Chile: creencias sobre la corrección idiomática.» *Onomázein. Revista de lingüística, filología y traducción* 26, 69-93.  
<<https://tinyurl.com/ukjw39d>>
- SIMA LOZANO, Eyder, Moisés Perales Escudero & Pedro Be Ramírez. 2014. «Actitudes de yucatecos bilingües de maya y español hacia la lengua maya y sus hablantes en Mérida, Yucatán.» *Estudios de cultura maya* XLIII, 157-179.  
<<https://tinyurl.com/te3wa7v>>
- SKROBOT, Kristina. 2014. *Las políticas lingüísticas y las actitudes hacia las lenguas indígenas en las escuelas de México*, tesis de doctorado, Barcelona: Universitat de Barcelona.  
<<https://tinyurl.com/y6h8o7hp>>
- SOLANO, Francisco de. 1969. «Áreas lingüísticas y población de habla indígena de Guatemala en 1772.» *Revista Española de Antropología Americana* IV, 145-201.  
<<https://tinyurl.com/fv2dcewx>>
- SWIGGERS, Pierre. 2019. «Ideología lingüística: dimensiones metodológicas e históricas.» *Confluência. Revista do Instituto de Língua Portuguesa* 56, 9-40.  
<<https://tinyurl.com/y43kjl2v>>
- TANCK DE ESTRADA, Dorothy. 1988. «Clavigero: defensor de los idiomas indígenas frente al desprecio europeo.» En *Francisco Xavier Clavigero en la ilustración mexicana 1731-1787*, ed. Martínez Rosales, Alfonso, 13-30, México: El Colegio de México.
- TANCK DE ESTRADA, Dorothy. 1989. «Castellanización, política y escuelas de indios en el arzobispado de México a mediados del siglo XVIII.» *Historia Mexicana* 38 (4), 701-741.  
<<https://tinyurl.com/y3cpq7yq>>
- TAYLOR, William B. 1998. *Terratenientes y campesinos en la Oaxaca colonial*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas / Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- TÉLLEZ NIETO, Heréndira. 2014. «“Vindicias de la verdad” de fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa. Un tratado sobre políticas lingüísticas en la Nueva España.» *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 35 (140), 129-

153.

<https://tinyurl.com/y2gjyx5p>

VÁZQUEZ FLORES, Érika Julieta. 2012. *Discursos de la discriminación. El indígena en la prensa tapatía durante el siglo XIX*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.

WRIGHT, David. 2007. «La política lingüística en la Nueva España.» *Acta Universitaria* 17 (3), 5-19.

<https://tinyurl.com/y54wmq74>

ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de & Ianire Lanchas Sánchez. 2014. *Gobierno y reforma del obispado de Oaxaca. Un libro de cordilleras del obispo Ortigosa. Ayoquezco, 1776-1792*. Bilbao: Universidad del País Vasco.

ZIMMERMANN, Klaus. 2004. «El contacto de las lenguas amerindias con el español en México.» *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* II (4), 19-39.

## Resumen

El objetivo del artículo es presentar y analizar las ideologías y actitudes del clero del obispado de Antequera hacia los indios y sus idiomas a finales de la época colonial. El estudio se realizó con base en el texto de una Visita Pastoral del obispo José Gregorio Ortigosa, una Pastoral del obispo Antonio Bergosa y Jordán y el *Cuestionario* que este último prelado mandó que fuera respondido por todos los párrocos de esta diócesis.

El análisis del discurso de los obispos y los párrocos mencionados se centra en las creencias y valoraciones que proyectaron acerca de las lenguas y sus hablantes. En ellas expresaron el (des)prestigio de quienes fueron evaluados. En la base de las declaraciones se encuentran las ideologías con las cuales el grupo en el poder legitimaba y justificaba su dominio y pretendía perpetuarlo, y muestran las representaciones mentales colectivas de la época.

## Abstract

The aim of the article is to present and analyse the ideologies and attitudes of the clergy of the bishopric of Antequera towards the Indians and their languages at the end of the colonial period. The study was carried out based on the text of a Pastoral Visit of Bishop José Gregorio Ortigosa, a Pastoral of Bishop Antonio Bergosa y Jordán and the Questionnaire that the latter prelate ordered to be answered by all the parish priests of this diocese.

The analysis of the discourse of the aforementioned bishops and parish priests focuses on the beliefs and evaluations they projected about languages and their speakers, and in them they expressed the (dis)prestige of those who were evaluated. Underlying the statements are the ideologies with which the group in power legitimised and justified its dominance and sought to perpetuate it, and they show the collective mental representations of the time.