

Caroline Cunill
Luis Miguel Glave Testino
Coordinadores

Las lenguas indígenas en los tribunales de América Latina: intérpretes, mediación y justicia (siglos XVI-XXI)



**Las lenguas indígenas en los
tribunales de América Latina:
intérpretes, mediación y justicia**

(Siglos XVI-XXI)

Caroline Cunill

Luis Miguel Glave Testino

(coordinadores)



Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Las lenguas indígenas en los tribunales de América Latina: intérpretes, mediación y justicia

(Siglos XVI-XXI)

Caroline Cunill

Luis Miguel Glave Testino

(coordinadores)



Cunill, Caroline y Glave Testino, Luis Miguel.

Las lenguas indígenas en los tribunales de América Latina: intérpretes, mediación y justicia (Siglos XVI-XXI). Caroline Cunill ; Luis Miguel Glave Testino, coordinadores. – Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2019.

348 páginas; figuras y tablas ; 17 x 24 cm – (Colección Espiral)

ISBN: 978-958-8852-75-1

1. Administración de justicia indígena – Indígenas americanos – Investigaciones. / 2. Etnolingüística - Antropología lingüística – Vida cultural. / 3. Etnología – Traducción e interpretación. / 4. Expedientes judiciales – Periodo colonial. / 5. Traducción e interpretación – Historia. / 6. Siglos XVI – XXI. / 7. América - I. Cunill, Caroline, coord. / II. Glave Testino, Luis Miguel, coord. / III. Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH.

306.449

SCDD 20

Catalogación en la fuente: Biblioteca Especializada ICANH

Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Colección Espiral

Ernesto Montenegro Pérez
Director general

Marta Saade Granados
Subdirectora científica

Jorge Augusto Gamboa
Coordinador del Grupo de Historia Colonial

Nicolás Jiménez Ariza
Responsable del Área de Publicaciones

Bibiana Castro Ramírez
Coordinación editorial

Rodrigo Díaz Losada
Corrección de estilo

Patricia Montaña Domínguez
Diseño, diagramación y cubierta

Ilustración de cubierta

Detalle de *Códice de Santa Anita Zacatlalmanco*

Digitalización y color de Jhoan Sebastián Cristancho Niño, con base en Galarza, Joaquín. "Le Codex de Santa Anita Zacatlalmanco". *Journal de la Société des Américanistes*, n.º 51, 1962, pp. 7-33.

Primera edición, junio de 2019

ISBN: 978-958-8852-75-1

© **Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH**

Caroline Cunill

Luis Miguel Glave Testino

Calle 12 n.º 2-41 Bogotá D. C.

Tel.: (57-1) 4440544, ext. 1111

www.icanh.gov.co



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional". Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

IMPRESO POR:
Panamericana Formas e Impresos S. A.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN: LOS INTÉRPRETES DE LAS LENGUAS INDÍGENAS, ¿ACTORES INVISIBLES DE LA JUSTICIA EN AMÉRICA?	9
--	---

Caroline Cunill

PARTE I

IDENTIDAD, REDES Y MEDIACIÓN LINGÜÍSTICA EN LA NUEVA ESPAÑA

1. LENGUA, IDENTIDAD Y RESIDENCIALIDAD INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE
MÉXICO DE LA PRIMERA CENTURIA VIRREINAL: EL CASO DEL NAHUATLATO
HERNANDO DE TAPIA 17
Rosend Rovira Morgado
2. TRIBUNALES ITINERANTES, JUSTICIA LOCAL Y MEDIACIÓN
LINGÜÍSTICA EN YUCATÁN (SIGLO XVI) 41
Caroline Cunill
3. LOS INTÉRPRETES GENERALES DE VILLA ALTA: ETNICIDAD,
REDES CLIENTELARES Y ECONOMÍA EN UNA SOCIEDAD PLURILINGÜE
(OAXACA, SIGLOS XVII-XVIII) 65
Yanna Yannakakis

PARTE II

CONFLICTIVIDAD E INTERPRETACIÓN EN EL VIRREINATO PERUANO

4. EL PRIMER “LENGUA INTÉRPRETE” DE LOS NATURALES EN LA
REAL AUDIENCIA DE SANTAFÉ: EL MESTIZO LUCAS BEJARANO,
MEDIADOR Y PROTAGONISTA EN LOS TRIBUNALES REALES (SIGLO XVI) 97
Jorge Augusto Gamboa

5. SIMIACHI: EL TRADUCTOR O LENGUA EN EL DISTRITO DE LA AUDIENCIA DE LIMA	121
<i>Luis Miguel Glave Testino</i>	
6. DAR A ENTENDER. PRÁCTICAS DE INTERPRETACIÓN Y SABERES JURÍDICOS EN LAS REVISITAS. EL CORREGIMIENTO DE CHAYANTA (CHARCAS, VIRREINATO DEL PERÚ, EN EL SIGLO XVII)	167
<i>Carolina Jurado</i>	
 PARTE III	
EL INTÉRPRETE CONTEMPORÁNEO, ¿MEDIADOR INTERCULTURAL?	
7. DE MEDIACIÓN SIN INTÉRPRETES A ESCRIBANOS BILINGÜES. DIGLOSIA, BILINGÜISMO Y ESCRITURA EN LA PROVINCIA DE CHAYANTA (POTOSÍ) DURANTE LA REPÚBLICA BOLIVIANA (1830-1950)	199
<i>Tristan Platt</i>	
8. EL DILEMA LENGUA/CULTURA EN LA PRÁCTICA ACTUAL DE LA INTERPRETACIÓN DE TRIBUNALES EN LA ARAUCANÍA	251
<i>Gertrudis Payàs y Fabien Le Bonniec</i>	
9. CUANDO NO HAY INTÉRPRETE. EL CASO DE RICARDO UCÁN: MEDIACIÓN Y ACCESO DE LOS MAYAS A LA JUSTICIA EN YUCATÁN EN EL SIGLO XXI	273
<i>Rodrigo Llanes Salazar</i>	
EPÍLOGO. DE INTÉRPRETES DE INDIOS A INTÉRPRETES DE PUEBLOS INDÍGENAS. DOS MOMENTOS EN LA HISTORIA DE LA CULTURA JURÍDICA DE OCCIDENTE EN AMÉRICA	297
<i>Victor Gayol</i>	
BIBLIOGRAFÍA	309

INTRODUCCIÓN: LOS INTÉRPRETES DE LAS LENGUAS INDÍGENAS, ¿ACTORES INVISIBLES DE LA JUSTICIA EN AMÉRICA?

Caroline Cunill
Le Mans Université

Pese al destacado papel que desempeñaron los intérpretes en el sistema de justicia del Imperio hispánico, hasta la fecha de hoy este grupo no ha sido estudiado con la atención que merece. En efecto, tan solo escasas —y notables— figuras de mediadores lingüísticos, como la Malinche, Antonio Valeriano y Gaspar Antonio Chi para la Nueva España, o Felipillo y el Inca Garcilaso de la Vega, para el virreinato peruano, llamaron la atención de los historiadores (Karttunen, *Between Worlds*, “From Courtyard”, “Interpreters”; Restall, “Gaspar”; Santisteban; Lamana, *Domination*). Además, estos trabajos estuvieron centrados, por lo general, en la participación de aquellos actores en las situaciones de (in)comunicación generadas por el proceso de conquista o en la traducción a lenguas autóctonas de textos en castellano o en latín, que fueron claves en la configuración de una cultura virreinal. Sin embargo, hasta fechas muy recientes poco se había escrito acerca de los innumerables traductores que sirvieron de manera cotidiana en los tribunales americanos. ¿Quiénes eran? ¿Cómo eran seleccionados? ¿Cómo trabajaban? ¿Qué impacto tuvieron en la impartición de la justicia? Este trabajo tiene el objetivo de dar respuesta a aquellas interrogantes tan cruciales para entender el tratamiento que ha

recibido la población indígena en los tribunales americanos desde el periodo colonial hasta la actualidad.

En *Negotiating the Frontier*, Anthony Pym lamenta que, “paradójicamente, la traducción eclipsa o, como mucho, deforma el sitio que ocupan los traductores y, como consecuencia, el de cualquier mediación humana entre las culturas”. El autor considera que la tarea del investigador consiste en ir más allá del ideal de la traducción hacia algo más humano, buscando “el lugar del traductor” (2). Pero también recuerda que este espacio no es neutral, sino construido y conflictivo, ya que es el resultado de relaciones de poder. En efecto, los traductores desempeñan un papel destacado en los mecanismos de negociación a través de los cuales las culturas dialogan entre sí y su actuación solo se puede entender a cabalidad si se toman en cuenta sus “objetivos personales, sus lealtades y sus múltiples actividades”, así como los vínculos clientelares que mantienen con sus “patrones” (9)¹. Los trabajos que se presentan a continuación tienen precisamente como eje principal la figura del intérprete, con el fin de bosquejar su protagonismo en los conflictos y las negociaciones interculturales que surgieron, desde la Conquista en adelante, entre los grupos indígenas y otros actores. El presente volumen se enfoca en los intérpretes que se especializaron en la esfera legal, ya que, a fin de cuentas, han sido los que han sufrido la mayor invisibilidad pese a que su mediación fue decisiva en el desempeño judicial y en el acceso de los pueblos indígenas a la justicia².

La relativa invisibilidad, hasta fechas recientes, de los intérpretes en la historiografía se puede entender por varios motivos. En primer lugar, si bien los expedientes judiciales del periodo colonial mencionan de manera sistemática el nombre de los intérpretes que intervinieron en los procesos, por lo general solo rescatan la versión castellana de las declaraciones de los testigos y de los documentos escritos presentados por las partes. El carácter incompleto del archivo colonial explica, por ende, que el trabajo de traducción realizado en el ámbito judicial haya pasado desapercibido. También es cierto que esta laguna plantea un auténtico reto metodológico a los investigadores, dado que se

¹ Las traducciones son de la autora.

² No obstante, destacan iniciativas individuales que dieron lugar a trabajos de varios autores que participan en el presente volumen (Glave, “El grito”; Yannakakis, “Making”; Cunill, “Los intérpretes”; Jurado, “Don Pedro”; Puente, “The Many”; Machuca; Ramos, “Language”; Huamanchumo; Payàs y Zavala; Aguilar).

requieren herramientas originales y novedosas para rescatar los fenómenos de mediación lingüística en juego en los juicios³. El segundo elemento que permite comprender esta invisibilidad del intérprete radica en la forma en la que se ha ido concibiendo la función de aquellos actores en la historia de la traducción. En efecto, hasta hace poco se suponía que su trabajo consistía en trasladar textos de una lengua a otra, con una mínima intervención de su parte. Si el traductor era un simple “*porteur* lingüístico”, quedaba claro que ni su —limitada— actuación suscitaba mayor interés ni necesitaba investigarse.

No obstante, la invisibilidad del intérprete ha sido cuestionada en los últimos años, al reivindicarse cada vez más al traductor como autor y al concebirse su trabajo a través de modelos de mediación y de negociación que llaman la atención sobre la agencia del traductor, interrogando su margen de acción y los factores —lingüísticos, culturales o, incluso, políticos— que motivan sus decisiones⁴. Conviene señalar que esta reflexión sobre la política de la traducción se ha extendido más allá del campo estricto de la historia y de la teoría de la traducción. Es en este punto de vista, en efecto, que han de situarse las obras tanto de Alan Durston como de William Hanks sobre el trabajo de “reducción” de las lenguas indígenas realizado por los misioneros mediante distintas herramientas lingüísticas, tales como la redacción de artes, vocabularios, textos bilingües, difusión a través de impresos, etc. (Durnston, *Pastoral*; Hanks, *Converting*). Aunque estos trabajos abren interesantes perspectivas acerca de la relación entre el control lingüístico y las relaciones de poder entre pueblos y sectores sociales en el contexto del Imperio hispánico, todavía queda mucho por investigar al respecto.

Y es que, hasta el momento, el análisis de esta relación se ha limitado al campo específico de las políticas lingüísticas elaboradas en las más altas esferas de los Estados. De hecho, no cabe duda de que esta preocupación ha

³ Los capítulos que se presentan a continuación exploran distintas herramientas metodológicas, entre las cuales destacan el esbozo de biografías individuales de intérpretes; el cambio de escala entre la dimensión individual y la dimensión colectiva destinada a delinear perfiles étnicos y sociales entre los titulares del cargo; la reconstrucción de las redes clientelares de los intérpretes con el fin de medir su inserción social, así como de entender sus posiciones políticas; y la identificación de pleitos en los que estuvieron involucrados algunos intérpretes (como acusados o testigos) para entrever el eventual cuestionamiento de su actuación como mediadores lingüísticos neutrales.

⁴ Esta nueva corriente ha recibido el nombre de *creative turn* (Raj; Pym, “Humanizing”; Venuti; Burke; Buffagni, Garzelli y Zanotti; Galderisi y Vincensini).

dado lugar a investigaciones muy relevantes para entender las decisiones, ya fueran de la Corona española o de los Estados nacionales⁵. Pero ¿cómo se actualizan tales relaciones de poder en la mediación lingüística realizada por los intérpretes? ¿En qué medida la formación, inserción social e identidad de aquellos agentes lingüísticos tiene repercusiones en sus traducciones y, más generalmente, en la impartición de la justicia? Es precisamente sobre esta serie de interrogantes que reflexionan los autores que participan en la presente obra colectiva. Sin duda, este tipo de investigaciones adquiere un carácter más urgente en vista de los múltiples obstáculos a los que se enfrenta la puesta en práctica del reconocimiento oficial de los derechos lingüísticos de los pueblos autóctonos en la actualidad. La presencia institucionalizada de intérpretes en los tribunales o, al contrario, su llamativa ausencia —dos extremos entre los cuales también se debe prestar atención a las redes informales de mediación lingüística, así como a la formación sesgada y a la eventual actuación partidaria de algunos agentes— son cuestiones que plantean los antropólogos que participan en el libro para entender mejor los límites de un sistema de justicia que pretende que la interculturalidad se convierta en una de sus bases.

El alcance tanto geográfico como cronológico de los estudios reunidos en el presente volumen, que abarcan distintas regiones de la Nueva España (la ciudad de México, la alcaldía mayor de Villa Alta en Oaxaca y la gobernación de Yucatán) y del virreinato peruano (la Audiencia de Lima, la de Santafé de Bogotá en la Nueva Granada y el corregimiento de Chayanta en la Audiencia de Charcas) entre los siglos XVI y XVIII, así como situaciones contemporáneas en diversos espacios hispanoamericanos (Yucatán, la Araucanía y Bolivia), permite entrecruzar los datos y establecer comparaciones en el tratamiento de la interpretación de las lenguas indígenas en el ámbito judicial a través de los siglos en América Latina. Y, más allá de las evidentes variaciones que el lector podrá apreciar a lo largo de la lectura de los capítulos, emergen varios puntos de convergencia que nos parece oportuno resaltar brevemente. En primer lugar, destaca la presencia de un significativo grupo de indígenas y mestizos entre los titulares de los cargos de intérpretes, una proporción que tiende a aumentar cuando estos oficiales se reclutan para desempeñar misiones puntuales

⁵ Para el periodo colonial véanse las obras de S. Zavala, *Poder*; Milhou; Schawaller; y Estenssoro e Itier, y para el periodo contemporáneo, Cardinal y Sonntag.

a nivel local⁶. En otras palabras, pese a la existencia de una fuerte presión ejercida sobre el cargo debido a su rápida institucionalización —la cual conllevó la percepción de un salario estable y nada desdeñable, así como cierto prestigio y una innegable proximidad con el poder político—, los indígenas, y en algunos casos los mestizos, lograron mantener cierto control sobre este hasta finales del periodo colonial. A ello no fueron ajenos los viajes transatlánticos que realizaron varios actores indígenas con el fin de negociar en la Corte española el reconocimiento de sus habilidades y de la pertinencia de que ocuparan este tipo de responsabilidades en el seno de las audiencias americanas; además, aquellas estancias en la metrópoli les sirvieron para seguir acumulando conocimientos legales, relaciones clientelares y prestigio social⁷.

El segundo punto de convergencia tiene que ver con la dimensión política que reviste la interpretación en el ámbito judicial, de modo que la figura del traductor roza, en muchos casos, con la de operador político, especialmente cuando el nivel de conflictividad entre los sectores sociales con intereses contrapuestos se encuentra exacerbado. En efecto, la interpretación está lejos de constituir un espacio neutral en el que los sentidos asociados con las palabras que circulan entre las lenguas son consensuales. Así, pues, la traducción del término *perpetuidad* por *landi* —cuyo significado se acerca al de “enajenación” en quechua— por el intérprete del corregidor del Cuzco, Antón Ruiz, exacerbó la resistencia indígena contra la perpetuidad de las encomiendas. A la inversa, las traducciones tendenciosas realizadas por el intérprete del virrey don Francisco de Toledo, Gonzalo Jiménez, en los juicios en contra de los incas del Cuzco a principios de los 1570, desempeñaron un papel determinante en la incriminación y posterior condena de este grupo⁸. Queda claro que la posición del intérprete y su relación con determinadas facciones de la sociedad tienen un impacto en la manera en que traduce, y sus palabras, a su vez, pueden influir en las decisiones de los jueces, y no solamente en el curso de los acontecimientos, sino también en las relaciones de poder⁹.

⁶ Acerca de la interpretación a nivel local, véanse en este libro en particular los capítulos de Cunill y de Jurado.

⁷ Sobre este punto, resulta de especial interés el trabajo de Rovira en el presente libro.

⁸ Acerca de estos casos, véase el trabajo de Glave en el presente libro.

⁹ Sobre las redes clientelares de los intérpretes y su inserción en el tejido social local, véanse los trabajos de Yannakakis y de Gamboa en el presente volumen.

Al operar en el nivel del discurso y de las representaciones, el intérprete tiene una indudable influencia en los juicios en los que, básicamente, se enfrentan interpretaciones verbales de hechos, una influencia que tratan de capitalizar los actores (ya sea el mismo Estado o las partes en contienda). Así, los intérpretes son mucho más que simples traductores; también tienen un rol activo en la conformación de una cultura legal híbrida y en la lucha por el reconocimiento de concepciones legales distintas¹⁰. En este sentido, la negación del intérprete por parte del Estado constituye en sí una violencia, ya que tiene como consecuencia la negación de la voz misma de los litigantes¹¹, pero los presentes trabajos también revelan la situación de debilidad en la que se encuentran los intérpretes y la facilidad con la que aquellos mediadores lingüísticos pueden ser incriminados y caer en desgracia. De forma general, la reflexión sobre los intérpretes muestra que la interculturalidad es un *topos* construido y que, en dicha construcción, los mediadores lingüísticos desempeñan un papel destacado. Para entender este rol es imprescindible identificar a estos actores y, sobre todo, conocer sus relaciones clientelares y ambiciones personales (condicionadas por el contexto sociopolítico e ideológico en que se mueven). Solo de esta manera podemos llegar a esclarecer las relaciones de poder en juego en la manipulación de las diferencias culturales.

¹⁰ Sobre estas cuestiones, véanse los aportes de Payas y LeBonniec, Jurado y Platt en el presente libro.

¹¹ Sobre las implicaciones de la negación de intérprete en los tribunales mexicanos, véase el trabajo de Llanes en el presente volumen.

PARTE I

IDENTIDAD, REDES Y MEDIACIÓN LINGÜÍSTICA
EN LA NUEVA ESPAÑA

1. LENGUA, IDENTIDAD Y RESIDENCIALIDAD INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO DE LA PRIMERA CENTURIA VIRREINAL: EL CASO DEL NAHUATLATO HERNANDO DE TAPIA

Rosend Rovira Morgado

Doctor de la Universidad Autónoma de Madrid

PROLEGÓMENO

En su ya clásico estudio, Woodrow Borah destacó, en no pocas ocasiones, que la negligencia procedimental, la dilación indebida de los procesos, la emisión rutinaria de autos arbitrarios y el desangramiento económico desmedido fueron azotes que fustigaron la justicia indígena en el México central durante las primeras siete décadas anteriores a la plena institucionalización del Juzgado General de Naturales en 1592 (Borah, *El juzgado* 35, 47, 52-55, 58-59, 61, 63, 65-67, 69, 71-73; Ruiz, *Gobierno* 39-40; Ruiz y Valle 229-230; Ruiz y Kellogg; Kellogg 10-11, 13; Owensby, *Empire* 47). Conscientes de que los agentes involucrados en esa temprana judicatura de la Nueva España habían encontrado en el “pleitismo indígena” más bien una forma de legitimación de cierto *statu quo* y una desbordante fuente de ingreso de emolumentos, antes que una vía con la que garantizar la pronta interpretación y disposición de la justicia real al servicio de los súbditos americanos, los primeros virreyes novohispanos —Antonio de Mendoza y Luis de Velasco— contemplaron la posibilidad de que la población nativa de la altiplanicie mexicana estuviera sujeta a estatutos y actuaciones judiciales especiales y abreviados, que favoreciesen, si no una completa exoneración, unas costas legales mínimas (M. Cuevas 211-212; Rubio 76-77; Sarabia 13; Borah, *El juzgado* 78).

Con toda probabilidad, las autoridades doctrineras fueron las que más secundaron dichas provisiones y ordenanzas. En enero de 1562, fray Jerónimo de Mendieta comunicaba a Felipe II que el cenáculo de burócratas de la Real Audiencia de la Nueva España, integrado por escribanos, procuradores, letrados

y hasta intérpretes nahuatlato, profería de forma rutinaria “aviso infernal” a los indígenas en vías de evangelización, quienes se convertían en víctimas tanto “de pleitos sin fundamento, [...] pasiones y bandos” como de quienes les “sonsa-caran dineros”. Tales inconvenientes habían provocado que las cabeceras y los *sujetos* de los pueblos de indios se hubiesen rebelado, así como que a los mismos naturales se los hubiese amedrentado a tal punto de dejar de acudir “a la Iglesia de Dios para oír su palabra” (J. García, *Cartas* 4, 19). Tras haber intentado acercarse a procuradores afines con los que enmendar dicha situación, los ministros del hábito pardo tuvieron que claudicar (Rovira, *San Francisco* 101, 153). En 1574, fray Miguel Navarro, comisario general de las provincias franciscanas en la Nueva España, retomaba su anterior desempeño como interlocutor institucional entre los naturales y reclamaba de nuevo el socorro regio ante la ineficiencia que, a esos respectos, los tribunales de la Audiencia aún arrastraban:

Los indios principales de México me han dado parte de sus trabajos (que no son pocos) y no sabiendo que medio se tener para alcanzar remedio dellos *porque si se encomiendan a procuradores o solicitadores les sacan las entrañas y no hacen cosa de su provecho* hanme rogado que ciertos memoriales [...] los dirija a V. S^a. [...] (AGI, M, 282, n.^o 54, ff. 642 r.-647 r., 642 r.; énfasis del autor)

A tenor de lo dicho, resulta comprensible, pues, que Alonso de Zorita —buen conocedor de esas salas de corte por haber sido oidor en ellas— acabase admitiendo que caciques, principales y oficiales de república indígenas eran tan adeptos al litigio civil que las derramas requeridas para sufragar los gajes de abogados, procuradores, solicitadores, escribanos e intérpretes habían esquilma-do los recursos de la población macegual del común (Zorita 154). Sin embargo, y por bien que la visión que tengamos de esa praxis judicial nahua del siglo XVI se haya visto sesgada por el tamiz de los intereses de visitantes generales, virreyes, oidores y religiosos seráficos, es de notar que la cultura del pleito se convirtió rápidamente en una piedra angular para la reconfiguración identitaria y el imaginario contestatario de las sociedades indígenas centromexicanas (Ruiz, *Mexico's* 57-58; Ruiz y Valle 30). El diálogo institucional entre estas y el mundo hispano se entabló mediante el saber cualificado que ciertos mediadores

aportaron, como fueron los primeros intérpretes. Entre ellos sobresalió, sin ningún género de dudas, el indígena nahuahablante Hernando de Tapia (?-1555).

Bien conocido por la historiografía colonial de tradición nativa del Valle de México, Hernando de Tapia ha sido objeto de prolijas investigaciones contemporáneas (*Historia de los mexicanos* 97; Tezozomoc, *Crónica mexicáyotl* 167; San Antón, *Las ocho* 209, 313). En términos generales, su inclusión en la literatura especializada actual se puede aglutinar en dos grandes bloques, que atañen a su propia biografía. Por una parte, sus tempranos viajes transatlánticos, estadías y logros en la corte de Carlos V —que habrían tenido lugar a intervalos de 1528 a 1537— figuran en múltiples estudios (Paz 250; G. García 31-32; Fernández XXIII; Gil-Bermejo 335-355; Carrasco, “Indian-Spanish” 90-102; Armando Martínez 99-102; J. Rojas, “Boletos” 190; Johnson 88; Gil-Loyza 309; Castañeda; Domínguez 151-152). Por otra, su regreso definitivo a la Nueva España tras la experiencia acumulada en la península ibérica, su ascenso en la ciudad de México como oficial en la Audiencia y su vinculación con el séquito de los virreyes Mendoza y Velasco —periodo que abarcaría de 1537 a 1555— se argumentan en varias publicaciones adicionales (Ruiz, *Gobierno* 220; Kellogg 14, 58, 73, 136; Pérez-Rocha y Tena 40; Altman 164-168; Connell 68-70; Castañeda; Mundy 83, 110; Rovira, “De valeroso” 163-164; Rovira, “La ‘Casa de Tapia’”; Rovira, *San Francisco* 104-107, 158; Cunill, “Un mosaico”).

Pese a la ingente cantidad de datos, estudios y propuestas historiográficas de la que disponemos en torno a Hernando de Tapia, ciertas brumas analíticas sin despejar todavía asoman cuando afrontamos aquellos condicionantes que permitieron su afianzamiento como intermediario cultural y lingüístico en esta audiencia indiana. En consecuencia, este capítulo pretende arrojar luz sobre dichas cuestiones mediante el avance de la discusión académica, centrándonos en ciertos ejes medulares. En concreto, se sondeará el conocimiento especializado en la representación colectiva de los indígenas de la ciudad de México y su comarca, del que Tapia habría gozado por tradición familiar. Se proseguirá con el planteamiento de que, durante su cargo oficial como intérprete, Tapia pudo desempeñar la atribución suplementaria de solicitador entre pleiteantes indígenas. Finalmente, se hilvanarán estas propuestas con aquellos datos que atestiguan la fugaz promoción social de Tapia en la ciudad de México.

DE CÓMO UN INDÍGENA SE CONVIRTIÓ EN OFICIAL DE AUDIENCIA

Las fuentes documentales disponibles respaldan con solidez que Hernando de Tapia se desplazó en dos ocasiones a España. El primer viaje tuvo lugar en 1528, cuando, junto a una numerosa legión protocolaria integrada por caciques y principales indios centromexicanos, acompañó a Hernán Cortés con el fin de que el conquistador se entrevistara con Carlos V (“Cartas” 29; San Antón, *Historia* 183-184). De vuelta a la Nueva España hacia 1529, su segunda estadía en el Viejo Mundo se produjo entre 1532 y 1537 (AGI, IG, 422, leg. 17, f. 103; 422, leg. 17, ff. 105 v.-106 r.; AGNM, T, vol. 37, exp. 2, ff. 115 r., 77 v.-94 v., 83 r.-83 v.). A excepción de la temprana circulación transoceánica de esclavos amerindios o de la presencia puntual de nativos como atractivo exótico en los palacios europeos (Deusen; Boone, “Seeking”), es bien sabido que el privilegio de pasar de las Indias a la corte de los Habsburgo estuvo mayormente reservado al estrato elitista de la sociedad indígena americana. Todo apunta, pues, hacia el hecho de que Hernando de Tapia viajó a la península ibérica por haber disfrutado de una posición social preeminente en su hogar de origen, la ciudad de México. En efecto, fue hijo de don Andrés de Tapia Motelchiutzin, principal sin abolengo aristocrático de sangre a quien, pese a ello, Hernán Cortés había resuelto instalar *ex profeso* como gobernador interino —*quauhtlahitoani*, en lengua náhuatl— de los indios mexica-tenochcas hacia 1525 (Tezozomoc, *Crónica mexicáyotl* 167).

De ese modo, su promoción en los tribunales de la Real Audiencia se entendería por haber poseído ese abolengo especial, pero también por el hecho de que, tras su regreso a la Nueva España hacia 1537, exhibía un elevado grado de hispanización. Y es que durante el lustro en el que permaneció en la península ibérica fue educado en la etiqueta castellano-borgoñona que prevalecía en la corte imperial, fue concertado en matrimonio con una noble de origen extremeño —doña Isabel de Cáceres— y recibió un blasón de armas, que pudo llegar a proporcionarle un vago reconocimiento de hidalguía¹. Todo ello debió

¹ Sobre sus años en la corte, véase G. García 31-32. Acerca de su matrimonio, véase AGNM, T, vol. 37, exp. 2, f. 88 v. Sobre su hidalguía, véase Paz 250. Existe una documentación suplementaria que la familia Tapia supuestamente poseía aún en el siglo XVIII; esta atañía a presuntas bulas papales otorgadas por Clemente VII a Hernando de Tapia en 1533 y varias cédulas

de constituir una excelente carta de presentación y de ofrecimiento de servicios al virrey Mendoza, quien no dudó en otorgarle licencia para que pudiera llevar espada y vestir como un español (J. García, “Fragmento” 87).

De hecho, diversos datos y líneas indiciarias apoyarían que Hernando de Tapia se pudo haber convertido en nahuatlato poco después de 1537. Si aceptamos que zarpó rumbo a San Juan de Ulúa en los meses que rodearon la primavera de ese año, su trayecto de regreso a Nueva España habría coincidido igualmente con el embarque de Lorenzo de Tejada, futuro oidor con quien es conocido que trabó una fructífera relación en la Real Audiencia (AGI, C, 5787, n.º 1, leg. 4, ff. 68 v.-70 r.; Ruiz, *Gobierno* 209; C. Martínez). Asimismo, en el llamado *Códice de Santa Anita Zacatlalmanco*, documento pictográfico de inicios del siglo XVII, se representa a “Tapia nahuatlato” en una reunión mantenida entre el virrey Mendoza con don Diego Huanitzin y don Diego Tehuetzquitzin —gobernadores de los tenochcas de la ciudad de México— por asuntos atinentes a la demarcación de linderos entre Zacatlalmanco e Iztacalco, localidades que, como veremos en breve, eran dependencias o *sujetos* de los mexicanos (figura 1) (Galarza). Tenemos conocimiento de que Huanitzin fue instalado en el cargo más prestigioso de la jefatura indígena hacia 1539, con lo que este códice representaría una primera serie de acontecimientos que cabría situar en las postrimerías de los años de 1530 o muy al principio de la década siguiente (Castañeda 251-257). Todo ello señala, pues, el ocaso de la década de 1530 como un momento propicio para el inicio de las actividades de intermediación lingüística especializada de Tapia en el seno de la Real Audiencia.

En relación con lo anterior, cabe indicar también que, a finales de 1537, la Corona expidió una real cédula que instaba a la renovación paulatina de los cuadros de intérpretes en el alto tribunal novohispano, abogando por la inclusión de mediadores que fueran “christiano(s) amigo(s)” (Encinas 4: 359). Además, entre 1537 y 1543, se documenta la instauración embrionaria de los primeros dignatarios legítimos, alguaciles, alcaldes, ordenanzas de municipalidades y jueces indígenas de comisión entre los naturales (AGNM, M, vol. 1; BNAHM, “Aranzel”, rollo 8, libs. 1-2, ff. 26 r.-28 r.; Códice Telleriano-Remensis, 45 v.; C. Medina 44-45; González Aparicio 109; Castillo y González-Hermosillo 305).

reales expedidas a su favor antes de 1537. Se incorporaron como trasuntos o traslados legales en un litigio en el que los descendientes de Tapia se vieron inmersos a finales del virreinato. Al respecto, véase AGNM, VM, vol. 208, exp. 7.

Figura 1. Hernando de Tapia como nahuatlato en el *Códice de Santa Anita Zacatlalmanco*



Fuente: digitalización del autor con base en Galarza.

Para ello, el primer virrey emitió mercedes con el fin de que se acudiera a ciertas localidades nativas del México central y se efectuaran visitas, residencias y pesquisas varias, empezando a vehicular, así, el cacicazgo y “señorío natural” hacia las primeras formas de “república y comunidad”. Estos últimos magistrados nahuas colaboraron tanto con los gerifaltes indígenas locales como con aquellos intérpretes y oidores más apreciados por Mendoza y Velasco (AGNM, *c*, vol. 644, exp. 1, ff. 47 v., 124 v.-125 r.; BNF, ms. 114, 2 v.; Borah, *El juzgado* 78). Es evidente, pues, que, desde los últimos años de la tercera década del siglo XVI, Hernando de Tapia alcanzó el favor de las autoridades virreinales y empezó a ser asiduo en el alto tribunal mexicano como nahuatlato.

Sin embargo, es preciso reseñar que existe una miscelánea documental más temprana, en la que se constata que Tapia había deambulado ya por las dependencias de la Segunda Audiencia y evidenciado una significativa praxis en asuntos legales durante el breve íterin que transcurrió entre sus dos viajes a España (1529-1532). Como tendremos ocasión de argumentar, esta primera experiencia judicial —que ha pasado prácticamente desapercibida para los estudiosos actuales— resulta llamativa para hacer una aproximación *emic* a la representación de la sociedad indígena dentro de los primeros órganos de la judicatura anteriores al establecimiento del virreinato. Y, también, para empezar a constatar los conocimientos especializados de Tapia, así como la conveniencia institucional en su futura designación como intérprete y oficial

real bajo el mandato de Mendoza. Ciertamente, en 1531, los oidores Juan Salmerón, Alonso de Maldonado, Francisco Ceinos y Vasco de Quiroga informaron acerca de la existencia de sospechas sobre la prosapia y el rango social del padre de Tapia, el citado Motelchiuhtzin, quien había fenecido recientemente durante la campaña de Nuño Beltrán de Guzmán al occidente novohispano. Estos jueces de la Segunda Audiencia proseguían su relato afirmando que Motelchiuhtzin dejó en la ciudad de México a

[...] un hijo suyo que fue con el marqués a besar las manos de v. majestad el cual así por ser mozo como por lo que decimos no entiende en la gobernación de esta ciudad *sino en granjear su hacienda* y siempre le hacemos buen tratamiento y muestra estar contento [...]. (AGI, P, 184, rollo 16, f. 29 r.; énfasis del autor)

Es un pleito, ventilado desde el mes de abril de ese año de 1531, el que nos brinda una explicación sobre el prematuro desempeño de Tapia como administrador de las finanzas públicas indígenas de la ciudad de México. Don Juan Quahuiconoc —gobernador de la vecina circunscripción urbana de Tlatelolco—, Hernando de Tapia y otros consortes nativos emprendieron una querrela contra el español Cristóbal de Valderrama y su esposa indígena, Leonor de Moctezuma, quienes eran encomenderos de la localidad de Ecatepec. Mediante este contencioso, se pretendía dirimir la titularidad jurisdiccional y tributaria de Acalhuacan y Coatitlan, dos aldeas colindantes con Ecatepec, de las que los señores de México aducían que eran dependencias naturales de la ciudad desde tiempos prehispánicos (cit. en Gibson 78-79; Megged, “Cuauhtémoc’s” 353; Vargas, “Caciques”; Vargas, “Land” 105-106; Villella 64). Un litigio adicional fue interpuesto también desde 1531 por los señores de Tlatelolco contra el encomendero Gil González de Benavides por reclamaciones similares en el pueblo de Xaltocan y los *sujetos* de Xoloc, Tecalco y Atzompan (cit. en Gibson 77-78; Hicks, “México” 196). A pesar de que Hernando de Tapia no figuraba públicamente en la nómina de quejosos de esta última querrela, queda patente la beligerancia que esos gestores indígenas enarbolaron en contra de la casta de beneméritos españoles, beneficiados con los prístinos repartos de lotes encomendados en los centros campestres del *hinterland* tradicional de la ciudad de México tras la caída de la urbe en 1521. De hecho, Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la Segunda

Audiencia, reportó de manera clara que, en el tejido institucional indígena posterior a la Conquista, el sexto mandatario continuaba siendo aquel “que entiende en todas las obras que se han de hacer y en mandar a la gente”².

Bajo ese prisma, se debería encuadrar, pues, lo señalado en una carta colectiva que seis indígenas principales de México redactaron y firmaron igualmente en 1532. Uno de ellos fue, no sorpresivamente, el propio Hernando de Tapia. Inmediatamente después de reivindicar ciertas heredades personales, se arguyó que a la “ciudad y barrio de Tenuxtitan y México” se le había despojado de ciertas estancias satelitales en su comarca circunvecina, tales como en “Sucunusco, Metuxco e Xaltucan e Açaccan [...] Chalco e Tlacuba” y otras muchas más (cit. en Carrasco, *Estructura* 174; Pérez-Rocha y Tena 101). Años más tarde, en 1555, el propio Tapia, aludiendo en su testamento a los motivos que lo impulsaron a viajar de nuevo a España a finales de ese año de 1532, acabaría admitiendo que

[...] por decir verdad [...] yo fui a los reinos de Castilla puede haber veinte cinco años poco más o menos y *yo y otros principales desta ciudad de México íbamos a negociar cosas tocantes a esta ciudad de México* y yo estuve en España mucho tiempo. (AGNM, T, vol. 37, exp. 2, f. 83 r; énfasis del autor)

Es más, en un pleito de 1576 —protagonizado por su familia frente a las autoridades del cabildo y comunidad de Tenochtitlan, y en el que nos detendremos más adelante— se estuvo en condiciones de aseverar que el ya difunto Hernando de Tapia había sido

[...] intérprete de la Real Audiencia y ladino a quien los dichos indios por estas causas le tenían mucho respeto y porque solicitaba sus negocios y *fue personalmente a los reinos de Castilla a negociar con la majestad cesárea del emperador mi señor de feliz memoria la libertad [...] de los indios naturales* [...] (AGNM, T, vol. 37, exp. 2, f. 115 r; énfasis del autor)

² Véase Fuenleal 255. Cabe señalar que los resquicios descompuestos del Estado indígena en la ciudad de México del año 1532 englobaban todavía las siguientes titulaciones: 1) *tacatecle, tetuan, tacatecli tetuan intlalcal* (sic; *tlacatecubtli, tlatoani*), soberano; 2) *tacuxcaltecli* (sic; *tlacochcaltecubtli*), gobernador; 3) “justicias” o “jurados” varios; 4) *tacatecal* (sic; *tlacateccatl*), capitán general; 5) “cuadrilleros”; 6) el citado administrador; 7) *guanmuchil* (sic; *cuauhnochtli*), alguacil; 8) dos jueces de mercados; 9) principales de los barrios. Como se puede apreciar, no se aporta el nombre náhuatl del sexto cargo o dignidad, que atañería a la hacienda o tesoro. Su posible identificación será expuesta en el siguiente epígrafe.

Si se expresa de manera sucinta lo expuesto hasta el momento, podemos delinear que la candidatura de Hernando de Tapia al prestigioso oficio de nahuatlato o intérprete no parece haber sido fortuita ni tampoco producto únicamente de su vinculación filial con un gobernador indígena “útere”, adicto a los nuevos poderes castellanos. A caballo entre las décadas de 1520 y 1530, Tapia realizó ya tareas de representación en los tribunales. Ostentó algún tipo de puesto en la administración indígena local, litigó junto a los dignatarios nahuas de Tenochtitlan y Tlatelolco y defendió sus intereses en la zona de influencia de la capital, tanto en México como en España. Todo ello pudo haber incidido en que, poco después de su retorno hacia 1537, hubiera adquirido el respaldo virreinal en su definitiva promoción profesional en la Audiencia novohispana. Cierta atención se debería prestar, pues, al cometido primigenio de nuestro personaje; es decir, a esa “hacienda de la ciudad de México” cuya estructura y organización enraizaron de forma indefectible en el anterior mundo prehispánico.

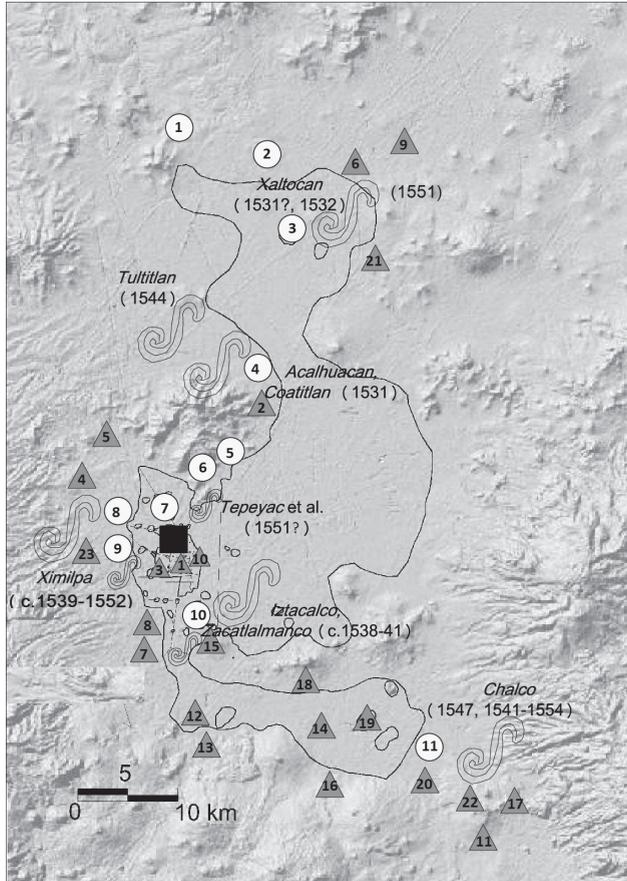
CONOCIMIENTO TÉCNICO, ESPECIALIZACIÓN JUDICIAL Y MEDIACIÓN LINGÜÍSTICA EN LA REAL AUDIENCIA DE MÉXICO

Merced de los mapas de distribución espacial que Alfonso Caso, Charles Gibson, Andrés Lira y Robert H. Barlow publicaron sobre las dependencias y los *sujetos* aldeanos de las comunidades indígenas de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco en época virreinal, investigadores aztequistas se dieron a la tarea de reconstruirla. La correlación de dichos datos con otras fuentes etnohistóricas del siglo XVI dilucidó que el distrito rural de la antigua capital se correspondió con tres calpícazgos —o redes tributarias— de los mexicas en el seno del viejo imperio de la Triple Alianza: Citlaltepec, Tlatelolco y Petlacalco (Hodge 74, 94, 148; Hassig 53-66; J. Rojas, “El control” 29-38; Berdan y Anawalt 29-36; Hicks, “Subjects” 2-3; Kobayashi 55-56; Berdan *et al.* 41; Carrasco, *Estructura* 162-175). Estas tres entidades recolectaron, de forma diferenciada, rentas e impuestos en especie y en fuerza de trabajo para infraestructuras u otras tareas más especializadas. De ese modo, los centros adscritos a Citlaltepec se distinguirían por ser sitios de los que se reclutaron efectivos

para cumplir con funciones de movilización militar (Zantwijk). Por su parte, Tlatelolco, tras la pérdida de su gobernación y señorío con la conquista de Tenochtitlan en torno a 1473, se incorporó como arrabal comercial de esta y formó junto a ella la gran conurbación que los españoles encontraron en 1519. Tributo bastimentos y provisiones de guerra, servicio personal para el transporte de matalotaje, pagó tasas por el tráfico en su gran mercado e hizo circular cuadrillas rotativas de obra pública con las que realizar reparaciones periódicas en el templo de Huitznáhuac. Cabe apostillar que este complejo ceremonial se ubicó en la zona sureste de Tenochtitlan, donde, tras la Conquista, como se dirá más adelante, se levantó el templo cristiano de San Pablo (Berdan y Anawalt 32-33; Carrasco, *Estructura* 169; Berdan *et al.* 236; Rovira, “Huitznáhuac” 53; Rovira, “San Pablo” 46-47). Finalmente, de las numerosas localidades sujetas a la red de Petlascalco salió la mayoría de los granos agrícolas que fue conducida hacia los depósitos (o *calpixcan*) de la capital. Este fue el corazón de su abastecimiento urbano (Calnek, “El sistema” 100-102; Carrasco, *Estructura* 171-172; J. Rojas, “El abastecimiento”; J. Rojas, “Storage”; Rovira, “Almacenamiento” 188-189; Filloy *et al.* 169). Citlaltepec, Tlatelolco y Petlascalco configuraron, en consecuencia, el almacén institucional del dominio campestre de la ciudad de México en el último momento prehispánico, conformando un área de captación no superior a los 100 kilómetros a la redonda. Sus tentáculos recaudatorios se diseminaban —sin contigüidad o compacidad territorial— por diversos econichos, pisos altitudinales, nodos, estaciones y corredores geoestratégicos en la franja centrooccidental de la cuenca de México (figura 2) (Sanders *et al.*; Carrasco, *Estructura* 165-173; Rovira, “Las cuatro” 100-102, 161, 209, 239, 270). Aunque los cómputos administrativos esgrimieran una estructura segmentaria y autónoma para cada uno de estos tres organismos tributarios, lo cierto es que existió un elevado nivel de corporación interna y de “entreveramiento” mutuo. Así, dependencias vinculadas al calpixcazgo de Citlaltepec mantuvieron relación con Tlatelolco, y este, en paralelo, lo hizo también con los centros recaudatorios de Petlascalco (Carrasco, *Estructura* 165, 166, 168, 173). En la cúspide de este sistema interregional de sujeción jurisdiccional y de drenaje tributario se situó el gran almacén homónimo del *petlascalco*³. Siendo una instalación administrativa

³ El vocablo significa “en la casa de las esteras” o “en las cajas” en lengua náhuatl, en clara alusión a los centros de acopio centralizado (Siméon 379).

Figura 2. Mapa del sistema lacustre de la cuenca de México, con los tres antiguos calpixcazgos prehispánicos mediante los que se configuró la zona de abastecimiento de la hacienda natural de Tenochtitlan-Tlatelolco. Se señalan algunas intervenciones legales posteriores con Hernando de Tapia en los tribunales virreinales



- Centros del calpixcazgo prehispánico de Citlaltepec
- Calpixcazgo prehispánico de Tlatelolco
- ▲ Centros del calpixcazgo prehispánico de Petlalcalco
- ☿ Pleitismo indígena con participación de H. de Tapia

Fuente: elaboración del autor con base en *Códice mendocino*, ca. 1542, 17 r.-20 v.

Notas: Sujetos del calpixcazgo de Citlaltepec: 1) Citlaltepec; 2) Tzompanco; 3) Xaltocan; 4) Acalhuacan; 5) Coatitlan; 6) Huixachtitlan; 7) Coatlayauhcan; 8) Acolnahuac; 9) Popotla; 10) Iztacalco; 11) Chalco Atenco. Sujetos del calpixcazgo de Petlalcalco: 1) Petlalcalco; 2) Xaxalpan; 3) Yopico; 4) Tepetlalcalco; 5) Tecoloapan; 6) Tepechpan; 7) Tequemecan; 8) Huitzilopochco; 9) Colhuacatzinco; 10) Cozotlan; 11) Tepepolan; 12) Olac Xochimilco; 13) Acapan; 14) Cuitlahuac; 15) Tezacacoac; 16) Mizquic; 17) Aochpanco; 18) Tzapotitlan; 19) Xico; 20) Toyac; 21) Tecalco; 22) Tlaçociuhco; 23) Nextitlan.

palatina en la capital, se hallaba coordinado por un principal que disponía de la dignidad de *huey calpixqui* o *petlacatli* —mayordomo mayor del estado y la hacienda del soberano mexica— y estaba vinculado a la sala contigua del *calpixcalli/texancalli*⁴. Todo lo que allí se acopiaba iba destinado al “proveimiento de la ciudad” (Sahagún 2: 666-667; Tezozomoc, *Crónica mexicana* 466).

Resulta indispensable, alcanzando este punto, comentar que el *petlacatli* que las huestes de Hernán Cortés encontraron en la corte de Motecuhzoma II en 1519 fue, precisamente, el padre de Hernando de Tapia —(Andrés de Tapia) Motelchiuhtzin—, quien era recordado aún por los historiógrafos indígenas de la etapa posterior a la Conquista con el insidioso epíteto náhuatl de *ça' calpixqui*, es decir, “meramente un mayordomo” (San Antón, *Las ocho* 182-183).

Cobra ahora especial relevancia el hecho de exponer que el solícito *quauhtlahtoani* Motelchiuhtzin había sido, antes de la Conquista, un modesto macegual que, gracias a sus hazañas guerreras, había adquirido un ennoblecimiento de servicio y recibido no solo esta titulación señorial meritosa de *petlacatli*, sino también la de *tlillancalqui*⁵. El mismo Motecuhzoma II habría decidido igualmente promoverlo a la dignidad militar adicional de *huitznahuacatl*⁶, con posterioridad inmediata a su regreso de las primeras entrevistas que las autoridades del Imperio tenochca mantuvieron, en junio de 1518 y abril de 1519, con las expediciones de Juan de Grijalva y de Cortés en las costas veracruzanas (Rovira, “De valeroso” 165-180). Es más, el conquistador español Bernal Díaz del Castillo aporta una inestimable noticia documental, por haber sido testigo ocular del gran boato que descollaba en la mansión del soberano mexica para 1519. Dando cuenta de sus visitas a las estancias palaciegas de Motecuhzoma II, relataba:

Acuérdome que era en aquel tiempo su mayordomo mayor un gran cacique que le pusimos por nombre Tapia, y tenía cuenta de todas las rentas que le traían al Montezuma, con sus libros hechos de su papel, que se dice

⁴ Ambas palabras son traducibles por “casa de los calpixques, o mayordomos e intendentes de la hacienda y del tributo” (Siméon 62, 541).

⁵ *Tlillancalqui* significa en náhuatl “Guardián del Tlillan o Casa de la Negrura”, titulación honorífica de un alto cargo palatino, alusiva también a un espacio de culto dedicado a la diosa telúrica Cihuacóatl (Siméon 707).

⁶ *Huitznahuacatl*, “el del Huitzahuac o lugar cercano a las espinas” en náhuatl, espacio religioso consagrado a los dioses Huitzilopochtli y a ciertos avatares de Tezcatlipoca (Siméon 758).

amatl, y tenía destes libros una gran casa dellos. (Díaz del Castillo 254; énfasis del autor)

Aunque Hernán Cortés certificó que estos complejos palatinos fueron presa de las llamas y reducidos a cenizas durante la contienda final de la ciudad en 1521, dicho ajuar político —integrado por un importante acervo documental de registros pictográficos y códices administrativos— fue convenientemente custodiado por la burocracia indígena y sobrevivió (Cortés, *Cartas* 250). Prueba de ello es el legado que arroja la información contenida tanto en la *Matrícula de tributos* (ca. 1522) como en el posterior *Códice mendocino* (ca. 1542), y que fue puesto al servicio de los nuevos requerimientos del orden novohispano. Así, no sorprende que, en la citada querrela de 1576, se diera a conocer que, en uno de los domicilios virreinales que los Tapia poseían en la ciudad de México,

[...] como en casa de república, los dichos indios de la parte de México ponían los materiales de las obras publicas [...] y *tenían sus cajas y plumerías y pinturas antiguas donde tenían y recogían los tributos de su majestad.* (AGNM, T, vol. 37, exp. 2, f. 99; énfasis del autor)

Sesenta años más tarde, en 1637, Francisco de Tapia y Barrera, nieto de Hernando de Tapia y bisnieto de Motelchihutzin, se podía continuar vanagloriando de que tenía aún en su poder “[...] una pintura [...] *que había heredado de sus abuelos* en la cual estaba la demostración del sitio del tesoro que había tenido el gran Moctezuma, señor que fue desta tierra” (cit. en D. Cuevas 295; énfasis del autor).

De lo expuesto hasta el momento se colige, pues, que, en los años que prosiguieron al derrumbe y a la subyugación de la urbe prehispánica, el ya *quaubtlahtoani* Andrés de Tapia Motelchihutzin preservó celosamente, junto a su círculo parental más íntimo, los archivos nativos de la memoria administrativa de antaño. El resguardo interesado de estos *tequiámatl* —o “libros de tributos”, a decir de Miguel León-Portilla— requirió tecnificación, utilización cualificada y especialización ocupacional familiar, aspectos que contribuirían a que su hijo Hernando de Tapia acabara convirtiéndose en un imprescindible funcionario indígena para las futuras tareas de representación jurídica en la defensa de los negocios hacendísticos (León-Portilla, *Códices* 250). Con ello, se daría un razonamiento satisfactorio para comprender el hecho de que, en el

comentado pleito de 1531 de Tlatelolco contra la encomienda de Ecatepec, se instituyera una estrecha asociación pleitista entre Tapia y un tal Petacalca (*sic*; *petlacalcatl*) (Vargas, “Land” 105-106; Villella 65).

Aun así, no se puede soslayar que si estas ocupaciones vinculadas a la dignidad de *petlacalcatl* hubieran llegado a prosperar tras la Conquista, su permanencia habría sido necesariamente exigua. Por haber tenido su razón de ser en el aparato imperial prehispánico, cabe suponer que cargos de tal naturaleza no acabaron formando parte del nuevo catálogo de oficios de república que, de manera progresiva, se fueron desplegando dentro de las rectorías de poder en las comunidades indígenas cristianizadas y que fueron normativizados legalmente a partir de los mandatos de los virreyes Mendoza y Velasco (1535-1564) (Gibson 169; Lockhart, *The Nahuas* 35-44). Retomando ahora la más que probable promoción de Hernando de Tapia como nahuatlato a finales de la década de 1530, sería plausible plantear, entonces, que mediante dicha designación se habría pretendido dar solución de continuidad a tales especialistas indígenas en el nuevo ordenamiento jurídico-político del virreinato. Cabría pensar que, a través del señalamiento de un cargo oficial como el de intérprete, estas personalidades —herederas de un importante bagaje precortesiano de gerencia tributaria— podrían haber seguido desempeñando tareas tradicionales de representatividad administrativa entre los indígenas, aunque sometidas, eso sí, al servicio de las nuevas necesidades de la Audiencia mexicana.

El patrón procesal que se infiere de las querellas en las que, entre 1531 y 1555, Hernando de Tapia se vio inmerso en la cuenca de México mostraría consistencia con esta última hipótesis (tabla 1). Ello abogaría también por una posible familiaridad con prácticas de solicitaduría y de alta oratoria, que hundirían ya su génesis en la institucionalidad anterior a la Conquista.

TABLA 1. CICLO DE LITIGIOS EN LOCALIDADES DEL VALLE DE MÉXICO CON PRESENCIA DOCUMENTADA/PLANTEADA DE HERNANDO DE TAPIA EN LOS TRIBUNALES DE LA REAL AUDIENCIA NOVOHISPANA

Años	Localidades	Rol desempeñado	Evidencias de posible solicitud
1531	Acalhuacan, Coatitlan	Pleitista	
1531 (¿?)	Xaltocan y sujetos (Xoloc, Atzompan, Tecalco) (¿?)	Pleitista (¿?)	
1532	“Pueblos del común de la ciudad [...] de México”	Pleitista	
Ca. 1534/1537-1555	Yopico (barrio de la ciudad de México)	Pleitista	
Ca. 1538-1541	Iztacalco, Zacatlamanco	Nahuatlato	X
Ca. 1539-1552	Ximipila, Chalco (Atengo, Tenango, Tlalmanalco, Tepalcatepec, Cochtocan)	Nahuatlato	X
1544	Tultitlan	Nahuatlato	
1547	México	Nahuatlato	X
Ca. 1547	Chalco Amequemecan	Nahuatlato	
1550	Tecamac	Nahuatlato	
1551 (¿?)	Tepeyac, Chapultepec, Iztapalapa (¿?)	Nahuatlato (¿?)	X (¿?)

Fuente: elaboración propia a partir de AGI, J, leg. 123, leg. 124, leg. 260; AGI, M, leg. 95; AGNM, T, vol. 37, exp. 2; Galarza; San Antón, *Las ocho* 309-313; Miranda 206, 292; S. Zavala, *El servicio* 2: 224-225, 261.

En efecto, pese a que la judicialización no pareció haber estado muy extendida en tiempos prehispánicos, Hernán Cortés, el franciscano Bernardino de Sahagún y el oidor Alonso de Zorita atestiguaron que formas indígenas de apoderamiento y de solicitud legal fueron conocidas, cuando menos, por las altas esferas del imperio de la Triple Alianza (J. García, *Cartas* 20). Estas tareas —calificadas bajo la mirada evangelizadora del religioso seráfico como ocupaciones de “hechiceros y trampistas”— se habían ejecutado en los tribunales regios del *tlacxitlan* y del *teccalli*⁷. Habían sido ejercidas, en la mayoría

⁷ El *tlacxitlan* y el *teccalli* habían sido dos instancias del antiguo palacio real del soberano mexica. Fray Bernardino de Sahagún relata que el *tlacxitlan* “[...] quiere decir sala de la judicatura”, y allí tenía lugar la audiencia de las causas criminales. Por su parte, el *teccalli* —o *teccalco*— era el lugar en el que se despachaban las causas civiles y donde “[...] residían los senadores y los ancianos a oír pleitos y peticiones que les ofrecían la gente popular” (Sahagún 663-664).

de las ocasiones, por los *calpullequeh*, cuyo significado era el de “[...] cabezas o parientes mayores que vienen de muy antiguo [...]”; es decir, principales que fungían como autoridad de una parcialidad (cit. en Cortés, *Carta* 535-543; Sahagún 2: 663-664, 779-780; Zorita 29-30, 111). Para ello, estos establecían una dialéctica consensuada con doce o trece altos jueces prehispánicos (o *tecubtlahtoqueh*). Entre estos magistrados figuró, precisamente, el *huitznahuacatl*, dignidad que, como ya hemos visto, el mayordomo mayor Motelchiuhtzin, padre de Hernando de Tapia, había ostentado también de forma suplementaria desde poco después de 1518 (*Códice Florentino* vol. 9, lib. 8, 55). Las demandas negociadas que esos cabezas de parcialidad despachaban ante dichos *tecubtlahtoqueh* se exponían en un ambiente cortesano de elevada suntuosidad verbal, en el que la elocuencia en náhuatl —*lingua franca* del imperio— era altamente apreciada (León-Portilla, *Cantos* 25-42; Johansson 57-73). La técnica escénica de la plática indígena en público se complementaba con retórica suplicante, gestualidad compasiva, teatralización emocional, agasajo y aflicción ritual, así como con una reactualización memorística y un conductismo enunciativo cada vez que se exhibían documentos pictográficos importantes (Kellogg 39-40; Ruiz y Valle 231-232; Houston y Taube; Escalante 247-249; Dávalos 122, 126, 134-136; Megged, *Social* 48-50)⁸.

Recapitulando, toda esta sofisticada parafernalia nahua —que en el México antiguo se había forjado en torno a la elegancia de la palabra, su dimensión anímica, la demostración de bienes con capital simbólico, la generosidad competitiva y la seducción comunicativa entre interlocutores— tuvo que dialogar con la nueva etiqueta y la formalidad jurídica españolas de la Real Audiencia. En ello, una delgada y subrepticia solidaridad tuvo que aparejarse de forma natural entre el colectivo litigante, la casta funcionarial hispánica y el bien instruido traductor e intérprete bilingüe, conocedor de ambos códigos culturales. Se creaba, así, una justicia colonial que, más que pretender ecuanimidad y rectitud, anhelaba lealtad corporativista entre todos los actores implicados. No desconcierta, por consiguiente, que los procesos judiciales

⁸ A tenor de las prácticas que Caroline Cunill comenta en este mismo volumen con relación a los señores naturales yucatecos de los linajes de Pat, Chan y (Tutul) Xiu en el siglo XVI, esta cultura jurídica nobiliaria podría haber sido ya común a todo el antiguo ámbito mesoamericano. Todo ello daría consistencia a la “red de códigos de entendimiento cultural internacional” que Elizabeth H. Boone postuló para el horizonte Posclásico (Boone, “A Web”).

relativos a sitios de la cuenca de México en los que Hernando de Tapia participó como litigante o nahuatlato estuvieran vinculados con la hacienda de los citados calpixcazgos prehispánicos de Citlatlepec, Tlatelolco y Petlacalco (véanse figura 2 y tabla 1). En algunas causas en las que Tapia se desempeñó como pleitista, se entrevería un cierto grado de consecución positiva en la sentencia emitida. De ese modo, las reclamaciones que, en la década de 1530, se habían expuesto por la posesión colectiva de estancias en la zona de Ecatepec y Xaltocan se pudieron ver parcialmente satisfechas a los pocos años; mayormente, a partir del periodo vinculado a la prudente dosificación que el virrey Mendoza efectuó de las Leyes Nuevas en materia de disolución de encomiendas. En la década de 1540 se registró ya que habitantes de Santiago Tlatelolco vivían y tenían sembradíos en la serranía del Huixachtitlan, zona colindante con los barrios y las estancias de Ecatepec (“Historia de los mexicanos” 59)⁹. Y diez años después, de los asentamientos de Tecalco y Atenco, dependientes de Xaltocan, se dijo que “[...] sirven a los caciques de México y de Tatelulco [...]” (Del Paso y Troncoso § 515, 199).

Asimismo, existen huellas documentales adicionales acerca de que, en paralelo a su salario oficial como *lengua* e intérprete en la Real Audiencia, Hernando de Tapia pudo percibir suculentos pagos o dádivas en forma de bienes inmuebles por sus servicios de intercesión solicitadora. Al analizar las fuentes archivísticas relativas al juicio de residencia del aludido oidor Lorenzo de Tejada, Ethelia Ruiz Medrano (*Gobierno*) esclareció que Tapia “siempre estaba las más veces en negocios de indios, como intérprete de ellos en casa del dicho licenciado” (227-228). La cooperación amistosa con el oidor —que logró gestionar de forma exitosa ciertos canjes y compraventas de tierras con particulares y caciques indígenas de la ciudad de México en Ximilpa, localidad aledaña a Popotla y Tacuba— se vio recompensada con la expedición de una merced del virrey Mendoza, quien legitimó en esa zona una posesión para Tapia (Ruiz, *Gobierno* 225-228). El testamento de nuestro intérprete menciona estos terrenos mercedados en Ximilpa dentro de la relación de bienes patrimoniales que legó en 1555. Pero, sospechosamente, los calificaría como heredades, ya que el testador sostuvo que “mi padre [Andrés de Tapia Motelchuihtzin] nos dejó a

⁹ De hecho, a finales de 1544, Hernando de Tapia sirvió de intérprete al gobernador, alcaldes, regidores y demás principales indígenas de la cercana localidad de Tultitlan en un pleito contra el encomendero Juan de Moscoso (Miranda 206, 292).

mí y a [...] mis hermanos otros pedazos de tierra en Ximilpa” (AGNM, T, vol. 37, exp. 2, f. 86 v.). Entremezclados de manera cuidadosa con los bienes sucesorios familiares, figuran igualmente otros “pedazos de tierras en la estancia que se dice Tetepiltitlan que se llama ahora San Sant [*sic*] Andrés [de] cuarenta brazas en largo y ancho” (AGNM, T, vol. 37, exp. 2, f. 88 v.). Es importante detenerse en el hecho de que San Andrés Tetepiltitlan o Tetepilco, cercano a la también comentada estancia de Zacatlalmanco, era un *sujeto* de Iztacalco. Según hemos visto ya, el *Códice de Santa Anita Zacatlalmanco* reseña que, desde finales de la década de 1530, esta zona se caracterizó por un profuso “pleitismo indígena”, en el que Tapia figuró indiscutiblemente como un solvente intérprete y conciliador entre partes procesales.

PROYECCIÓN SOCIAL, PODER Y CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA LADINA EN LA CIUDAD DE MÉXICO

De conformidad con los escenarios documentales disgregados que hemos interconectado y examinado hasta aquí, existen, pues, pocas dudas de que la meteórica carrera profesional de Hernando de Tapia en la Real Audiencia de México fue cultivada a conciencia. Cuando llegó alrededor del año 1537 a la capital, casado con la castellana Isabel de Cáceres, con un escudo de armas personal y un excelente perfeccionamiento del idioma español, sus circunstancias distaban mucho de la vida boyante que acabaría llevando poco tiempo después. En su testamento —fechado el 26 de marzo de 1555— Tapia reconoció sin disimulo, aunque mediante un esmerado discurso impregnado de constructos jurídicos bien aprehendidos, como eran los del indio “pobre”, “desvalido” y “miserable”, que

[...] yo estuve en España mucho tiempo y gasté [allí] lo que se me debía [...] y al tiempo que yo vine a esta ciudad [de México] vine muy necesitado y gastado y los principales y gobernadores de México me socorrieron hasta ciento cuarenta pesos de tepuzque [...] digo y declaro que después que me casé con Isabel de Cáceres mi legítima mujer ya tenía comenzada a hacer mi casa [...] (AGNM, T, vol. 37, exp. 2, ff. 83 r.-83 v., 88 v.)

Inciso especial merece el hecho de esclarecer la identidad nahua específica de los Tapia, pues su controvertida procedencia se refrenda en varias pruebas documentales que los situarían como indígenas de Tlatelolco. Y es que algunos testigos aportados en la citada querrela del año 1576 estuvieron en condiciones de acreditar que las casas naturales de Motelchiuhtzin en la ciudad de México —en las que su hijo Hernando de Tapia se alojó momentáneamente tras su segundo regreso de España— se localizaban en el vecindario de Tetenantitech o Atenantitlan, ubicado en la fracción oriental de Tlatelolco cercana a la albarrada con la laguna (AGNM, T, vol. 37, exp. 2, ff. 100 r., 105 r., 107 r.; Caso 35-36). Además, se ha comentado ya que Motelchiuhtzin se destacó como un excelente guerrero antes de convertirse en cortesano durante el reinado de Motecuhzoma II. Se sabe que, en una campaña militar acaecida cerca de 1515, Motelchiuhtzin hizo muchos cautivos y que la actuación de los guerreros tlatelolcas fue destacada y premiada por este *huey tlahtoani* (Torquemada 299-300; Tezozomoc, *Crónica mexicana* 437-439). Como hemos visto también, Motelchiuhtzin se convertiría, poco después, en mayordomo mayor de la hacienda del monarca tenochca. Lo asistió entonces un sirviente doméstico que, hacia 1550, certificó que se llamaba Miguel Tescaguacatl (*sic*), que era natural de Tlatelolco y que “como criado del dicho Petacalca (*sic*) residía muchas veces y a continuo iba a la casa del dicho Monteçuma” (Pérez-Rocha 20, 76-77). La filiación tlatelolca de la familia se entendería, pues, a la luz de la inmediata participación pleitista de Hernando de Tapia junto a sus señores, así como de su dilatada intermediación lingüística y solicitaduría en negocios tocantes a la comarca mexicana.

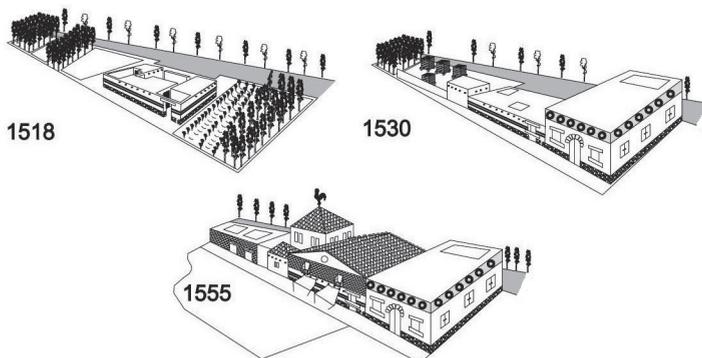
No obstante, el subsiguiente traslado definitivo de Hernando de Tapia y de sus allegados a otra residencia (*ca.* 1539) —ubicada en la zona del barrio grande y doctrina de San Pablo de México— resulta una cuestión crucial. Las noticias documentales disponibles nos hacen pensar que este cambio domiciliario se relacionaría con el fluido contacto diario que Tapia estableció con la gobernación indígena de Tenochtitlan, con las salas de la Real Audiencia e incluso con el Cabildo español de la ciudad de México. Huelga comentar que su padre, Motelchiuhtzin —siendo como fue el militar *huitznahuacatl* durante la Conquista (*ca.* 1519-1521) y el subsiguiente *quauhtlahtoani* de los tenochcas (*ca.* 1525-1530)—, había tomado la decisión de edificar una nueva sede de gobierno en un solar y residencia suyos, ubicados en el vecindario de Tozanitlan. Este importante edificio fue conocido con el alusivo nombre de la Casa de

Tapia (“Mapa de Uppsala”). Muy cerca de allí, Motelchiuhtzin colaboró con los primeros frailes franciscanos y gestionó las obras de edificación de la prístina capilla vicarial dedicada a San Pablo, sede del futuro panteón familiar y de las subsiguientes retribuciones asociadas a clérigos para su mantenimiento (AGNM, *T*, vol. 37, exp. 2, f. 80 v.; AGNM, *VM*, vol. 208, exp. 7, ff. 7 r.-7 v.; cit. en O’Hara 108-109, 258; cit. en Ornelas 2-3). La Casa de Tapia resultaba ser un espacio idóneo en el que el intérprete y su parentela podrían residir. Recibían subsidio material y apoyo prestamista de los gobernadores indígenas, quienes requerían, de igual modo, tanto de los archivos históricos integrados por los códices administrativos bajo el poder de la familia Tapia como de los nuevos servicios de mediación cultural que el nahuatlato ofrecía (figura 3). Según los testigos de la querrela de 1576, en las dependencias de este recinto, también

[...] solían hacerse fiestas en ellas de la comunidad y siendo [...] oidores los doctores Quiroga y Ceinos visitaron a los indios presos en ellas y don Pablo Yguanici [*sic*] y don Diego y otro don Diego gobernadores que fueron de la parte de México como en casa de común la habitaron y moraron. (AGNM, *T*, vol. 37, exp. 2, f. 39 r.)

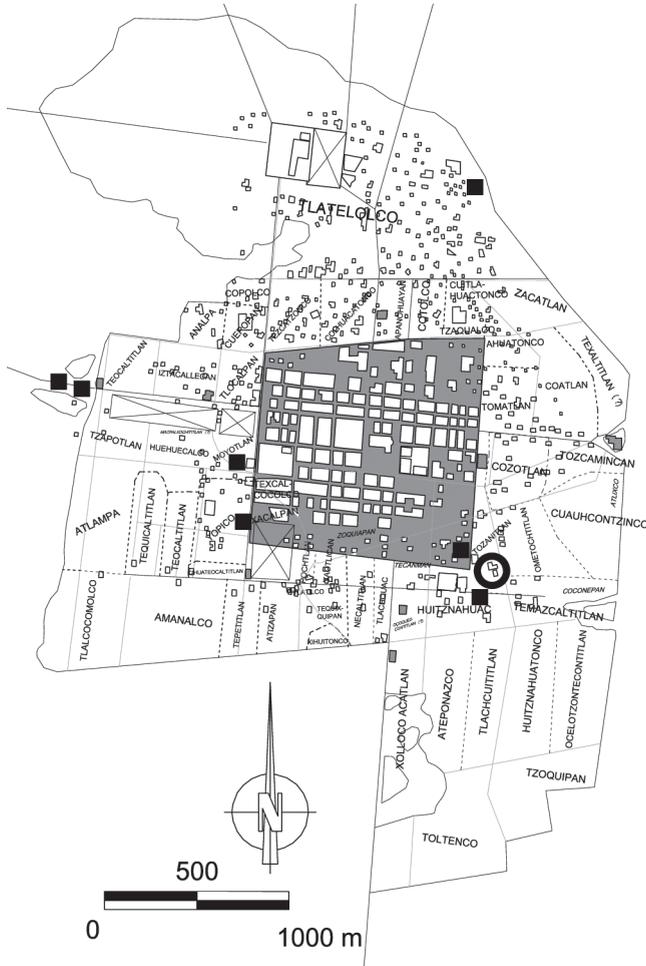
El hecho de que, años más tarde, la titularidad del inmueble se dirimiera en la Real Audiencia —porque el concejo nativo consideraba que eran “casas de comunidad” (AGNM, *T*, vol. 37, exp. 2, f. 15 r.) y, por el contrario, los Tapia alegaban que era “cosa suya propia” (AGNM, *T*, vol. 37, exp. 2, f. 24 r.)— denota

Figura 3. Diferentes momentos de la importante Casa de Tapia en la ciudad de México del siglo *xvi*



Fuente: alzado axonométrico idealizado, diseño del autor, con base en los datos contenidos en el *Mapa de Uppsala* (ca. 1550) y AGNM, *T*, vol. 37, exp. 2.

Figura 4. Patrimonio inmueble heredado y adquirido por Hernando de Tapia hacia 1555 en la ciudad de México, tanto en Tenochtitlan como en Tlatelolco. El círculo refiere a la Casa de Tapia



Fuente: diseño del autor con base en *Mapa de Uppsala, ca. 1550*; A. García; Caso; González Obregón; Calnek, "Settlement"; Calnek, "Tenochtitlan-Tlatelolco"; Rovira, "De valeroso"; Rovira, "Las cuatro"; Rovira, "La 'Casa de Tapia'"; Rovira, San Francisco.

que esta institución tal vez fue en su origen una *personne morale* de tipo *maison*, o "casa" corporativa en el sentido levi-straussiano del término (figura 4) (Rovira, "La 'Casa de Tapia'"). A inicios de la década de 1540, la carrera de Hernando de Tapia empezaba a despuntar. Acompañó al virrey Mendoza a la famosa guerra del Mixtón (Altman 164, 174). En 1542 y 1543 recibió varias

mercedes en forma de pagos salariales (“Que los oficiales” 143 r.). Y ese último año, el consistorio municipal de la población española en la ciudad de México decretaba que a Tapia se le concediera “un solar [...] dentro de la traza desta ciudad junto a San Pablo” (Bejarano 4: 350). El mismo ayuntamiento ordenó, en 1551, que “Hernando de Tapia, indio intérprete, tenga la llave del portal edificado sobre el corral de toros, en la Plaza Menor” (O’Gorman 267). No asombra, pues, que en los informes redactados durante la visita de Francisco Tello de Sandoval al gobierno de la Nueva España (1544-1547) se registrara ya a “Tapia nahuatlato”, “hijo legítimo de Andrés de Tapia gobernador que fue de la parte de México”, como “intérprete desta Real Audiencia [al que] se ha siempre tratado y trata como español” (AGI, M, 1064, leg. 1, f. 216 v.; J. García, “Fragmento” 87). En su lecho de muerte, él mismo dispondría aún de aliento para jactarse de que, como cualquier vecino hispano encumbrado en la ciudad, fue “cofrade de la veracruz y en la cofradia de Santa Catalina” (AGNM, T, vol. 37, exp. 2, f. 91 r.).

PONDERACIONES FINALES

A diferencia de los bien documentados nahuatlatos que, poco después del año 1600, ofrecían sus servicios en el Juzgado General de Naturales, la historiografía de las tempranas promociones de intérpretes, que se profesionalizaron en los primeros tribunales de la Real Audiencia novohispana, apenas está germinando. Posteriores mediadores “diecisietescos” —como Hernando de Alvarado Tezozomoc y Fernando de Alva Ixtlilxochitl— compaginarían la intercesión lingüística con el gusto literario e historiográfico, o hasta con su intervención puntual en la política de congregación de los *pueblos de indios* (J. Romero; Alonso *et al.*, “Nahuatlatos”; R. Schwaller, “The Importance”; J. Schwaller, “The Brothers”; Kruell; Brian). El estudio que hemos presentado aquí sobre Hernando de Tapia ofrece un sugerente antecedente para todos estos oficiales, en los que la pericia bilingüe fue una de las múltiples facetas ocupacionales e identitarias que el cargo de nahuatlato acarrearba.

Tapia fue hijo no solo de un gobernador indígena colonial, sino —aún más importante— de un antiguo principal vinculado a la administración imperial prehispánica. Como hemos visto, continuó haciendo uso de tales conocimientos técnicos y tareas especializadas de representación indígena en

el nuevo foro de la Real Audiencia. Mediante su matrimonio con la hidalga extremeña Isabel de Cáceres, supo articular también una tupida urdimbre de mutualismos parentales y clientelares con naturaleza interétnica, en la que particulares y autoridades nativas, magnates peninsulares, solicitadores, procuradores, escribanos, oidores y hasta curas presbíteros conformaban un heterogéneo grupo, unido por intereses comunes. Si bien Hernando de Tapia intervino en negocios y pleitos en otras zonas de la altiplanicie novohispana, la mayoría de las evidencias documentales disponibles corroboran una carrera profesional centrada en el valle de México, espacio neurálgico del mundo tenochca prehispánico y corazón institucional del virreinato. Así, la erudición y el manejo cualificado de los repositorios pictográficos indígenas —en los que la memoria colectiva y la gestión hacendística del pasado precortesiano estaban contenidos— constituyeron una pieza nuclear en estos contextos legales.

La repulsa que estas prístinas prácticas judiciales provocó a franciscanos y a oidores simpatizantes nos habla más bien de un proyecto intelectual y apostólico propio, de difícil cabida en ese complejo mundo en gestación. Futuras investigaciones en prosopografía social serán, pues, necesarias para definir una *etnografía de los intérpretes*, importantes burócratas indígenas cuya participación como especialistas en los tribunales novohispanos fue decisiva para el devenir de las lenguas autóctonas centroamericanas.

2. TRIBUNALES ITINERANTES, JUSTICIA LOCAL Y MEDIACIÓN LINGÜÍSTICA EN YUCATÁN (SIGLO XVI)

*Caroline Cunill
Le Mans Université*

La mayoría de las investigaciones recientes dedicadas a la gestión que hizo la Corona española de la pluralidad lingüística en América se centra en los intérpretes generales que sirvieron en las audiencias o en los juzgados de los gobernadores y alcaldes mayores (Puente, “The Many”; Yannakakis, “Making”; Cunill, “Los intérpretes”; Cunill, “Justicia”; Cunill, “Un mosaico”; Machuca; Lentz, “Los intérpretes”)¹. No obstante, la justicia colonial no siempre tuvo como escenario las ciudades españolas, sedes de una audiencia o de un juzgado general, sino también las villas y, en algunos casos, hasta los mismos pueblos de indios. No hay que olvidar, en efecto, que los cabildos, ya fueran estos españoles o indígenas, eran juzgados de primera instancia y que los corregimientos también funcionaban como juzgados locales. Por otro lado, las visitas generales eran “tribunales itinerantes” que iban de un pueblo a otro para llevar la justicia del rey a todos los vasallos de la monarquía. Finalmente, en varias ocasiones, el fenecimiento de un juicio requería que los jueces se desplazaran hasta el lugar donde se había producido el delito para realizar averiguaciones. Así, al depender de una adecuada comunicación con la población autóctona, cada una de aquellas situaciones originó la necesidad de contar con la presencia de personas bilingües capaces de asistir a los jueces en la administración de justicia. Por consiguiente, no es de extrañar que, además de los intérpretes generales, existiera en América un significativo número de intérpretes comisionados que prestaban sus servicios en misiones puntuales, así como de intérpretes nombrados por los cabildos, corregidores y tenientes de gobernador.

¹ Junto con el trabajo de Yannakakis en el presente libro.

Sin embargo, poco se ha escrito sobre estos mediadores lingüísticos cuya intervención resultó clave para el funcionamiento de la justicia en el ámbito local². Bien es cierto que este tipo de investigaciones entraña dificultades metodológicas específicas. En efecto, los intérpretes generales gozaron de prestigio y estabilidad en la ocupación de sus cargos, de modo que intervinieron en numerosas causas judiciales y, en general, también redactaron probanzas de méritos y servicios. Estas fuentes permiten seguir de forma bastante precisa sus itinerarios vitales, así como sus carreras en la administración colonial. En cambio, la naturaleza puntual del trabajo de los intérpretes comisionados hace que la documentación relacionada con aquellos personajes sea escasa. Lo mismo ocurre con las fuentes generadas en los juzgados locales, cuya conservación es fragmentaria. Por lo tanto, estudiar a estos agentes lingüístico-culturales, encargados de traducir el importante volumen de información legal generada a nivel local, requiere entrecruzar datos esparcidos entre varios expedientes judiciales. Así, pues, el presente capítulo se basa en el análisis de unos veinte juicios civiles y eclesiásticos fenecidos en Yucatán durante la segunda mitad del siglo XVI. A partir de esta documentación se esboza el perfil socioétnico de estos oficiales, los tipos de pleitos en que intervinieron y las misiones que les fueron confiadas. Entre otros aspectos, se pone de manifiesto la presencia de un significativo número de mayas entre los titulares del cargo, así como el carácter endeble de la frontera entre interpretación y representación jurídica.

JUSTICIA ITINERANTE E INTÉRPRETES COMISIONADOS EN YUCATÁN

En la América virreinal, las distancias pronto se convirtieron en un reto de primer orden para el correcto desenvolvimiento de la justicia real (Garrett; Gaudin; Sellers-García). En efecto, el desplazamiento de testigos necesarios para realizar averiguaciones judiciales podía llegar a representar elevados costos, tanto financieros como humanos, cuando estos procedían de lugares

² Sobre los intérpretes comisionados, véase Nansen. Si bien Mark Lentz (“Los intérpretes”) cita a algunos intérpretes comisionados de Yucatán, no brinda un análisis del marco legal en el que intervinieron estos oficiales ni ofrece un estudio sistemático de los titulares del cargo.

alejados de los tribunales. De hecho, son relativamente numerosos los memoriales en los que se denunciaron no solo las muertes ocasionadas por los largos viajes que emprendían los indígenas para seguir sus causas en las audiencias o en los juzgados generales, sino también los gastos financieros que suponían aquellos desplazamientos para las comunidades (Cunill, *Cartas* 24-26). Con el fin de resolver este problema, que tenía un indudable impacto negativo en el desempeño de la justicia real para con la población indígena, la Corona trasladó a América el sistema de receptoría vigente en las cancillerías de Valladolid y Granada. Según este modelo, los oidores de las audiencias designaban a jueces receptores encargados de desplazarse hasta los lugares donde había que realizar averiguaciones (Encinas 1, lib. 2, tít. 27: 465-473)³. Del mismo modo, los gobernadores y los alcaldes mayores podían nombrar a jueces de comisión para que cumplieran con misiones puntuales en los pueblos situados en sus provincias (Encinas 2, lib. 7, tít. 7: 343-351). No obstante, para evitar eventuales abusos, la Corona estipuló que solo se enviaría a jueces receptores o jueces de comisión en casos “inexcusables” y “graves”. De lo contrario, las comisiones se otorgarían a las “justicias ordinarias” de las villas españolas, esto es, los tenientes de gobernador y los alcaldes ordinarios, quienes remitirían luego las averiguaciones a los oidores o a los gobernadores (Encinas 2, lib. 7, tít. 7: 343-344).

Ahora bien, aquellos jueces tenían, a su vez, facultad para reclutar a oficiales tales como un alguacil, un escribano o un intérprete, para que estos los asistieran en sus funciones judiciales. Por consiguiente, en las averiguaciones realizadas en las villas o pueblos de Yucatán en la segunda mitad del siglo XVI destaca la presencia de nombramientos de intérpretes (tabla 1). Así, en 1565 Rodrigo de Escalona y Juan Díaz, alcaldes ordinarios de Salamanca de Bacalar y jueces de comisión en el pleito contra Hernando Dorado, designaron al intérprete Rodrigo Carrillo en estos términos:

En la dicha villa de Salamanca este dicho día de 25 días del dicho mes de junio del dicho año de 1565 años el dicho señor Rodrigo de Escalona, juez de comisión por Su Señoría en esta dicha villa y su provincia, dijo que nombraba y nombró por intérprete en esta causa para que diga y declare lo que los indios dijeron en su lengua y en nuestra lengua castellana

³ Es importante señalar que el sistema de receptoría funcionó en el ámbito de la justicia tanto civil como eclesiástica.

a Rodrigo Carrillo, estante en esta dicha villa, y le mandó lo acepte y haga el juramento y solemnidad de derecho [...] (AGI, J, 251, f. 44 v.)

TABLA 1. LOS INTÉRPRETES COMISIONADOS DE YUCATÁN (SIGLO XVI)

Lugar	Fecha	Intérprete	Identidad
<i>Juicios civiles y criminales</i>			
Boschen	1566	Antón Gómez Francisco Pat	[Español] "Indio ladino"
Conil	1566	Juan Chi	[Maya]
Valladolid	1571	Rodrigo Nieto Chuco Hernando de Braga	"Indio ladino" "Español vecino de Valladolid"
Tekax	1610	Gaspar Ruiz de Sandoval	"Español que habla la lengua de los naturales"
<i>Visitas y cuentas</i>			
Tixchel	1569	Alonso Pérez	[Español]
Maní	1574	Don Jorge Xiu	[Maya]
Provincia de Yucatán	1582- 1583	Martín Ruiz de Arce Alonso de Arévalo Martín de Solórzano Hernando Uz	[Español] [Español] [Español] [Maya], "principal"
Campeche	1610	Hernando Uz	[Maya], "principal"
<i>Juicios de idolatría</i>			
Homun	1562	Don Jorge Xiu	[Maya]
Tixmukul	1598	Don Diego Baz Don Diego Chan	[Maya], "hombre que sabe la lengua castellana" [Maya], "hombre ladino que sabía leer y escribir"
Peto	1598	Francisco Sánchez de Urbina Fernando Uxul	[Español] [Maya]
<i>Actos ceremoniales</i>			
Cozumel	1573	Agustín Itza	[Maya], "nahuatlato y ladino de la lengua castellana"
Kinchil- Tahchebilchen	1579	Antonio Nieto	[Mestizo]

Fuente: elaboración propia a partir de fuentes citadas en el texto.

Una fórmula similar, con la descripción de las funciones que debería cumplir el intérprete y con su juramento en forma de derecho, fue utilizada para nombrar oficialmente al maya Pedro Queh en agosto del mismo año:

Yo Pedro de Villalobo, escribano de Su Majestad, doy fe que en 8 días de este presente mes de agosto de 1565 años los señores Rodrigo de Escalona y Juan Díaz, alcaldes ordinarios, nombraron por intérprete de su audiencia y juzgado para que dijese y declarase lo que los testigos que en esta causa fueren tomados para que se ratifiquen en sus dichos que dijeron en la sumaria información de oficio en nombre de la real justicia dijeron en su lengua en nuestra lengua y romance castellano a Pedro Queh, indio ladino en nuestra lengua castellana natural de esta gobernación, el cual lo aceptó e hizo el juramento y solemnidad que de derecho se requiere, siendo presentes por testigos Alonso Palomo y Andrés Francisco, vecino y estante en esta dicha villa. (AGI, J, 251, f. 389 v.)

Estos breves nombramientos muestran que las funciones de los intérpretes comisionados eran similares a las desempeñadas por los intérpretes generales, ya que su principal cometido consistía en traducir las declaraciones orales de los testigos mayas y los documentos escritos que la población indígena presentaba ante los jueces (Cunill, “Justicia” 18-28).

No obstante, a diferencia de los intérpretes generales, que recibían un salario anual bajo la forma de ayudas de costas, los intérpretes comisionados cobraban emolumentos por día de trabajo, cuota que solían abonar las partes involucradas en los juicios (Encinas 1, lib. 2, tít. 29: 479). De este modo, el escribano Antonio Ponce y el intérprete Alonso Pérez, que sirvieron en la cuenta de tributarios que el teniente de Campeche, Juan Céspedes de Simancas, mandó hacer en Tixchel en 1569, recibieron respectivamente cinco y tres tostones diarios “a costa de los dichos indios por quien la dicha cuenta se pide” (AGI, J, 250, f. 2110). De hecho, este sistema fue severamente criticado por algunos observadores que denunciaron la tendencia a nombrar jueces de comisión por causas livianas, pese a lo estipulado por la Corona. Según el defensor de indios Francisco Palomino, esta práctica favorecía a un grupo de personas cercanas a los gobernadores. En 1573 se quejó de los excesivos emolumentos que cobraban los jueces de comisión, los escribanos y los intérpretes designados por el gobernador don Diego de Santillán para hacer cuentas de tributarios, puesto

que se “daba al juez 40 reales al día, al escribano 26 y al intérprete otros 15 o 16 reales, todo a costa de los indios” (AGI, J, 1016, n.º 11, ff. 1150-1155).

Si bien aquellos comentarios sugieren que los intérpretes comisionados fueron, por lo general, personas cercanas a los jueces españoles, un cuidadoso examen permite establecer que había un significativo número de mayas bilingües entre estos oficiales. En efecto, además del citado caso de Rodrigo Carrillo y Pedro Queh, intérpretes nombrados por los alcaldes ordinarios de Salamanca de Bacalar en 1565, la documentación judicial ofrece varios ejemplos de binomios de intérpretes de diversos orígenes étnicos. En 1566 llegó a Mérida la noticia de que el navío del piloto Juanes de Hinojo había zozobrado en las costas de Yucatán, cerca de la punta de Mujeres en el cabo de Catoche. Con el fin de averiguar el paradero de los naufragos y, sobre todo, del cargamento de oro y plata que transportaba el barco, el gobernador don Luis Céspedes de Oviedo dio comisión a su alguacil mayor, Hernando de la Serna Guzmán, para que realizara una pesquisa en la costa. Al ser determinantes las declaraciones de los mayas, quienes habían rescatado a los supervivientes del naufragio, el juez de comisión nombró a dos intérpretes: el “principal” e “indio ladino” Francisco Pat y el español Antón Gómez (AGI, J, 250, ff. 1119-1122). En septiembre, la investigación prosiguió en el pueblo de Conil donde fue el teniente de gobernador de la villa de Valladolid, Hernando de Saz, quien asumió las funciones de juez de comisión. A diferencia de su antecesor, este no tuvo que nombrar a ningún intérprete, ya que recurrió a los servicios del “nahuatlato público de su juzgado”, Juan Chi (AGI, J, 250, f. 1177 v.).

En el juicio de residencia que realizó el gobernador Diego de Santillán en contra de su predecesor, Luis de Céspedes de Oviedo, en 1571, las averiguaciones no se limitaron a la ciudad de Mérida, sino que se extendieron a toda la provincia. Así, se utilizó el sistema de receptoría para que un juez llevara a cabo las investigaciones en los lugares más alejados. En esta ocasión, Hernando de la Serna Guzmán volvió a ser designado juez de comisión y realizó la pesquisa secreta en Valladolid. Dada la trascendencia de los testimonios indígenas para la averiguación, fueron designados dos intérpretes: el maya Rodrigo Nieto Chuco, descrito como “indio ladino”, y el español Hernando de Braga, vecino de Valladolid (AGI, J, 250, ff. 478 v.-480 r.). Otro caso interesante aparece en el pleito criminal contra los mayas que se habían rebelado en Tekax en 1610. El juicio fue conducido en la ciudad de Mérida por el teniente de gobernador Juan de Argüello y las tareas de traducción fueron encargadas al intérprete

general Gaspar Antonio Chi (Farriss, *La sociedad* 139-142). No obstante, el teniente juzgó necesario proseguir con las investigaciones en Tekax y nombró como juez de comisión a Felipe Manrique, quien, a su vez, designó como intérprete a Gaspar Ruiz de Sandoval, “español que sabe la lengua de los naturales” (AGI, EC, 305A, n.º 2, f. 195 r.).

Varios intérpretes mayas también fueron nombrados en los juicios de idolatría que se llevaron a cabo en los pueblos de Yucatán en el siglo XVI. Así, pues, don Jorge Xiu, natural de Maní, sirvió como intérprete en los juicios fenecidos por los franciscanos en Homún en 1562 (Scholes y Adams 135-162). En la probanza de méritos y servicios del padre Antonio de Arroyo, don Diego Baz, gobernador de Tiquibalón, aparece entre los testigos y explica que, como “hombre ladino”, fue notario e intérprete del cura en varios juicios, especialmente en Tixmukul (AGI, M, 294 ff. 24 r.-24 v.). En el mismo documento, don Diego Chan, gobernador de Tzucacab, afirma que “fue llamado por el dicho padre para que lo ayudase en el descubrimiento y castigo de [la idolatría] y así, como hombre ladino y que sabía leer y escribir, lo nombró por notario” (AGI, M, 294, f. 9). En un juicio de idolatría abierto en Peto en 1598, el padre Baltasar de Herrera nombró como notarios al español Francisco Sánchez de Urbina y al maya Fernando Uxul (AGI, M, 292, ff. 1 r., 6 r.-6 v.). Este también se encargó de la interpretación, como lo sugiere el repetido uso de las glosas “que en nuestra lengua castellana se interpreta”⁴. Bien es cierto que Baltasar de Herrera era “una de las mejores lengua de esta tierra y por ser tal le ordenó sacerdote don fray Gregorio de Montalvo” (AGI, M, 292, f. 3 v.). Por lo tanto, técnicamente el cura no necesitaba que alguien le tradujera las declaraciones de los testigos mayas. En efecto, en el interrogatorio del primer testigo se menciona que “el dicho vicario hizo parecer a don Melchior Xiu, gobernador del pueblo de Calatmul de esta provincia, el cual [...] dijo por lengua del vicario, la cual yo el dicho notario entiendo, que conoce a Francisco Pech [...]” (AGI, M, 292, f. 1 v.).

⁴ A modo de ejemplo, se pueden citar las siguientes frases, sacadas de las confesiones de Juan Tun y Juan Tec: “Otro dios es *Ix Ahau Can*, que en nuestra lengua castellana se interpreta Reina del Cielo”; “cuatro jicaras de *chuyul ha*, que en nuestra lengua se interpreta sacrificio” (AGI, M, 292, ff. 13 r. y 15 r.). He demostrado en otra ocasión que el hecho de que un oficial maya acumulara los cargos de intérprete y notario tuvo un innegable impacto en la estructura lingüística de los testimonios, tanto a nivel lexicológico como sintáctico, siendo más elevado el número de voces mayas y más común el uso del estilo indirecto libre para transcribir los fragmentos de diálogos reportados por los testigos (Cunill, “Apuntes”).

En realidad, la presencia del intérprete se puede explicar por el hecho de que la transcripción escrita de los testimonios orales tenía que aparecer en castellano en el juicio, puesto que estos documentos se transmitirían al obispo, que no necesariamente hablaba maya. Así, pues, el intérprete probablemente no se tomó la molestia de traducir oralmente las declaraciones de los testigos mayas, sino que redactó directamente el acta judicial en castellano. Esta peculiaridad permite entender por qué el intérprete también asumió las funciones de notario en la mayoría de los casos mencionados.

Cabe señalar que algunos jueces civiles fueron, asimismo, bilingües y que pudieron recibir los testimonios directamente en maya. Fue el caso, por ejemplo, del juez receptor Juan de Castañeda Cabrera, que en una visita de 1640 se comunicó con los naturales de Yaxá “en su lengua maya, que hablo y entiendo” (Quezada y Okoshi, *Los papeles* 75). No obstante, esta situación fue más común en el ámbito de la justicia eclesiástica, dado que la Corona estipuló que los curas tenían la obligación de conocer la lengua hablada por sus feligreses indígenas (Cobo; J. Schwaller, “The Expansion”). Cabe señalar que algunos intérpretes comisionados también fueron reclutados en el marco de visitas, como ocurrió en 1574 cuando el gobernador don Diego Velázquez de Gijón hizo una información en Maní acerca del transporte de mercancías por los indios *tamemes*. En aquella ocasión, fue el mencionado don Jorge Xiu quien tradujo al castellano las declaraciones de los caciques (AGI, J, 1016, n.º 10, ff. 889-891). Varios intérpretes comisionados participaron, asimismo, en la visita del oidor Diego García de Palacio entre 1582 y 1583. Si bien el intérprete general Gaspar Antonio Chi cumplió con esta función en Tizimín, Dzontochuil, Tekax y Tiscacauchén, fue sustituido por Alonso de Arévalo en Yaxcabá, Coba, Petú, Calatmud y Calkiní (Quezada y Ortiz 73, 85). Por otro lado, el español Martín de Solórzano fue nombrado en Holpatín, y en Pencuyut, Espita y Tzabcanul lo fue Martín Ruiz de Arce (Quezada y Ortiz 51, 212, 237).

Este intérprete volvió a servir en las cuentas que “se hicieron de los pueblos de Santiago San Cristóbal y Santa Lucía que están poblados junto a esta ciudad y de los naboríos indios que viven con los españoles”, como consta en un libramiento de 164 pesos destinados al alguacil mayor Miguel Delgadillo, al escribano Sebastián de Velasco y al citado intérprete (AGI, CO, 911, f. 383 v.). Poco después, Martín Ruiz de Arce participó, junto con el intérprete general Gaspar Antonio Chi, en las negociaciones que condujeron al oidor Diego de Palacio a otorgar al cacique don Pablo Paxbolón capitulaciones para reducir a

los indios que se habían refugiado en las “montañas” de Acalán-Tixchel⁵. En un juicio de 1610, el maya Hernando Uz afirmó que el oidor Diego de Palacio también le había encargado varias misiones en el marco de su visita y que había servido “de intérprete al señor mariscal, gobernador y capitán general” don Carlos de Luna y Arellano en su visita de Campeche (AGI, *EC*, 305A, n.º 2, f. 566 v.). Finalmente, algunos intérpretes participaron en actos ceremoniales, como fue el caso de Agustín Itza, “nahuatlato y ladino en la lengua castellana y en la de los indios”, encargado de explicar a los habitantes de la isla de Santa María de Cozumel el sentido de la procesión ordenada por el gobernador don Diego de Santillán en 1573 o de Antonio Nieto en la ceremonia de posesión de encomienda de Bartolomé Jiménez en 1579 (AGI, *M*, 369, rollo 1; 106, rollo 1.)⁶.

JUZGADOS LOCALES E INTERPRETACIÓN EN YUCATÁN

Además de la dimensión itinerante de la justicia ejercida por gobernadores, obispos y visitadores generales, cabe recordar que los tenientes de gobernador, corregidores, alcaldes ordinarios y gobernadores indígenas también asumían funciones judiciales en las villas y pueblos de la provincia de Yucatán. Para cumplir con esta misión, aquellos oficiales debían interrogar a testigos que, en muchos casos, eran mayas, así como intercambiar información entre sí, de modo que en aquellos juzgados locales la participación de intérpretes fue una necesidad. Así, cuando el teniente de Valladolid tuvo que averiguar el paradero del cargamento del navío que acababa de zozobrar en el cabo de Catoche, recurrió a los servicios del “nahuatlato público de su juzgado”, lo que sugiere que el maya Juan Chi ocupaba el oficio de forma permanente. Asimismo, en la información realizada por el gobernador don Francisco Velázquez de Gijón en

⁵ Véase AGI, *M*, 138, rollo 4, n.º 62, f. 124 r. En el texto se puede leer lo siguiente: “[...] los cuales capítulos y cada uno de ellos los dichos señores [García de Palacio y Francisco de Solís] trataron con el dicho don Pablo Paxbolón cacique mediante lengua e interpretación del intérprete general de esta gobernación [Gaspar Antonio Chi] y de Martín de Arce intérprete”.

⁶ Desde hace algunas décadas, la historiografía ha insistido en la importancia de la dimensión performativa del sistema político que se implementó en el Imperio hispánico, con ceremonias como el requerimiento, la recepción del sello real o la toma de posesión de las encomiendas (Seed, *Ceremonies*; Cañeque). Algunos autores también han llamado la atención sobre los fallos comunicativos comunes en este tipo de ceremonias, pese a la presencia de intérpretes (Lamana, *Domination*).

1574, don Jorge Xiu fue presentado como “escribano del corregidor [de Maní] e intérprete”⁷. A este propósito, conviene subrayar que el corregidor de la ciudad de México también contó con un intérprete oficial, como consta en las probanzas de Martín de Alvear quien ocupó este cargo en el último tercio del siglo xvi (AGI, M, 108, rollo 1, 24 ff).

Juan Ruiz de la Vega fue intérprete del Cabildo de Mérida al menos desde 1566, fecha en la que el alcalde ordinario Melchor Pacheco le mandó traducir las declaraciones de los testigos mayas presentados en una querrela entre Juan López Gallego y Juan Dorado (AGI, J, 250, f. 1749 v.). En 1580, la carta que varios caciques mayas escribieron a Felipe II fue “sacada fielmente y verdaderamente, sentencia por sentencia, de lengua de Yucatán en castellano por lengua de Juan Ruiz de la Vega intérprete” (AGI, M, 104, 10ff)⁸. La villa de Campeche también contó con intérpretes, como lo sugiere el hecho de que la traducción de las declaraciones de los testigos mayas en la probanza de Francisco Sánchez Cerdán fuese confiada a Baltasar Cordero en 1584. No obstante, la fórmula utilizada para presentar a este intérprete indica que se trataba de una designación puntual:

Ante el dicho señor alcalde Antón Julián y el escribano, el dicho Francisco Sánchez Cerdán presentó por testigos en la dicha razón a Pedro Cel, Francisco Pat, Pablo Hac, indios naturales del pueblo de Champotón de esta jurisdicción, de los cuales recibió juramento *mediante lengua de Baltazar Cordero vecino de la dicha villa al cual nombró por intérprete de los testigos que han de declarar por ser lengua y el dicho Baltazar Cordero lo aceptó*. (AGI, M, 130, rollo 6, n.º 47; énfasis de la autora)

Unos años más tarde, parece que Diego de Vargas ya ocupaba el cargo de manera permanente. Así lo sugiere la forma en que estuvo referida la traducción que hizo de un testimonio proporcionado por don Jorge Canul:

Hoy que se cuentan 17 días de este presente mes de abril de 1589 años pareció don Jorge Canul, alcalde del pueblo de Tenabo de esta jurisdicción,

⁷ En aquel entonces el corregidor de Maní era Juan de Rivas (Cunill, “Los corregimientos”).

⁸ La elección de este oficial pudo responder a la voluntad, por parte de los caciques, de mostrar cierta independencia con respecto al gobernador y sus oficiales, especialmente su intérprete general, Gaspar Antonio Chi.

ante Bernardino Gijón y Francisco Sánchez Cerdán alcaldes ordinarios por el Rey Nuestro Señor y por ante mí [el escribano] y declaró, dijo y dio noticia de su voluntad, sin que fuese llamado ni apercebido, sobre que tenía noticia de cierto trato que se hacía entre unos indios para que la justicia lo remediase y escribió unas cartas y los dichos alcaldes mandaron que dijese su dicho en la dicha razón y *así lo dijo por lengua de Diego de Vargas intérprete*. (AGI, M, 131, 51, f. 13 v.; énfasis de la autora)

Cuando, en 1565, hicieron una averiguación en contra de Hernando Dorado, los alcaldes ordinarios de Salamanca de Bacalar nombraron como intérpretes al español Rodrigo Carrillo, “estante en esta ciudad”, y al maya Pedro Queh, “indio ladino de nuestra lengua castellana, natural de esta gobernación” (AGI, J, 251, ff. 44 r. y 389 v.).

Si bien el oficio de intérprete no estaba contemplado en las ordenanzas de Diego García de Palacio, por las que fueron institucionalizados los cabildos en los pueblos de indios de Yucatán, resulta muy interesante comprobar que algunas de estas instituciones también se dotaran de aquellos mediadores lingüísticos⁹ (tabla 2). Así, en 1566, los cabildantes del barrio indígena de San Francisco de Campeche pidieron a Francisco Antonio que tradujera la carta que pretendían enviar al monarca español para pedirle un trato benevolente:

Y porque no sabemos firmar rogamos a nuestro nahuatlato que firmase nuestros nombres. Hijos y muy siervos de Su Majestad, Francisco Antonio intérprete, don Jorge gobernador, Gonzalo Chi alcalde ordinario, Miguel May alcalde ordinario, Melchor Xol regidor, Juan Chan regidor, Alonso Chan regidor. (AGI, M, 367, f. 57)

En este documento, Francisco Antonio se presenta como “intérprete de los religiosos”, de modo que es probable que fuera uno de los niños mayas formados en las escuelas que los frailes franciscanos instalaron en los pueblos mayas desde 1545. Conviene recordar, en efecto, que algunos de estos niños no solo aprendieron la doctrina cristiana, sino también la escritura alfabética y la lengua castellana (Cunill, “La alfabetización”). El hecho de que

⁹ Sobre la institucionalización de los cabildos en Yucatán, véase M. García, “García de Palacio”; Quezada, *Maya Lords*.

TABLA 2. INTÉRPRETES EN LOS JUZGADOS LOCALES DE YUCATÁN (SIGLO XVI)

Lugar	Fecha	Intérprete	Identidad
<i>Juzgados españoles</i>			
Mérida [Cabildo]	1566 1580	Juan Ruiz de la Vega	[Español]
Salamanca de Bacalar [Cabildo]	1565	Rodrigo Carrillo Pedro Queh	[Español], “estante en esta villa” [Maya], “indio ladino en nuestra lengua castellana”
Valladolid [tenientazgo]	1566	Juan Chi	[Maya], “nahuatlato público del juzgado [del teniente de Valladolid]”
Maní [corregimiento]	1574	Don Jorge Xiu	[Maya], “escribano del corregidor e intérprete”
Campeche [Cabildo]	1584 1589	Baltasar Cordero Diego de Vargas	[Español] [Español]
<i>Cabildos mayas</i>			
Campeche	1566	Francisco Antonio	[Maya]
Chamotón	1566	Ambrosio de Montejo	[Maya]
Guardianía de Mérida	1576	Francisco Xool	[Maya]
Tekax	1610	Hernando Uz	[Maya]

Fuente: elaboración propia a partir de las fuentes utilizadas en el cuerpo del texto.

Francisco Antonio aceptara servir de intérprete para cabildo del barrio indígena de Campeche muestra que, en determinados casos, estos personajes no dudaron en poner sus habilidades al servicio de los intereses de sus comunidades. También llama la atención que, en el mismo documento, los mayas se quejasen de González Vizcaíno, identificado como el intérprete del gobernador don Luis Céspedes de Oviedo. Según ellos, “si vamos al gobernador con nuestras necesidades, dice aquel su nahuatlato González Vizcaíno lo que no decimos nosotros y, si decimos que no decimos aquello, luego nos dice muy malas palabras y todos tienen muy mal corazón con nosotros” (AGI, M, 367, f. 57). En realidad, González Vizcaíno nunca contó con un nombramiento oficial de intérprete, dado que los intérpretes generales de Yucatán eran, en aquel entonces, Alonso de Arévalo y Gaspar Antonio Xiu (Cunill, “Los intérpretes”). Pese a ello, queda claro que González Vizcaíno trabajaba para el gobernador, lo que sugiere la presencia de intérpretes no oficiales que se habían ganado la confianza de los funcionarios de alto rango y que no siempre hacían su trabajo con la honestidad requerida. La misiva de 1566 pone de manifiesto el poder

de aquellos intérpretes y el hecho de que podían obstaculizar la impartición de justicia y, de forma general, el correcto funcionamiento de las instituciones.

En el pleito que estalló entre el encomendero Antón García y el escribano Feliciano Bravo sobre la posesión del pueblo de Zapotitlán, Ambrosio de Montejo está identificado como “intérprete del pueblo [de indios] de Champotón” (AGI, J, 250, f. 2185). En el expediente, Feliciano Bravo declaró que “dejó en el dicho pueblo a Juan Vázquez y a otros criados suyos y a un intérprete de la lengua de los indios que pagó de su hacienda” (AGI, J, 250, f. 2014). En efecto, Ambrosio de Montejo aparece, junto con un español llamado Andrés González, como el traductor de las misivas que intercambiaron Feliciano Bravo y los indios de Zapotitlán (AGI, J, 250, ff. 2185 r.-2189 v.). A este propósito, cabe señalar que, si bien el intérprete general Gaspar Antonio Chi tradujo una carta que don Pablo Paxbolón envió al gobernador don Luis Céspedes de Oviedo en 1569, fue Andrés González quien sirvió como intérprete en el interrogatorio de los mensajeros que trajeron la misiva a Mérida por orden del cacique (AGI, M, 97, rollo 4, 10 ff)¹⁰. Es probable que este cambio se debiera a que aquellos mensajeros no hablaban el maya yucateco, sino la lengua chontal y que, por lo tanto, Gaspar Antonio no fuera habilitado para asegurar el servicio de traducción. Por otro lado, el nombre de Ambrosio de Montejo vuelve a surgir en la documentación unos años más tarde como gobernador del pueblo indígena de Champotón. En un informe de los 1580, Francisco Sánchez Cerdán reportó cómo el gobernador don Ambrosio le prestó ayuda militar y le brindó un servicio de mediación político-lingüística cuando intentó reducir a los indios de Tazbalam (Bracamonte y Sosa, *La conquista* 77-78). Como se verá más adelante, este dato muestra el poder que alcanzaron los intérpretes, pues este oficio les permitió acumular legitimidad y prestigio en el ámbito tanto maya como hispano.

Los mayas que residían en los barrios indígenas de Mérida también se habían dotado de un intérprete quien fungió, además, como representante legal. Así, en una información realizada por el defensor de indios Francisco Palomino en 1576, fray Pedro Calderón declaró que “los caciques de esta guardiana [de Mérida] dijeron al dicho su defensor e intérprete, Francisco Xool,

¹⁰ Véase también el pleito entre Antón García y Feliciano Bravo (1571) (AGI, J, 250, ff. 2156-2157). Sobre esta región, el contexto histórico y las variaciones lingüísticas en la zona, véase Scholes y Roys.

natural de ellos y hombre de mucha razón, que siguiese esta causa y pleito que si fuese necesario le ayudarían con sus haciendas aunque quedasen desnudos” (AGI, J, 1016, n.º 10, f. 974 v.). El religioso se estaba refiriendo al pleito en el que se enfrentaban el defensor de indios y los encomenderos en torno al transporte de mercancías por los indios *tamemes*. En definitiva, los cabildos mayas contaban con más oficiales de los reconocidos oficialmente por la legislación indiana, ya que no dudaron en designar a intérpretes y a representantes legales —que, dada la naturaleza de sus funciones, eran en algunas ocasiones las mismas personas— para que estos defendieran sus intereses ante las autoridades hispanas. Esto muestra que la cadena de representación era mucho más compleja de lo que deja entrever el *archivo colonial*¹¹.

En esta perspectiva, resulta de peculiar interés el caso de don Hernando Uz, intérprete del pueblo de Tekax. En efecto, este personaje tradujo las dos series de capítulos que algunos vecinos de Tekax presentaron en contra de su gobernador, don Pedro Xiu, ante el gobernador de Yucatán en 1609 y 1610 (AGI, EC, 305A, n.º 2, f. 141 v.). Pero cuando los mayas se rebelaron en contra de don Pedro Xiu, Hernando Uz fue acusado por las autoridades coloniales de haber instigado el alboroto. Así, el meollo tanto de las acusaciones como de la defensa de Hernando Uz giró en torno a su desempeño como intérprete, un terreno tanto más resbaladizo cuanto el acusado no ostentaba ningún título oficial, al contrario de personajes como Gaspar Antonio Chi, por ejemplo. Según el procurador general, Juan de Camas de León, que representaba a don Pedro Xiu, Hernando Uz habría ido más allá de la simple traducción de los capítulos. Así, pues, en el interrogatorio le preguntó a Hernando Uz “si conoce a los indios capitulantes del dicho don Pedro Xiu y si sabe cuántas veces han venido a esta ciudad a ponerle capítulos y *por orden y consejo de quién*” (AGI, EC, 305A, n.º 2, f. 520; énfasis de la autora). El protector de naturales Juan de Sanabria, en cambio, organizó la defensa de Hernando Uz, desvinculándolo de la redacción de los capítulos y limitando su papel al de simple traductor. En su confesión Uz arguyó, asimismo, que solo reconocía como suyas la letra y firma de la versión castellana de los capítulos, pero que la versión en lengua maya no era de su puño y letra:

¹¹ Existe una creciente literatura académica centrada en los representantes legales de las comunidades indígenas, en la que destacan Yannakakis, *The Art*; Gayol, “Los gestores”; Puente, “That Which”; Dueñas, “The Lima”; y Jones. Sobre la noción de archivo colonial, véase Burns, *Into*.

Dijo que reconoce los dichos capítulos y la letra de ellos de los que están trasuntados en lengua castellana, donde dice al pie trasuntados por mí Hernando Uz, la cual letra y firma es suya de este confesante y él la hizo y escribió; pero que *la letra de los dichos capítulos que está en la lengua materna con las cuatro firmas al pie de ellos este confesante no sabe cuya es, ni las conoce.* (AGI, EC, 305A, n.º 2, f. 560 r.; énfasis de la autora)

En su alegato, el protector de naturales remató que “los dichos capítulos los trajeron hechos y ordenados de Tekax los contrarios del dicho don Pedro y el dicho mi parte [Hernando Uz] *solo los trasuntó de la lengua de los naturales en lengua española* por mandado del dicho señor gobernador” (AGI, EC, 305A, n.º 2, f. 560 r.; énfasis de la autora).

De este modo, tanto Uz como Sanabria negaban cualquier coautoría del primero en la redacción del documento y rechazaban cualquier responsabilidad en el proceso que condujo a los vecinos de Tekax a rebelarse en contra de su gobernador. El protector también insistió en la buena fama de la que gozaba Hernando Uz, recordando que descendía de los señores naturales y caciques de uno de los barrios de Tekax, que había servido al oidor García de Palacio durante su visita y que, cuando se rebelaron los indios, él se encontraba en Campeche, “sirviendo de intérprete al señor mariscal, gobernador y capitán general” don Carlos de Luna y Arellano (AGI, EC, 305A, n.º 2, f. 560 r.). Estos argumentos hicieron mella en el teniente de gobernador de Yucatán, dado que Hernando Uz fue liberado, mientras que Francisco Cal, Martín Na y Francisco Pizte fueron considerados como “capitanes y caudillos del dicho alboroto” y condenados a muerte. Otros catorce indígenas, por su parte, fueron condenados a doscientos azotes y diez años de servicio personal (AGI, EC, 305A, n.º 2, ff. 610 r-v.)¹².

Pese a ello, este juicio revela el carácter endeble de la frontera que existe entre traducción, representación jurídica y poder. Como consta en la cadena escritura-traducción-alboroto, solo había un paso entre interpretación, manipulación y control político. Consciente de este problema estructural, la Corona española se esforzó por separar las funciones de traductor de las de representante legal, siendo la segunda reservada a los abogados y a los defensores de indios

¹² Los catorce indios en cuestión eran Juan Miz, Pedro Can, Francisco Xix, Gaspar Cal, Pedro Ek, Juan May, Hernando Ek, Cristóbal Na, Pedro Balam, Martín Cu, Gaspar Chin, Pablo Cuyoc, Francisco Hau y Gaspar Tuyn.

(Encinas 1, lib. 2, tít. 29: 478). No obstante, al igual que en otros tantos campos, la realidad superó la voluntad legal y fue precisamente en este intersticio en que radicó el indudable poder del que gozaron los intérpretes en el periodo virreinal. Sin embargo, esa ambigüedad también los colocó en una situación de vulnerabilidad, como bien lo demuestra el caso de Hernando Uz. Cabe señalar, además, que el escrutinio fue más severo cuando los intérpretes eran indígenas, conclusión a la que también llega Yanna Yannakakis en su capítulo. De hecho, son reveladoras las acusaciones del procurador general, que tachó a Hernando Uz de ser un “indio *muy ladino de depravada intención y costumbres*, inquieto y ambicioso”, capaz de “darse tal maña a negar lo que se le acusaba a propósito, confesando lo que no se le podía dañar, que no tuvo necesidad de defensor ni letrado por estar ya hecho y habituado a pasar semejantes trances con mañosa ardid” (AGI, EC, 305A, n.º 2, f. 522; énfasis de la autora). Estas palabras dejan entrever el miedo del colonizador hacia los indígenas que conocían el sistema de justicia colonial y eran capaces de utilizarlo de forma independiente de acuerdo con sus intereses¹³.

PERFIL SOCIOÉTNICO DE LOS INTÉRPRETES COMISIONADOS Y DE LOS JUZGADOS LOCALES

Ahora bien, ¿cuál era el perfil socioétnico de los intérpretes en el Yucatán del siglo XVI? ¿Cómo llegaron a ser bilingües y cómo construyeron su carrera como mediadores lingüístico-culturales? Y, de forma general, ¿qué elementos ofrecen estos datos acerca del funcionamiento de la sociedad y de la justicia virreinal? Por obvias razones de salario, prestigio y poder, el oficio de intérprete general fue un cargo muy competido que los criollos bilingües pronto lograron monopolizar. Como lo hemos mostrado en otra ocasión, en efecto, entre los primeros cinco intérpretes generales de Yucatán, tan solo se encuentra un maya, Gaspar Antonio Chi. Este descendiente de los señores naturales de Maní empezó a prestar informalmente sus servicios a partir de los 1560, recibió una confirmación real en 1580 y siguió ocupando el cargo de intérprete

¹³ Con relación a la sospecha que pesaba sobre los ladinos y la forma “institucionalizada” ya a inicios del siglo XVII de poner en duda su honestidad, véanse Charles, “More”; y Aguilar.

general hasta principios del siglo xvii. El papel que desempeñó este personaje en la evangelización de la provincia, así como la confianza que se granjeó entre las autoridades, tanto eclesiásticas como civiles, probablemente explican por qué obtuvo tan destacada posición en la administración colonial. Además, en aquellas fechas tempranas Gaspar Antonio contaba con habilidades que muy pocas otras personas ostentaban, ya que no solamente era bilingüe, sino también alfabetizado, e incluso sabía latín¹⁴.

El mestizo Antonio Nieto, nombrado en 1579 por don Guillén de las Casas, también fue intérprete general (Cunill, “Los intérpretes”). No obstante, su identidad mestiza pasó desapercibida durante varios años. En efecto, en sus probanzas de méritos y servicios prevaleció su vinculación con los primeros conquistadores (AGI, M, 106, rollo 3.). En realidad, la ascendencia indígena de Antonio Nieto fue revelada en una denuncia de 1586 en la que Nuño Chaves de Figueroa pidió que este titular fuera destituido (Solís y Bracamonte 444). Dos años más tarde, Marcos Rodríguez volvió a pedir a la Corona que “ningún indio ni mestizo” ocupara el oficio de intérprete general, arguyendo que “en la dicha ciudad [de Mérida] hay hijos de vecinos, hombres de confianza, grandes lenguas, y [que] los dichos oficios son de calidad que conviene los tengan personas de calidad y buenos cristianos” (Solís y Bracamonte 452). A raíz de ello, en 1588 la Corona ordenó que los españoles y sus hijos fueran preferidos para ocupar el cargo de intérprete, siempre que ostentaran las habilidades requeridas. De este modo, los criollos lograron dar un trasfondo legal a su voluntad de monopolizar el oficio de intérprete general en Yucatán. Esta situación se puede comparar a la que se dio en la Audiencia de México donde los conquistadores casados con mujeres indígenas y sus descendientes lograron controlar esta función. Sin embargo, en México los mestizos no enfrentaron el rechazo que existió en la península de Yucatán, puesto que parece que estuvieron mejor “integrados” a la sociedad virreinal (Cunill, “Un mosaico”)¹⁵.

El reparto étnico de los intérpretes comisionados y de los intérpretes de los juzgados locales, en cambio, fue distinto, dado que el examen anterior muestra que la presencia maya rondó alrededor del 50% del total de los titulares

¹⁴ Véanse las probanzas de Gaspar Antonio Chi (Quezada y Torres 39-134).

¹⁵ Sobre la propensión de los mestizos y de los mulatos a servir como intérpretes informales, véase R. Schwaller, “The Importance”.

identificados. Así, pues, nueve mayas y ocho españoles fueron intérpretes comisionados, y tres mayas y cuatro españoles fueron intérpretes en los juzgados locales de la provincia (juzgados de los cabildos hispanos, de los corregidores y de los tenientes de gobernador)¹⁶. Cabe señalar que, en varias ocasiones, fueron designados binomios de intérpretes, siendo un titular español y el otro maya, como ocurrió en Salamanca de Bacalar en 1565, en Boschen en 1566 y en Peto en 1598. Esta tendencia se hace eco de la cédula de 1530 que estableció que dos intérpretes debían prestar simultáneamente sus servicios en los tribunales novohispanos con el fin de limitar los fraudes (Encinas 3, lib. 2: 367). En cualquier caso, españoles y criollos ejercieron menos presión en los oficios de intérpretes comisionados y de intérpretes locales que en el de intérprete general. Y es que, por un lado, se trataba de cargos de menor influencia y prestigio, dado que las responsabilidades de los titulares eran puntuales y su remuneración, inferior. Por otro lado, el hecho de que las averiguaciones se hicieran en lugares alejados de Mérida e, incluso a veces, de las otras villas españolas, explica que se privilegiaran los nombramientos *in situ* de mayas bilingües que radicaban en aquellos pueblos o, eventualmente, de españoles que estaban de paso.

También se puede observar que los jueces españoles prefirieron nombrar a mayas que ostentaban cargos en los cabildos indígenas o que, por lo menos, eran “señores principales”. Fue el caso de don Diego Baz y don Diego Chan, gobernadores de Tiquibalón y Tzucacab, respectivamente. Francisco Xool, por su parte, bien pudo ser el personaje al que Sergio Quezada identifica como gobernador de Tihosuco en 1565 (Quezada y Okoshi, *Pueblos* 145). Francisco Pat era “principal” en el pueblo de Boschen, y el título de “don” que ostentaban tanto don Jorge Xiu como don Hernando Uz indica que pertenecían a la nobleza indígena. Esta selección se explica no solamente por el hecho de que el porcentaje de mayas bilingües y alfabetizados era más elevado entre la élite indígena, sino también porque los colonos buscaban a personas que gozaran de una experiencia y de una autoridad política susceptibles de facilitar el proceso de impartición de justicia en el que estuvieron involucrados aquellos intérpretes. Salvando las proporciones, sus carreras pueden compararse con la de Hernando de Tapia, que describe Rossend Rovira Morgado en el presente

¹⁶ Evidentemente, este balance no toma en cuenta los cabildos indígenas, donde la proporción de titulares mayas llega al 100%.

libro. En efecto, muestran que las autoridades hispanas tuvieron un indudable interés por poner la herencia cultural indígena al servicio del nuevo sistema, gracias a la incorporación en el aparato burocrático virreinal de este tipo de mediadores, cuya actuación se situaba en la frontera entre lo lingüístico, lo cultural y lo político (Jurado, “Don Pedro”).

A este respecto, también llama la atención el caso de don Jorge Xiu que, al igual que Gaspar Antonio Chi, logró ganarse la confianza de los españoles y ocupar un puesto de cierto prestigio en la administración colonial. En efecto, en 1574 don Jorge era notario e intérprete del corregidor de Maní. Ahora bien, su presencia en distintos expedientes permite comprender las circunstancias en que se convirtió en mediador lingüístico en el Yucatán del siglo XVI. En primer lugar, don Jorge Xiu figura entre los testigos presentados en la probanza de méritos y servicios que redactó Gaspar Antonio Chi en 1580. En este documento declaró tener 42 años, por lo que habría nacido hacia 1538. Don Jorge era, por lo tanto, un niño en el momento de la conquista de Yucatán y fue probablemente educado por los franciscanos en las escuelas que fundaron en la provincia a partir de 1545 (Cunill, “La alfabetización”). De hecho, fue en este contexto que debió de entrar en contacto con Gaspar Antonio Chi —del que, dicho sea de paso, era compadre—, puesto que afirmó que lo conocía “de vista, trato y conversación” desde hacía treinta años, esto es, desde 1550 cuando ambos tendrían doce años y frecuentarían las aulas de los franciscanos (Quezada y Torres 70). Así, don Jorge estableció un estrecho vínculo con los religiosos, el cual queda manifiesto en 1562 cuando sirvió como intérprete, junto con Gaspar Antonio Chi, en los juicios de idolatría de la provincia de Maní (Scholes y Adams 135-162). Tomando en cuenta este itinerario, no es de extrañar que en 1574 don Jorge Xiu llegara a ser notario e intérprete de Juan de Rivas, corregidor de la provincia de Maní, y que en 1580 fuera gobernador del pueblo de Panabchén (Quezada y Torres 70).

Si bien no llegaron a desempeñar un cargo de tanto prestigio, las carreras de los mayas Ambrosio de Montejo y Hernando Uz fueron comparables a la de don Jorge Xiu. En efecto, el primero colaboró con el escribano de gobernación Feliciano Bravo a finales de la década de 1560 y con Francisco Sánchez Cerdán en la siguiente. En ambos casos, sirvió como intérprete y mediador político para que los indígenas de Acalan-Tixchel, que se habían escapado fuera de la región bajo control hispano, aceptaran de nuevo el yugo de la Corona. Posteriormente, don Ambrosio llegó a ser gobernador del pueblo

de Champotón. Don Hernando Uz, asimismo, puso sus habilidades de traductor al servicio tanto de los vecinos mayas de Tekax como del gobernador don Carlos de Luna y Arellano. Estas carreras en los dos mundos ponen de manifiesto el doble reconocimiento del que debían gozar las personas que ostentaban el cargo de intérprete. En efecto, para que su trabajo fuera realmente eficaz, tanto los españoles como los indígenas tenían que confiar en la integridad del intérprete para fiarse de la validez de su traducción. Las carreras de don Jorge Xiu, Ambrosio de Montejo y Hernando Uz también muestran que, si bien las funciones de intérprete estuvieron sembradas de situaciones resbalosas, el desempeño de este cargo podía reforzar la autoridad del titular y redundar en oportunidades de ascensión social en la jerarquía tanto hispana como maya.

¿Qué fue de los titulares hispanos? Por un lado, destaca la presencia en este grupo de antiguos conquistadores y pobladores cuyos nombres aparecen como beneficiarios de encomiendas en las tasaciones de 1549. Ese fue el caso de Juan González Vizcaíno, nahuatlato del gobernador don Luis Céspedes de Oviedo hacia 1566, de Andrés González, quien tradujo las misivas intercambiadas por Feliciano Bravo y los indios de Zapotitlán y las declaraciones de los mensajeros enviados por don Pablo Paxbolón en 1569, y de Alonso Pérez, intérprete en la cuenta de Tixchel de 1569¹⁷. Martín Ruiz de Arce, Diego de Vargas y Alonso de Arévalo, por su lado, eran hijos y nietos de conquistadores españoles. En la tasación de 1549 el nombre del primero aparece como encomendero de Sodzil, Tecay y Dzitcacauche (M. García, *Población* 36 y 41). No obstante, aquel conquistador ya había fallecido para 1579, puesto que fue el curador de su hijo Juan quien redactó la relación del pueblo de Sodzil y Tecay en marzo de aquel año (Garza e Izquierdo 125). Por consiguiente, es probable que el intérprete Martín Ruiz de Arce fuera el hijo homónimo del citado conquistador. Alonso de Arévalo era el hijo del conquistador Alonso [Ruiz] de Arévalo, encomendero de Telmut y Texip (M. García, *Población* 39 y 40).

Finalmente, Diego de Vargas debió de ser el nieto del conquistador Diego de Vargas *el Viejo*, ya que en una probanza de 1593 arguyó que su abuelo había sido encomendero de Ychmul, en los términos de Valladolid, pero que,

¹⁷ Juan González Vizcaíno era encomendero de Maxcanu, Andrés González [de Benavides] de Chancenote y Alonso Pérez de Tuchican (M. García, *Población* 39-41).

después de estallar una rebelión maya, este se estableció en Campeche y perdió su encomienda, que el oidor Tomás López Medel confió a Blas González (AGI, P, 80, n.º 3, rollo 6). El hecho de que, por diversos motivos, esta generación perdiera las encomiendas de las que gozaban sus padres puede explicar por qué optaron por el oficio de intérprete como medio para ganarse la vida. Cabe recordar, además, que la Corona animó a que las autoridades locales dieran oficios a los descendientes de conquistadores que no gozaban de encomiendas.

La presencia de españoles y criollos entre los titulares del cargo de intérprete invita a enfatizar la extensión del bilingüismo en Yucatán. Muestra, en efecto, que la castellanización de los mayas corrió paralela a un intenso fenómeno de “mayanización” de los españoles y sus descendientes (Farriss, “Conquista” 208-211). De hecho, este proceso no fue exclusivo de la península yucateca, puesto que Martin Nesvig y Cecilia Brain observaron un fenómeno similar en el valle de México con el náhuatl (Brain; Nesvig). El testimonio de Alonso de Arévalo pone de manifiesto las circunstancias en que los criollos llegaron a ser bilingües. Según él, era “buena lengua” y entendía “a los naturales por [se] haber criado entre ellos desde que nació” (AGI, M, 102, rollo 2.). Explica que sus servicios como intérprete fueron requeridos

[...] por ser como son los gobernadores y justicias mayores que Su Majestad provee en estas provincias españoles y hombres que no entienden la lengua de los naturales de ellas tienen necesidad para el gobierno de estas dichas provincias y despachos de los negocios tocantes a los dichos naturales y para que asista en el audiencia y juzgado mayor de la gobernación de una persona experta y que entienda la dicha lengua de los naturales para que declare lo que los dichos indios piden y se les dé a entender lo que las dichas justicias proveen y sin esto no se podría gobernar ni administrar justicia a los dichos naturales por no los entender como no los entienden.

También resulta interesante subrayar que, para los españoles y los criollos, existió cierta porosidad entre los oficios de intérprete general y los de intérprete comisionado. Alonso de Arévalo, primer intérprete general de la provincia, abandonó este cargo unos años más tarde para ocupar el puesto de regidor en el Cabildo de Valladolid. Pero en 1582 sirvió al oidor Diego García de Palacio en su visita de los términos de aquella villa y volvió a ser intérprete general a

principios del siglo xvii¹⁸. Diego de Vargas también fue intérprete general entre 1577 y 1579 y sirvió como intérprete en el Cabildo de Campeche en la década siguiente. Este titular debió de contar con una sólida red clientelar en esta villa, puesto que su abuelo se había establecido allí a finales de la década de 1540. Así, la falta grave que originó su suspensión en 1579 no impidió que Vargas volviera a prestar sus servicios de interpretación en Campeche.

CONSIDERACIONES FINALES: EL INTÉRPRETE, ENTRE PODER Y DESCONFIANZA

Al enfocarse en la identidad y actividad de los intérpretes comisionados y de los intérpretes que servían en los juzgados de alcaldes ordinarios, tenientes de gobernador y corregidores, el presente trabajo llama la atención sobre el enraizamiento profundamente local de la justicia en la América colonial. Esta dimensión fue alcanzada mediante dos mecanismos complementarios: por un lado, la movilidad de los jueces comisionados, ya fueran civiles o eclesiásticos, y, por otro, la existencia de juzgados de primera instancia en los pueblos y las villas. En ambos casos, al igual que en las audiencias, se requirió la participación de intérpretes capaces de traducir las declaraciones de los testigos indígenas y los documentos que estos presentaban. Estos oficiales, de perfiles socioétnicos heteróclitos, son poco visibles en el archivo colonial, al ser su aparición en los expedientes judiciales tan puntual como discreta. No obstante, fueron personajes ubicuos en la vida política de Yucatán, puesto que intervinieron en la mayoría de las demandas, peticiones y juicios que tramitaron los cabildos mayas y las autoridades hispanas.

Entre aquellos intérpretes destaca la presencia de un significativo grupo de mayas que pertenecían, por lo general, a la élite indígena y que ocupaban cargos en los cabildos de los pueblos. Esta selección se puede explicar no solo

¹⁸ AGI, M, 102, rollo 2, "Nombramiento de intérprete otorgado a Alonso de Arévalo por el visitador García Jufre de Loaisa, Mérida, 27 de junio de 1560"; AGI, P, 69, rollo 9, "Petición de Alonso de Arévalo sobre que se le dé recomendación como a hijo de conquistador y se le haga merced de un regimiento, atento que no hay más de dos perpetuos y se le pague cierta situación"; AGI, M, 102, rollo 2, "Nombramiento de intérprete a Alonso de Arévalo por el gobernador don Diego Fernández de Velasco, Mérida, 13 de junio de 1603".

por el hecho de que el porcentaje de mayas bilingües y alfabetizados era más elevado en esta categoría de la población indígena, sino también porque los jueces españoles buscaban el respaldo y la mediación que solo podrían brindarles personas con experiencia y legitimidad dentro de sus comunidades. La presente investigación revela, asimismo, la existencia de otro interesante tipo de intérpretes mayas, los que trabajaban para los cabildos indígenas y que traducían los negocios de las comunidades, ya fuera una carta dirigida al monarca o unos capítulos en contra de un gobernador abusivo. En esta categoría se encuentran, por ejemplo, personajes como Francisco Xool y Hernando Uz, cuyas actuaciones se situaron en la frontera entre la interpretación y la representación jurídica, puesto que sus habilidades iban mucho más allá de lo estrictamente lingüístico y abarcaban el asesoramiento legal. No obstante, por esta misma razón, se encontraron en una situación incómoda de cara a las autoridades hispanas. En efecto, sus competencias de mediadores eran útiles para el sistema colonial, pero, al poder ser utilizadas por estos actores de manera independiente para su propio beneficio o el de sus comunidades, también generaban una fuerte suspicacia entre los colonizadores que trataron de controlar su margen de acción.

3. LOS INTÉRPRETES GENERALES DE VILLA ALTA: ETNICIDAD, REDES CLIENTELARES Y ECONOMÍA EN UNA SOCIEDAD PLURILINGÜE (OAXACA, SIGLOS XVII-XVIII)¹

Yanna Yannakakis
Emory University

El vasto imperio multiétnico de España fue constituido por jurisdicciones competitivas y superpuestas gobernadas por funcionarios legales y administrativos quienes dirigían la economía y presidían los tribunales. El oficio del intérprete general proporcionó un papel vital en esta monarquía compuesta, entrelazando las jurisdicciones de las repúblicas de indios y españoles, tanto como las eclesiásticas y civiles. En América, el oficio de intérprete general fue institucionalizado en el siglo XVI, a raíz de los debates acerca del acceso indígena a la justicia en el Nuevo Mundo. Los religiosos y, en general, quienes defendían a la población indígena denunciaron los abusos que cometían en contra de los indios tanto los abogados como los intérpretes informales que, según ellos, extorsionaban a sus clientes nativos a cambio de promesas de fallos favorables a sus intereses en los pleitos que sostenían.

Aquellos argumentos calaron en la Corona que creó oficios asalariados de defensores de indios y de intérpretes generales en las audiencias y juzgados americanos (Cunill, “Los intérpretes” 366-367; *Recopilación 2*, tít. 29). Las Leyes de Indias estipularon que los intérpretes deberían mantener relaciones profesionales y desinteresadas con los litigantes indígenas: no podían recibir

¹ En cuanto a las fuentes de archivos y abreviaturas, obsérvese que entre el 2001 y el 2003 el Archivo del Poder Judicial de Oaxaca (APJO) reorganizó el Archivo Judicial de Villa Alta (AJVA) e impuso un nuevo sistema de *legajos* y *expedientes*. Mis referencias reflejan el sistema tanto previo al 2001 como el posterior al 2003. Las referencias anteriores al 2001 se indican como APJO AJVA y las posteriores al 2003 como AHJO (Archivo Histórico Judicial de Oaxaca) Villa Alta.

regalos ni percibir emolumentos por sus servicios, más allá de las tasas establecidas por la Corona; tenían prohibido servir como abogados o agentes legales de los indígenas y redactar sus peticiones; tampoco podían recibir a las partes en sus casas ni oír sus disputas, sino que tenían la obligación de dirigirlas inmediatamente hacia la Audiencia (*Recopilación 2*, tít. 29). Si bien en los últimos años se han multiplicado las investigaciones sobre el papel que desempeñaron los intérpretes generales en los juzgados —así como sobre el hecho de que en pocas ocasiones cumplieron con el ideal de mediación lingüística desinteresada delineado por las Leyes de Indias—, hay que reconocer que su trabajo como traductores no siempre ha quedado del todo esclarecido. Y es que varios intérpretes no produjeron traducciones escritas de los documentos que se presentaban en lenguas autóctonas, sino más bien resúmenes de su contenido (Terraciano 734). Otros “tradujeron” testimonios orales de indígenas que eran “bastantemente ladinos en la lengua castellana”. Además, en determinados contextos, el papel del intérprete general no consistía propiamente en traducir, sino más bien en servir de intermediarios en los juzgados; podían facilitar o, al contrario, obstaculizar el acceso de los litigantes y testigos indígenas a la justicia, en función de sus redes clientelares y familiares (Ramos, “Indigenous”).

Este capítulo analiza el papel de los intérpretes generales en la creación de un imperio de leyes y a la vez una sociedad regional distinta. En el remoto interior colonial de Villa Alta, Oaxaca, las redes clientelares, la cooperación, la explotación económica y la traducción cultural definieron la naturaleza de las interacciones entre los oficiales del juzgado y la población indígena. Dado que en la provincia los alcaldes mayores solo servían durante periodos de cinco años, dependían de los intérpretes generales, tenientes, alguaciles mayores y testigos de asistencia (escribanos informales) para asegurar el correcto desenvolvimiento del gobierno y de la justicia. El alcalde mayor también confiaba en aquellos oficiales para distribuir y recolectar mercancías en el sistema de producción forzoso llamado repartimiento en el que descansaba la economía regional. Estos oficiales locales solían servir en el juzgado de Villa Alta durante décadas y ver pasar ante sus ojos a muchos alcaldes mayores, por lo que conformaban, por así decirlo, un aparato burocrático estable, esencialmente definido por su profundo arraigo en el contexto sociopolítico y económico regional. Los intérpretes generales, en especial, desempeñaron un destacado papel de intermediarios, puesto que mantenían estrechos contactos con la población

indígena. Si bien es probable que los alcaldes mayores prefirieran contratar a intérpretes de origen hispano, la escasez de vecinos criollos en Villa Alta, así como la diversidad lingüística de la región, convirtieron a mestizos e indígenas en imprescindibles colaboradores.

Desde la segunda mitad del siglo xvii hasta finales del periodo colonial, muchos intérpretes generales sirvieron de forma simultánea en el juzgado del alcalde mayor de Villa Alta (Oaxaca), debido al carácter multilingüe de la provincia y a la importante demanda de traducción en una región poblada mayormente por indígenas. Los intérpretes generales fueron de diversas “calidades”: criollos, mestizos, descendientes de los “indios conquistadores”—auxiliares militares indígenas de los conquistadores españoles— zapotecas y, en el siglo xviii, también mixes. Pese a los prejuicios en contra de mestizos e indígenas que imperaban en la Nueva España en aquella época, a partir de la segunda mitad del siglo xvii la mayoría de los intérpretes generales de Villa Alta formó parte de la élite local, cualquiera fuese su origen étnico. Mediante la reconstrucción de las carreras de tres hombres que sirvieron el oficio entre finales del siglo xvii y principios del siglo xviii —Nicolás de Bargas (identificado por el juzgado como “español”), Nicolás de la Cruz (descrito por la misma autoridad como “indio ladino”) y Joseph Ramos (presentado como “indio ladino”, “mestizo” y “natural del barrio de Analco”, lugar de residencia de los indios conquistadores y sus descendientes)—, el presente capítulo analiza el papel de mediación que desempeñaron los intérpretes generales en la sociedad local. En efecto, las carreras de aquellos hombres permiten esclarecer cómo funcionaba la justicia colonial en una sociedad dividida, a grandes rasgos, entre una reducida élite administrativa, judicial y comercial y una aplastante población indígena.

Los estudios de intérpretes han proliferado desde los primeros trabajos que se enfocaron en el papel desempeñado por la comunicación durante la Conquista y en cómo los intérpretes indígenas se convirtieron en actores claves en las relaciones diplomáticas, las negociaciones, las alianzas y las campañas militares en las que se sumieron españoles e indígenas en aquel periodo (Seed, “Failing”; Karttunen, *Between*; Metcalf; Townsend; Lamana, “Beyond”). Más recientemente, los investigadores se han interesado por los intérpretes que trabajaron en contextos institucionales, especialmente en el sistema de justicia civil y eclesiástico. Los intérpretes indígenas, formados en general por los misioneros, fueron figuras centrales en las campañas de extirpación de idolatría, así como en la traducción de la doctrina cristiana a las lenguas autóctonas

(Durston, “Cristóbal”; Yannakakis, “Making”; Schrader-Kniffki y Yannakakis; Yannakakis y Schrader-Kniffki). En la esfera civil, se ha puesto énfasis en el periodo de consolidación de las instituciones reales (desde el siglo xvi hasta principios del siglo xvii) y en los intérpretes generales de las audiencias, que fueron en su gran mayoría españoles o hijos mestizos de conquistadores españoles que accedieron a este oficio en recompensa de sus méritos y servicios. Algunos de ellos también fueron indígenas que dejaron numerosas huellas escritas, incluyendo probanzas de méritos y servicios y nombramientos, las cuales permiten reconstruir el proceso de institucionalización del oficio de intérprete general, el perfil social y origen étnico de los titulares del cargo y las tensiones políticas en medio de las que fueron designados (Ruiz, *Reshaping* 26, 158, 163, 170, 176, 183, 192; Ruiz, *Mexico’s* 67-68; Brain 286; Ramos, “Indigenous” 21-38; J. Schwaller, “The Brothers” 39-59; Cunill, “Justicia”; Cunill “El uso”).

No obstante, siguen siendo relativamente poco conocidas la identidad y la actuación de los intérpretes generales que sirvieron en los juzgados de primera instancia de la tierra adentro de Nueva España en los siglos xvii y xviii (Yannakakis, “Making”). En las montañas de Villa Alta, donde españoles, criollos y mestizos eran poco numerosos y la implementación de las instituciones civiles y eclesiásticas era lenta e irregular, los intérpretes generales dejaron menos huellas. Aunque sus firmas se encuentran en cientos de páginas en los expedientes judiciales y notariales, de no estar estos personajes involucrados en disputas legales o traspasos de propiedad, sus biografías deben ser reconstruidas pedazo a pedazo a partir de referencias marginales y dispersas. Los fondos del Archivo Judicial de Villa Alta fueron idóneos para este tipo de acercamiento. Los escribanos indígenas producían localmente en sus pueblos numerosos documentos escritos sobre el llamado papel común, incluyendo peticiones, escrituras notariales, memoriales y cartas. Algunos fueron dirigidos al alcalde mayor de Villa Alta, el juez encargado de administrar la justicia ordinaria en primera instancia, y otros destinados a sus propios archivos municipales. Los litigantes indígenas los entregaban como pruebas en los pleitos civiles o criminales en los que estaban involucrados. Los intérpretes generales traducían estos documentos al castellano, confiriéndoles no solamente la inteligibilidad lingüística para los oficiales de la corte, sino también la validez judicial. En el momento de ser traducidos al castellano y transcritos en papel sellado, de escrituras indígenas pasaban a ser autos oficiales de la jurisdicción española.

Estas fuentes redactadas en lenguas autóctonas junto con sus traducciones al castellano, así como los juicios por idolatría, tierras, asesinatos, robos o fraudes en las elecciones de los pueblos, contienen pormenorizadas descripciones de la vida y las contiendas cotidianas. Estos materiales permiten que el investigador supere la estrechez de una aprensión meramente legal de las instituciones y reconstruya las redes sociales, clientelares y económicas en las que se movieron los intérpretes, y a la vez sus prácticas de traducción. También ayudan a entender qué significó el oficio de intérprete general para la población local y cómo era percibida esta figura para quienes buscaban justicia. Ensamblar las piezas de este puzle de evidencias dispersas permite ver más allá de lo estrictamente institucional y acercarnos al papel clave que desempeñaron los intérpretes de Villa Alta en el funcionamiento de la sociedad local.

TRADUCCIÓN EN UNA PERIFERIA INDÍGENA MULTILINGÜE

La fuerte presencia indígena de Villa Alta, su aislamiento geográfico y el lento proceso de conquista y colonización de la región brindan el contexto en el que debe entenderse cómo los intérpretes generales contribuyeron a forjar el pacto colonial. En Villa Alta, aproximadamente unas 30 familias españolas vivían entre una población indígena de unas 40.000 almas (Chance 62). Frente a la escasez de oficiales nombrados y asalariados, los alcaldes mayores tuvieron que confiar a criollos, indígenas y mestizos los cargos que la Corona española dejaba desocupados. Al servir también como apoderados, curadores y defensores de indios en los pleitos entre indios, los intérpretes generales, los tenientes de alcalde mayor y los testigos de asistencia —que eran, en su gran mayoría, plurilingües cualquiera fuese su origen étnico— se convirtieron en figuras centrales de la administración colonial.

La diversidad lingüística que caracterizaba a los asentamientos indígenas de Villa Alta, la cual era bastante excepcional dada la superficie de la zona (12.700 km²), supuso un reto para las autoridades coloniales (Dalton 27). El mixe, el chinanteco y tres variantes de la lengua zapoteca —el nextizo, el cajonos y el bijanos— se hablaban en la región (Rendón). Por otro lado, el náhuatl, hablado por los descendientes de los “indios conquistadores” de México central que estaban asentados en el barrio de Analco, servía como lengua franca en el comercio, la evangelización y, en algunos casos también, en la administración.

No todas aquellas lenguas autóctonas fueron utilizadas en el juzgado del alcalde mayor. Del siglo *xvi* hasta principios del *xviii*, los intérpretes generales de Villa Alta tradujeron principalmente al castellano textos o declaraciones recibidas en zapoteco o en náhuatl. Conviene subrayar que los testimonios procedentes de la zona mixe eran casi siempre presentados en náhuatl, situación que cambió a partir de 1709, al ser nombrado en Villa Alta el primer intérprete general de la lengua mixe, cuyo trabajo consistió en traducir al castellano los testimonios orales de los mixes. Sin embargo, los documentos escritos en la zona mixe siguieron siendo redactados en náhuatl, de modo que, según lo que he podido averiguar, no existen textos notariales en mixe procedentes de la región de Villa Alta².

Si bien los cabildos indígenas de Villa Alta produjeron documentación notarial en zapoteco y náhuatl desde el siglo *xvi* hasta el siglo *xix*, la mayoría de aquellos textos, que integraron los archivos del juzgado del alcalde mayor como pruebas, fue producida entre 1660 y 1750, aproximadamente³. El florecimiento de la producción notarial indígena coincide con la intensificación, por parte de los frailes dominicos, de las campañas de extirpación de idolatría y destrucción de los textos rituales escritos en las lenguas autóctonas (Tavárez). Además, dos documentos bilingües fueron producidos en los años 1690: el catecismo bilingüe (castellano-nexitzo zapoteco) de Francisco Pacheco de Silva y la guía de conversación de Juan Martín, indígena de Lalopa, dirigida a hispanohablantes que necesitaban usar el zapoteco para el comercio y las interacciones cotidianas (Pacheco de Silva; Martín). Se puede argüir, por tanto, que la segunda mitad del siglo *xvii* se caracterizó por el creciente interés por la traducción escrita por parte de frailes dominicos, comerciantes españoles y de la élite indígena.

La economía política de Villa Alta también estructuró el papel de los intérpretes generales. Los terrenos montañosos de la región, inadecuados para la

² Véanse Yannakakis, "Making"; Yannakakis, "How" 667-674. Para estudios de casos en torno al uso del náhuatl como lengua franca en Nueva España, véase R. Schwaller, "A Language".

³ Michel Oudijk ha transcrito gran parte de la extensa documentación notarial de la sierra zapoteca con un corpus de 314 textos escritos entre 1537 y 1824, de los cuales 170 fueron producidos entre 1680 y 1750 (Oudijk). En su trabajo en curso, Una Canger y Michael Swanton han identificado aproximadamente 100 documentos notariales escritos en náhuatl, redactados entre 1564 y 1750 en la sierra Norte, la mayoría de ellos escritos en los siglos *xvii* y *xviii* (Michael Swanton, comunicación personal, 26 de febrero del 2013).

agricultura a gran escala y casi desprovistos de riqueza mineral en comparación con otras zonas de la Nueva España, presentaban poco interés económico para los colonos españoles. Lo único que podían ofrecer era una abundante mano de obra indígena, fundamento del sistema de repartimiento de cochinilla y de mantas. Los alcaldes mayores de Villa Alta, encargados de gestionar este negocio, podían sacar enormes beneficios durante los cinco años en los que ocupaban su cargo, lo que permite entender por qué este oficio era uno de los más caros de Nueva España (Chance; Hamnett; M. Romero, *Economía*; M. Romero, *El Sol*; Baskes, “Coerced”; Baskes, *Indians*). Los intérpretes generales y los demás oficiales del juzgado de Villa Alta no solamente controlaban el repartimiento del alcalde mayor, sino que también realizaban sus propias transacciones. En efecto, la única manera que tenían los vecinos españoles para sustentarse—cuando no explotaban la tierra— consistía en establecer tratos comerciales abusivos y forzosos con la población autóctona. Pagaban a los gobernadores indígenas por adelantado para la cochinilla y las mantas que recogerían al final de un periodo determinado. La existencia de relaciones comerciales, personales y clientelares entre la élite legal, administrativa y comercial de la región y las comunidades indígenas contribuía a facilitar el funcionamiento de este sistema económico. Los intérpretes generales también recolectaban el tributo, lo cual constituía una tarea relativamente complicada, dada la escasez del personal administrativo y la accidentada topografía de la zona.

Los intérpretes también eran indispensables para el funcionamiento de la jurisdicción eclesiástica de Villa Alta. En efecto, la presencia de los dominicos, encargados de asegurar el proceso de evangelización de la región, era mínima. Hasta 1700, menos del 10% de los cientos de pueblos de indios de la provincia contaba con un cura residente. En 1705, como respuesta a la rebelión de los Cajonos de 1700, surgida a raíz del conflicto sobre idolatrías, el obispo Ángel Maldonado (1658-1728) transformó las seis doctrinas dominicas en dieciocho parroquias seculares y el número de curas pasó de veinte a veinticinco (Chance 56-59). El aumento experimentado por los intérpretes y los apoderados indígenas en el siglo XVIII bien pudo tener que ver con la secularización de las parroquias, puesto que ayudó a extender la enseñanza del castellano en los pueblos de indios de Villa Alta gracias a la presencia de los curas y

de los maestros de escuela⁴. El poder que adquirieron los intérpretes generales como mediadores entre el alcalde mayor, la jerarquía eclesiástica y la población indígena se hace particularmente evidente a finales del siglo xvii y durante las primeras décadas del xviii, un poco antes de que el proceso de secularización de las parroquias finalizara y en el momento en que se produjo la mayoría de la documentación en lenguas autóctonas.

JOSEPH RAMOS, NATURAL Y MESTIZO DEL BARRIO DE ANALCO

Joseph Ramos sirvió como intérprete general del juzgado de Villa Alta de 1685 a 1709. En este periodo tradujo al castellano documentos redactados tanto en zapoteco como en náhuatl. En la mayoría de los casos, sus traducciones no fueron simples resúmenes, sino que eran relativamente fieles con respecto al original y a la vez comunicaban conceptos del zapoteco y náhuatl en términos inteligibles para los oficiales españoles (Schrader-Kniffki y Yannakakis). Las excelentes capacidades lingüísticas y la esmerada caligrafía de Joseph Ramos sugieren que debió de ser formado por los curas que monopolizaban la educación en la región. Estas competencias también pueden explicar por qué este oficial tradujo más testimonios orales y escritos que los demás intérpretes que sirvieron en el juzgado en los mismos años⁵. Además de su trabajo de interpretación, Ramos realizó varias actividades vitales para el correcto funcionamiento de la administración local, tales como mantener actualizados los padrones

⁴ Sobre los apoderados, véase Yannakakis, “Power”. Acerca de la secularización de las parroquias y la enseñanza del castellano, véanse Tanck de Estrada, *Pueblos*; Tanck de Estrada, “Castellanización”.

⁵ Mi reconstrucción de la carrera de Joseph Ramos está basada en el siguiente corpus, conformado por 106 pleitos civiles y 129 pleitos criminales: АНЖО Villa Alta, *cr*, leg. 2, 1672-1685; leg. 3, 1689-1694; leg. 4, 1694-1698; leg. 5, 1698-1702; leg. 6, 1702-1706; leg. 7, 1706-1722. АНЖО Villa Alta, *cr*, leg. 3, 1675-1685; leg. 4, 1685-1694; leg. 5, 1695-1698; leg. 6, 1698-1701; leg. 7, 1701-1703; leg. 8, 1703-1706; leg. 9, 1707-1709. Entre 1685 y 1709, Ramos tradujo 74 de los 116 pleitos criminales que fueron abiertos en el juzgado, y 30 de los 62 pleitos civiles. La mayoría de los pleitos, tanto civiles como criminales, procedía de la zona zapoteca (alrededor de dos tercios de los casos civiles y de cuatro de cinco casos criminales) y de la zona mixe (alrededor de un tercio de los casos civiles y un quinto de los casos criminales). Un número insignificante procedía de las lejanas tierras de Chinantla.

de los pueblos de indios y recolectar los tributos⁶. También desempeñó un papel determinante en la jurisdicción eclesiástica en el mismo momento en que ostentaba el cargo de intérprete general, puesto que su nombramiento coincidió con un clímax en el ciclo de extirpación de idolatrías en la zona. Así, sirvió como intérprete en las visitas pastorales de los cien pueblos de indios de Villa Alta que siguieron a la rebelión de los Cajonos de 1700. Como intérprete oficial, tradujo las confesiones de los cabildantes de la Sierra quienes revelaron espacios sagrados, denunciaron a los “maestros de idolatría” y facilitaron la aprensión de objetos sagrados, calendarios y textos rituales (AGI, M, 882)⁷. Tradujo, asimismo, las declaraciones y confesiones bajo tortura de los veinticinco indígenas acusados de fomentar la rebelión, caso criminal en el que fueron condenadas a pena de muerte quince personas⁸.

Joseph Ramos era originario del barrio de Analco, un asentamiento indígena adyacente a la ciudad de Villa Alta, fundado por los indios conquistadores del valle de México (y aliados de los españoles) y lugar de residencia de sus descendientes⁹. El cristianismo constituyó un elemento central de su identidad y lo usaron para distinguirse de la población indígena local denigrada por los curas debido a sus prácticas idolátricas. Cabe recordar que las cédulas reales estipulaban que la conducta del intérprete general debía caracterizarse principalmente por su “fidelidad” y “religiosidad”¹⁰. En consecuencia, ¿quién mejor que un natural del barrio de Analco podría servir como intérprete general? La identidad “mestiza” de Ramos también contribuye a explicar por qué fue elegido por el obispo Maldonado para participar en las visitas pastorales. El rol de los indígenas de Analco como personal auxiliar en la administración colonial, como mensajeros, ayudantes de alguacil, intérpretes, bomberos, *tequitlatos*,

⁶ AHJO Villa Alta, CR, leg. 28, exp. 16.14 1709, “María Martín, viuda de Joseph Ramos y Juan Miguel [...]”.

⁷ Los testimonios de los cabildantes traducidos por Joseph Ramos aparecen al final del legajo.

⁸ APJO AJVA, CR (sin catalogar) (1701), “Contra los naturales del pueblo de San Francisco Cajonos por sedición, sublevación e idolatría”.

⁹ AHJO Villa Alta, CR, leg. 5, exp. 0002 1695, ff. 3 v.-4, “Contra los de Yate por robo”; “Nombramiento del ynterprete”.

¹⁰ *Recopilación*, lib. 2, tít. 29, ley 1, “Los intérpretes de los indios tengan toda la suficiencia necesaria y las calidades de fidelidad y de religiosidad que tanto convienen. Págueseles el salario de los gastos de justicia y estrados, o en su defecto de penas de cámara” (Don Felipe II, en 1583, y D. Felipe III, en 1619).

gobernadores en pueblos donde reinaba cierta agitación política, así como su papel en la perpetuación del uso del náhuatl como lengua franca en el juzgado hasta el final del periodo colonial constituyen elementos distintivos en el régimen colonial vigente en Villa Alta¹¹. Cuando Ramos inició sus funciones como intérprete general, fue identificado por las autoridades españolas como mestizo, lo que sugería que sus redes de relaciones cruzaban los mundos tanto hispano como indígena. El juez también asentó que era “ladino en la lengua castellana”, lo que significaba que el castellano no era su lengua materna¹². Como era el caso de muchos intérpretes y oficiales del juzgado a finales del siglo xvii, Ramos era multilingüe y podía traducir tres lenguas: el zapoteco, el náhuatl y el castellano. Dado que era originario del barrio de Analco, es probable que el náhuatl fuera una de sus lenguas maternas y, en vista de la calidad de sus traducciones en lengua zapoteca, esta también pudo ser una de ellas¹³.

Joseph Ramos tenía fuertes lazos culturales y políticos con el barrio de Analco, donde sirvió como alcalde del cabildo indígena mientras era intérprete general¹⁴. Estas funciones resultan muy esclarecedoras para entender su perfil social y arraigo en el ámbito indígena. Pero Ramos también estaba fuertemente vinculado con el mundo hispano, en el que disfrutaba de una posición importante, pues era propietario de tierras y, al igual que otros oficiales españoles, tenía una casa en el centro urbano de Villa Alta¹⁵. Su padre, Nicolás de Chaves,

¹¹ Sobre los conquistadores indios de Villa Alta, véanse Yannakakis, *The Art* 192-219; Yannakakis, “The ‘Indios Conquistadores’”. Un intérprete “en la lengua Mexicana” sirvió en el juzgado de Villa Alta al menos hasta 1816, última referencia a esta función que haya encontrado. Al igual que Joseph Ramos, era originario del barrio de Analco, donde fue alcalde en 1816 (AHJO, Villa Alta *ci*, leg. 40, exp. 21, 1816, “Sobre un despacho que se les estrabio a la Republica de Yaa”). Los cabildantes del pueblo de San Andrés Yaa acusan a Teodoro Solano, “el ynterprete de la Mexicana”, de robarles un real decreto (AHJO, Villa Alta *ci*, leg. 40, exp. 20, 1816, “Por bienes hereditarios. Lachirioag”). Solano sirvió como intérprete en este pleito, en el que también se lo identifica como alcalde del barrio de Analco.

¹² AHJO Villa Alta, *CR*, leg. 4, exp. 0003, 1686, f. 1 v., “En averiguación de un incendio que hubo en Taqui”.

¹³ Chance apunta que los indios de Analco usaron el náhuatl dentro de este barrio a lo largo del periodo colonial (21-22, 124-125, 155 y 175).

¹⁴ Véase AHJO, Villa Alta, *ci*, leg. 4, exp. 0016, 1698, “Entre Jayacotepeque y Ocotepeque sobre tierras”. En este pleito, Joseph Ramos sirvió como “testigo de asistencia” (nombrado por el juzgado para sustituir a un escribano oficial) en una “vista de ojos”. El juzgado lo identificó como alcalde del barrio de Analco.

¹⁵ Véase AHJO, Villa Alta, *CR*, leg. 28, exp. 16.42, 1699, “Venta de Casa”. En este documento, Juan de la Sierra y Vargas, vecino de Villa Alta, vende su casa a Sevastian de Roa, yerno de

aparece identificado en los registros del juzgado de Villa Alta como “ladino en la lengua castellana, natural y vecino del barrio de Analco” y como “mestizo”. De acuerdo con los datos esparcidos en la documentación legal, Chaves poseía recursos y tierras, que heredó a su hijo y otros descendientes. Habría mantenido, asimismo, estrechas relaciones con el teniente de alcalde y con los oficiales de justicia de Villa, una red social que pudo ayudar a que su hijo Joseph Ramos accediera al prestigioso cargo de intérprete general¹⁶.

Al igual que su padre, Joseph Ramos pertenecía al poderoso grupo de oficiales del juzgado de Villa Alta, epicentro de la administración de la provincia. Estas personas multilingües, miembros de un reducido número de familias, trabajaban en el juzgado como intérpretes, abogados informales, testigos de asistencia (en ausencia de escribano real) o agentes legales. Poseían casas en los alrededores de la plaza de la ciudad, estaban involucrados en asuntos políticos y económicos de la región, y sacaban provecho del importante comercio de cochinilla y de mantas de algodón, entre otras transacciones comerciales. Aunque el alcalde mayor monopolizaba, en teoría, el repartimiento de cochinilla y de mantas, los oficiales del juzgado de Villa Alta también participaban en el sistema, al proporcionar a los cabildantes indígenas dinero por adelantado para las mercancías y los bienes que se recogerían posteriormente. En un pleito criminal de 1695, el gobernador, don Pablo de Vargas, y el Cabildo del pueblo de San Juan Yatzona acusaron a los oficiales de república del año anterior —don Francisco de Paz, don Juan de Santiago y Pedro Jiménez, entonces gobernador y alcaldes de Yatzona— de haberse quedado con 100 pesos que Joseph Ramos les había dado, supuestamente, para el repartimiento. Los querellantes se quejaban de que sus predecesores en el cargo estafaban a los naturales al apropiarse

Joseph Ramos. Según Sierra, la propiedad colindaba con la casa de Joseph Ramos y de otros vecinos prominentes de Villa Alta. Acerca de las tierras de Joseph Ramos, véanse el título de propiedad de 1713 y la disputa que estalló entre sus hijos en 1732 (АНЈО, Villa Alta, *ci*, leg. 7, exp. 17.06, 1713, “Acuerdo entre los herederos de Joseph Ramos”; АРЈО, АЈВА, *ci*, exp. 141, 1732, “Los hermanos Ursula María y Anastasia María contra Nicolás Ramos por tierras, todo del barrio de Analco”).

¹⁶ Véase АНЈО, Villa Alta, *ci*, leg. 28, exp. 16.36, 1695. En este documento, Nicolás de Chaves da propiedades a su nieta Bárbara de la Cruz, hija de Joseph Ramos y esposa de Sebastian de Roa (АРЈО, АЈВА, *ci*, exp. 5, 1665, “Contra Nicolás de Chaves por despojo de dos terrenos en perjuicio de Juan de la Cruz, ambos de Analco”). En este pleito, Juan de la Cruz alego que si Chaves (identificado como mestizo por el tribunal) era capaz de conseguir un título de propiedad, ello era gracias a las estrechas relaciones que mantenía con el teniente de alcalde mayor y otras “justicias” de Villa Alta.

el dinero destinado al repartimiento de mantas, así como de haber impuesto un repartimiento en nombre de Pedro Boza, teniente del alcalde mayor, y de don Diego de la Sierra, hijo del alguacil, alegando que las mantas que sobraban estaban destinadas al alcalde mayor¹⁷. La colusión entre los cabildantes indígenas y los oficiales del juzgado de Villa Alta en la explotación de la mano de obra nativa dio las condiciones para crear un repartimiento no oficial que compitió con el que controlaba el alcalde mayor¹⁸.

Joseph Ramos sirvió como albacea y agente legal de varios indígenas y pueblos de indios de la provincia de Villa Alta. Y es que las funciones de intérprete y de apoderado eran con frecuencia intercambiables en la región, pese a que la Corona española prohibiera que los intérpretes se desempeñaran como procuradores o agentes legales en los pleitos entre indios o escribieran peticiones en su nombre¹⁹. En un pleito interpuesto por la comunidad de San Juan Yatzona, por ejemplo, se alegó que la otra parte se había presentado en casa de Joseph Ramos para que este escribiera sus peticiones: “lo que es cierto que Don Pablo y consortes lo estaban en casa de Chepe Ramos quien les hace las peticiones siendo intérprete”²⁰. El carácter intercambiable de las funciones de intérprete y de apoderado o agente legal no solo formaba parte integral de la cultura legal de Villa Alta, sino que se dio el mismo fenómeno en el contexto más formal de Yucatán donde los oficiales bilingües asumían alternativamente roles de intérpretes y de defensores de indios (Cunill, “Los intérpretes” 376).

Las redes clientelares también definieron otra dimensión de la relación entre Joseph Ramos y la población indígena de la región. En algunas escasas ocasiones, un pleito iniciaba con una carta escrita por un escribano de cabildo

¹⁷ AHJO, Villa Alta, *CR*, leg. 5, exp. 3, 1695, “Contra Don Francisco de Paz, Don Juan de Stgo y Pedro Jiménez Gobernador y alcaldes de Yatzona por derramas económicas, agravios y vejaciones”.

¹⁸ Para otra referencia sobre la administración de los repartimientos por los intérpretes de Villa Alta en su beneficio, véanse los testimonios dados por los oficiales de Tabáa en un pleito criminal de 1751, en el que se quejaron en contra del intérprete Thadeo Bohorques (APJO, AJVA, *CR*, leg. 5, exp. 251, 1751, “Contra varios individuos de Talea por herir a Marcial Bautista de Analco”).

¹⁹ *Recopilación*, lib. 2, tít. 29, Ley 7: “Los intérpretes no sean procuradores ni agentes de los indios, ni les formen peticiones” (D. Felipe II, ordenanza 300) (APJO, AJVA, *CI*, exp. 141, 1732, “Petición de Juan de los Santos”).

²⁰ AHJO, Villa Alta, *CR*, leg. 5, exp. 3, 1695, “Contra Don Francisco de Paz, Don Juan de Stgo y Pedro Jiménez Gobernador y alcaldes de Yatzona por derramas económicas, agravios y vejaciones”, ff. 15-18.

para reportar un crimen o un conflicto en un pueblo de indios, la cual no iba dirigida al alcalde mayor sino a Joseph Ramos²¹. Dado que estos documentos formaban parte del expediente judicial, Ramos tradujo estas cartas al castellano, conservando parte de la sintaxis, el ritmo y el significado que tenían los originales escritos en zapoteco. En una de estas misivas, fechada el 21 de mayo de 1702, las autoridades del pueblo de San Juan Yaeé se dirigieron a Ramos en un lenguaje reverencial, como hubieran podido hacerlo con el alcalde mayor, dejando claro que él era una persona de prestigio similar. Por ejemplo, lo llamaba *xana*, que en castellano se traducía como *señor*. Ramos tradujo la carta de la manera siguiente: “Señor mío muy Amado nos alegramos mucho nosotros ante Dios de saber nosotros que estás bueno con salud nuestro Señor te da vida”. Inmediatamente después, los autores pasaron a usar un lenguaje de responsabilidad y familiaridad, dejando claro que consideraban a Ramos como un intermediario entre ellos y el alcalde mayor, y que esperaban que el intérprete hiciera que su caso fuera inteligible para este. Joseph Ramos tradujo así el fragmento: “nos perdones ay de llevar ese peso y que así mismo a estas razones que te damos noticia delante de ti que eres nuestro intérprete y de toda la jurisdicción nosotros tenemos puesto en ti los ojos para ante el señor Alcalde mayor”²². En otra misiva, fechada el 14 de mayo de 1703, los miembros del cabildo indígena de San Juan Tabaa, encarcelados porque se los acusaba de fomentar alborotos, recurrieron a una estrategia similar, reconociendo primero la autoridad de Ramos y, al mismo tiempo, insistiendo en su responsabilidad para que el alcalde mayor entendiera su situación. El intérprete tradujo el texto como sigue: “tú nuestro intérprete de este nuestro juzgado has de interpretar (¿?) nuestras razones que te hemos referido ante el señor alcalde mayor”²³. En

²¹ AHJO, Villa Alta, CR, leg. 4, exp. 11, f. 3; leg. 8, exp. 6, f. 1; leg. 7, exp. 6, ff. 5 v.-6; leg. 7, exp. 11, ff. 1-3.

²² AHJO, Villa Alta, CR, leg. 7, exp. 6, 1702, “Contra Francisco Canseco de Yaeé por robo”, ff. 6-7. El original en zapoteco dice: “Xaña nachi natzona zianite yezaca lachi tao neto lao Dios guiyeni neto titza chi tzahui goxana ni ruezalo lao yela na bani quie xaña reo Dios gonaçi Dios ziani yza yellana bani quielo tzela neto, hue [¿?]atí china quielo lanona dios yela navani quie neto tzela gonitilaolo xene te goni lachitao lo xaño nazaida top goni latichina quielo gonitilaolo cativeni dioz tzela eto lao titza ritixag hue neto laolaolo nija quie naccalo huedede titza quie guido jorisdicion loin aye nini lao neto lao Sr. Alcalde Mayor xaña”.

²³ Véase AHJO, Villa Alta, CR, leg. 7, exp. 11, 1703, “Contra la república de Taba por varios hechos” f. 4 (la traducción al castellano). La frase original en zapoteco aparece al final del f. 1 v. y al principio del f. 2, que están muy dañados por hongos, por lo que es muy difícil de descifrar.

estas cortas pero sugerentes cartas, las autoridades indígenas trataron a Ramos con el respeto que le correspondía, pero también insistieron en su responsabilidad: no solo esperaban que tradujera sus peticiones, sino que mediara e intercediera en su favor²⁴.

Los veinticinco años en los que Joseph Ramos ocupó el oficio de intérprete general (1685-1709) constituyeron un momento decisivo en la región. En efecto, Ramos trabajó durante un ciclo de extirpación de idolatría que generó importantes tensiones en las comunidades indígenas. En algunas ocasiones, él incrementó estas tensiones al servir como agente legal de una u otra parte y al posicionarse en función de sus propios intereses movidos por el repartimiento de mantas y cochinilla. Su más destacado papel lo desempeñó probablemente como intérprete de las visitas pastorales del obispo Maldonado que siguieron a la rebelión de los Cajonos. Debió de erigirse en una figura de considerable peso en esta “segunda conquista” de Villa Alta, en la que la extirpación y la secularización de las parroquias restringieron considerablemente la autonomía ritual de las comunidades indígenas. Su muerte en 1709, mientras estaba recolectando el tributo en el pueblo de Cochocon, marcó el final de una era en las prácticas de traducción del juzgado de Villa Alta²⁵. A partir de aquel entonces, los intérpretes generales se especializaron en una u otra lengua, de modo que hubo un intérprete general del zapoteco, otro del mixe y otro del náhuatl. Por otro lado, los intérpretes generales indígenas fueron más numerosos (Yannakakis, “Making”). La diversificación de los orígenes sociales, tanto de los intérpretes como de los oficiales del juzgado en el siglo XVIII, presagió la emergencia de Villa Alta en el periodo que siguió a la Independencia como una ciudad mestiza e indígena.

²⁴ En el virreinato peruano los intérpretes generales indígenas gozaron de un prestigio similar. Según Gabriela Ramos, este oficio era uno de los más poderosos para los indígenas, incluso más importante que el de kuraka, debido a las redes sociales que controlaban los intérpretes y a su acceso a la Audiencia (Ramos, “Indigenous” 21-38).

²⁵ Véase APJO AJVA, *CI*, exp. 141, 1732, “Los hermanos Ursula María y Anastasia María contra Nicolás Ramos por tierras, todo del barrio de Analco”. En este documento se explica la manera en que murió Joseph Ramos.

NICOLÁS DE BARGAS: DESCENDIENTE DE UNA FAMILIA DE INTÉRPRETES ESPAÑOLES

Uno de los intérpretes que trabajó en Villa Alta junto con Joseph Ramos en este periodo de transición fue Nicolás de Bargas, identificado por el juzgado como “español”. Si bien Ramos fue solicitado en más casos que Bargas, lo que sugiere que era el intérprete favorito, al igual que él, Bargas tradujo al castellano testimonios orales y escritos tanto en zapoteco como en náhuatl. Curiosamente, la caligrafía de Bargas se parecía más a la de los escribanos indígenas que a la de los oficiales hispanos. Los escribas indígenas de los pueblos de indios de Villa Alta tendían a usar letras de imprenta, mientras que los españoles solían emplear las cursivas. La escritura de Joseph Ramos era imposible de distinguir de la de los oficiales hispanos que trabajaron en el juzgado de Villa Alta. Es probable, por consiguiente, que Ramos recibiera una educación más esmerada que Bargas, obra tal vez de los frailes dominicos. Bargas pertenecía a una familia influyente de Villa Alta, omnipresente en la administración de justicia y el negocio de la traducción durante las últimas décadas del siglo XVII. Aunque sus miembros se autoidentificaban como “españoles”, es posible que fueran mestizos. En efecto, la reducida presencia hispana y la aplastante mayoría indígena que caracterizaban al poblamiento de Villa Alta hicieron que los matrimonios interétnicos fueran relativamente frecuentes en la región²⁶. Ese elemento pudiera explicar el multilingüismo de la élite “hispana” de Villa Alta, que se movía con fluidez entre los idiomas zapoteco, náhuatl, mixe y castellano. El multilingüismo y la adaptación a la cultura indígena por parte de los españoles que residían en regiones con importante presencia indígena fueron observados también en Yucatán, Michoacán y otras partes de la América hispana (Farriss, *La sociedad*; Alberro; Brain; Lentz, “Castas”).

Las habilidades lingüísticas en idiomas autóctonos por parte de los españoles que residían en Nueva España fueron infravaloradas por los investigadores. Las relaciones domésticas íntimas que estos mantenían con mujeres

²⁶ Chance apunta que había más hombres que mujeres en Villa Alta y que la ciudad tenía una importante población indígena, de modo que es probable que muchas personas identificadas como “españoles” fuesen en realidad mestizos. Arguye que la calidad de “español” (que se refería a una identidad criolla) era más cultural que racial y que la clasificación racial no era tan relevante como la frontera cultural que separaba a los hispanos de los indígenas (Chance 37-38).

indígenas, ya fueran sus amantes, esposas o niñeras, constituían una de las vías a través de las cuales se podían adquirir aquellas competencias. El comercio y las interacciones cotidianas con la población indígena representaban otra manera mediante la cual los españoles llegaron a aprender algunas lenguas autóctonas (Brain 279-300). En el caso de Villa Alta, la guía de conversación escrita en 1696 por el zapoteca don Juan Martín de Santiago Lalopa pone de manifiesto distintas situaciones de comunicación entre indios y españoles (Martín). Este manuscrito estaba inspirado en el *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, publicado en 1611 y reeditado en cinco ocasiones en el siglo XVII y ocho veces en las décadas siguientes, lo que muestra que existía una fuerte demanda de este tipo de material (Arenas; Brain 293-294). Las sentencias recogidas en el libro estaban destinadas a mercaderes españoles que viajaban y hacían negocios en las ciudades indígenas. La versión manuscrita de Juan Martín difiere de su contraparte náhuatl, en la medida en que las traducciones del castellano al zapoteco son unilaterales, lo que sugiere que el público al que se dirigía era esencialmente hispano. El libro está organizado en dos columnas, con las sentencias en castellano a la izquierda y sus traducciones en zapoteco a la derecha, y su contenido está repartido por temas de conversación, incluyendo la cortesía, el comercio, la devoción católica, la justicia, la escritura, la amistad y la enemistad, cómo interactuar con oficiales indígenas, cómo un amo debe mandar al mozo y frases útiles para visitar los pueblos de indios²⁷. En otras palabras, el manuscrito es una especie de catálogo de los distintos tipos de interacciones sociales que se daban entre españoles e indígenas en Villa Alta en aquella época, ya fueran personales, comerciales, laborales o institucionales. El hecho de que el libro estuviera dirigido a un público hispano sugiere que,

²⁷ Los títulos de las secciones que tratan de estos temas son: “Palabras de agradecimiento”, “Palabras que comúnmente suelen decir el amo al mozo quando le dexa en guardia de la casa”, “Palabras mas ordinarias que suelen dezir a los indios y ornaleros que trabajan en minas y labores del campo”, “Cosas que comunmente se suelen preguntar y pedir despues de llegado a algun pueblo”, “Palabras que suelen decir comprando o vendiendo mercadería”, “Lo que suele preguntar y decir a alguno oficial haviendole mandado hazer halguna obra”, “Palabras mas comunes que se suelen repetir acusado, a alguno o algunos, de algun delito”, “Lo que comunmente se suelen preguntar e dezir en razon de las cossas de devoción”, “Palabras que suelen de decir en razon de amistad”, “Nombres de cosas necesarias para escribir” (Martín). Nota: *mozo* fue un término que designaba a alguien que trabajaba la tierra o que se sustentaba mediante su explotación.

para entablar relaciones con la población indígena, los españoles tenían que comunicarse con ellos en su propia lengua.

En vista de ello, no sorprende que los miembros de la familia Vargas tuvieran las competencias lingüísticas necesarias para servir como intérpretes en el juzgado de la provincia. El padre de Bargas, Nicolás de Vargas, había precedido a su hijo en el cargo de intérprete general, de modo que es probable que hubiera formado a su hijo, costumbre que se dio en otras partes de la Nueva España (Cunill, “Los intérpretes” 378; J. Schwaller, “The Brothers”). En los años en que ocuparon el oficio, Nicolás de Bargas el hijo y Nicolás de Vargas el padre no solamente fueron intérpretes, sino que también sirvieron como testigos de asistencia, curador o defensor y pesquisidor del juzgado. Para cada una de estas acciones recibían emolumentos conforme a lo estipulado por el Real Arancel, lo cual, combinado con los salarios que acostumbraba pagarse a los intérpretes, los tenientes y los demás oficiales reales, hacía que servir en los juzgados fuera una provechosa actividad. No obstante, cabe notar que, si bien los intérpretes generales debían recibir salarios, no siempre queda claro que fueran pagados con la debida regularidad²⁸. Vargas el mayor, además de servir en el juzgado, también se autoidentificó como labrador (un término que designaba a alguien que trabajaba la tierra o que se sustentaba mediante su explotación) y como mercader con intereses comerciales en toda la jurisdicción, actividades que sin duda contribuyeron a estrechar sus vínculos con los caciques, gobernadores y oficiales de los pueblos de indios de la región²⁹.

La muerte de Vargas el padre, a manos de un vecino español de Villa Alta, Pedro Días, hizo que lo sucediera su hijo en 1673. El pleito que siguió, así como el testamento de la cuñada de Vargas, permiten reconstruir las redes sociales y profesionales de las familias españolas multilingües que controlaban la administración de justicia en Villa Alta en aquella época. Tres años antes del crimen, Pedro Dias había presentado ante el alcalde mayor una denuncia en la que afirmaba que Vargas quiso mantener relaciones inapropiadas con su

²⁸ No he encontrado fuentes que permitan atestiguar que los intérpretes Joseph Ramos, Nicolás de Vargas, Nicolás de Bargas, Nicolás de la Cruz, ni ninguno de los titulares mencionados en este capítulo recibieran salario.

²⁹ Eso puede explicar por qué, en un testimonio, Vargas mencionó una conversación que mantuvo con los caciques de San Juan Yatzona (APJO, AJVA, CR, exp. 30, 1670, “Contra Juan Díaz por muerte de Nicolás Vargas vecino”, 47 ff.).

esposa. Vargas negó las acusaciones y contrató alegando que Pedro Dias lo había insultado frente a las casas reales. El alcalde mayor, estando en juego el honor de ambos, decidió encarcelar a Vargas mientras se realizaba la investigación³⁰. En su declaración ante los jueces, Vargas volvió a negar que hubiera molestado a la esposa de Dias. Retrató a Dias como un agitador que solía presentar falsas acusaciones en contra de los vecinos, delitos por los cuales había sido condenado al exilio por el alcalde mayor anterior³¹. El nuevo alcalde mayor comunicó esta declaración a Dias, que constestó que “no lo entiende ni sabe de papeles ni tiene de su parte quien lo haga esto”³². Pidió que el juez lo amparara porque dijo que no podía aportar pruebas de la veracidad de sus denuncias y que estaba aislado, al contrario de su enemigo, Nicolás de Vargas, que tenía muchos aliados: “A Vmd pido y suplico sea servido de ampararme en la dicha mi querrela por no poderlo probar y tener el dicho Nicolás de Bargas muchos de su parte y yo ser solo en esto”³³. Desde la prisión, Nicolás de Vargas presentó una queja en contra de Dias acusándolo de amenazar su honor y originar un injusto encarcelamiento. El documento, que firmó con su propia mano, estaba salpicado de expresiones en latín³⁴. Dias pidió un plazo de sesenta días para presentar su respuesta, “por no haber en esta villa persona que entienda de papeles y por ser todos los que entienden de papeles y ser parientes del dicho Nicolás de Bargas”³⁵. Las palabras de Dias eran apócrifas.

Tres años más tarde, Vargas fue asesinado en las calles de Villa Alta y su familia acusó a Pedro Dias de homicidio³⁶. Este expediente permite comprobar que varios familiares de Vargas que aparecen en el pleito como querellantes —sus hermanos Ramón y Diego de Vargas y su cuñado Diego de

³⁰ APJO, AJVA, CR, exp. 30, 1670, “Contra Juan Díaz por muerte de Nicolás Vargas”, 47 ff. El título del documento es erróneo, puesto que las acusaciones de asesinato iban en contra de Pedro Dias y no de Juan Dias. Por otro lado, la fecha del crimen es 1673, aunque es cierto que el caso empezó en 1670 con la querrela entre Vargas y Dias.

³¹ APJO, AJVA, CR, exp. 30, 1670, “Contra Juan Díaz: Confesión de Nicolás de Vargas”.

³² APJO, AJVA, CR, exp. 30, 1670, “Contra Juan Díaz: Traslado a Pedro Dias”.

³³ APJO, AJVA, CR, exp. 30, 1670, “Contra Juan Díaz: Petición de Pedro Dias de Ynostrosa”.

³⁴ APJO, AJVA, CR, exp. 30, 1670, “Contra Juan Díaz: Petición de Nicolás de Vargas”.

³⁵ APJO AJVA, CR, exp. 30, 1670, “Contra Juan Díaz por muerte de Nicolás Vargas: Petición de Pedro Dias de Ynostrosa”.

³⁶ APJO AJVA, CR, exp. 30, 1670, “Contra Juan Díaz: Petición de Luisa de Avila, vecina de Villa Alta y madre de Nicolás de Vargas, difunto”.

Alcántara— ocuparon funciones en el juzgado de Villa Alta, incluido el oficio de intérprete. Como lamentaba el mismo Dias, la familia controlaba la administración de la justicia en el ámbito local. Ramón de Vargas residía en la comunidad mixe de San Pablo Ayutla donde realizaba actividades comerciales. Dado que hablaba tanto mixe como náhuatl, en 1685 el alcalde mayor lo nombró intérprete en la investigación de la muerte de un vecino de Ayutla³⁷. También sirvió en el juzgado en otras ocasiones, no solo como intérprete, sino también como testigo de asistencia y curador/defensor. Diego de Alcántara, reconocido por sus habilidades en zapoteco, fue asimismo curador/defensor, procurador y testigo de asistencia. Algunos cabildos indígenas también lo designaron como apoderado, como ocurrió en 1677 en una disputa por tierras en la que se enfrentaron los pueblos de San Andrés Yaa, San Francisco Yatee y Santa María Yohueche, a los de San Melchor Betaza y de Santo Tomás Lachitaa. Los primeros, que eran clientes de Alcántara, lo acusaron luego de haber utilizado sus conocimientos tanto de la lengua zapoteca como de los negocios locales para empujarlos a actuar en contra de sus propios intereses³⁸. También era conocida la familiaridad que tenía Alcántara con las costumbres indígenas, así como los vínculos clientelares que mantenía con los caciques de la zona. En un pleito criminal abierto en contra de Lucas de los Reyes por el asesinato de Luis Vargas, cacique de Yojovi, Alcántara fue capaz de identificar a la víctima “porque lo conocía muy bien en vida”³⁹. Alcántara desempeñó, asimismo, un destacado papel en la extirpación de la idolatría. En 1666, el alcalde mayor le dio comisión para que descubriera los rituales clandestinos que se celebraban en Lachirioag, pueblo cercano a Villa Alta, y para que identificara a las personas que los organizaban. Alcántara usó las relaciones que mantenía con su amigo don Francisco Gutiérrez, cacique de Lachirioag, para interceptar al supuesto maestro de idolatría, el cual estaba emparentado con el mismo Gutiérrez⁴⁰.

³⁷ AHJO Villa Alta, CR, leg. 4, exp. 0001, 1685, “En averiguación de la muerte de Domingo Nicolás de Ayutla”, f. 4.

³⁸ APJO AJVA, CI, exp. 16, 1677, “Los naturales de los pueblos de San Andrés Yaa, San Francisco Yatee y Yohueche contra los de Betaza y Lachitaa por tierras”.

³⁹ APJO AJVA, CR, exp. 20, 1665, “Contra Lucas de los Reyes, mestizo, por muerte de Luis Vargas de Yojovi”.

⁴⁰ APJO AJVA, CR, exp. 23, 1666, “Contra Gerónimo López y socios de Lachirioag por idolatría”. En un juicio de idolatría parecido al de Lachirioag, Pedro Boza de los Monteros, teniente del

Otra rama de la familia Vargas desempeñó destacados papeles en el juzgado y la administración de Villa Alta en asuntos que requerían traducción. Según la información genealógica proporcionada por Margarita de Cárdenas en su testamento de 1682, Juan de Vargas, su esposo, sirvió como alférez del alcalde mayor. Sus hijos Jacintho de Vargas y Lorenzo de Vargas fueron nombrados curadores, testigos de asistencia e intérpretes de comisión⁴¹. No cabe duda, por tanto, de que la familia Vargas ocupó una serie de cargos de primer orden en la administración y la justicia coloniales, debido a la relativa escasez de oficiales asalariados en una provincia mayormente indígena, pobre y alejada de los centros de poder como Villa Alta. En comparación con la lista de oficiales que proporciona Woodrow Borah en su estudio sobre la administración provincial en Nueva España, queda claro que el aparato burocrático de Villa Alta era poco desarrollado, ya que esta provincia no contaba ni con justicia mayor (oficio desempeñado por el alcalde mayor), ni con escribano (papel asumido por los testigos de asistencia) ni con protector de indios (Borah, “Los auxiliares”). De este modo, al no hablar ninguna de las lenguas autóctonas, ni contar con conocimientos de las costumbres locales o relaciones con la élite indígena, el alcalde mayor dependía de vecinos españoles como los miembros del clan Vargas, esto es, letrados, bilingües, bien insertados en el tejido social de la región y versados en la cultura local, para poder garantizar la administración de justicia.

Como indica la querrela entre Vargas y Dias, el monopolio de los miembros de la familia Vargas sobre la producción jurídico-legal los convirtió en pilares del juzgado de Villa Alta, una situación que fue claramente reforzada por su multilingüismo. Si bien algunos estudios sobre la política lingüística de la Corona española hicieron hincapié en el decreciente uso y prestigio de los que gozaron las lenguas autóctonas a lo largo del periodo colonial, así como en su progresiva sustitución por el castellano en los ámbitos oficiales, investigaciones más recientes ponen de manifiesto un fenómeno opuesto, a saber,

alcalde mayor, hizo el papel de soplón que denunció al supuesto maestro de idolatría. Véase APJO AJVA, *CR*, exp. 49, 1684, “Contra Nicolás de la Cruz y socios de San Francisco Cajonos por idolatría”.

⁴¹ APJO AJVA, *CI*, exp. 17, 1682, “Libro conteniendo varios testamentos de diferentes personas”. Este libro de testamentos deja claro que Margarita de Cárdenas y su esposo, Juan de Vargas, tuvieron siete hijos: Alonso, Juan, Jacintho, Nicolás, Lorenzo, Domingo, Miguel e Inés de Narbari.

el bilingüismo e, incluso a veces, el multilingüismo de los españoles, especialmente los que residían en regiones periféricas del Imperio⁴². Para los vecinos de Villa Alta que trabajaron en el juzgado y que desarrollaron actividades comerciales, conocer una o varias lenguas autóctonas era necesario, en razón de la geografía, la demografía y la economía de la región, que descansaba en la producción indígena. Las relaciones clientelares con la población indígena, que emergieron a raíz de la mediación legal y de la traducción cultural, permitieron que los oficiales españoles que trabajaban en el juzgado compitieran con el alcalde mayor, no solo en términos de prestigio y autoridad, sino también en las actividades económicas relacionadas con el repartimiento. En Villa Alta el vínculo entre multilingüismo, mediación legal y éxito comercial fue tan estrecho en las últimas décadas del siglo xvii y principios del xviii como en los años que siguieron a la Independencia.

NICOLÁS DE LA CRUZ: UN INTÉRPRETE GENERAL INDÍGENA

Además de mestizos y españoles, algunos indígenas también sirvieron el oficio de intérprete general en el juzgado de Villa Alta, y su número fue en aumento a lo largo del siglo xviii. Al igual que otros miembros de la élite administrativa y comercial de Villa Alta, estos titulares también se valieron de sus habilidades lingüísticas, sus conocimientos jurídicos y su acceso al juzgado para desarrollar redes clientelares con oficiales de república de indios y para sacar beneficios del trabajo de la mano de obra indígena. Sin embargo, mientras que las autoridades tanto indígenas como hispanas toleraban los repartimientos ilegales que realizaban los titulares españoles, fueron más intransigentes con los intérpretes indígenas, que llegaron a ser castigados por abuso de poder. Nicolás de la Cruz, un cacique zapoteca del pueblo de San Juan Yatzona que sirvió el oficio de intérprete general en el juzgado de Villa Alta durante la última década del siglo xvii, ofrece un buen ejemplo de esta situación, puesto que su identidad

⁴² En su trabajo pionero, Lockhart arguye que el náhuatl adoptó cada vez más préstamos del castellano y que desapareció progresivamente de la esfera oficial (*The Nahuas*). Sobre la adquisición de las lenguas autóctonas por los españoles, véanse Farriss, *Sociedad maya*; Brain; Nesvig; Lentz, “Castas”.

indígena dificultó su desempeño en el cargo. En septiembre de 1697, el abogado de Cruz pidió a la Real Audiencia de México una confirmación del nombramiento de intérprete que le había sido otorgado por el alcalde mayor, don Miguel Román de Nogales. Según este documento, Cruz llevaba varios años sirviendo como intérprete. Con el fin de consolidar la demanda de su cliente, el abogado aludió a varios precedentes en que un indígena había sido nombrado intérprete general, como había ocurrido en Tehuacán y Michoacán en 1675 y 1672, respectivamente (AGNM, I, vol. 32 exp. 236, ff. 207 r.-207 v.).

La mención de aquellos precedentes plantea la cuestión de la frecuencia con la que indígenas recibieron nombramientos de intérpretes en la Nueva España de finales del siglo XVII. Es sabido que en el siglo XVI varios indígenas llegaron a ocupar el cargo de intérprete general tanto en la Audiencia de México como en el juzgado del gobernador de Yucatán. Bien es cierto que aquellos personajes tuvieron que lidiar con numerosos obstáculos. En efecto, en las décadas de 1580 y 1590 algunos vecinos de Yucatán pidieron a la Corona que españoles y criollos fuesen preferidos a mestizos e indígenas en el cargo de intérprete. Argüían que estos últimos se aprovechaban de la estrecha relación que mantenían con los indios para exigirles indebidos emolumentos, manipular los pleitos y redactar peticiones innecesarias. Añadieron que varios vecinos españoles estaban capacitados para ocupar el cargo, ya que hablaban perfectamente bien el maya y eran cristianos viejos. Pese a estas reivindicaciones, mestizos e indígenas siguieron sirviendo el oficio de intérprete en el juzgado de Yucatán (Cunill, “Lo intérpretes” 374-376). No obstante, los prejuicios en contra de los intérpretes indígenas manifiestos en estos debates pueden explicar por qué el nombramiento de indígenas necesitaba justificaciones adicionales. También pudiera atribuirse a la misma causa las desigualdades en los salarios que solían recibir los intérpretes indígenas. En efecto, pese a que la Corona intentara rectificar esta injusticia en la década de 1590, los titulares indígenas siguieron recibiendo salarios inferiores a los de sus homólogos hispanos (Cunill, “Los intérpretes” 377). Ahora bien, la situación de Nicolás de la Cruz fue aún peor que la de los intérpretes indígenas que sirvieron en el Yucatán del siglo XVI. Aunque la Audiencia confirmó su nombramiento, también lo acompañó de las siguientes restricciones: no podía recibir salario ni emolumentos por parte de los indígenas y sería remunerado por sus servicios de manera “moderada” (AGNM, I, vol. 32, exp. 236, ff. 207 r.-207 v.).

La prohibición de que Cruz recibiera un salario iba en contra del esfuerzo de la Corona por tratar de luchar en contra de la corrupción de los oficiales locales, ya que, de no contar con remuneración, estos solían cobrar emolumentos, ya fueran lícitos o ilícitos, por los servicios que prestaban⁴³. En 1700, seis años después de que Cruz fuera nombrado intérprete, los cabildantes del pueblo de Yalahui y Chuapa presentaron una queja en contra de Cruz y de Felipe de Santiago, intérprete comisionado y cacique de San Juan Yatzona, por abusos y vejaciones. Según la denuncia, aquellos hombres trataban de ser contratados como abogados de varias comunidades indígenas de la región, fomentando pleitos y exigiendo pagos en mantas de algodón por su asesoramiento jurídico. Cruz y Santiago utilizaban su posición como oficiales del juzgado para controlar un sistema paralelo de repartimiento; pero, en vez de pagar a los oficiales de los cabildos indígenas por adelantado, les brindaban asesoramiento legal. En este aspecto, sus prácticas eran en todo punto similares a las de los demás oficiales del juzgado de Villa Alta que también sacaban provecho de la intersección entre servicios jurídicos y comercio. Sin embargo, a diferencia de sus homólogos españoles o mestizos, fueron denunciados por sus clientes indígenas, y la Audiencia falló que Cruz y Santiago no podrían ejercer como intérpretes ni como apoderados de aquel entonces en adelante⁴⁴. Esta decisión era

⁴³ La viuda de Joseph Ramos, por ejemplo, recurrió a un agente legal para que colectara los emolumentos que se le debían a su marido por sus trabajos de traducción (AHJO Villa Alta, *CR*, leg. 28, exp. 16.14, 1709, “María Martín, viuda de Joseph Ramos y Juan Miguel dan poder a Capitán Don Joseph Rodríguez de Ledesma para que en su nombre recaude y cobre los salarios que les pertenecen por la interpretación que dicho Joseph Ramos hizo y la que ha hecho dicho Juan Miguel en la cuenta y matrícula de los indios de esta jurisdicción”). Acerca de los emolumentos cobrados ilegalmente por los intérpretes, véanse las acusaciones en contra de aquellos oficiales presentes en los siguientes documentos: BLA, *VE*, leg. 8, exp. 28, 1796-1799, Villa Alta, 3 agosto de 1796 (en este pleito, la comunidad de Yaveo acusa al intérprete José Medina y al teniente comisionado Joaquín Alvares de Valdez de extorsión, fraude y cobro excesivo de emolumentos); APJO Villa Alta, *CR*, leg. 5, exp. 251, 1751, “Contra varios individuos de Talea por herir a Marcial Bautista de Analco” (véase en especial el testimonio proporcionado por los oficiales de república de Tabaa en 1751 en el curso de un pleito en el que acusaron al intérprete Thadeo Bohorques por cobrarles ilegalmente excesivos emolumentos).

⁴⁴ APJO AJVA, *CR*, exp. 100, 1699, “Contra Pablo de Vargas y socios de Yatzona por disponer del deudo para la construcción de la iglesia”, ff. 6-7 v.; AGNM, *C*, vol. 343, exp. 3, ff. 211-213 v.; AGNM, *T*, vol. 179, exp. 5, 1700, “Phelipe Robles López y Nicolás de la Cruz contra Don Pablo de Bargas y demás caciques del pueblo de San Juan Yatzona sobre derramas”, ff. 91-100. Estos tres documentos, relacionados con luchas electorales en San Juan Yatzona, contienen testimonios de los cabildos de Chuapa y Yalahui que alegan que don Nicolás de la Cruz y don Felipe de Santiago hicieron un uso abusivo de sus oficios de intérprete y apoderado.

conforme a la letra de la ley, que prohibía que los intérpretes aceptaran bienes o pagos o que sirvieran como agentes legales de sus clientes indígenas⁴⁵.

La sentencia en contra de Cruz respetaba el contenido de una cédula de 1630 en la que Felipe IV ordenó que los alcaldes mayores no pudieran nombrar a sus intérpretes de manera unilateral, sino que debían contar con el beneplácito de los cabildos indígenas de la región y que este oficial solo pudiera ser destituido en caso de “justa causa”⁴⁶. Con esta disposición se trataba de evitar los abusos, al fomentar la responsabilidad de los intérpretes de cara a los oficiales de la república indígena y al crear, de paso, un contrapeso al poder del alcalde mayor. La judicialización de la responsabilidad del intérprete pudo reforzar las expectativas indígenas, que hundían sus raíces en la noción de reciprocidad, tal como aparece en el contenido de las cartas que las autoridades indígenas enviaron al intérprete mestizo Joseph Ramos. Pero, aunque la destitución de Cruz siguiera la letra de la ley, ¿por qué él y Santiago fueron castigados por prácticas similares a las que realizaban sus homólogos hispanos sin recibir sanciones? Sin lugar a dudas, en este caso su identidad indígena tuvo que desempeñar un papel determinante⁴⁷. Los numerosos informes acerca de la propensión de indios y mestizos a vejar a la población autóctona bien pudieron crear las condiciones favorables para que la Audiencia decidiera administrar a Cruz y a Santiago un castigo ejemplar. También cabe subrayar que la tolerancia de las autoridades indígenas parece haber sido menor, de tratarse de transgresiones cometidas por otros indígenas o por mestizos. Los intérpretes nativos y mestizos estaban insertados en redes sociales y relaciones de reciprocidad que los hacían responsables ante la población local. Cuando

⁴⁵ *Recopilación*, lib. 2, tít. 29, Ley 3: “Los intérpretes no reciban dádivas ni presentes, y la contravención a esta ley pueda justificarse por la prueba singular” (D. Felipe II en la ordenanza 298 de 1563); Ley 7: “Los intérpretes no sean procuradores ni agentes de los indios, ni les formen peticiones” (D. Felipe II, ordenanza 300); Ley 14: “Los intérpretes no pueden ni reciban de los indios para sí ni para otras personas, joyas, ropas, ni otras cosas; y no den más de lo que deben a las personas que los tienen en encomienda” (D. Carlos I y la gobernadora en 1529).

⁴⁶ *Recopilación*, lib. 2, tít. 29, Ley 13: “Los gobernadores, corregidores, y alcaldes mayores no han de hacer por sí solos los nombramientos de intérpretes sino que ha de preceder examen y aprobación de todo el cabildo o comunidad de los indios, en cuyo caso el nombrado no podrá ser separado sin justa causa” (D. Felipe IV en 1630).

⁴⁷ Este caso se puede contrastar con el pleito contra el intérprete español José Medina, acusado de cobrar excesivos emolumentos a sus clientes indígenas, y cuyo único castigo consistió en devolver a los indios su dinero (BLA, *VE*, leg. 8, exp. 28, 1796-1799, Villa Alta, 3 de agosto de 1796).

las comunidades sentían que el pacto colonial había sido violado, que su margen de autonomía estaba amenazado o que las demandas de mano de obra o de producción eran demasiado elevadas, exigían que los mediadores indígenas, ya fueran sus gobernadores o el intérprete general, les rindieran cuentas de la situación. En el caso de Villa Alta, el ejemplo más conocido fue el de la rebelión de los Cajonos de 1700, cuando los fiscales indios de San Francisco Cajonos perdieron la vida por haber informado a los frailes dominicos acerca de las prácticas rituales clandestinas que se llevaban a cabo en la comunidad (Yannakakis, *The Art* 34-55).

Para profundizar en los estándares de responsabilidad que las comunidades indígenas solían exigir a los oficiales hispanos, se puede usar el ejemplo de la rebelión de Tehuantepec de 1660, en la que también se involucraron Villa Alta, Ixtepecji y Nexapa. En la pesquisa criminal, un intérprete de ascendencia indígena aparece como culpable —o más bien como chivo expiatorio—. Los cabildantes de Tehuantepec y Nexapa, colindantes con Villa Alta, proporcionaron resentidos testimonios acerca de los abusos cometidos por Bartolomé Ximénez, intérprete general de Nexapa, al que acusaron de originar la rebelión, debido a su activa participación en tasaciones ilícitas, en captación de mano de obra y en otros abusos relacionados con el repartimiento de cochinilla y de mantas de algodón. Tales quejas eran sorprendentes, dado que otros observadores, como el obispo Juan de Palafox, apuntaron a los alcaldes mayores como principales responsables del empobrecimiento y la explotación de los indios y de los brotes de violencia que tal situación generó. Pero la interpretación de los gobernadores y alcaldes indígenas era diferente. Según ellos, Ximénez era quien hacía que aquel sistema económico, basado en la despiadada explotación del trabajo indígena, funcionara. Notablemente, el alcalde mayor de Nexapa también caracterizó a Ximénez como un gran ladrón (Owensby, *Empire* 254). Es notorio también que los denunciante indígenas identificaran a Ximénez como indio mixe y que los españoles los consideraran mestizo. Puede ser que en este caso la categoría *mestizo* se refiriera más a la identificación cultural de Ximénez que a una herencia genealógica (Díaz-Polanco y Burguete 37).

En su testimonio en contra de Ximénez, los cabildantes indígenas apuntaban que los alcaldes mayores iban y venían cada cinco años, pero que el intérprete general, en cambio, permanecía en su puesto. Para ellos, él era quien gestionaba la región:

El alcalde mayor nos hizo el año pasado y, pese las vejaciones y agravios que están en estas memorias que traemos, presentamos a su señoría y todo lo ha hecho por el consejo de dicho intérprete. Así lo ha hecho en tiempo de los otros alcaldes mayores, porque dicho Bartolomé Ximénez conoce todos los pueblos y los géneros que han de repartir y cobrar cuando haya la visita. Y así no lo quitan de intérprete, porque enseña a todos los alcaldes mayores; les aconseja que no entren en la jurisdicción ningún mercader porque venden los géneros muy baratos y pagan la libra de grana a tres pesos y medio y a cuatro, porque los mercaderes les quitan mucha ganancia y enseñan a los indios. Muchos trabajos pasamos con dicho intérprete. (Cit. en Díaz-Polanco y Manzo 47)

También es posible que a los cabildantes indígenas les pareciera menos arriesgado incriminar al intérprete que al poderoso juez hispano, el cual podía interceder en su favor y condenar a los oficiales coloniales. En cualquier caso, el objetivo de su testimonio consistía en denunciar un sistema económico en el que tanto el alcalde mayor como el intérprete desempeñaban un papel determinante. Una vez más, queda claro que los intérpretes fueron figuras claves en el mantenimiento del delicado equilibrio en el que estaba basado el pacto colonial.

CONCLUSIONES: MATEO JOSEF LÓPEZ, INTÉRPRETE GENERAL Y JUEZ DE PRIMERA INSTANCIA

El lugar central que ocuparon los intérpretes generales de Villa Alta en la conformación y el funcionamiento sociopolítico y económico de la provincia era aún más visible en periodos de crisis y de transición. Después de la Independencia de México, el estado de Oaxaca descentralizó el sistema de justicia en 1823. Tres tribunales, el de Villa Alta, el de Choapam y el de Yalalag, cada uno dirigido por un juez de primera instancia, reemplazaron el juzgado colonial de Villa Alta. A diferencia de sus antecesores, que servían como jueces y administradores al mismo tiempo, los nuevos funcionarios solo eran jueces, conforme a la teoría de separación de los poderes (AHMO, *CO*, t. 1). Se hubiera podido esperar que la descentralización del sistema de justicia brindara a los indígenas un mejor acceso a los tribunales del estado, puesto que uno de los principales obstáculos a los que estos se enfrentaban en el periodo colonial consistía en

franquear los terrenos montañosos que llevaban a Villa Alta. Un decreto del Primer Congreso Constitucional de Oaxaca, fechado el 3 de junio de 1825, por el que se abolió el oficio de intérprete general en los tribunales de primera instancia, marcó otro cambio fundamental en la administración de justicia. Se estipuló que: “Art. 1. Queda abolido en el Estado el destino de intérprete que exclusivamente se ejercía en los juzgados por determinadas personas. Art. 2. Las partes interesadas están en libertad de elegir intérpretes, según convenga a sus derechos” (AHMO, *CO*, t. 1, f. 225)⁴⁸.

Si bien esta ley parecía mermar el acceso indígena a la justicia, conviene subrayar que se arraigaba en la concepción liberal de ciudadanía universal. Los dirigentes de la nueva nación impulsaron el castellano como lengua nacional (inscribiéndose en la continuidad de las políticas borbónicas) y cancelaron la categoría jurídica de indio, en un esfuerzo por crear un ideal de ciudadanía homogénea ante la ley⁴⁹. La abolición del oficio de intérprete general, decretada en 1825, se explica porque su misma existencia delataba tanto la diferencia étnica como el acceso privilegiado y diferenciado a la justicia. Pero este decreto estaba muy alejado de la realidad del estado de Oaxaca, caracterizado por el multilingüismo y las extremas desigualdades sociales. ¿Cómo se manejaron entonces las cuestiones relacionadas con la traducción de acuerdo con esta ley? Según lo que sugiere una serie de 33 pleitos criminales que fueron tratados en los tribunales de Villa Alta, los jueces de primera instancia solucionaron el problema de dos maneras. En algunos casos, nombraron a un intérprete independiente que ofrecía sus servicios en el juzgado junto con un “testigo presencial” encargado de garantizar que la traducción fuera correcta; en otras ocasiones, el mismo juez realizó las traducciones.

En dos de los veintiséis pleitos civiles abiertos en los tribunales de primera instancia de Villa Alta entre 1825 y 1830, los querellantes contrataron a sus propios intérpretes. En uno de aquellos casos —una disputa por una herencia en la comunidad mixe de Ayutla—, cada una de las tres partes en litigio

⁴⁸ Véase el Decreto 3 del Primer Congreso Constitucional de Oaxaca, que manda abolir el destino de intérpretes en los juzgados de primera instancia. El Congreso 1.º Constitucional del Estado: arts. 1.º y 2.º, en “Colección de Leyes, Decretos, Circulares y demás disposiciones dictadas por El Congreso y Gobierno del Estado. 6 de julio de 1823-2 de Octubre de 1851”, t. 1, Oaxaca.

⁴⁹ Sobre el liberalismo y la ciudadanía en Oaxaca, véanse Guardino; Caplan.

trajo a su propio intérprete al juzgado de Choapam. Dos de ellos, Vicente Nicolás y Antonio Agustín, eran indígenas que residían en la comunidad; en cambio, el tercero, Francisco María Ledesma, venía de una familia hispano-criolla de Villa Alta⁵⁰. En el segundo caso, una disputa por tierras entre dos comunidades zapotecas, una de las partes nombró a su intérprete, mientras que el tribunal nombró al de la parte adversa⁵¹. En la mayoría de los demás juicios civiles, o bien no se encuentra ninguna referencia a los intérpretes, o solamente se menciona el trabajo de un intérprete anónimo al final del documento, justo antes de las firmas. Aunque existe un espacio vacío debajo de la mención “intérprete” para que este oficial pudiese firmar, no aparece ninguna firma. En esta serie de juicios civiles y criminales, parece que no hubo intérprete porque, por lo general, eran los jueces de primera instancia quienes se encargaban de las traducciones.

En una ocasión, el juez Mateo Josef López rechazó abiertamente el nombramiento de un intérprete, alegando que él mismo haría las traducciones, “por ser yo el juez bastante idioma”⁵². Antes de ser juez de primera instancia en el tribunal de Villa Alta entre 1823 y 1841, López había servido en el juzgado colonial de Villa Alta como intérprete general desde 1810 hasta la Independencia. En aquel periodo de transición, también fue testigo de asistencia y apoderado para varios indígenas⁵³. Además de aquellos cargos, era un comerciante que controlaba el repartimiento en la región, una práctica

⁵⁰ АНЖО, Villa Alta, *ci*, leg. 44, exp. 0002, “Por bienes herederos, Ayutla”, 1826.

⁵¹ АНЖО, Villa Alta, *ci*, leg. 45, exp. 0010, “Entre San Mateo Cajonos y San Pablo Yaganiza sobre tierras”, 1829.

⁵² АНЖО, Villa Alta, *cr*, leg. 30, exp. 4, 1829, “Causa seguida contra Felipe Florentino, Gregorio de la Cruz, y Miguel Esteban por ladrones cuatrerros, Ayutla”, “Decreto para el nombramiento de intérprete: Siendo de necesidad el nombrarles intérprete a los dos topiles que cita el alcaide, cítese para el efecto a Juan Morales y hágasele saber este decreto para su gobierno omitiendo el prevenial por ser yo el juez bastante idioma, por lo cual así lo mande, y firme con los de mi asistencia en la forma de estilo”, f. 79 v.

⁵³ АНЖО, Villa Alta, *ci*, leg. 38, exp. 0023, “Protocolo de Instrumentos Públicos. Villa Alta. 1810”, f. 3 v., 17 de agosto de 1811. Este fue el primer caso en el que Mateo Josef López sirvió como intérprete; Julián Nieto Posadilla era el subdelegado. АНЖО, Villa Alta, *ci*, leg. 58, exp. 9 1841; АНЖО, Villa Alta, *cr*, leg. 42, exp. 11, 1841, “Contra el Juez de Pas de Yaganiza por enenbair varios reos profugas”. Estos son los últimos dos casos que Mateo Josef López presidió como juez de primera instancia. Al parecer tuvo que abandonar su puesto de juez porque se abrió un juicio en su contra en el Tribunal Superior de Oaxaca. No me fue factible localizar el expediente, puesto que los primeros documentos del Tribunal Superior de Oaxaca se remontan a la década de 1890. АНЖО Villa Alta, *ci*, leg. 58, exp. 19.1, “Protocolo de Instrumentos Públicos.

emblemática de la continuidad entre el periodo colonial y el nacional en cuanto al control de la economía regional por jueces y otros oficiales (Arrijoa 446-448). A diferencia de los predecesores coloniales, esto es, los alcaldes mayores y los subdelegados, López ocupó el cargo de juez teniendo excelentes conocimientos tanto de las lenguas autóctonas como de las costumbres locales y estaba bien insertado en la red socioeconómica regional. Años de experiencia en traducción, testimonios, defensa y prácticas judiciales —y en negociar con las comunidades indígenas— le permitieron formar conocimiento cultural local y relaciones clientelares en las que descansaba la economía política y moral de la región. En efecto, participó no solo en su conformación en las últimas décadas del siglo XVIII, sino también en su pervivencia en el periodo nacional.

No cabe duda de que, a partir del siglo XVII, los intérpretes generales desempeñaron un papel clave en la construcción de la sociedad de Villa Alta, la cual se definió a través del pacto entre una élite legal, administrativa y comercial que controlaba la economía, los cabildos indígenas, que gestionaban gran parte de sus tierras, así como su vida ritual, y el clero, abocado a la extirpación de la idolatría. La población indígena seguía públicamente las prácticas cristianas, proporcionaba la mano de obra necesaria para fomentar las actividades económicas de la élite y pagaba el tributo a la Corona, a cambio de lo cual gozaba de cierta autonomía. Los intérpretes generales y los oficiales de los juzgados coloniales, con los que estos mantenían estrechas relaciones de parentesco o vecindad, eran mediadores centrales para forjar este pacto, que trascendió la Independencia (C. Sánchez; Arrijoa). En Villa Alta los intérpretes generales conformaron un grupo multilingüe de distintos orígenes étnicos. Tener habilidades en las lenguas autóctonas era una necesidad para los miembros de la élite administrativa española o criolla que pretendiera beneficiarse del repartimiento en la región. Dada la escasez de vecinos españoles y criollos, no sorprende que los mestizos y los indígenas también ocuparan el oficio de intérprete general, que les proporcionó un poder considerable y comparable al de sus homólogos españoles o criollos. Cualquiera fuese su calidad, aquellos hombres construyeron redes de cooperación y clientelismo, así como cierta proximidad con la población indígena de la región. El discurso de autoridad y de reciprocidad que

Zoochila. 1843". Don Mateo Josef López dio un poder a su hijo don Juan Francisco López de Zoochila para que lo representara en el mencionado pleito.

emplearon los cabildantes indígenas para dirigirse a Joseph Ramos; la amarga queja de Pedro Dias, según el cual solo la familia Vargas sabía manejar la documentación legal; y las encarnizadas acusaciones de los testigos indígenas en contra de Nicolás de la Cruz y Bartolomé Ximénez por abuso de poder ponen de manifiesto la importancia de estos lazos sociales para el funcionamiento de la justicia local. No obstante, los intérpretes indígenas y mestizos siempre fueron más vulnerables que los intérpretes españoles (criollos), debido a los vínculos de reciprocidad más estrechos que los unían a la población indígena, así como a los prejuicios hispanos acerca de su propensión a ser deshonestos.

Los lazos clientelares, que originaron tanto el sistema económico como las relaciones cotidianas, fueron consolidados por la naturaleza informal de la cultura legal de la región. La escuálida administración colonial y la escasez de letrados con las habilidades necesarias para trabajar en los juzgados hicieron que las mismas personas ocuparan varios oficios, como los de intérprete, escribano, apoderado, amanuense, testigo de asistencia, curador o defensor. Esta fluidez entre aquellas diversas funciones permitió concentrar el poder en las manos de un reducido grupo que controlaba la administración y la justicia. Al asumir distintos roles, los intérpretes generales desarrollaron múltiples competencias, entre las cuales no solo destaca la traducción, sino también el discurso jurídico-legal y la producción de documentos notariales y judiciales. Todo ello nos ayuda a comprender por qué un intérprete general de la época colonial como Mateo Josef López pudo llegar a ser un juez de primera instancia después de la Independencia. Una historia social de traducción y traductores revela las raíces coloniales de la cultura política y legal de la época posterior a la Independencia en las “montañas letradas” de Oaxaca (Salomon y Niño-Murcia).

PARTE II

CONFLICTIVIDAD E INTERPRETACIÓN EN EL VIRREINATO PERUANO

4. EL PRIMER “LENGUA INTÉRPRETE” DE LOS NATURALES EN LA REAL AUDIENCIA DE SANTAFÉ: EL MESTIZO LUCAS BEJARANO, MEDIADOR Y PROTAGONISTA EN LOS TRIBUNALES REALES (SIGLO XVI)

Jorge Augusto Gamboa

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Los primeros conquistadores españoles llegaron al altiplano central de la actual Colombia en el año de 1537, y dieron inicio a un periodo de luchas y alianzas que terminó con la incorporación de estos territorios a la monarquía castellana, bajo el nombre de Nuevo Reino de Granada, y el establecimiento de la Real Audiencia de Santafé en 1550¹. El presente capítulo se concentra en analizar las actuaciones de un interesante personaje que estuvo muy activo en este tribunal durante los siguientes cincuenta años: el mestizo Lucas Bejarano, primer intérprete de los naturales en este reino. El análisis se basa en la consideración de que la principal función de la monarquía castellana era el ejercicio de la justicia y, por lo tanto, el establecimiento de los tribunales reales fue un hecho fundamental para la consolidación de todo el aparato gubernamental. Recordemos que los indígenas fueron considerados vasallos libres de la Corona y debían gozar de una protección especial. Por ello se realizó un gran esfuerzo por permitir su acceso a los tribunales. El objetivo era consolidar la imagen del rey como un gobernante justo y benévolo que protegía a las poblaciones consideradas como “miserables”, de acuerdo con la terminología de la época. Y, precisamente, uno de los mecanismos para facilitar el acceso

¹ Mucho se ha escrito sobre el proceso de conquista del Nuevo Reino de Granada. Se recomiendan particularmente las obras de Colmenares; Friede; Avellaneda, *The Conquerors*; Avellaneda, *La expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada*; Avellaneda, *La expedición de Sebastián de Belalcázar*; Gamboa, *El cacicazgo*; Francis.

a la justicia real fue la creación del oficio de intérprete o *lengua*, que fue ocupado por primera vez por el personaje que hemos tomado como eje de esta reflexión, un mestizo de origen centroamericano, que llegó con los primeros conquistadores siendo muy niño, y fue criado entre los indígenas de la región. A través de este pequeño estudio se quiere indagar sobre todo lo que implicaba su papel de intermediario lingüístico y el poder que llegó a ejercer, hasta convertirse en alguien rico y respetado que influía en los procesos judiciales en los que había indígenas involucrados, al constituirse en una parte esencial de todo el mecanismo de consolidación de la autoridad real en estos territorios.

LA REAL AUDIENCIA DE SANTAFÉ Y LA CONSOLIDACIÓN DEL DOMINIO CASTELLANO

Establecer el dominio de la Corona castellana sobre los territorios de las Indias Occidentales que se iban incorporando por la Conquista significaba, fundamentalmente, implantar una serie de tribunales superiores para ofrecer lo que se consideraba la obligación principal del rey: impartir justicia. Esa era la razón de ser de lo que podríamos llamar el Estado de la época. El rey tenía la obligación de resolver los conflictos sociales, situándose por encima de todos los sectores en pugna, como una instancia superior, de origen divino, ante la cual todos podían acudir para pedir justicia. Una justicia que significaba dar a cada uno lo que merecía, de acuerdo con sus faltas o con sus virtudes. Aquellos que cometían delitos debían ser sancionados, por el bien de toda la sociedad, de un modo ejemplar y teatral. Igualmente, aquellos que habían rendido servicios a la Corona merecían ser premiados, a través de un sistema de recompensas o mercedes reales. La Corona debía ser implacable en perseguir a todos aquellos que atentaran contra el orden social, lo que se concebía como una ofensa hacia las dos majestades: Dios y el rey. Pero también tenía que mostrarse generosa con aquellos que le habían prestado servicios de manera desinteresada, arriesgando sus bienes y su vida como leales vasallos. Esta generosidad también implicaba la protección de las personas desvalidas, con lo cual el rey demostraba su preocupación por sus vasallos más débiles y necesitados.

La Corona castellana logró un alto grado de legitimidad y se fue fortaleciendo a lo largo de los siglos a través de este sistema de castigos y recompensas, que se basaba, como es bien sabido, en las teorías políticas de la

época, plasmadas de manera muy clara en la idea del pacto del rey con el pueblo (Phelan; Owensby, *Empire*). El monarca hacía un pacto con el pueblo. Gobernaba e impartía justicia a partir de una negociación. Tenía que actuar de manera justa, protegiendo los intereses comunes y sobre todo los de los menos favorecidos. A cambio de esto, el pueblo le debía obediencia y tributos. Cuando el rey no cumplía con su parte del trato, es decir, cuando actuaba de manera injusta y sin consultar con su pueblo, se convertía en un gobernante ilegítimo y era calificado como *tirano*. El pueblo tenía derecho entonces a deponerlo, incluso a través del asesinato, porque el pacto se consideraba roto y se podía buscar otra alternativa.

Se comprende entonces la enorme importancia que tenía el ejercicio de la justicia real como una forma de legitimar el gobierno de la monarquía castellana sobre los territorios de las Indias recién conquistados. Sobre todo, con el fin de lograr la obediencia y lealtad de los millones de vasallos nuevos que habían sido incorporados en la segunda mitad del siglo XVI, a los cuales se les prometió un trato justo y una protección especial como vasallos libres de la Corona. De hecho, en múltiples ocasiones, la lealtad de los indígenas aliados que lucharon junto a los conquistadores y derrotaron a otros grupos a nombre de la Corona dependió de unas negociaciones muy ventajosas para ellos, que los ubicaron en los sectores dominantes de las nuevas sociedades (Restall, *Los siete*; Andrea Martínez). El rey se volvió el garante de sus derechos frente a los demás sectores de la población, no solo los europeos, mestizos o negros, sino también los mismos grupos indígenas. El acceso a la justicia real era fundamental y correspondía con los intereses tanto de la monarquía como de los nuevos vasallos indígenas. Cuando los tribunales reales, por ejemplo las reales audiencias, aún no se habían establecido, los mismos conquistadores europeos empezaron a actuar como mediadores y árbitros en algunos conflictos interétnicos². Pero cuando se vio claramente que los conquistadores, convertidos luego en encomenderos, tenían intereses muy opuestos a los de las comunidades indígenas, esta función mediadora se trasladó a los tribunales reales, que podían ser vistos como instancias más alejadas de los intereses locales y, por lo tanto, un poco más imparciales.

² Varios ejemplos de ello se pueden consultar en mi libro *El cacicazgo muisca*.

Este fue el proceso que se vivió a grandes rasgos en el Nuevo Reino de Granada desde el inicio de la colonización del interior de la actual República de Colombia. Los primeros asentamientos en la costa atlántica, provenientes de las Antillas, datan de la primera década del siglo XVI, pero solo fue hasta las décadas de 1520 y 1530 que se decidió establecer asentamientos permanentes en lugares estratégicos de la costa, que servían al comienzo como bases desde las cuales se exploraba y se atacaba a las comunidades indígenas vecinas. Pero, a medida que estas poblaciones se iban retirando hacia el interior del continente o iban desapareciendo por las enfermedades y la guerra, fue necesario emprender la búsqueda de mano de obra y recursos más allá del litoral caribe. Así se inició la conquista del interior, tomando como ruta de entrada el curso del Río Grande de la Magdalena, una arteria fluvial que ofrecía buenas condiciones para la navegación y terminaría siendo a la larga el principal eje de comunicación entre el interior del país y los puertos atlánticos que unían el territorio con Europa.

Hubo varias expediciones que exploraron el territorio de la actual Colombia, fundaron ciudades y fueron incorporando jurisdicciones al dominio real. Pero me voy a concentrar en el caso que he estudiado con más detalle, que es el de la conquista de los grupos que habitaron en el altiplano central, conocidos genéricamente como *muiscas*. Sobre estos grupos existe un interesante debate que se ha desarrollado en las últimas décadas, ya que parece que ha sucedido lo mismo que en otras partes de América, en cuanto se ha usado un etnónimo como denominación genérica de un conjunto de sociedades que en realidad no tenían unidad política ni cultural (Gamboa, *Los muiscas*). Los españoles llamaron muisca a todos los grupos que habitaron en las tierras frías del altiplano central, asumiendo que compartían algunos rasgos culturales y que tenían una cierta unidad política, pero ya ha sido demostrado que fue una percepción equivocada. De todos modos, en este texto no entraremos en detalles y seguiremos la costumbre de llamar a dichos grupos de este modo, con la salvedad de que es una denominación puramente geográfica. Los muisca serán entendidos en este capítulo como los grupos indígenas habitantes del altiplano central del Nuevo Reino de Granada, que se dividió en las provincias de Tunja y Santafé, a partir de la fundación de estas dos ciudades a finales de la década de 1530. Eran comunidades dedicadas principalmente a la agricultura, divididas en grupos de parentesco matrilineal que actuaban como unidades productivas bajo el mando de un jefe, que podía ser hereditario o no. Estas

unidades podían unirse de diversas formas, constituyendo lo que en la literatura antropológica se conoce como cacicazgos (o jefaturas) y confederaciones de cacicazgos. De modo que había una gran variedad de formas de organización, desde grupos matrilineales muy simples hasta grandes confederaciones de cacicazgos, que fueron las que más llamaron la atención de los europeos.

No es necesario entrar en detalles sobre lo que fue el proceso de conquista de la región, que se inició en el año de 1537 y se prolongó durante más de una década, hasta el establecimiento de la Real Audiencia de Santafé en 1550³. De hecho, se puede considerar con mucha exactitud que la llegada de la Audiencia marcó el final del proceso de sometimiento de los grupos indígenas y su incorporación a la monarquía castellana, ya que la llegada de los primeros oidores permitió que se realizara una serie de negociaciones con los grupos que aún seguían combatiendo, mediante las cuales aceptaban dar su obediencia al rey de España y a la Iglesia católica a cambio del respeto a sus tierras, sus costumbres, un régimen tributario favorable y la promesa de protección ante los abusos de los encomenderos por parte del tribunal recién fundado. Además, desde muy temprano, es decir, dos o tres años después de fundado el tribunal, se puede apreciar que la justicia real era usada no solamente para resolver conflictos entre los indígenas y los demás sectores de la población, sino también entre grupos nativos que estaban en conflicto desde tiempos prehispánicos, o incluso en casos que podríamos considerar como asuntos internos de las comunidades, que antiguamente eran resueltos por sus jefes y de acuerdo con sus costumbres tradicionales.

Un detalle importante e ilustrativo sobre la forma en que fueron vistas las autoridades coloniales por los indígenas durante los primeros años del contacto es que empezaron a llamarlos con el mismo nombre que usaban para los caciques o *psihipquas* más poderosos, que en tiempos prehispánicos cumplían también funciones relacionadas con la resolución de conflictos y el arbitraje en disputas intercomunitarias. Por ejemplo, cuando dos caciques estaban en disputa por algún motivo, o se presentaba algún conflicto que no podía ser resuelto de manera local, los jefes y sus comunidades solían pedir la ayuda de un tercero, por lo general algún cacique poderoso de la región, que actuaba como árbitro imparcial en las disputas, y ambas partes se comprometían a cumplir

³ Un trabajo muy completo sobre el establecimiento de la Real Audiencia de Santafé y su funcionamiento durante más de dos siglos es el de Mayorga, *La Audiencia de Santafé*.

con su decisión. En la parte sur del altiplano, donde luego se fundó la capital del reino, Santafé de Bogotá, el nombre que se les daba a estos jefes poderosos era *zipa*, que probablemente deriva de la palabra *psihipqua*, mal entendida y pronunciada por los hispanos. Y lo curioso es que a los primeros gobernadores del reino, que eran los jefes de las huestes conquistadoras, los indios empezaron a llamarlos *zipas* o *zipaes*, no solo porque eran caudillos poderosos, grandes guerreros, sino porque también empezaron a cumplir esta función de jueces. Muy poco después, cuando la Real Audiencia de Santafé se estableció en 1550, contando con dos oidores, inicialmente, los indios empezaron a llamarlos “los señores zipas de la Real Audiencia”⁴.

En los estudios que he realizado, se puede observar que los grupos indígenas de la región mantenían unas luchas constantes por motivos que se pueden agrupar en dos grandes temas. Estas disputas venían desde tiempos prehispánicos y se prolongaron durante el primer siglo de la dominación castellana. En primer lugar, aquellos conflictos que enfrentaban a comunidades vecinas y de algún modo enemigas eran básicamente por asuntos relacionados con tierras, cotos de caza, lugares para pescar y otros medios de producción. A veces los límites entre los dominios de unos y otros grupos, o los derechos de acceso a los recursos, no estaban muy claros y se prestaban para muchas disputas, hasta que una autoridad superior ponía orden en el tema. En segundo lugar, tenemos los conflictos que se daban en el interior de las comunidades que estaban bajo el mando de un mismo jefe. En estos casos, era el jefe tradicional quien solía resolver las disputas, pero también había muchos arreglos entre grupos de parentesco en contienda, basados en costumbres tradicionales, por ejemplo el pago de mantas por las ofensas, y en estos casos el cacique solo actuaba como garante del cumplimiento del acuerdo.

Con esto, se puede apreciar fácilmente que la llegada de los conquistadores europeos y en seguida del tribunal de la Real Audiencia, con todo su aparato judicial, tuvo el efecto de desplazar a las autoridades tradicionales en la aplicación de justicia. Esto hizo que empezaran a perder su poder y legitimidad en pocos años, al tiempo que se iba fortaleciendo y consolidando la autoridad y legitimidad de la Corona castellana. Cada vez más, las comunidades, con sus

⁴ Este tema se encuentra ampliamente documentado en mi propio trabajo, *El cacicazgo*, segunda parte.

señores naturales a la cabeza, empezaron a recurrir a los tribunales españoles para resolver disputas con sus vecinos, las cuales antiguamente se resolvían por la guerra o por acuerdos ante los zipas. Igualmente, las gentes del común empezaron a acudir cada vez más ante los alcaldes, corregidores, gobernadores y oidores para resolver disputas que antes solían arreglar con acuerdos entre linajes emparentados o con la mediación de los jefes locales. Estos jefes también terminaron integrados al sistema de gobierno castellano, en un proceso que el autor de este texto ha estudiado, pasando de ser *psibipquas*, es decir, autoridades étnicas tradicionales, a ser *caciques*, esto es, señores naturales de indios, con un rol claramente establecido por las cédulas reales.

El acceso a los tribunales reales para la población indígena era gratuito y era el principal servicio que la Corona les ofrecía, a cambio de su obediencia y sus tributos. Su condición de “miserables”, es decir, personas que requerían una protección especial, hacía que la Corona se concentrara en ofrecer el servicio de la justicia como uno de los principales atractivos para someterse a su autoridad. Pero la barrera lingüística era un gran obstáculo y desde el mismo comienzo se hizo evidente la necesidad de contar con intérpretes que facilitaran el acceso a los servicios judiciales, que se desarrollaban en la lengua de los conquistadores y usando el medio de la escritura, desconocido por los muiscas.

Los primeros intérpretes de quienes tenemos noticia fueron indígenas aliados que pertenecían a grupos diferentes a los muiscas, pero conocían alguna de las lenguas que se hablaban en el altiplano, y llegaron con los primeros conquistadores. Pero muy pronto se impuso la modalidad de usar muchachos adolescentes, incluso niños, que los jefes del altiplano empezaron a regalar a los jefes de las expediciones como una señal de amistad y alianza, precisamente con el fin de que aprendieran rápidamente la lengua española y sirvieran de intermediarios. Un caso muy interesante es el de un sobrino del jefe del valle de Guatavita, cerca a la actual Bogotá, que fue entregado a Gonzalo Jiménez de Quesada durante los primeros días de la Conquista. El muchacho tenía unos doce años hacia 1537 y se convirtió en paje y hombre de confianza del conquistador. En 1539 viajó con él a España y vivió durante muchos años en Castilla, hasta que regresó al Nuevo Reino en 1547. Su historia merecería todo un libro ya que, al intentar volver a su tierra, se consideró que era demasiado “letrado” y podía ser fuente de disturbios en una tierra recién conquistada. Por lo tanto, no se le permitió regresar y, al parecer, fue devuelto desde Cartagena a Sevilla. De ahí en adelante su rastro se ha perdido (Gamboa, *El cacicazgo* 112).

Con la fundación de la Real Audiencia de Santafé en 1550 se empezó a usar intérpretes que eran sirvientes de los primeros conquistadores, pero actuaban de un modo muy informal. Con el paso del tiempo, el cargo se institucionalizó y en 1553 se nombró el primer lengua intérprete del que tenemos noticia, un personaje que duraría todo el resto del siglo ejerciendo el cargo y cuya trayectoria encierra en sí misma toda la complejidad de los procesos de la época. Se trata del mestizo adolescente Lucas Bejarano, que tendría unos catorce años por aquel entonces, y había nacido durante los primeros tiempos de la Conquista, de la unión de un conquistador y una mujer indígena que lo acompañaba desde hacía varios años, oriunda de Centroamérica.

EL MESTIZO LUCAS BEJARANO

Como lo acabo de decir, la trayectoria vital de este personaje es muy significativa y encierra en sí misma una gran cantidad de elementos que nos sirven también para comprender, o por lo menos acercarnos un poco, a un periodo tan complejo como el siglo XVI americano. Sabemos por informaciones dadas por su propio padre y otros conquistadores que lo acompañaron, que fue el fruto de la relación de una indígena de origen centroamericano llamada doña Beatriz (tal vez de la Nueva España o de Guatemala) que se hizo concubina o fue tomada como esclava por el español Lucas Bejarano a finales de la década de 1520⁵. El conquistador Bejarano militó en las huestes que lucharon en la Nueva España y Centroamérica y luego pasó al Perú y participó en la conquista del Imperio inca en el año de 1532. Durante todo ese tiempo estuvo acompañado de doña Beatriz. Formó parte de la hueste de Sebastián de Belalcázar, uno de los lugartenientes de Francisco Pizarro, con quien se dirigió hacia el norte en 1534 y participó en la conquista de Quito y luego continuaron hacia el territorio de la actual Colombia donde fundaron Popayán en 1537. Dos años más tarde, se dirigieron hacia las tierras de los muiscas, continuando siempre su viaje hacia el norte, donde se encontraron con las huestes del licenciado Gonzalo Jiménez de Quesada, que había salido desde el puerto atlántico

⁵ La mayor parte de los datos sobre la vida de Lucas Bejarano y su familia han sido tomados de la obra de Avellaneda, *La expedición de Sebastián de Belalcázar* 49-50. Avellaneda, a su vez, consultó las probanzas de méritos y servicios de todos los miembros de esta expedición.

de Santa Marta, y de Nicolás de Federmán, que había salido desde la actual Venezuela. Estas tres expediciones se hicieron famosas porque consolidaron el control del altiplano central de la actual Colombia y fundaron las ciudades de Santafé y Tunja entre 1538 y 1539. Lucas Bejarano y Beatriz tuvieron la oportunidad entonces de estar presentes en los procesos de conquista más importantes de la Tierra Firme, el de los mexicas en la Nueva España y el de los incas en el Perú. También en lo que fue considerado la “tercera” conquista del continente, o sea en el Nuevo Reino de Granada. Esto da una idea de las conexiones que hubo entre unos y otros procesos y del grado de movilidad de las personas a comienzos del siglo XVI por toda América, a pesar de las grandes dificultades que enfrentaban.

De acuerdo con las declaraciones dadas por el mismo Belalcázar, pocos años después, el conquistador Bejarano llegó herido a la tierra de los muiscas con una flecha envenenada, fruto de alguna escaramuza sufrida por el camino, y murió en el mismo año de 1539. Pero antes de morir tuvo el gesto de casarse con la india que lo acompañaba siempre desde Centroamérica y que se había bautizado como doña Beatriz. Con ella acababa de tener un hijo que aún no cumplía un año y que fue bautizado con el mismo nombre de su padre. De la información proporcionada por Belalcázar no se puede inferir el estatus exacto de doña Beatriz, porque dice que es probable que se haya casado con ella, pero esto no es seguro. Además, insiste en que estaba con él en calidad de esclava y que hizo parte de los bienes que dejó al morir el conquistador. De hecho, tenía muchas deudas y sus bienes fueron rematados en almoneda pública, incluyendo a Beatriz, quien fue comprada por Belalcázar para liberarla inmediatamente y entregarla como criada a uno de sus hombres, el capitán Pedro Puelles. No tenemos más datos sobre lo que fue la vida de Beatriz y su hijo durante los primeros años, pero es muy probable que ella haya terminado integrándose a alguna de las comunidades indígenas cercanas, donde el niño creció y aprendió una o más lenguas locales. Puelles recibió en encomienda el pueblo de Chía, un cacicazgo muy cercano a Santafé y muy importante para los indígenas de la región, ya que existía la costumbre de que, al morir el cacique más poderoso de la región, el llamado *zipa* de Bogotá, era el cacique de Chía quien ocupaba su lugar. El jefe de Chía era siempre un sobrino del *zipa* y, por lo tanto, existían grandes vínculos políticos y culturales entre los dos lugares.

Lo cierto es que este niño mestizo aprendió las costumbres, la lengua y la religión de los muiscas y seguramente demostró grandes capacidades

lingüísticas desde muy temprano, lo cual llamó la atención de los encomenderos y luego de las autoridades del Nuevo Reino de Granada. Sabía moverse entre varios mundos, tanto entre los indígenas de diversas regiones como entre los blancos. Lucas hablaba la lengua mexicana, la lengua muisca y el castellano, hasta donde se sabe. En 1553, tres años después de establecida la Real Audiencia de Santafé y cuando contaba con solo catorce años, fue escogido como el primer intérprete o “lengua intérprete”, como se decía por aquel entonces, de la lengua general de los naturales del reino, es decir, de la lengua que hoy en día se conoce como muisca o muysccubun y que se hablaba en los alrededores de Santafé de Bogotá, la capital del Nuevo Reino, en lugares como Chía, Fontibón, Suba o Soacha, que en la actualidad hacen parte de la sabana de Bogotá. Este dato es relevante, ya que las investigaciones contemporáneas han mostrado que en el territorio había una gran diversidad de lenguas, pero los españoles, durante las primeras décadas, no lograron comprender este mosaico lingüístico y asumieron que la lengua de estos lugares era la que se hablaba en todo el altiplano central e intentaron considerarla como lengua general. De ahí la creación de este cargo en la Real Audiencia, que luego se mostraría bastante insuficiente ante la diversidad cultural del territorio bajo su jurisdicción. Más adelante volveremos sobre este tema.

EL PRIMER INTÉRPRETE DE LA LENGUA GENERAL DE LOS NATURALES DEL REINO

Lucas actuó como intérprete oficial de la Real Audiencia durante más de medio siglo, desde 1553 hasta 1611, por lo menos, de acuerdo con los datos que hemos podido encontrar en los archivos, cuando ya tendría unos 72 años⁶. Tuvo una larga e interesante vida, en un momento igualmente interesante. Fue testigo por lo tanto de todo el proceso de consolidación de la sociedad neogranadina en las décadas posteriores a la Conquista, en un periodo en el que

⁶ La mención más antigua de Lucas Bejarano es su nombramiento como intérprete el 6 de julio de 1553, en tanto que la última referencia de su actividad en este tribunal es su actuación en un proceso contra el cacique del pueblo de Guasca en julio de 1611 (AGNC, RA, 50, ff. 36 r.-36 v.; *ct.*, 38, ff. 526 r.-526 v.).

la población indígena era todavía muy abundante, aunque en rápido declive, y predominaba el sistema de la encomienda.

El hecho de que Lucas haya sido un mestizo es un elemento muy relevante para comprender el significado de este personaje en la segunda mitad del siglo XVI. Como muchos de los mestizos de la época, era el fruto de una relación entre un conquistador y una mujer indígena tomada como esclava, sirvienta y concubina, muy seguramente en contra de su voluntad. Pero se diferenciaba un poco de los demás mestizos de la región, porque su madre era extranjera, y por lo tanto no pudo ser asimilado a su familia materna ni a la paterna. Es decir, sabemos de varios casos de la época en los cuales los hijos de estas uniones eran llevados a los pueblos de origen de sus madres donde se criaban como un miembro más de la comunidad, o eran llevados a casa de sus padres donde se criaban en el mundo de los blancos, al lado de su madre, como hijos naturales, con un estatus inferior, pero de todos modos protegidos de algún modo por sus padres, que a su vez eran sus amos. Era un momento en el que aún no existía un grupo de mestizos suficientemente fuerte en términos demográficos como para ser considerado relevante dentro de la sociedad y, en consecuencia, los pocos que había terminaban asimilados a uno u otro mundo. La situación de Lucas debió de ser incómoda en este sentido, ya que no era fácil esta asimilación, y con toda seguridad fue considerado un forastero en ambos mundos, donde no encajaba completamente.

Sobre los mestizos de la época pesaba además una serie de prejuicios. En el mundo de los blancos, es decir, fundamentalmente en las dos ciudades que habían sido fundadas en la región que nos ocupa, Tunja y Santafé, los mestizos se habían empezado a ocupar de algunos oficios artesanales considerados de baja categoría. Eran zapateros, carpinteros, sastres, vendedores ambulantes, tenderos, entre otros, y por lo general comenzaron a establecerse en las afueras de la ciudad, conformando los barrios pobres de la periferia. Los hombres eran considerados ladrones, mujeriegos y borrachos, y las mujeres eran vistas con desconfianza por su supuesto comportamiento inmoral. Ellas atendían en las tiendas donde se vendía licor y empezaron a tener fama de prostitutas, ladronas, chismosas y pendencieras. El prejuicio no existía solo en el mundo de los blancos. En los pueblos de indios también se los veía con recelo y desconfianza. Los indígenas de las comunidades los veían como forasteros que querían de algún modo aprovecharse de ellos, estafándolos o robándolos. También se sospechaba que querían quedarse con las mujeres y que eran fuente de muchos

conflictos por su comportamiento no sujeto a ninguna norma. Ellos no pagaban tributos ni estaban obligados a ninguna de las tareas a las que se sometió a la población indígena, como el trabajo forzado en campos, minas y ciudades. No estaban sujetos a ningún amo o encomendero, ni lugar de residencia fijo. Iban de un lado a otro, trabajando en lo que podían o como vendedores ambulantes. Y esto lo hacían hombres y mujeres. Estas últimas también eran consideradas fuente de conflictos. Se sospechaba que eran poco más que prostitutas y hechiceras, ladronas y pendencieras, que engañaban a los hombres para quedarse con su dinero vendiendo bebidas alcohólicas como chicha, vino y aguardiente. Todo esto llevó, como es bien sabido, a que se prohibiera que los mestizos vivieran en los pueblos de indios y se relacionaran con ellos.

Por la época en que Lucas ejerció como intérprete de la Real Audiencia fueron muchas las diligencias que hicieron jueces y visitadores para expulsar a los mestizos de los pueblos de indios, aunque con pocos resultados. Incluso se presentó un caso muy sonado, cuando dos mestizos llegaron a heredar el cargo de caciques de los pueblos de donde eran sus madres, llamados Tibasosa y Turmequé, lo que originó un enorme escándalo y un pleito que llegó hasta el Consejo de Indias que terminó expidiendo una legislación general, de aplicación en todas las Indias, que prohibía explícitamente que los mestizos fueran escogidos como caciques de las comunidades indígenas, aunque tuvieran derecho a ello por las normas de sucesión tradicional (Gamboa, *El cacicazgo*; U. Rojas). Los argumentos que justificaron estas cédulas reales expedidas en 1575 fueron los mismos que ya hacían parte de las opiniones generalizadas de la época. Se dijo que los mestizos representaban una muy mala influencia para la población indígena inocente y manipulable. Por lo tanto, no era bueno que vivieran entre ellos, y mucho menos que ocuparan algún oficio de gobierno.

Este era el ambiente en el que Lucas asumió su cargo como intérprete de la Real Audiencia y parece que, a pesar de su condición de mestizo, logró empezar a labrarse un lugar dentro de la sociedad neogranadina de la segunda mitad del siglo XVI, ascendiendo poco a poco en la escala social gracias a su trabajo y a las conexiones que empezó a hacer en ambos mundos, el de los indígenas y el de los colonizadores. Al momento de su nombramiento en 1553 se le asignó un salario anual de 100 pesos de buen oro de 20 quilates (AGNC, RA, 50, ff. 36 r.-36 v.). Esta era una cantidad importante por aquel entonces. Representaba, por ejemplo, la mitad del salario de un cura doctrinero, lo que

podía costar una pequeña casa en la ciudad de Santafé, dos buenos caballos o toda una manada de ovejas. Teniendo en cuenta que era todavía un adolescente, este ingreso debió de ser importante para su madre, si todavía estaba viva, o para su familia indígena adoptiva.

Al asumir el cargo, Lucas no sabía aún leer ni escribir, y así lo declara en sus primeras actuaciones. Por ejemplo, en 1555 ya lo encontramos como intérprete oficial en un interesante pleito que se dio entre dos caciques poderosos de la región y sus encomenderos, por un motivo que en esos años se hizo muy frecuente. Cuando se llevaron a cabo las primeras reparticiones de encomiendas, hacia 1540, los cacicazgos más grandes y poderosos fueron desarticulados para poder darles a todos los conquistadores una participación. Recordemos que en varios casos existían confederaciones de cacicazgos al mando de un jefe supremo y con jefes de menor rango que fueron separados de estos jefes máximos y repartidos en encomienda a diversos conquistadores. En estos casos, los pequeños cacicazgos separados de las estructuras más complejas a las que pertenecían fueron ascendidos al rango de cacicazgos mayores, y sus jefes, llamados capitanes, se empezaron a considerar como caciques. Muchos capitanes y caciques de menor rango de la región también aprovecharon la situación para independizarse de los antiguos jefes supremos y hubo un momento de mucho caos e incertidumbre sobre esta situación, que la Real Audiencia empezó a tratar de ordenar en la década de 1550. Uno de estos casos fue el del cacique de Guatavita, uno de los jefes más poderosos de la región, que había sometido a su dominio a varios caciques menores, que luego le fueron arrebatados para formar cacicazgos y encomiendas independientes. En 1555 este cacique y su encomendero trataron de recuperar a uno de estos jefes de menor rango llamado Súnuba y entablaron un largo proceso que se prolongó por varios años. Es en este pleito donde se han encontrado las primeras actuaciones de Lucas como traductor de todos los testigos indígenas que no hablaban castellano (AGNC, *CI*, 22, ff. 1 r.-239 v.). Durante cuatro años, entre 1555 y 1559, se pudo ver a Lucas participando en las diligencias judiciales llevadas a cabo en la capital, sede de la Audiencia, y en los pueblos vecinos involucrados. Se aprecia que era ya una persona conocida y en algunos casos decía ser amigo de los indios interrogados. Los jueces lo llevaban de un lado a otro, donde era recibido con honores y agasajos reservados a toda la comitiva oficial. Por aquel entonces ya rondaba los veinte años y siempre declaraba no saber leer ni escribir, lo cual de todos modos no representaba ningún obstáculo para el ejercicio de su

cargo⁷. Esto contrasta con la situación que se presentaba en otros lugares de la América española, como Yucatán, donde era necesario que los intérpretes de lenguas como el maya supieran leer y escribir, ya que buena parte de su trabajo consistía en traducir textos escritos en lengua indígena y redactarlos en castellano para los tribunales locales, como lo han mostrado los trabajos de Caroline Cunill (“Justicia”).

Este fue tan solo un ejemplo de los procesos judiciales en que Lucas actuó y fue adquiriendo experiencia. Otro caso importante en el que también se lo encuentra actuando con frecuencia, en aquellos años turbulentos de luchas entre caciques y encomenderos por definir los límites de sus dominios, fue el que enfrentó en 1558 a los jefes indígenas de Fómeque y Choachí, pueblos cercanos a Santafé y en la misma zona de Guatavita (AGNC, E, 30, ff. 287 r.-364 v.). En este caso, la pelea era por definir los límites de los dos cacicazgos y la pertenencia de un pequeño grupo de personas, una capitanía como la llamaban los blancos, a uno u otro jefe, sobre lo cual no había mucha claridad. La participación de Lucas fue fundamental por su conocimiento de cada una de las dos entidades en disputa y su amistad con una de las partes. De hecho, fue aquí cuando se presentaron las primeras quejas sobre su actuación parcializada, que serían de ahí en adelante recurrentes. Se decía que Lucas recibía regalos y sobornos para hacer que los jueces se inclinaran a uno u otro lado.

EL LENGUA COMO MEDIADOR Y PROTAGONISTA DE LA JUSTICIA REAL

El proceso judicial que se acaba de mencionar es importante, no solo por ser la primera vez que se plantearon estas denuncias sobre Lucas, sino porque ilustra muy bien su papel como mediador, pero también como protagonista en estos conflictos, lo cual le fue dando un poder informal que supo aprovechar muy bien con el paso de los años. En el mes de mayo de 1558, en medio del desarrollo del proceso, en el cual se trataba de averiguar si un grupo de indígenas que formaban una capitanía, es decir, una unidad de parentesco matrilineal, y habían cambiado de lugar de asentamiento, pertenecían al cacique

⁷ Así lo declaró, por ejemplo, el 5 de marzo de 1557 (AGNC, CI, 22 f. 135 r.).

de Fόμεque o al de Choachí, el defensor del primero acusó a Lucas de estar intrigando para que los indios declararan que el capitán Gacha, sobre el cual era el litigio, pertenecía al cacicazgo de Choachí. Lógicamente, Bejarano se defendió y negó todas las acusaciones, argumentando que él no había hablado con los testigos ni les había prometido regalos y dinero como se estaba diciendo, sino que se había limitado a cumplir con su papel de intérprete. Pero los problemas continuaron en los meses siguientes y las sospechas se debían a que durante los interrogatorios se vivían escenas que daban a entender que Lucas no traducía con exactitud lo que se declaraba, e incluso hablaba y discutía con los testigos en plena diligencia, pero los escribanos y jueces no entendían nada porque todo se desarrollaba en la lengua de los indios. Por ejemplo, en cierta ocasión en que se llamó a declarar a un cacique vecino, del pueblo de Meusa, a quien se le preguntó sobre su conocimiento del asunto, el escribano encargado de consignar la declaración anotó:

A la octava pregunta dijo la dicha lengua [Lucas Bejarano] que dice el dicho indio testigo que ha veinte años que Gacha sirve a Choachí, y en esta pregunta parece que el dicho cacique testigo desvarió, porque la lengua declaró que no le respondía lo que le preguntaba, aunque en lo último le respondió lo que dicho tiene. (AGNC, E, 30, f. 348 v.)

Situaciones como esta se dieron a lo largo del proceso. Sin embargo, al final no se hizo nada en contra del intérprete y se le permitió seguir actuando en otros juicios.

Más de una década después, se presentó un caso similar, en otro juicio en que se disputaban dos caciques y dos encomenderos sobre la pertenencia de unos indios a sus cacicazgos, y por lo tanto a su servicio como tributarios. El cacique don Juan, del pueblo de Duitama, al norte del altiplano, entabló un proceso contra el encomendero de Tobasía y Tuche, el español Antón Rodríguez Casalla, alegando que eran dos capitanes que solían ser sus sujetos, pero al entregarlos a Casalla en encomienda habían dejado de obedecerle y pagarle tributos (AGNC, CI, 70, ff. 1 r.-51 v.). Don Juan era cacique de un pueblo encomendado en la Corona y a su vez reclamaba que esos tributos también significaban una pérdida para la hacienda real. Bejarano fue llamado como intérprete en este proceso, pero el cacique no tardó en quejarse de la forma sospechosa como ejercía su trabajo. Se decía que el encomendero era su amigo y le había

dado mucho dinero y regalos para que le ayudara con los capitanes que don Juan reclamaba. Por lo tanto, había ido a buscarlos a Duitama y los había tratado de convencer de que regresaran a servir a su amo, usando incluso amenazas y palabras como: “¡Anda perros, id a servir a vuestro amo!”. Los capitanes terminaron devolviéndose al servicio de Casalla por temor a sus amenazas y don Juan solicitó entonces que Bejarano fuera recusado y no se le siguiera usando como lengua en este juicio. Además, que se enviara a alguien a buscar a los indios para que testificaran sobre lo sucedido y todo se hiciera a costa de Bejarano. Al final, la Real Audiencia no tuvo en cuenta esta petición y el juicio concluyó a favor del encomendero.

Lucas participó de este modo en los procesos judiciales más importantes que se desarrollaron durante la segunda mitad del siglo *xvi* en la Real Audiencia de Santafé y también en significativas diligencias de control administrativo, como las famosas visitas de la tierra. Citemos, para mencionar solo los procesos más relevantes, un juicio muy sonado que se le siguió al cacique del pueblo de Ubaque, al suroriente de Santafé, por haber organizado una ceremonia religiosa tradicional muy grande en la Navidad de 1563 (AGNC, *J*, 618, ff. 1395 r.-1418 v.). En este caso, Lucas no solo actuó como intérprete, sino también como testigo de los hechos. Todo se debía a que uno de los oidores de la Real Audiencia fue avisado de que en este pueblo se estaba preparando una gran ceremonia, una especie de desfile carnavalesco con la participación de miles de indios de los pueblos vecinos, y que todo era organizado por el cacique viejo, con la complicidad del encomendero Juan de Céspedes. El oidor se desplazó inmediatamente y llegó en pleno desfile. Pudo apreciar a cientos de indios cantando y bailando, que pasaron en procesión frente a la vivienda del cacique. El oidor detuvo la ceremonia, puso preso al cacique, a algunos indios e incluso al encomendero, y procedió a procesarlos por idolatría. Lucas fue usado como intérprete y tuvo que declarar también. Por él se supo que el año anterior, durante una visita general realizada por Diego de Villafañe, el cacique había sido sancionado por idólatra y por tener un gran felino, tal vez un jaguar, al que rendía culto. El animal fue llevado a otra parte, pero al final se lo habían devuelto. También testificó sobre unas cédulas o pequeños papeles que el encomendero le ayudó a redactar al cacique para servir de invitación a la ceremonia y que habían sido enviados con mensajeros a muchas partes cercanas. Lucas los había visto en el pueblo de Chía, donde estaba, y se lo contaron otras personas. Incluso mencionó a un paje suyo que había participado en ella (AGNC, *J*, 618, f. 1409 v.).

En cuanto a las visitas de la tierra, mecanismo de control bastante conocido y practicado en todos los reinos de las Indias para tasar los tributos de la población indígena, llevar un control demográfico, supervisar la labor evangelizadora de curas y encomenderos, así como evitar los abusos y malos tratos de estos, podemos decir que Bejarano, a partir de su nombramiento en 1553, participó en todas las que se realizaron por lo menos hasta 1609, cuando se pierde su rastro. Lo interesante es que ya en este momento el sistema de la encomienda había entrado en crisis y solo se realizaron dos o tres más de estas visitas hasta 1650, cuando se interrumpieron por más de un siglo. Su participación en estas diligencias debió de significar para Lucas una oportunidad de conocer en detalle muchos aspectos del territorio y establecer conexiones y amistades que le servirían mucho para posicionarse en la nueva sociedad.

La primera visita general en la que aparece como intérprete Bejarano fue la de Tomás López Medel en 1560, que se extendió por casi todo el territorio del Nuevo Reino de Granada. Pero Lucas solo actuó como lengua en la zona del altiplano central, acompañado por un indio ladino llamado Andrés. Por lo general, los dos estaban presentes en los interrogatorios y se ayudaban en las traducciones⁸. La siguiente visita registrada fue la del oidor Diego de Villafañe en 1562, que se hizo solamente en la provincia de Santafé⁹. Aquí ya se nota un dato significativo, porque el visitador que fue enviado al norte de la región, es decir, a la provincia de Tunja, tuvo que acudir a otros intérpretes, seguramente porque Bejarano no manejaba todas las lenguas del lugar, sino que su pericia era mayor con las de Bogotá y sus alrededores. Al comienzo de la visita, se solía reunir a los indios en el atrio de la iglesia del pueblo o en algún espacio abierto, si aún no tenían templo, para leerles una plática en que se les explicaba el objetivo de la diligencia y se les hacía una exhortación a que se convirtieran al cristianismo y denunciaran los abusos de que eran víctimas. Esta plática siempre fue traducida por Bejarano durante la visita de Villafañe. Durante la siguiente visita, que se concentró en la parte norte del territorio, es

⁸ La visita del oidor Tomás López se encuentra en varios fondos del Archivo General de la Nación (Bogotá), bastante dispersa, pero principalmente en el fondo *Visitas de Boyacá*, tomos 11, 18 y 19.

⁹ La visita del oidor Diego de Villafañe se encuentra en varios fondos del Archivo General de la Nación (Bogotá), bastante dispersa y fragmentada, pero principalmente en el fondo *Visitas de Cundinamarca*, tomos 4, 5, 7 y 12.

decir, en la provincia de Tunja, Bejarano fue llevado como intérprete oficial por el visitador Juan López de Cepeda en 1572. Sin embargo, algunos caciques y también encomenderos lo recusaron, debido a la fama que tenía de intervenir en los negocios para manipular las declaraciones de acuerdo con sus intereses¹⁰. Se decía que no era imparcial y que se dejaba sobornar fácilmente. Por lo tanto, se nombró a un indio llamado Luis para que fuera su suplente, cuando las partes así lo requirieran.

Desafortunadamente, esta fama lo perseguiría durante mucho tiempo y quizá no era infundada. En la última visita en que tenemos registro de su participación, las quejas sobre sus malas actuaciones llegaron a extremos bastante graves. Fue en el año de 1577 y no fue una visita general ordenada por la Corona española, como las anteriores, sino una iniciativa que tuvieron el contador de la Real Hacienda de aquel entonces y el obispo fray Juan de los Barrios para buscar santuarios donde los indígenas de la región siguieran practicando ceremonias tradicionales consideradas como idolatrías. Se trató de una especie de visita de extirpación de idolatrías muy improvisada. El objetivo era encontrar sitios con ofrendas, sobre todo aquellos donde se depositaban figuras de oro y esmeraldas, para incautar estas joyas y destruir todo aquello que no tuviera valor, es decir, los “ídolos” de tela, madera, piedra y otros materiales. Bejarano fue llevado como intérprete y fue el encargado de destruir en hogueras estos elementos. Los visitadores llegaban a cada pueblo y procedían a encarcelar al cacique, los capitanes y los viejos del lugar para obligarlos a confesar dónde estaban sus santuarios, incluso bajo tortura. Años después, este procedimiento fue denunciado y se hizo una investigación sobre los abusos cometidos por las autoridades en busca de oro y esmeraldas, y uno de los que resultó gravemente implicado fue Lucas. Se lo acusó de pedir dinero y mantas de algodón a los caciques e indios para evitar que los torturaran, o incluso para traducir sus declaraciones de modo que resultaran inocentes. También, de quedarse con parte del “botín” que se había incautado, sobre todo con oro y esmeraldas de los santuarios que los indios le contaron que tenían, pero que él no declaró a las autoridades (AGNC, *RH*, 21, ff. 726 r.-802 v.).

¹⁰ La visita del oidor Juan López de Cepeda se encuentra en varios fondos del Archivo General de la Nación (Bogotá), bastante dispersa y fragmentada, pero principalmente en el fondo *Visitas de Boyacá*, tomos 4, 5, 7, 9 y 14.

EL ASCENSO SOCIAL

A lo largo de todo este texto, hemos insistido en que las actuaciones de Lucas Bejarano como intérprete lo condujeron por un camino de ascenso social en el que pasó de ser el hijo mestizo, y probablemente bastardo, de una india esclava que llegó con los conquistadores a ser un personaje con mucha influencia en la Real Audiencia y en la sociedad santafereña de finales del siglo xvi. Este camino fue una consecuencia relativamente lógica del cargo que ocupó en la Audiencia durante más de medio siglo, pero también de su posición como intermediario y pieza fundamental en el engranaje de la justicia. Sus actuaciones podrían ser calificadas como un ejemplo de corrupción descarada, pero para ser justos y no pecar de anacronismo, es preciso reconocer que este era un comportamiento muy frecuente en los oficiales reales y casi normal y aceptado por aquel entonces. El concepto de corrupción administrativa, con su carga de significado contemporáneo, no debe ser aplicado de forma tan arbitraria. Se estaría cometiendo un gran anacronismo y malinterpretando lo que era el ejercicio de un funcionario de la Corona como este. Es cierto que en la misma época hubo quejas, y es en ellas en las que debemos fijarnos, ya que corresponden a unos límites muy difusos de actuación que, cuando eran violados, generaban la reacción de los afectados. Se puede decir que ciertos comportamientos, como influir en los testimonios de los testigos, amenazar, dar o recibir dinero para favorecer a una u otra parte, eran “permitidos” y estaban dentro de las reglas del juego, hasta cierto punto. Cuando se pasaba de ahí, ya era considerado una falta y se procedía a la denuncia.

Las pruebas que tenemos de la posición social que Lucas había alcanzado ya en la década de 1570 gracias al dinero que había ganado con su oficio y sus negocios particulares son suficientes para que se lo pueda considerar como alguien respetado, rico e influyente en la capital del reino. Por aquel entonces ya tenía 30 años y llevaba casi 20 como lengua de la Real Audiencia. Sabemos, por ejemplo, que en 1573 tenía los recursos suficientes como para darle a una de sus sirvientas, la india Francisca de Porras, oriunda del pueblo de Sáchica, en la provincia de Tunja, un solar cercado de tapias con dos bohíos en la ciudad de Santafé. Era una propiedad avaluada en 130 pesos de buen oro y bastante bien ubicada, porque quedaba detrás del convento de San Francisco. Francisca era la madre del cacique de Sáchica y dijo que esta propiedad había sido el

pago por 14 años de servicios. Luego procedió a vender todo a un artesano calcetero llamado Cristóbal de Miranda (AHRB, NS, 17, ff. 271 v.- 272 v.).

Lucas tuvo conflictos con algunos de sus criados por el pago de sus servicios, que no terminaron tan bien como el caso anterior. En septiembre de 1585 un indio llamado Juan, natural del pueblo de Suba, de la sabana de Bogotá, puso una queja en su contra y pidió un amparo ante la Real Audiencia (AGNC, CI, 77, ff. 260 r.-261 v.). Juan contó que él y una hija entenada suya le habían servido por mucho tiempo a Bejarano y habían llegado a un trato para el pago de sus salarios, que era darles un solar, una yegua, algunos bueyes y otras cosas. La muchacha se llamaba Catalina y le servía junto con otra mujer. Pero Bejarano la maltrataba demasiado, hasta el punto de que ella decidió huir y regresar a su pueblo. Juan se quedó sirviendo a Bejarano de todos modos, pero al ver la huida de la joven, les quitó todo lo que les había dado, a excepción de la yegua. Incluso había vendido esos bienes y ahora no quería volver a darle nada. Por ese motivo, Juan terminó huyendo a Suba también, donde se encontraba en ese momento sirviendo al cacique y al encomendero del lugar, y pagando puntualmente sus tributos. Se había llevado la yegua, pero Lucas ya se la quería quitar también. Eso lo había llevado a acercarse a la corte de Santafé a pedir un amparo. Suplicaba que obligaran al intérprete de la Audiencia a que le devolviera lo que le había quitado a él y a su hija, que no se permitiera que le quitaran la yegua que le quedaba y que lo protegieran ante las amenazas de mover sus influencias en la corte para hacerlo castigar.

Pero tal vez el mejor documento para comprender el ascenso social de Lucas sea la probanza de méritos que envió al Consejo de Indias en ese mismo año de 1585, cuando tenía unos 46 años, en la que pedía que se le hiciera merced de una escribanía como premio por todos sus largos y fieles servicios (AGI, ASF 125, n.º 35). Recordemos que esta diligencia solamente la adelantaban aquellos que tenían cierta capacidad económica, podían demostrar que tenían méritos y habían servido a la Corona durante mucho tiempo, es decir, los miembros de la élite local. La probanza en sí misma no proporciona ningún dato que no sepamos ni aclara aspectos oscuros de su biografía, mas el hecho mismo de que se hiciera y enviara a España, así como las personas que testificaron a favor de Lucas, resultan muy elocuentes sobre su lugar en la sociedad. Su petición fue apoyada por dos artesanos sastres de Santafé y el secretario de la Real Audiencia. Este último es un personaje al que ya hemos hecho referencia anteriormente: el mestizo don Alonso de Silva, que había sido cacique

del pueblo de indios de Tibasosa, 10 años antes. Don Alonso dijo conocer a Lucas desde hacía casi 40 años y que lo había visto en diferentes diligencias actuando como intérprete y desempeñando su cargo con honestidad. Es una lástima que esta probanza fuera hecha “de oficio”, es decir, solo se hicieron cuatro o cinco preguntas que eran las obligatorias, sin agregar ningún dato adicional que pudiera decirnos más sobre la vida del personaje. Además, es un poco confusa sobre lo que pretendía Bejarano que le diera la Corona. Al parecer, quería una escribanía que había quedado vacante, lo cual significaba que ya sabía leer y escribir y se había perfeccionado en este arte. Así se recoge en la opinión consignada al final por los oidores de la Audiencia, que da su visto bueno a esta pretensión. Pero en el testimonio de Alonso de Silva se dice que pretendía obtener el cargo de lengua intérprete. Esto no sería lógico, porque ya lo tenía, a menos que se tratara de una petición de confirmación o de un nuevo cargo con distintas características.

EL FRACASO EN LA IMPLANTACIÓN DE LA LENGUA GENERAL

Al margen de la trayectoria de Bejarano como intérprete, pero en relación con su actividad, hay que hacer algunas observaciones sobre la cuestión de la lengua general de los naturales del Nuevo Reino de Granada. Hasta donde sabemos, la Audiencia de Santafé solamente tuvo un intérprete oficial, que es el personaje del que hemos venido hablando. Pero no se tiene información de lo que sucedió después de su muerte, acaecida tal vez alrededor de 1610. Al parecer, no se volvió a nombrar otro intérprete, lo cual sería coherente con la situación lingüística del momento. Dos factores deben tenerse en cuenta. En primer lugar, el hecho de que ya por aquel entonces el bilingüismo era predominante en el altiplano central del Nuevo Reino de Granada y quedaban muy pocos indios que no supieran castellano, junto con su lengua indígena materna. Así que ya no eran necesarios los intérpretes, y eso se ve en la documentación desde la primera mitad del siglo XVII.

El segundo factor es mucho más complejo e interesante. Tiene que ver con las políticas lingüísticas de la Corona a finales del siglo XVI y ha sido trabajado por algunos especialistas, como Juan Fernando Cobo. Al comienzo de este análisis decíamos que los conquistadores españoles crearon la falsa

imagen de que todo el altiplano central de la actual Colombia, es decir, las provincias de Tunja y Santafé, era homogéneo cultural y lingüísticamente hablando, y llamaron a todos sus habitantes indios muisca. Este equívoco perduró durante mucho tiempo. Además, cuando se inició el proceso de evangelización en los años siguientes al establecimiento de la Real Audiencia, se pensó en aplicar el mismo método que los frailes misioneros habían usado en la Nueva España y Perú para facilitar la comunicación¹¹; es decir, en lugar de aprender las lenguas locales, que eran demasiadas y muy variadas, usar una “lengua general”, una lengua vehicular que hablaran todos los indígenas de una región, junto con su lengua materna. Entre los nahuas de México se usó precisamente el náhuatl, siguiendo la política que ya los mexicas de la Triple Alianza habían implantado. Y en el caso del Perú, la lengua quechua, que los incas ya habían hecho obligatoria en el imperio para sortear el problema de su diversidad lingüística, fue usada con relativo éxito. Entonces, en el Nuevo Reino se pensó en hacer algo similar y la lengua escogida fue el muysca, también conocido como muyscubun o chibcha, bajo el supuesto de que era el equivalente de las lenguas vehiculares de otras regiones. Así, se tradujeron catecismos y sermonarios, se elaboraron vocabularios, confesionarios y gramáticas, al mismo tiempo que se estableció, desde mediados de la década de 1580, una cátedra de esta “lengua general” de los naturales del reino, o “lengua mosca”. Esto también explica el nombramiento de Lucas Bejarano y su permanencia en el cargo durante mucho tiempo. No obstante, al final este esfuerzo fue un fracaso. La lengua “mosca” no era una lengua vehicular ni era entendida más allá de la zona circundante a la capital del Nuevo Reino. Los curas doctrieros que la aprendían veían que su esfuerzo había sido inútil, porque de todos modos tenían que aprender otras lenguas locales o conseguir intérpretes en el pueblo que les tocaba catequizar. Al final, la verdadera lengua que se volvió “general” y vehicular fue el castellano, y se hizo innecesario tanto el aprendizaje del muysca como el cargo de intérprete general en la Real Audiencia. Así, le perdemos también la pista a Lucas Bejarano hacia 1609, cuando hemos encontrado sus últimas actuaciones en el tribunal, momento para el que ya tenía unos 72 años.

¹¹ Sobre las lenguas generales en otros contextos, véanse R. Schwaller, “A Language”; Estenssoro e Itier.

CONSIDERACIONES FINALES

El mestizo Lucas Bejarano resulta ser un personaje muy interesante por múltiples razones, pero fundamentalmente porque reúne en su trayectoria vital muchos de los procesos que se estaban viviendo en el Nuevo Reino de Granada a mediados del siglo XVI, con motivo de la implantación del dominio castellano y el desarrollo del sistema de la encomienda. Además, era un hombre multicultural, un inmigrante e hijo de inmigrantes, cuyo lugar dentro de cualquiera de las culturas involucradas fue siempre un poco incómodo, no del todo integrado. Su madre fue una india esclava de Centroamérica, probablemente de Guatemala, que participó con su amo en las tres conquistas más importantes del continente: la Nueva España, Perú y el Nuevo Reino de Granada. Su padre fue un conquistador español, compañero de Sebastián de Belalcázar, del cual no se tienen muchos datos. Se dice que llegó a casarse con doña Beatriz en su lecho de muerte, y por lo tanto habría sido el primer matrimonio celebrado en el reino. Pero esto no pasa de ser una suposición. Lo cierto es que su hijo nació al mismo tiempo de la fundación de las primeras ciudades y creció entre la población indígena local, de modo que fue partícipe de las tradiciones culturales de su madre, de los españoles y de los muiscas. Ello fue una gran ventaja en la sociedad diversa y compleja que se estaba gestando. Su capacidad lingüística y su rápida comprensión de las “reglas del juego” de la administración de justicia colonial explican su éxito social.

Pero hay algo más. No debemos dejar de preguntarnos siempre: ¿Por qué estamos analizando esto? ¿De dónde viene nuestro actual interés por estos personajes cosmopolitas, migrantes, que se mueven en los márgenes de varias culturas? Son mediadores culturales que no se ubican ni en un lugar ni en el otro. No son de aquí ni son de allá, como lo dice alguna vieja canción. Creo que en un mundo globalizado como el que nos ha tocado y se viene construyendo desde hace siglos, con migrantes, desplazados, refugiados, entre otros, que a cada rato cuestionan nuestras certezas sobre lo que son las culturas, las sociedades, los grupos humanos en general, el reto de entender estos fenómenos es urgente y apasionante. Es un deber casi político. Comprender el mundo que fue construido y vivido por personas como Lucas Bejarano tal vez nos haga entender mejor el mundo que ahora vivimos y construimos.

5. SIMIACHI: EL TRADUCTOR O LENGUA EN EL DISTRITO DE LA AUDIENCIA DE LIMA

Luis Miguel Glave Testino
Universidad Pablo de Olavide

Este trabajo trata sobre las características, la naturaleza, el reclutamiento, las funciones y las condiciones de ejercicio de los intérpretes indígenas en los más altos niveles de la administración colonial andina, desde el establecimiento del Estado colonial y su consolidación en el siglo XVII durante el gobierno de los Habsburgo, hasta llegar a su desmerecimiento institucional por parte de los reformistas borbones en el siglo XVIII. Particularmente, analizaremos a los traductores de la Audiencia de Lima y del virrey, pero también nos detendremos en unos casos extraordinarios de la historia colonial temprana del Cuzco que ofrecen evidencias muy trascendentes acerca del significado de la traducción y su relación con la política. Contrariamente a lo que se podría pensar, y de lo que hubieran preferido los colonizadores, no fueron españoles los más destacados intérpretes; el rol crucial de la interpretación y traducción fue ejercido por naturales andinos, indios y mestizos¹. En el Perú virreinal inicial, hubo importantes quechuistas, castellanoparlantes que aprendieron una o varias lenguas nativas, pero ellos no fueron los que ocuparon los puestos administrativos de intérpretes que se crearon, ni caminaron con los funcionarios coloniales en las encuestas y visitas que se hacían en el medio rural; ese papel fue desempeñado principalmente por indios y mestizos.

En las primeras décadas de la Conquista, los intérpretes fungieron como interlocutores políticos, no solo en las operaciones bélicas y de conquista, sino

¹ Es emblemática la carta del licenciado Alonso Pérez Martel de Santoyo, abogado del Cabildo de Lima, quien en 1542 advertía del peligro que veía en que fueran naturales los que ejercían de lenguas y proponía que fuesen españoles (cit. en Lisson 99-120). El documento y lo que implicaba la visión del abogado han sido trabajados por Lydia Fossa, *Narrativas problemáticas*.

también en la administración de las gestiones de las visitas —hasta la visita general— y el manejo de la justicia en las ciudades de la Colonia inicial. Veremos los primeros intérpretes o lenguas que se hicieron indispensables en las tempranas escaramuzas que dieron lugar al establecimiento colonial. Luego, la función del intérprete, establecidas las principales instituciones político-administrativas y judiciales, fue la de empleados intérpretes oficiales de las instancias de gobierno. Los indígenas llegaron a ser funcionarios coloniales de la traducción, adjuntos a los virreyes, las audiencias y los corregimientos². Fue un fenómeno impuesto por la realidad más que por la voluntad o preferencia de los conquistadores y funcionarios virreinales. Con base en una amplia base de datos sobre los intérpretes en Lima, la capital del virreinato, haremos algunas apreciaciones generales sobre sus orígenes, manera de reclutamiento, formas de ejercicio de sus funciones y, finalmente, sobre el significado y los roles que desempeñaron en el entramado de la administración de justicia y gestión del poder. Veremos el delicado equilibrio que había entre el ser representantes de los indios y de sus intereses ante el Estado virreinal y sus ambiciones personales y presiones para ser serviles a la dominación de los poderes económicos y políticos que controlaban la escena de la corte colonial.

MARTÍN PIZARRO Y EL APRENDIZAJE ANDINO DE LA CONQUISTA

Los primeros años de la invasión española de los Andes siguen siendo capítulos meramente intuitivos gracias a las crónicas tempranas. Nos falta mucho por dilucidar acerca de esos momentos de épica y de tragedia. Lo cierto es que los nuevos actores españoles y los naturales de los Andes se reconocieron, desconocieron, enfrentaron y conciliaron en un crisol de cultura que dio origen al Perú. Un primer nivel de contacto y conflicto fue sin lugar a dudas el del idioma. Los conquistadores ya llegaron a las costas ecuatoriales sabiendo que necesitaban indios que entendieran el castellano y que ayudaran a traducir el mundo para ellos e interpretar los encuentros que se irían produciendo. Es casi

² Hasta hace poco solo había algunas aportaciones acerca de los intérpretes; destacaba la de Solano, “El intérprete”, que llamaba la atención acerca de los operadores y los oficiales.

mitológica la balsa que Bartolomé Ruiz topó cerca de una gran isla, navegada por hombres dedicados al comercio y provenientes de lo que ahora es el norte del Perú³. De entre ellos, tomó a varios muchachos para convertirlos en intérpretes. Luego, otros jovencitos fueron entregados por sus comunidades a los barbudos, por distintos motivos: por regalo, por oferta de alianza o cualquier otra razón. Incluso porque, como relatara un cronista, creyeron que comían carne humana. Francisco Pizarro los subió en sus barcos y los llevó a España, donde aprendieron el castellano. Alguno ha pasado a la historia como un actor principal del desgraciado encuentro en Cajamarca entre los invasores y el inca. Fue el llamado Felipillo, del que mucho se ha escrito. Pero, en realidad, otro joven intérprete o lengua, natural de Poechos, llamado Martín o Martinillo, fue el más destacado acompañante nativo de las andanzas de los conquistadores.

El primer lengua de la Audiencia inicial de Lima, siendo indio, fue paradójicamente un verdadero conquistador. Martín Pizarro, originalmente Martinillo de Poechos, tomó el apellido de su mentor. Unido al marqués conquistador antes de Cajamarca, desde 1532 sirvió destacadamente en los lances más complejos de la conquista, interpretando, guiando y seduciendo a los indios para que se sumaran al bando de los conquistadores. Obtuvo por ello señalados premios, como casarse con una mujer española y recibir encomiendas de indios en Huaura por el marqués y luego en Huarmey de parte de Vaca de Castro, hasta que cayó en desgracia por haber estado con Gonzalo Pizarro. Vestía como español, llevaba armas, montaba a caballo y se trataba con los españoles como un igual. James Lockhart lo llama “el indígena que más cerca estuvo de ser absorbido por el mundo de los españoles”⁴.

En algo más de una década, era prácticamente un soldado español, un operador político y, desde luego, el intérprete más destacado, primero al lado de Francisco Pizarro, luego del gobernador Vaca de Castro y, finalmente, del rebelde Gonzalo Pizarro. Fundada la Audiencia, fue nombrado su intérprete.

³ Véase “Relación Sámano-Xerez” (cit. en Porras); Fossa 245.

⁴ Lockhart traza una semblanza de Martín (*El mundo* 271-273), pero el más acabado estudio del personaje se debe a José Antonio del Busto, quien revisó los documentos principales con las huellas del intérprete, aunque su prosa se deja ganar por prejuicios que opacan la trascendencia de la figura del indio tallán, basado en la exageración y las falsedades que el intérprete introdujo en su relación de méritos para pedir mercedes al rey (AGI, P, 114, rollo 9, “Relación de méritos de Martín Pizarro, presentada con documentos por su esposa en Madrid [1566]”; Busto).

Declaró en la residencia de Cristóbal Vaca de Castro en 1544 acerca del encuentro del gobernador con Paullo o Pablo Inca, de quien recibió una cantidad de oro y plata antes de que el inca se bautizara. Entonces era lengua de la Audiencia (AGI, J, 467).

Vivía a salto de mata, como lo demandaban los continuos sucesos bélicos de esos años, pero terminó teniendo vivienda importante en Lima, tierras en los contornos de la ciudad y, sobre todo, una encomienda engrandecida conforme sus méritos se acumularon⁵. Entre Lima y Huarmey no había una distancia muy extrema y el indio tallán ejerció de señor en sus dominios del norte costero limeño. Escribió desde sus encomiendas a Gonzalo Pizarro cuando estaban en pleno auge los rebeldes (Pérez de Tudela 1: 153). Era abril de 1547 y Martín estaba en su encomienda de Huarmey; desde allí avisaba a Gonzalo Pizarro cómo se mantenía atento a los acontecimientos, poniendo espías en la costa y los caminos para enterarse de los movimientos del campo enemigo. Se comportaba como otros encomenderos españoles, como señor de sus pueblos, hablaba de “su” tambo de Huarmey y sirvió a la causa del rebelde con sus recursos encomendiles.

Tanta confianza hubo entre el intérprete y Gonzalo Pizarro que este lo mandó a España como su comisionado para comunicarse con Hernando Pizarro personalmente. Regresó de la Península acompañando a quien se encargaría como mayordomo de los bienes de Hernando, llamado Diego Martín, y en los galeones de la armada que llevaban al Perú al primer virrey, Blasco Núñez Vela (AGI, P, 114, rollo 9; AGI, J, 399, “Autos entre partes, Diego Martín contra Hernando Pizarro” 1553).

Luego de la derrota de Gonzalo, Martín todavía recibió un importante encargo del nuevo gobernador Pedro de la Gasca. En 1548 estuvo como enviado de Gasca para negociar con el inca de Vilcabamba. Volvió a actuar como traductor pero también como comisionado político. Gasca confió en él y lo informó así (Pérez de Tudela 2: 266). No era dable que el enviado del rey para pacificar el Perú no supiera que Martín estuvo con Gonzalo, pero podía pasar por alto el pecado en virtud de la utilidad del personaje, como lo hizo con otros encomenderos. Tuvo la mala suerte de que Lorenzo de Aldana no le perdonara su embuste en plena guerra y que lo delatara y pusiera ante los tribunales (Calvete de Estrella 446). Condenado y desterrado con afrenta, Martín todavía

⁵ Su testamento fue publicado por C. Romero, “Testamento”.

tuvo fuerzas para escapar a España buscando la protección de los Pizarro, pero no le alcanzaron y terminó sus días en Sevilla⁶.

Martinillo de Poechos o don Martín Pizarro es un fiel ejemplo del momento inicial del Perú colonial. A partir de su dominio del castellano, aprendió las costumbres y la dinámica política que traían los conquistadores y tradujo para ellos noticias, informaciones y testimonios que fueron determinantes para el éxito de su misión. Fue parte de la primera generación de intérpretes indígenas, gente del norte, de etnia tallán, que hablaría tanto su lengua materna como una variante del quechua, y se hizo diestro en la babel de la conquista. Recibió unos bienes y honores que sus sucesores ya no tendrían, a la vez que abrió el camino para que los gobernantes supieran que eran esos hombres del norte los más indicados en ese momento para hacer de lenguas, tanto por sus destrezas lingüísticas como por sus inclinaciones políticas.

DE CHACHAPOYAS A LIMA: EL INTÉRPRETE JUAN DE ALVARADO

Un caso de transición entre el operador político y el oficial en la administración fue el de don Juan de Alvarado, indio lengua de los naturales en la Audiencia, que pidió hacer información de sus servicios ante el licenciado Altamirano en diciembre de 1555, cuando había sido nombrado en tal cargo de lengua de la Audiencia. Era natural de la provincia de Cochabamba, repartimiento encomendado en Juan Pérez de Guevara, en términos de los chachapoyas; hijo de Tomallaja, curaca principal de aquellos naturales. Alvarado demostraba que Tomallaja y sus deudos, así como Guamán, el cacique principal que fue del repartimiento, sirvieron al rey desde la Conquista, cuando llegó al territorio Alonso de Alvarado en 1535. Juan tomó el apellido del capitán conquistador, al lado del cual serviría como intérprete y mediador político. Lo mismo que había hecho Martín de Poechos al convertirse en Pizarro. Luego de participar en la batalla de Chupas en 1542, Juan viajó con su mentor Alvarado a España donde permaneció durante tres años, entre 1544 y 1546. Al regresar como mariscal,

⁶ Compárese la figura de Martín con la del nahuatlato Hernando de Tapia en el estudio de Rossend Rovira en este mismo volumen.

Alvarado siguió actuando en la pacificación del reino. Con él, Juan siguió trabajando de intérprete y operador político y se halló en Jaquijaguana en 1548 al finalizar las alteraciones de Gonzalo Pizarro. Aún estaba activo durante el alzamiento de Francisco Hernández Girón y obtuvo el nombramiento de capitán de indios en la batalla de Pucara en 1554. Con esa experiencia, los oidores de la restablecida y definitiva Audiencia de Lima lo nombraron intérprete en ella en 1555, año en que Juan de Alvarado pidió se practicara su relación para solicitar mercedes por sus servicios (AGI, L, 204, n.º 23).

El interrogatorio de la relación era a la vez un memorial. En sus preguntas relata que, cuando el que luego fuera mariscal y entonces capitán, Alonso de Alvarado, conquistó Chachapoyas, era cacique Guamán, que para entonces ya había muerto. El jefe chachapoya había dejado muchos hijos, pero en aquel momento ninguno era cacique ni tenía el señorío de su padre, porque los españoles habían puesto en el cacicazgo el indio que quisieron: “porque les dé más tributo y les sirva mejor” (AGI, L, 204, n.º 23). Cuando los indios se alzaron y quisieron salir de la obediencia del rey, Juan sirvió al mariscal Alvarado de lengua y dio avisos que sirvieron para la pacificación. Desde luego, su padre y sus deudos con sus indios no se alzaron y ayudaron también a los españoles. Luego se sucedieron las guerras de Pedro de la Gasca a Pizarro y la de los oidores con Hernández Girón. Juan sirvió en todo, pero particularmente en persuadir a los indios de lo que debían hacer en servicio del rey. Luego, los oidores lo nombraron lengua en la Audiencia, donde servía en los negocios de indios que acudían a ella. Lo que llama la atención, además, es que esta información que obtuvo Alvarado fue dada con una

[...] memoria de lo que suplico al muy reverendo y magnífico señor fray Domingo provincial en este reino del Perú e es mi señor, o el padre fray Alonso Diego de Ocampo mis señores, que han de hacer en España siendo Dios servido. (AGI, L, 204, n.º 23)

Lo que quería que obtuvieran era que el repartimiento de donde era natural, en los términos de los chachapoyas, se le diera a él, “pues hay razón por los dichos servicios que los dichos mis pasados y yo hemos hecho, pues esta merced se hace a otros que no son naturales ni lo han servido como yo” (AGI, L, 204, n.º 23). Y si esto no se pudiera hacer, fuera la parcialidad de su propio pueblo que era desde Taca hasta Ajonbuy o hasta Pauzamarca.

Y si esto no se pudiera haber para que su paternidad me la haga como a su criado de haber aquello que su paternidad pudiere y sea servido y esto suplica por amor de Dios y por lo que es obligado a hacer por los naturales que todo lo que fuere será para con ello servir a vuestra paternidad. (AGI, L, 204, n.º 23)

Titulaba su escrito: “Memoria para el muy magnífico señor fray Domingo provincial destes reynos es de su criado Juan de Albarado”. El encargo de gestionar mercedes fue dictado por Juan en 1555, poco antes de la partida de Domingo de Santo Tomás a España, que fue hacia 1556. No tenemos más información de la relación entre el futuro obispo dominico y principal promotor de las luchas indígenas contra la perpetuidad de las encomiendas y el chachapoyano Alvarado, pero el que estuvieran en concordato para pedir mercedes para el indio es revelador de la posición política que un natural influyente y de reconocidos servicios tenía en ese convulso periodo del establecimiento colonial (AGI, P, 188, rollo 6).

Las dos piezas dictadas por Alvarado, su pequeña historia de las conquistas de Chachapoyas y sus servicios y su relación con interrogatorio para probar sus méritos revelan que había aprendido las artes de las gestiones cortesanas acompañando al mariscal Alvarado a España y que además tenía vínculo con fray Domingo de Santo Tomás, que estaba a punto de viajar a la corte para activar su partido en defensa de los indios⁷. No consiguió sus objetivos, como el de hacerse encomendero, pero sí que cuando la Audiencia se estableció definitivamente, Alvarado fuera en realidad el primer intérprete profesional, que estuvo en su puesto por mucho tiempo hasta su muerte. Él recibió las ordenanzas que regirían el trabajo del intérprete en la Audiencia, las cuales se dieron en 1563 (Fossa 241)⁸. Veremos en adelante que este puesto se convirtió en una moneda de cambio para otros pretendientes indios de mercedes, todos influyentes y con linajes enraizados en sus pueblos o en el antiguo Estado inca.

⁷ La historia de los hechos de los chachapoyas está en AGI, P, 28, rollo 56. Hay transcripción de Marcos Jiménez de la Espada en sus *Relaciones geográficas de Indias*.

⁸ No es que se estableciera el cargo recién en esa fecha, de facto; por ordenanzas de los puestos necesarios en las audiencias, el intérprete se nombró desde un comienzo en Lima con Martín Pizarro y luego Juan de Alvarado.

La existencia de los dos documentos mencionados y, particularmente, de la relación de los hechos de la conquista de los chachapoyas, ha llevado al error de atribuir a Alvarado la condición de indio letrado. Era diestro en conocimientos legales y lingüísticos, desde luego, y supo moverse en las luchas políticas de la época, pero su capacidad operativa y su profesionalidad en el cargo de intérprete no fueron acompañadas por el dominio de la escritura. En el testimonio que prestó en una causa abierta contra el intérprete del Cuzco, Antón Ruiz, ante el fiscal de Lima en enero de 1563, Alvarado no lo firmó, por no saber hacerlo, como lo estampó el notario (AGI, J, 434, n.º 2, rollo 1)⁹. Sin embargo, fue él quien encarnó la transición del periodo de las guerras y de los intérpretes como operadores políticos a la de los oficiales de república.

Cuando Alvarado llegó al cargo de intérprete, ya se había comenzado a establecer como rasgo legislado de procedimiento de justicia la presencia de dos intérpretes en Lima. Uno en la Audiencia y otro al lado del virrey. En el juicio de residencia del fiscal Juan Fernández en septiembre de 1556, aparecieron como lenguas de la Audiencia Juan Alvarado y un don Martín (AGI, J, 452). Este don Martín puede confundirse con Martín Pizarro, el primer intérprete del que ya hablamos, pero que para entonces había fallecido luego del castigo que recibió por su infidelidad al rey. El siguiente lengua, también llamado Martín, que acompañó en las gestiones limeñas de justicia a Alvarado, fue indio natural del valle de la Chira y tenía 35 años en 1556. Como intérprete de la Audiencia de Lima, prestó declaraciones en junio de 1557 en la probanza de linaje de Francisco de Ampuero, casado con doña Inés Yupanqui, hija de Contarguacho y de Huayna Capac. Martín conoció a Contarguacho. En el mismo instrumento legal, efectivamente sirvió de intérprete en las declaraciones de dos caciques de Huaylas que testificaron en el caso, pero no así de don Pedro, natural de Tumbes, que declaró porque sirvió a Pizarro y estuvo enterado de su relación con Inés y cómo Contarguacho mandaba emisarios para que averiguaran cosas de interés y era Inés la que se lo transmitía al marqués (AGI, L, 204, n.º 27, rollo 1, f. 7). Todavía en 1560, en la visita de la Audiencia figuraban como intérpretes don Martín de Chiri, como aparece denominado varias

⁹ Hay un estudio de Ofelia Huamanchumo (39-76) acerca de los dos documentos de Alvarado. Su argumento no se invalida por el error que comete de dar a Alvarado como un indio letrado; el mismo error lo cometió Jiménez de la Espada al presentar su transcripción del documento sobre la historia de chachapoyas.

veces, probablemente derivado de su pueblo natal, La Chira, y adicionalmente Juan de Alvarado. Don Martín estuvo ejerciendo de lengua en el crucial periodo de las primeras tasas de tributos (AGI, L, 471; Glave, “El orden”).

Desde la temprana Conquista, los hombres que accedieron al puesto de intérprete en la más alta instancia de justicia en los Andes fueron gente del norte costero, como los primeros lenguas entrenados por los conquistadores. Adicionalmente, con incluso predominancia, provendrían de Chachapoyas indios que desempeñaron un peculiar papel en el proceso de conquista por su implantación en distintos lugares antes de la llegada de los españoles. Fueron hombres reclutados de entre poblaciones que se mostraron fieles a los españoles y que por sus destrezas lingüísticas podían ser eficientes intérpretes de poblaciones que hablaban varios dialectos. El panorama no variaría incluso muy entrado el siglo XVII. Esto lleva a preguntarse por las razones que lo determinarían, ya que no podemos pensar que se trate de algo meramente casual. Al hecho fortuito de que por la ruta de los tallanes entraran los conquistadores, y de que estos y otros indios costeños hablaran además de sus lenguas maternas alguna de las variantes del quechua, se sumó el que tanto estos costeños como peculiarmente los chachapoyas fueran “indios amigos”. Algunos estudiosos que han producido un gran avance en nuestros conocimientos acerca de la interpretación y las dimensiones lingüísticas de la Conquista han seguido las ideas de Gerald Taylor acerca de una lengua franca que precedió a la dominación incaica y que estos hombres provenientes de esas zonas dominaban junto con sus dialectos originales¹⁰.

SIMIACHI: ANTÓN RUIZ Y EL TÉRMINO LANDI

Así como en Lima y su Audiencia ya se había establecido un puesto rentado para un intérprete oficial, los corregidores de las grandes ciudades también se dotaron de un ayudante de tan importante tarea. Vamos a analizar el

¹⁰ Puente hace perspicaces apreciaciones sobre el tema (“The Many”). Las vicisitudes de los primeros contactos en la zona del río Chira, de donde provinieron los primeros lenguas, Felipillo y Martinillo, descubrieron que allí se hablaba el tallán, y si los indios eran mitmaq, también la lengua general, lo que hizo que fueran demandados como lenguas. Véase al respecto Fossa 250-251, 256. Entre los estudios de Gerald Taylor, véase asimismo “Un documento” 157-170.

papel del intérprete del corregidor del Cuzco en 1561, durante el debate sobre la “perpetuidad de las encomiendas”, llamado Antón Ruiz. Aunque Ruiz no era indígena, su carácter mestizo y su papel entre los indios, en una de las coyunturas más delicadas del debate político acerca del destino del dominio colonial, puede ser considerado parte de las vicisitudes de la interpretación indígena.

A la manera como en la Nueva España el traductor era llamado nahuatlato, el que habla el náhuatl, que por extensión se decía del que dominaba las lenguas indígenas, en los Andes, aunque el término no se recogió en los documentos oficiales, los naturales llamaron *simiachí* a los que dominaron el habla indígena, el que habla la lengua (AGI, J, 663, f. 952). Así llamaron al mestizo panameño que tuvo a su cargo la interpretación al lado del corregidor del Cuzco durante las discusiones acerca de la perpetuidad de las encomiendas. Ruiz tradujo la oferta de perpetuar las encomiendas a cambio de un importante pago por parte de los encomenderos con el término *landi*, que significa enajenación, y los naturales lo entendieron por venderlos como esclavos. Fue un agente político que estuvo en el proceso de negociaciones acerca del destino de las encomiendas.

El año 1561 sería un tiempo muy movido en el Cuzco. Llegó para hacerse cargo del corregimiento un español provisto por tal desde la corte del rey; se llamaba Pedro Pacheco. Arribaba a una ciudad que había pasado por las más grandes alteraciones de la implantación colonial, como centro de poder, particularmente de los encomenderos que resistieron la limitación de sus feudos. Aunque los grandes conflictos se habían dirimido a favor de los funcionarios del rey, quedaron allí los más poderosos encomenderos, procurando alguna manera de salir airosos de los embates de los intentos de limitar su poder y riqueza. La medida que concibieron para ello fue ofrecer una fortuna a la Corona a cambio de que les dieran a perpetuidad sus encomiendas. Ufanos de que todo iría por los cauces que esperaban, fanfarroneaban con que todo sería por fin de ellos y no estarían en un campo rebelde, sino amparados por la propia Corona. Pacheco no sintió ninguna simpatía por quienes alardeaban de su poder frente a muchos que habían trabajado arduamente por abrirse campo en esa nueva sociedad, sin el beneficio de las rentas siempre elásticas que les permitía el tener los indios encomendados. Los “soldados”, como se llamaba a los tratantes, chacareros, estantes, que no eran vecinos feudatarios, se acercaron al nuevo corregidor para reclamar que fueran también a la corte, junto con los

encomenderos, representantes suyos que pidieran por los intereses de un grupo que no comulgaba con los intereses exclusivos de estos. Lo hicieron de una manera tumultuaria, al modo de un alzamiento “comunero” (Abercrombie).

Mientras tanto, en el mundo indígena, los caciques y las élites nativas comentaban, murmuraban y recelaban lo que iría a pasar con ellos si los encomenderos lograban sus pretensiones de hacer perpetuas las encomiendas. Hablaron mucho y propusieron concertarse para hacer algo. El fraile dominico Domingo de Santo Tomás y otros compañeros de ruta fraguaron la formación de un partido de los indios para enfrentar a los encomenderos. Propusieron contradecir la perpetuidad y llamaron a los indios a contrarrestar la oferta de los encomenderos, ofreciendo más caudales de los que prometían sus amos, para que las encomiendas no fueran particulares y quedaran solo bajo la protección real, siendo el rey el único beneficiario de los tributos. De eso discutían los caciques cuando se encontraron con las protestas de los comuneros españoles y con el corregidor adverso al partido de los encomenderos.

Pacheco organizó una serie de reuniones y convocó a los principales caciques y nobles indios de acuerdo con sus parroquias y parcialidades para discutir las medidas que era necesario tomar. En alguna de las reuniones, el propio corregidor se hizo presente y “habló” a los indios por intermedio de su intérprete, llamado Antón Ruiz. Pero, en otras juntas, los que se presentaron como voz del corregidor fueron tres personajes: el aludido intérprete y dos españoles, conocedores de la lengua de los indios y partícipes del grupo de los comuneros rebeldes, uno llamado Gonzalo Monzón, sobrino del fiscal de Lima, y otro Hernando Bachicao, hijo de un capitán de Gonzalo Pizarro muerto en las alteraciones que este promovió contra los oficiales del rey. Salvo el lengua, los otros no tenían nombramiento oficial alguno ni tenían el carácter de intérpretes, pero estuvieron coordinando activamente y conversando con los indios convocados. Los encomenderos denunciaron a los rebeldes comuneros por intento de sedición y al trío de activistas de las juntas indígenas por instigadores de alboroto y traducir maliciosamente las intenciones del rey al querer aceptar la oferta de los encomenderos de perpetuar las encomiendas en ellos.

Como los encomenderos denunciaron que las juntas de los curacas y principales indígenas se habían hecho a instancias del corregidor y que en ellas estuvieron presentes tanto Antón Ruiz como Hernando Bachicao y Gonzalo Monzón, que hablaron a los indios para engañarlos y hacerles creer que irían a ser hechos esclavos, se les abrió una causa criminal. Su defensa procuró

testimonios que mostraron que el debate sobre el tema de la perpetuidad y el temor de los indios a ella era un sordo rumor que se había extendido desde hacía mucho tiempo antes de estos sucesos. La defensa de Bachicao, un hombre muy vinculado tanto a los medios españoles como a los de los indios, fue la que consiguió más declaraciones favorables a su causa. El testigo Pedro de Torres, residente en el Cuzco y cercano a Hernando Bachicao, declaró a finales de enero de 1562 que había oído decir a muchos caciques de la ciudad y su comarca que sus encomenderos los querían hacer perpetuos y comprarlos al rey. Especialmente lo oyó de don Francisco Mayontopa, cacique de Tambo, y de otros muchos de los que no se acordaba¹¹. En Tambo los indios decían que don Cristóbal Alaya, cacique de Xauxa, había huido al ynga porque le habían dicho que su encomendero, don Antonio de Ribera, lo traía comprado de Castilla. Esto lo había oído decir hacía un año más o menos, públicamente en el pueblo, y por eso tenía entendido y tenía por cosa cierta que ya entonces los indios sabían que la perpetuidad se quería hacer. Se trataba de referencias a otra región del país, muy lejana del Cuzco, donde efectivamente se produjeron alteraciones indígenas y acusaciones de confabulaciones para alzarse contra el dominio real.

Por su parte, don Diego Cayo, alcalde de los indios de San Blas, que tenía 60 años y conocía a Bachicao desde que era muchacho, declaró que desde que Damián de la Bandera visitaba la provincia, los indios estaban determinados a contradecir la perpetuidad, y que para ello estaban ya apercebidos los guancas, los yauyos y los de Quito. Nuevamente, el testimonio de Cayo nos muestra la circulación de la información y el debate entre los indios; oyó decir esto a indios que venían de Lima de sus pleitos, donde se habían enterado de las noticias del centro del Perú y del norte. Mientras que un chachapoya yanacona que tenía 56 años, pero dijo ser natural del Cuzco, llamado Francisco Chuquimio, que conoció a Bachicao desde que “era pajecico de Vaca de Castro”, dijo que hacía más de cinco años que había oído decir a unos indios guancas que venían a vender ropa al Cuzco que habían oído decir que el rey los quería vender a sus amos y perpetuarlos y que ellos tenían determinado contradecirlo. Otros, como Francisco Carguamasca, juntaron la referencia de la visita de Damián de la Bandera y los dichos de los guancas como en un mismo tiempo. Otros llevaron el tiempo de estos dichos hasta seis años atrás. Los españoles más bien

¹¹ Sobre Mayontopa y los caciques nobles de Ollantaytambo, véase Glave y Remy.

afirmaban haber escuchado a frailes y caciques decirlo; uno mencionó a fray Domingo de Santo Tomás (AGI, J, 663, ff. 1076-1084).

El testimonio de Diego de Trujillo también responde a esta pregunta (AGI, J, 663, f. 1084 v.). Trujillo era un viejo conquistador, había protegido a Bachicao cuando su padre murió y luego sería autor de una crónica tardía de la conquista. Dijo que haría año y medio, poco más o menos, estando en la puerta donde posaba don Diego Ataurimache, cacique de Calca que era muy conocido suyo, le dijo en lengua de indios:

[...] señor es verdad que el rey nos quiere vender y que nos han de herrar y vender como a caballos y como a cabras y este testigo le dijo, quién te lo dijo y el dicho don Diego respondió, un padre de Santo Domingo lo dijo en San Blas y que se llamaba el dicho padre que se lo había dicho a lo que a este testigo le parece fray Bartolomé y así mismo se lo dijeron a este testigo don Francisco Chilche alcalde de los naturales y otros caciques, que si era verdad que el rey los quería vender y que este testigo les dijo no es así que lo que el rey quiere es que siempre tengáis un señor y os tengáis vuestras tierras e haciendas como os las tenéis y que no andéis cada día conociendo amo nuevo. (AGI, J, 663, f. 1084 v.)

Trujillo afirmó además que mientras estaba en Lima, hacía tres meses, había oído decir que la junta del Cuzco era causa de que la perpetuidad “subiese” más del 1.200.000 ducados que los del Cuzco habían prometido, porque los indios decían que darían más.

Muchas otras declaraciones podrían ser retomadas en este jugoso caso político, pero la de Trujillo, por su conocimiento de la historia de la conquista, que lo llevó a responder más adelante al reto que se le propuso de que la escribiera, es más elocuente. Había anotado el curioso modo como un principal había entendido la prédica dominica contra la perpetuidad, poniendo a fray Bartolomé de las Casas, citado por sus hermanos de orden en el Perú, como actor de los hechos políticos en los Andes. Además, la puja por conseguir el favor real de ambos partidos se reflejaba en la danza de cifras millonarias que uno y otro parecían estar dispuestos a conseguir.

En el juicio de residencia que se tomó al doctor Gregorio González de Cuenca del tiempo que fue corregidor de Cuzco, el 14 de marzo de 1565, se presentó a declarar Antón Ruiz. Cuenca había sido quien enjuiciara a Ruiz y a los partidarios del corregidor que se sumaron a la contradicción de la perpetuidad.

Por su propio testimonio, podemos desterrar la falsa idea de que el intérprete mestizo fuera hijo de una india de los Andes. Era natural de Panamá, hijo de Diego Ruiz, contador que fue de aquel lugar y conquistador del Perú, que tenía 34 años en la fecha de su deposición (AGI, J, 662). El relato de Ruiz sobre lo que había pasado en 1561 fue el siguiente. Declaró que el corregidor Pedro Pacheco los mandó a él y a Hernando Bachicao —no menciona a Monzón, el tercer hombre que estuvo presente en las acciones— a que hablaran a los caciques reunidos en la posada del corregidor sobre la perpetuidad que pretendían hacer los vecinos encomenderos de la ciudad. El virrey y los oidores habían escrito al corregidor diciendo que así lo pretendían y que se lo dijera a los indios. Debían explicarles que si tenían algo que oponer fueran a Lima, que iría con ellos el propio Ruiz por lengua para ello, como efectivamente hizo. Ruiz reclamó que “le levantaron” el que hubiera traducido que serían esclavos y no había dicho nada que no fuera lo que le pidieron que dijera. Había sido testigo de que todos los caciques del Cuzco y de Lima ofrecieron dar al rey, para que no los perpetuaran a razón de 4 pesos por indio casado y el que no estuviera casado, 2 pesos; cada cacique principal que tuviera 1.000 indios daría 100 pesos y cada principal sujeto a los dichos caciques daría conforme a los indios que tuviera, y que los indios dijeron: “que si no les hacía esta merced el rey que quemarían sus casas y se despeñarían y se irían por ahí”. Por esta causa Cuenca lo prendió y lo tuvo preso 30 días, lo deshonoró tratándolo de traidor y pretendió darle 200 azotes en la cárcel. Vecinos del Cuzco intercedieron por él y pidieron a Cuenca que no le hiciera mal, que no tenía culpa sino el corregidor y que era hijo de conquistador y oficial del rey, y por eso no se efectuó el azotamiento. Lo condenó en un día de salario, que eran 25 pesos, destierro y privación de oficio. No era Ruiz un hombre de recursos; su oficio de intérprete era su única basa para sobrevivir. Apeló la sentencia del corregidor ante la Audiencia y consiguió que lo absolvieran en esa instancia.

La clave de la defensa era la traducción de la perpetuidad, que Ruiz afirmaba haber hecho correctamente. Por eso, en el proceso de la Audiencia por el que logró ser reivindicado de la pena que le puso Cuenca, procuró testimonios muy autorizados para demostrar su inocencia. Qué mejor testimonio que el de los que entonces eran profesionales de la interpretación. Pedro de Niza (Niça) era un mestizo que a la fecha de su declaración, 1563, residía en casa del oidor doctor Saravia y oficiaba de lengua en la ciudad de los Reyes. Es posible que reemplazara a don Martín de Chiri, que unos años antes había estado

desempeñando el oficio. Niza declaró que sabía de las juntas cuzqueñas y que era corregidor Pacheco, porque lo había oído decir siendo lengua en la ciudad de Huamanga. Mientras se encontraba en ese asiento en casa del corregidor, haciendo de lengua para tratar sobre la perpetuidad con los indios y otros negocios que se ofrecían, vio que llegaron ciertos caciques yngas que fueron ante el corregidor acompañados de Antón Ruiz y dijeron que iban a la ciudad de los Reyes a contradecir la perpetuidad por mandado del corregidor Pacheco. No tenemos conocimiento de si el cargo de Niza en Huamanga estaba anclado específicamente al tema del negocio de la perpetuidad o era similar al que tenía Ruiz cerca del corregidor cuzqueño. Sabemos que, antes de Huamanga, había estado sirviendo de intérprete en Pueblo Nuevo (La Paz). Sin duda, su testimonio era de primera mano y, además, entendía muy bien la “lengua general del Cuzco del ynga”. Los incas cuzqueños dieron una carta al corregidor de Huamanga y Ruiz sirvió de intérprete. Los testimonios de este juicio nos permiten seguir el viaje de la delegación indígena cuzqueña que iba a Lima a contradecir la perpetuidad. Pasaron por Andahuaylas, donde tuvieron un altercado con un insigne quechuista, el padre Pedro Marino de Quiroga, que entendió que los indios estaban muy exaltados y creyendo que se pretendía esclavizarlos. Siguieron a Pampamarca y Huamanga, donde Niza estaba presente como intérprete, y llegaron a Lima, donde participaron en las juntas que fray Domingo patrocinó en el asiento de Mama¹². Niza señaló que estuvo presente y conocía el camino de los indios a la junta que se iba a celebrar a instancias del dominico, y que lo que hacía Ruiz se “tenía por gran servicio a SM pues los caciques querían hacer un muy gran servicio de muchos pesos de oro para que no se diese la perpetuidad” (AGI, IG, 1624, f. 231). El punto más importante de su testimonio fue que tenía por cierto que no se les podía dar a entender la perpetuidad sino por la palabra *landi*, que quiere decir enajenación.

No contento con el testimonio del nuevo lengua de la Audiencia, Ruiz convocó también a Juan de Alvarado, experimentado lengua de la Real Audiencia de los Reyes del que ya hemos hablado. Este oyó del tema de la

¹² La gran junta de caciques del reino tuvo lugar en Mama, cerca de Lima. Los jefes naturales dieron un poder a varios, entre ellos fray Bartolomé de las Casas, para representarlos ofreciendo caudales para que no se dieran las encomiendas a perpetuidad. La fecha del instrumento es del 21 de enero de 1562. Allí estuvo de intérprete Antón Ruiz, quien además certificó conocer a gran parte de los firmantes y garantizó que su presencia había sido efectiva y no habían sido suplantados (AGI, IG, 1624, f. 231).

perpetuidad y las juntas cuzqueñas en Lima y vio que Ruiz llegó con los caciques a esa ciudad, con poderes de los demás caciques para la contradicción y por mandato del corregidor Pacheco, al cual el propio Alvarado se lo escuchó decir, pues los indios lo pidieron, y que esto era tenido por un gran servicio. Remataba su testimonio afirmando que también sabía que para hacer entender el negocio de la perpetuidad en lengua del ynga era necesaria la palabra *landi*, y “lo dice como lengua que es”¹³. Con esto y alguna ayuda de parte del fiscal, que era tío de uno de los implicados en los sucesos, Gonzalo Monzón, Ruiz recuperó su puesto.

Antes de terminar el acápite dedicado al caso de Ruiz, se puede destacar un dato que emana de sus fuentes. Luego de las alteraciones que se produjeron por la pretendida perpetuidad de las encomiendas, el virrey y los comisarios mandaron, a fines de 1561, al oidor Gregorio González de Cuenca como corregidor al Cuzco con facultades para averiguar y sancionar los hechos que hubieran ocurrido en contra de los intereses de la Corona. Cuando Antón Ruiz estaba preso, al regreso de su gestión en la expedición de los caciques, acusado de trasladar mal a los indios el mensaje del rey, los intérpretes que oficiaron en los actuados judiciales fueron otros. El más importante pareció ser don Juan Callapina. Los Callapina eran una familia de Pacarictambo que tuvo siempre una presencia relevante en la escena cuzqueña, y Juan ofició de intérprete varios años más hasta la llegada del virrey Toledo a la ciudad incaica. Callapina no era el único lengua del corregidor; actuó también Miguel Romero, acompañado en la mayor parte de los procesos por Rodrigo López. En estos casos, a diferencia de Callapina que es descrito como indio ladino, los intérpretes no fueron calificados ni de indios ni de mestizos. Solo en un caso, para las declaraciones de indios del norte, apareció oficiando como intérprete Francisco Castro. La labor de Ruiz era entonces llevada a cabo por otros personajes que estuvieron prestos a conseguir el oficio.

¹³ Véanse los testimonios en AGI, J, 434, n.º 2, rollo 1, los dichos de Niza y de Alvarado, ff. 57 v.-59.

UN QUECHUISTA PRESUMIDO: LA APARICIÓN DE JUAN DE BETANZOS EN EL CONFLICTO CUZQUEÑO

Como hemos señalado al principio, el puesto de intérprete fue desempeñado mayoritariamente por indios y mestizos. Sin embargo, hubo personas de habla castellana que por distintos motivos se adentraron en el conocimiento de la lengua general u otras lenguas de los naturales andinos. El estudio de las lenguas andinas fue impulsado primordialmente por la Iglesia. Domingo de Santo Tomás, tan mencionado aquí, fue uno de ellos. Recordemos la cercanía que tuvo con el intérprete chachapoya Alvarado. En Cuzco, también era reconocido quechuista Pedro de Quiroga, autor de unos *Coloquios de la verdad* en donde el testimonio de un indio que da cuenta de la situación de su raza y de sus jefes provino de su relación con los hijos de Atahualpa a los que Quiroga representó¹⁴. También el jesuita Barzana, a quien veremos aparecer en la escena del próximo caso de conflicto en la interpretación que analizaremos, era tenido por tal experto en la lengua del ynga. Pero el más nombrado de entre los quechuistas en Cuzco vendría a ser Juan de Betanzos, que ofició en algunos momentos como intérprete en casos judiciales, como fue el que implicó al lengua Ruiz.

La figura de Betanzos, tan apropiadamente estudiada, opacó la presencia en el escenario de las tratativas con el inca de Vilcabamba de otro comisionado que fue nombrado por sus vínculos con los mandatarios cuzqueños y su dominio de la lengua: el joven Hernando Bachicao, el mismo que estuvo implicado junto con Antón Ruiz en el proceso criminal que el doctor Cuenca abrió contra los traductores de la perpetuidad. No encontraremos referencias a este joven cuzqueño, difuminado en la fama de su padre del mismo nombre, capitán furioso de Gonzalo Pizarro. Era hijo del conquistador con Leonor Marrufo. No sabemos por qué, pero al parecer el destino de este hijo de guerrero vino a vincularse con el de Diego de Trujillo, un catalizador de la nueva sociedad cuzqueña de la década de 1560. El viejo conquistador y luego cronista del Perú era tutor de Bachicao y socio de sus empresas cocaleras. Bachicao era bilingüe y, aunque nunca figuró en el cargo oficial de intérprete, estuvo actuando como

¹⁴ Sobre las relaciones de Quiroga con los incas véase AGI, P, 187, rollo 21. Acerca de la obra de Quiroga, véase Vian.

uno de los agitadores de los indios en la coyuntura de la contradicción de la perpetuidad, traduciendo los mensajes del corregidor a los indios y alineado en el bando comunero de los soldados y estantes españoles del Cuzco contra los encomenderos. Aunque por su participación en esos sucesos sufrió persecución, prisión y proceso judicial, al poco tiempo fue nombrado por el propio Cuenca para ir donde Tito Cusi Yupanqui como delegado suyo para pedir que depusiera su rebeldía, acompañando al padre Pablo Pando y a una docena de orejones cuzqueños encabezados por Juan Bautista Challco Yupanqui (AGI, J, 660, 664).

Cuando se produjo la causa contra Bachicao luego de las agitaciones cuzqueñas, Gonzalo Rodríguez, procurador del acusado en la prueba de tachas, se propuso demostrar que los testimonios de los caciques que incriminaron a Bachicao por haberles hecho creer que serían esclavizados habían sido mal traducidos y tergiversados. Luis Ingaroca y Antonio Colina, caciques de la encomienda de la hija de Sayri Tupac, que estuvieron presentes en la junta de San Blas, declararon que nunca oyeron decir a Bachicao cosa alguna de lo que aparecía en sus testificaciones y que si tal cosa aparecía era por la “mal fidelidad” de Juan de Betanzos, intérprete y lengua que había oficiado en los actuados. Los referidos habían declarado a mucha gente que ellos nunca oyeron a Bachicao decir que serían vendidos por esclavos y herrados en las caras, y que si eso figuraba en sus dichos era “que lo quiso decir e interpretar Juan de Betanzos”. La sospecha de la mala traducción se certificaba porque, además, el escribano no conocía la lengua, de manera que el testimonio de los testigos era deleznable por la tacha que presentaban al intérprete Betanzos.

Nada menos que Diego de Trujillo, tutor y curador de Hernando Bachicao, declaró que había hablado con los dos indios, a quienes reconocía por ser de poca sustancia y borrachos (como todos los indios, dice en principio), apenas el día anterior, en su casa, y le habían dicho que nunca dijeron tal cosa y que fue Betanzos quien les pidió que lo dijeran, y que si eso figuraba era porque este lo quiso; Betanzos, además, “quiere mal y es enemigo de Bachicao”, como él mismo se lo confesó a este testigo (AGI, J, 663).

Juan de Betanzos estuvo implicado en algunos de los momentos cruciales de las negociaciones entre el naciente Estado colonial y el convaleciente Estado neoinca. Fue escribano en las declaraciones de los quipucamayoc tomadas por Vaca de Castro en 1542. No es seguro que por entonces hablara el quechua; aunque se dijo que lo conocía bien; solo está claro que actuó como escribano. En esa oportunidad, el gobernador Vaca de Castro tenía al lado suyo

a un intérprete llamado Pedro Escalante, del que la documentación no nos ha dejado mayores huellas hasta ahora. Es a partir de la segunda década del periodo de Conquista que se va a gestar una segunda generación de intérpretes, en la que figurarían españoles entre los lenguaraces. Betanzos destacaría por su ambicioso protagonismo como quechuista. Su cercanía con los Pizarro se manifiesta en el matrimonio con la noble india doña Angelina, que había sido concubina del marqués conquistador. Algunos han querido ver un signo de aprecio en la “cesión” de la amante del gobernante al allegado, pero más bien se trataba de la seguridad y subordinación que encontraba Pizarro en él, aceptada como una manera de protegerse por parte de Betanzos. La mujer llevó al enlace bienes de los que luego disfrutó el cronista. Desde entonces, tuvo cercanía a las familias incas y manifestó curiosidad y habilidad lingüísticas. En 1551 recibió el encargo del virrey Antonio de Mendoza de escribir la historia de los incas. Luego en Cuzco, en 1559, participó en la expedición a Vilcabamba para lograr transar con el inca rebelde. Poco después murió la mujer en 1562 y entonces Betanzos se casó con una española llamada Catalina Velasco. Las desavenencias con la hija fueron notorias desde entonces (Betanzos). Fue en aquella época cuando apareció como intérprete cuestionado en este caso judicial.

Betanzos fue señalado en la expedición a Vilcabamba de 1559 como un convidado de piedra por Juan Sierra de Leguizamo, mestizo, hijo del conquistador Mancio Sierra y de Beatriz Yupanqui y nieto de Guaynacapac. Sierra fue el verdadero intermediario para lograr la paz, aunque Betanzos escribió para levantar los méritos de su actuación. A pesar de su presumido protagonismo, patente en su obra, todo hace indicar que Betanzos no estuvo a la cabeza de las negociaciones. Incluso, en 1562, el propio Cuenca mandó a negociar a Vilcabamba a Bachicao y no a Betanzos. En julio de 1561 en Cuzco, ante el corregidor Pedro Pacheco, Sierra presentó un pliego de preguntas para certificar sus servicios. El primer testigo al que Sierra presentó fue nada menos que Diego de Trujillo y el segundo, don Juan Sona, alcalde de los indios de la ciudad. Cuando Sona juró decir verdad, el que aparece como testigo y como lengua fue nada menos que Antón Ruiz, lengua general en la ciudad. Otro indio que declaró fue Francisco Paucar Cusi, también con interpretación de Ruiz. Otro dijo llamarse Pascac, que no era cristiano, y por eso Antón Ruiz le tomó juramento según su “ley, rito y costumbre de indios”. Luego hablaron Alonso Yupanqui y Martín Napti Yupanqui. Otro que no era cristiano y dijo llamarse Mazma desfiló ante el interrogador. También juraron Juan Apanga y Juan

Gualpatito. Otros tres indios deponentes tampoco eran cristianos y dijeron llamarse Pauca Yupanqui, Chaoca y Guasco. Don Diego Cayo y don García Sumayupanqui completaron el elenco de testigos indígenas (AGI, L, 205, n.º 1).

Trujillo, que entonces tenía 57 años, estaba muy enterado de las negociaciones y fue el primer testigo de la probanza. Relató que, luego del fracaso de Francisco de Piña en lograr la salida de Sayri Tupac, la misión encargada de ir a Vilcabamba alcanzó por fin el éxito esperado gracias a la gestión de Sierra, pariente del inca, acompañado de Diego Hernández; mientras que a los frailes que fueron enviados y a Juan de Betanzos, Sayri no los dejó entrar a su reducto. Las rencillas entre Trujillo y Betanzos ya se hacían manifiestas. Pero no fue la única declaración que confirmaba el segundo plano de Betanzos. Los caciques que declararon confirmaron la versión; varios estuvieron allí o eran parte de los nobles afines al inca. Por si fuera poco, Juan de Pancorbo, conquistador, poderoso vecino y encomendero que había sido corregidor de la ciudad, confirmó que Betanzos salió del Cuzco al refugio inca, pero que no lo dejaron pasar, y fue Sierra quien sacó a Sayre de Paz, y este lo quería mucho porque era su pariente.

La manipulación denunciada por la parte de Bachicao, que estaba entre los allegados a Trujillo, muestra a Betanzos en el papel de traductor como agente colonizador que ha descrito bien Lydia Fossa. No hay un testimonio de que negara la traducción de perpetuidad por *landi* o de que el término implicara la idea de esclavitud, pero fue a partir de los testimonios interpretados por Betanzos que se amparó la acusación contra Bachicao y Ruiz. Gracias a un documento, desgraciadamente no ubicado cabalmente, Fossa, siguiendo a Nicanor Domínguez, dice que Betanzos habría aparecido como intérprete en Lima hacia 1563, un año después de estos sucesos (Fossa 146 y 300). Sin embargo, no parece que esto fuera un establecimiento o nombramiento efectivo. En 1576 en Cuzco, el presumido quechuista pasó a mejor vida.

LA TRAMPOSA TRADUCCIÓN: GONZALO JIMÉNEZ Y EL JUICIO A LOS INCAS DEL CUZCO

La llegada de Francisco de Toledo al Cuzco en 1570 abrió el periodo más importante de su visita general, no tanto por la envergadura de las medidas que desde aquella ciudad tomó para reformar la economía del reino, cuanto

por el significado político de sus actuaciones. La principal medida fue la declaratoria de guerra a los incas de Vilcabamba que culminó en septiembre de 1572 con la ejecución del joven inca Topa Amaru. Pero, paralelamente, para hacer la guerra, acusó y enjuició a los incas del Cuzco por complicidad con sus pares de Vilcabamba. Con una red de operadores, buscó demostrar que los parientes cuzqueños del inca de Vilcabamba habían estado en contacto con él y fraguaban actos de deslealtad a la Corona española. Aunque él mismo estuvo presente en muchos momentos del juicio y se irrogó la facultad de sentenciarlo como tema de Estado, quien llevó el peso de las acciones judiciales criminales fue el encargado del juicio y ministro suyo, el alcalde de corte Gabriel de Loarte. Por varios meses se persiguió, encarceló, torturó, interrogó bajo presión y se sentenció a don Carlos Inca y a don Felipe Saire, su hermano; al príncipe don Alonso Tito Atauche; a don Agustín Condemayta; a don Diego Cayo; a don Pedro Guambotongo y a don Francisco Torogualpa, caciques, presos en la cárcel pública acusados por delitos graves contra el servicio del rey. Pero quien tuvo el protagonismo en el transcurso del juicio, figurando como el ejecutor de las principales medidas punitivas de lo que fue un abierto atropello legal, fue el ayudante directo del virrey e intérprete de este, un mestizo llamado Gonzalo Gómez Jiménez. Este fue el instrumento del virrey para no ensuciar directamente sus manos con medidas impropias de un proceso legal con mínimas condiciones. Entre las tretas que usó el lengua, estuvo desde luego la traducción que hizo de los dichos de los indios testigos, también recluidos en oscuros y lúgubres cuartos mientras eran interrogados. Aunque su papel fue el de un abierto traidor y tramposo agente del virrey, el que estuviera encargado de las negociaciones con los señores naturales para establecer la *tasa* de tributos nos acerca a la importancia que tuvieron los intérpretes en el proceso de negociaciones políticas de la etapa inicial del gobierno colonial (AGI, J, 465)¹⁵.

En el proceso, la defensa legal de los incas acusados y de los testigos recusó al traductor por enemigo de los encausados, como se había revelado que era, desde antes incluso de llegar con el virrey al Cuzco y cuando operó como enviado del mandatario a las expediciones a Vilcabamba. Por eso, se nombró

¹⁵ En el juicio de residencia de Gabriel de Loarte, realizado en 1575, se tomaron declaraciones acerca de lo sucedido en 1572.

un lengua “acompañado”. Ese nombramiento revela bastante de las condiciones del juicio y de la importancia de la interpretación.

Pedro Miguel, indio ladino natural del Cuzco, había sido nombrado lengua general de la ciudad en los años del gobierno del licenciado Lope García de Castro; fue sucesor de Antón Ruiz. Era de noble linaje, aunque en el juicio, por tratarse del asunto de los incas, dijo no saber qué parentesco podía tener con ellos, pero que estaba casado con una “india ynga de la casta de los yngas”. Fue el elegido como lengua en la causa contra los yngas, junto con el mestizo Jiménez, al que nombró para el efecto el virrey. Fue un acompañante, un contrapeso al intérprete del virrey. Años después de la causa criminal, cuando se hizo el juicio de residencia de Loarte, Pedro Miguel no dudó en denunciar las irregularidades y los abusos que ocurrieron durante el juicio. Iba muchas veces a la casa del poderoso vecino cuzqueño Juan de Pancorbo, donde estaba el secretario del virrey, Alvaro Ruiz de Navamuel, y donde posaba Jiménez, y vio que allí, en unos aposentos al lado del lengua, estaban encerrados los indios testigos contra los yngas, guardados por chachapoyas, a los cuales visitaban sus mujeres e hijos llorando por lo mal que los trataban. Entre otras medidas abusivas, se denunció el regado del suelo donde los hacían dormir, haciendo de las frías noches cuzqueñas un verdadero peligro para la salud de los presos. Iba mucho a la casa de Pancorbo porque, como intérprete, llevaba indios que pedían despachos al secretario del virrey. Recordaba que uno de los presos era un Cupa o Çupa, mandón de los indios de don Carlos; otro llamado don Juan Apanga, que vivía en San Cristóbal; otro don Felipe, que lo hacía en el hospital de los naturales y había vivido en San Cristóbal. Narró las escenas de la manipulación de los testigos y las amenazas cuando en las ratificaciones negaban los dichos; incluso a él lo amenazaba Jiménez por pretender hacer constar que los indios se negaban a ratificar, pero que al final, por miedo, lo hacían, y por eso de alguna manera justificaba su inacción y silencio. En las declaraciones estaba presente alguna vez el alguacil Juan de Soto, que lo insultó llamándolo “perro indio” cuando quiso dejar constancia de que algún testigo se desdecía de lo que estaba escrito en la causa por el escribano. Su testimonio, entre arrepentido y de justificación por su debilidad, da razón a lo que declaró Hernando de Jaén, procurador de causas, que defendió a don Alonso Tito Atache, Diego Cayo y Agustín Tito Condemayta. Denunció los malos manejos del juicio y dijo que recusó al lengua Jiménez. Sin embargo, no lo logró y cuando nombraron por acompañado a Pedro Miguel, también lo recusó y pidió que fuera

un español el traductor, para que Jiménez “no osase hacer bellaquerías”, pero lo dejaron al indio por acompañado y se sabe que este no osaba decir nada ni decía lo que declaraban los testigos.

Hubo otro candidato de la parte de los incas para ejercer de lengua. Pedro de Miranda, clérigo de 35 años, fue mencionado como candidato por Diego de Escobar, que actuó como solicitador de los incas en el juicio y era cuñado de don Carlos Inca. Lo propuso como lengua pues la entendía bien, para que Jiménez no examinara a los testigos. Miranda entendía que el lengua Jiménez era hombre bajo y vil, que se emborrachaba y que todos lo tenían por persona de poco respeto. Pero Loarte no aceptó los pedidos y dijo que Jiménez no tenía las tachas que decían y era buen cristiano. Vio a los indios detenidos en casa de Pancorbo porque él posaba allí comúnmente. Como conocía a Jiménez y sabía de las vejaciones que cometía con los indios, le dijo que mirara lo que hacía, que los favoreciera con justicia pues era mestizo y tenía la mitad de indio, y el lengua se reía y decía que haría todo bien. Miranda ofreció más evidencias de la inocencia del cargo de complicidad que se levantó contra don Carlos Inca y sus consortes. Mientras Topa Amaro se encontraba detenido en la fortaleza, él lo tuvo algunos días para catequizarlo y trató con él muchas veces sobre si don Carlos le había escrito las cartas que decían, y lo negó diciendo que no lo conocía siquiera, aunque le habían dicho que era su deudo. Miranda entendía que Topa Amaro era amigo de la verdad y afecto a las cosas de la fe, y que lo pedía en el tiempo que estuvo con él. Cuando estuvo en el tablado, antes de que le cortaran la cabeza, Jiménez le dijo al inca:

[...] en la lengua general que se volviese a los indios, que había muchos a la redonda, y les dijese cómo le mataban por esto que decían de los yngas, que en particular no se acuerda las palabras que le dijo más de que eran sobre este negocio de los yngas y el dicho Topa Amaro, sin responderle al dicho Jiménez, estuvo suspenso un poco la cabeza baja y se volvió luego a los indios, que estaban con grande alarido, y alzó el brazo y callaron todos y dijo luego a los indios que fuesen cristianos y que sirviesen a Dios porque las guacas era cosa de burla y otras palabras a este tenor y no dijo cosa alguna de lo que el dicho Jiménez le había dicho que dijese ni este testigo se lo oyó aunque estuvo allí con él para ayudarle a morir y hablaba con él como hombre que entendía la lengua y luego le cortaron allí la cabeza al dicho Topa Amaro. (AGI, J, 465)

Miranda también declaró que a Curi Paucar, capitán de Topa Amaro, capturado con él en Vilcabamba, estando en el rollo antes de que lo ahorcaran, le dijo como sacerdote y cura de la iglesia de la ciudad que mirara que no hubiese levantado en su dicho algún testimonio a alguna persona, porque si no lo satisfacía, se iría por ello al infierno. Se lo dijo porque doña María, mujer de don Carlos, lo envió a decir que le encargara la conciencia porque no hubiera levantado algún testimonio a su marido, a lo que Curi Paucar dijo también que no conocía a don Carlos ni sabía quién era, ni había escrito ninguna carta a Vilcabamba, y “no había dicho cosa ninguna contra él ni la tenía que decir”.

Aunque el clérigo Miranda fue descartado, probablemente por la simpatía que su posterior testimonio mostraba hacia los incas, el juez aceptó nombrar a otro intérprete al lado de Jiménez. El nombramiento de Pedro Miguel no fue inmediato, sin embargo, estuvo precedido de una renuncia. Hernando de Morales, mestizo lengua de la ciudad con una larga experiencia, declaró que, habiendo regresado de la visita de Yucay, donde andaba de intérprete con fray Pedro Gutiérrez, lo llamó Loarte para que fuera a interpretar lo que decían los incas en el negocio contra ellos y que mirara cómo lo traducía Jiménez. En cuanto se encargó de la misión, se encontró que en la deposición de don Alonso Tito Atauche se lo inquirió por lo que habría dicho en una pendencia que tuvo con don Felipe, el hermano de don Carlos. Llegada cierta intervención

[...] en que preguntaba al parecer de este testigo si en la pendencia que había habido entre don Alonso Tito Atauche y don Felipe hermano de don Carlos había dicho capac, que quiere decir en lengua de los indios rey, el dicho Jiménez lengua dijo al dicho Antonio Sánchez escribano que decía el dicho don Alonso que había dicho el dicho don Felipe capac que quiere decir reyes, lo cual no dijo el dicho don Alonso como el dicho Jiménez lo dijo al dicho escribano sino de otra manera porque no decía que el dicho don Felipe había dicho aquello. (AGI, J, 465)

Cuando Morales detuvo al escribano y lo hizo ver así, Jiménez le insistió a don Alonso si decía como él lo planteaba, a lo que el inquirido respondió negativamente y que lo decía como lo había dicho Morales, a lo que el juez que estaba presente le dijo a Morales que callara: “bachiller deja de decir que juro a tal que os dé de calabazadas” (AGI, J, 465); lo echó, nunca más tradujo en esa causa y llamaron a Pedro Miguel lengua de la ciudad.

El aparente galimatías de la expresión del testigo nos muestra las dificultades de la traducción, donde pasaban los dichos de boca en boca, de sentido en sentido, de interpretación en interpretación. Una cosa se decía, otra se oía, se entendía de una u otra forma, se discutía el sentido, se afirmaban o negaban cosas. Al final de los actuados, la manipulación se imponía, la falsedad con la que se caracterizó el obrar del mestizo Jiménez quedaba asentada por verdad judicial.

Muchos testimonios tomados años después de los sucesos pueden dar cuenta de las formas en que operaron los agentes del virrey y el crucial papel de las traducciones para levantar los cargos que llevaron a condenar a los incas del Cuzco. Tómese solo la declaración de Martín Uchuc Ulco, indio de Huaylas, de la parroquia de San Cristóbal, tributario del rey. Cuando el virrey estaba en la ciudad, Martín se hallaba donde Felipe Saire, uno de los incas a los que se iba a acusar. Allí fueron una tarde ocho o diez cañares y le dijeron que el virrey lo llamaba. Lo llevaron a casa de Diego de Silva, otro de los grandes encomenderos, donde posaba el virrey. Jiménez lo llevó luego a la huerta pequeña de la casa y lo dejó con guardas hasta la noche, cuando lo sacó a la sala del cuarto donde estaba el secretario Navamuel. Allí lo tuvieron diez días. Por la presión y el encierro, en ese tiempo le dieron al testigo “cámaras de sangre” que lo pusieron a muy mal traer. Martín pudo volver a su casa por veinte días hasta que lo volvieron a llamar donde Jiménez, quien lo introdujo esta vez en un aposento de la casa de Pancorbo donde lo encerró por un mes en las condiciones de humedad descritas. La comida se la llevaban los indios guardias cada tres días.

Para destacar las condiciones en que se tuvo a los testigos, añádase el testimonio de Pedro Quiçu Yupanguí, mitimae en el valle de Yucay, muy allegado a los incas, que también estuvo retenido. Este afirmó que a los testigos les regaban los cuartos y no los dejaban salir al sol. Por ello, entendían entre ellos que, por ejemplo, don Hernando Urcoguaranga, don García Quispiguara y don Francisco Condegualpa, por ser hombres muy viejos, no vivirían mucho tiempo con aquel trato. Los cañares le decían que él era bien tratado en su prisión, que no padecía lo que los otros presos. Luego salieron los viejos enfermos y posteriormente murieron.

Todo esto lo veía también Martín Uchuc. Cuando lo liberaron de su encierro, lo llevaron donde Loarte y Juan de Soto, el cruelísimo alguacil del virrey, y le dijeron en su lengua *xi*, que quiere decir *vete*, pero cuando salió, Jiménez lo alcanzó preguntándole si se pensaba ir y lo devolvió a su encierro por otro mes

más. Luego lo llevaron donde posaba Soto, que era un cuarto alto encima de la cárcel. Allí, ante el escribano Antonio Sánchez, le preguntaron por la anteriormente referida riña entre Felipe y Alonso Tito Atauchi en casa de este último. Lo presionaron para que dijera la verdad, y que si no lo hacía había otros cinco o seis indios que sí lo harían, y a él lo castigarían. Dijo que él había llegado tarde y solo había oído que Felipe dijo a Alonso “que por qué tenía él hacienda y criados sino porque lo quería el inga don Carlos” (AGI, J, 465). Tito replicó diciendo que nada le había dado Carlos, sino el rey. Cuando Sánchez escribía, el escribano de la causa, Alonso, desde la cárcel, pared de por medio, le preguntó a voces cómo escribía eso que el indio no había dicho, que si no veía que eran mentiras de Jiménez. Él oyó bien lo que Alonso dijo en su lengua, y le dijo eso a Jiménez, quien junto con Soto lo mandó a callar. Escribieron y lo llevaron al encierro donde lo tuvieron un mes más. Los dichos de los testigos debían ser ratificados por estos. Para que Martín lo hiciera, Jiménez lo torturó malamente, tras lo que aceptó asentir en el dicho. Delante del escribano, sin embargo, no quiso aceptar que se consignara una mentira, pero fue en vano, y con malas maneras lo dejaron ir con el dicho supuestamente refrendado. El testigo fue donde el jesuita Alonso de Barzana, el quechuista amigo de los indios, quien le hizo una carta para Loarte. Aunque este la leyó, le dio largas. El testigo insistió con el jesuita, quien volvió a escribir, sin ir donde el juez. Cuando Martín regresó, Loarte leyó y ordenó al indio que se sentara. Entonces, vio una escena paralela. Entró un indio de los condes que, según Martín, era criado de don Felipe y servía a la encomendera Teresa Orgoñez. Lo llevaban dos indios y en la sala estaban el escribano y otro lengua, el español Hernando Zambrano, que reemplazó a Jiménez cuando este se marchó con el virrey al sur; no oyó lo que le dijeron pero sí que el lengua le preguntó si era el indio que había traído la carta de Barzana, lo que el indio negó. Al escuchar esto, Martín Uchuc se marchó. Luego supo que Loarte azotó y trasquiló al conde. Aterrorizado, Martín se fue a Yucay y no supo más del negocio que al cabo del tiempo, en otras condiciones, vino a recordar.

Nuevamente el testimonio de Pedro Quiçu Yupangui ilumina esta escena. Cuando Pedro fue liberado, “otros lenguas” le preguntaron si había dicho cosas que no dijo, por lo que también fue donde el padre Barzana para que le ayudara a remediarlo. El jesuita igualmente le escribió una carta que el testigo llevó al doctor Loarte, que le dijo por lengua de Hernando Zambrano, el español que ofició de intérprete al final del juicio durante las ratificaciones, que

su negocio ya había terminado y que se volviera a su casa y se llevara la carta. Barzana le preguntó cuando se la regresó si la había leído; por eso el testigo estuvo un mes en el Cuzco, esperando por si Loarte quería remediar lo que pasó, pero no lo llamó nunca.

La mediación tramposa del traductor y el abuso de poder se asentaron en los autos del juicio por el que el virrey dictó sentencia de muerte, conmutada por destierro, para los incas cuzqueños. Antes, Jiménez había estado traduciendo a su manera en la entrada a Vilcabamba, lo que terminó con la muerte del inca y en las declaraciones que tomó Toledo para hacer su historia de los incas que luego asentó el cronista Sarmiento de Gamboa. La “pública voz y fama” de la falsedad de los dichos asentados no fue suficiente para detener el atropello. Jiménez siguió su labor de lengua en delicados asuntos de indios en la continuación de la visita del virrey. Consta que al final de sus días, preso por otros pecados privados, quiso desdecirse, pero antes la máxima autoridad mandó que le dieran garrote. Sin el descaro del proceder del intérprete, el virrey no hubiera conseguido imputar a los incas del Cuzco el delito de traición al rey.

VIAJEROS TRASATLÁNTICOS EN POS DE UN PUESTO EN LA ADMINISTRACIÓN: INTÉRPRETES DE AUDIENCIA Y DE GOBIERNO

Las intensas escenas de la interpretación en conflictos políticos de la mayor trascendencia no se repetían cotidianamente en los tribunales de la Audiencia, donde el quehacer del intérprete era más una tarea de trámite. La presencia del oficial de república era indispensable para la administración, y a esa posición, más apacible, se trataron de adscribir los sucesores de los primeros lenguas que se han presentado aquí.

Uno de los primeros intérpretes de la Audiencia, sucesor de Pizarro y Alvarado, fue Sebastián Hilaquita. No sabemos exactamente su filiación, pero sin lugar a dudas estuvo relacionado con el ayllu de los descendientes del inca Atahualpa. Los hijos del último gobernante, muerto por los españoles en Cajamarca, fueron llevados al Cuzco por Diego de Almagro. De ellos sobrevivieron Francisco Ninancoro y Diego Hilaquita. Vivieron pobremente y llenos de penalidades en el convento de Santo Domingo. Diego Hilaquita

fue a todas luces un orgulloso defensor de su linaje y prerrogativas. En 1555 acompañó a fray Domingo de Santo Tomás a Lima a suplicar por él y su prole. A pesar de las advertencias del peligro que el viaje representaba, en un momento dijo que prefería eso que morir de hambre y de vergüenza por ser pobres, que los yanacunas y los negros de los cristianos tenían las chacras y casas de los criados de sus padres y que “quería decirlo a voces al virrey” (AGI, P, 188, rollo 6). En 1561 Diego había muerto y fue el viejo conquistador Diego de Trujillo quien quedó de tutor de sus hijos Francisco Atahualpa y Leonor Ñusta. Trujillo gestionó que se siguiera pagando las cortas mercedes que Hilaquita había conseguido en 1556, reclamó su suspensión y obtuvo amparos en 1561 y 1563. La atención que recibían estos nietos del último señor del Tahuantinsuyo era tan poca, sin embargo, como la que recibieron sus antecesores, por lo que en 1571 Trujillo extendió un poder a Sebastián Hilaquita Inga, “principal morador del Cuzco”, ausente en la corte de España, para gestionar el pedido por los nietos menores del inca (AGI, P, 187, n.º 21). Este Sebastián estuvo pues en la corte, donde se llamaba don Sebastián Poma Hilaquita, antes de 1571, y pidió licencia al rey para volver al Perú el 21 de septiembre de 1573, sin pagar flete, pero por algún motivo no pudo hacer el viaje. Al año siguiente, el 10 de agosto de 1574, obtuvo nuevamente autorización para embarcarse en los galeones que iban a Tierra Firme y que le dieran ración como soldado. También fue autorizado para llevar dos espadas, dos dagas y un arcabuz (AGI, IG, 1968, lib. 20, f. 6 v.). Gracias a sus méritos por linaje y su experiencia en la corte, Hilaquita debió de ser tenido en cuenta para el puesto de intérprete, si es que no lo había solicitado en sus gestiones cortesanas, como vinieron a hacer otros pretendientes posteriormente.

Gracias a los estudios documentales de Gabriela Ramos, conocemos a quien compartió la labor de interpretación en Lima en la misma época que Hilaquita. Ramos llama acertadamente la atención acerca de la labor de estos intérpretes en la Audiencia, cuando afirma que “su presencia y trayectoria fueron parte sustancial de la creación de la cultura política colonial” (Ramos, “Language” 30). Don Pedro Mayz fue nombrado por el virrey Toledo. Desgraciadamente, no sabemos su origen pero sí que tuvo una activa presencia procesal y que el virrey lo dotó de indios de mita, siendo el único indio que recibió ese beneficio, menos importante que las mercedes de encomienda que recibiera Pizarro o que pretendiera Alvarado, aunque sí una muestra de que el intérprete era además un empresario agrario. Estuvo casado con doña María

Pasña, natural de Quito. Posiblemente, como Hilaquita, el otro intérprete, fuera también del área de Quito. Al morir la señora Pasña, Mayz contrajo nupcias con doña Constanza Caxachumbe, la única hija del poderoso cacique de la provincia de Chinchaycocha, en la sierra central, Cristóbal Runa Atoc (Ramos, “Language”; *Muerte* 249-251). Una muestra de la importancia que el puesto tenía para las alianzas indígenas.

Los dos intérpretes de Lima tenían una adscripción al gobierno, cerca del virrey, y el otro como funcionario de la Audiencia. El expediente de don Baltasar Çaman, indio natural de la provincia de Quito, hijo de don Pedro Çaman, cacique y gobernador que fue de Charapoto y Jaramijo en Guayaquil, que viajó a la corte de Madrid a fines del siglo xvi y estuvo tres años allí solicitando el puesto de traductor, ofrece importantes aclaraciones acerca de estas dos posiciones limeñas. El padre había servido lealmente al rey cuando el corsario inglés Tomás Candi entró en la isla de la Puná. Acudió al puerto de Manta con cien indios armados que tuvo allí hasta que el corsario pasó a la Nueva España. En virtud de su linaje y la lealtad del padre, Çaman pidió el oficio de intérprete y nada menos que de gobernador de los naturales de la ciudad de los Reyes. Sus gestiones madrileñas dieron por resultado una cédula dirigida al marqués de Cañete el 6 de enero de 1595 para que lo favoreciera. El marqués no lo nombró en Lima. Don García lo nombró gobernador de Guayaquil y Puerto Viejo, lengua de todo su distrito y administrador de los indios de su pueblo y del distrito. Cuando fue a usar su cargo, tuvo muchos pleitos y contradicciones y no había cómo pagar su salario “por ser como es todo pobreza”. Siguió su demanda. Esta vez, ante el virrey Luis de Velasco, pidió que le nombrara en un puesto cerca de él y cumpliera la voluntad real de la cédula de 1595, pagándole sueldo de 500 pesos procedentes de buenos efectos para intérprete de gobierno. El salario del intérprete se pagaba de los mismos fondos que al protector y abogado de los indios. El 5 de marzo de 1599, el virrey lo nombró intérprete de la Real Audiencia, en lugar y con el mismo salario de Antonio Pacheco, que había fallecido. Pero don Baltasar lo rechazó, porque afirmaba que era de poco aprovechamiento y no había de qué pagar el poco salario que se le señalaba. Pidió entonces el 18 de marzo que se le diera licencia para volver a España a pedir otra merced en que fuera remunerado. Pretendía embarcarse en la flota que estaba por salir, acompañado de dos muchachos para su servicio. El virrey solo respondió que ya estaba dada

su provisión y que si sabía de otro empleo se lo comunicara para dar cumplimiento a la voluntad real¹⁶.

Çaman se presentó nuevamente ante la Audiencia el 26 de marzo y volvió a dar cuenta de su estadía con el rey Felipe en su palacio por tres años y de cómo se presentó al virrey pidiendo el empleo de intérprete de gobierno, como lo tenía el difunto Pedro de Illanes, pues en él concurrían las partes que se requerían. Sin embargo, no le dieron tal empleo, sino el de Audiencia, con salario proveniente de penas y condenaciones de cámara “cuando las hubiere”, por lo que no lo aceptó. Obtuvo entonces el testimonio de los oficiales reales de lo que se pagaba al intérprete de gobierno y de qué fondos. Por su pedido nos enteramos del pleito que en la ciudad se siguió entre don Diego Sol Sol, intérprete chachapoyano, cacique de Chasmal, sucesor de Mayz, y don Juan Chuquival, otro indio de Chachapoyas, que también había viajado a España a solicitar sus mercedes sobre el oficio de intérprete de los indios de la Real Audiencia¹⁷. Había un título que el marqués de Cañete expidiera a favor de Diego Sol Sol para ocupar el oficio por muerte de don Sebastián Hilaquita que, como se mencionó arriba, ocupó el cargo al regresar de España, con salario de 300 pesos ensayados procedentes de penas de cámara, en virtud de una cédula que para ello tuvo don Sebastián, según el título fechado el 10 de diciembre de 1592¹⁸. El oficio de intérprete de gobierno se pagaba con 500 pesos ensayados de lo dedicado a buenos efectos de comunidades, de lo que asimismo se pagaba al abogado y procurador de los indios. Otra certificación nos informa de cómo el escribiente Diego de Noreña servía el oficio de intérprete de gobierno cerca del virrey Luis de Velasco y el alcalde Coello en 1599. Con esa información, en abril de 1600, Çaman estaba nuevamente en la corte, representando sus infructíferas gestiones y pidiendo que se le diera lo que pretendía, el puesto que

¹⁶ AGI, IG, 1249, de donde proviene toda esta información. Véase Glave, “Hombres”.

¹⁷ En una carta de certificación que extendieron los escribanos de Cámara de Lima Juan Gutiérrez de Molina y Sebastián Durán, el 24 de marzo de 1597, sobre las personas que servían oficios en la Real Audiencia, figuraban como abogados de los indios el doctor Alberto Acuña y Antonio de la Fresneda como porotector general, además de un procurador nombrado de los del número, provisto por el virrey para los temas de los indios, Antonio de Neyra. Entonces eran intérpretes de la lengua de los indios don Diego Sol Sol y don Juan Pedro Chuquival, ambos indios nombrados por el virrey (AGI, L, 33).

¹⁸ Es posible que Sol Sol trabajara con su antecesor Mayz, pero lo seguro es que desposó a su viuda, la señora Caxachumbe, lo que evidencia la continuidad de las alianzas o redes que buscaron controlar la posición de intérprete (Ramos, “Language”).

desempeñaba Noreña. Aunque consta la orden para que el virrey así lo hiciera, no tenemos certeza de que se haya cumplido.

No era un mero puesto burocrático el de traductor y, aunque desde luego se trataba de garantizar un ingreso importante dentro del aparato público, no solo era cuestión de un salario, sino de todo un reconocimiento. Había dos plazas habilitadas en Lima, el centro del ejercicio del poder. Lo interesante del cuadro que nos presenta esta disputa de fin del siglo XVI es que los intérpretes eran de Chachapoyas y de Guayaquil. Por otro lado, tres de ellos tenían en distinto grado evidente rango de nobleza dentro de la sociedad india: Hilaquita (AGI, IG, 1968, lib. 20, f. 6 v.), Chuquival (AGI, IG, 1374) y Çaman (AGI, IG, 1249), y los tres hicieron viajes transatlánticos para gestionar sus pretensiones.

Ya sabemos algo de los entretelones de los viajes trasatlánticos de Hilaquita y Çaman, pero también Juan Pedro Chuquival dejó huellas de su desplazamiento y de él mismo. Era natural de Chachapoyas y viajó a la metrópoli a suplicar a la Corona le hiciera merced de mandar que se le guardaran las preeminencias y libertades como a indio principal, como se hizo con su padre y abuelo que sirvieron en la guerra contra Gonzalo Pizarro. Y también suplicaba se le permitiera traer las armas que llevaban los españoles, pues esa licencia la había dado el rey a otros que se habían presentado en la corte no siendo más principales que él. En su presentación de méritos, Chuquival se preció de que, además de ser de familia leal y principal, tenía la habilidad de saber escribir, leer y contar. Es interesante notar que la presentación de Chuquival no pareció tener un objetivo material concreto, como sí lo tuvieron sus similares. Juan Pedro subrayó su pedido de “licencia de armas”, que quería solo para servir al rey como lo hicieron sus antepasados, y esa licencia era “la principal cosa por la que vino desde mil leguas a la presencia de SM” (AGI, IG, 26, leg. 28, f. 166). La presencia de estos indios viajeros solicitantes de mercedes era ya una constante en la corte. Chuquival, al volver, pidió licencia para poder llevar un criado que le sirviera y ayudara en el viaje por las ocasiones de enfermedades y cuidado que en el camino se ofrecían. En el reverso viene provisto que el virrey le diera la licencia de armas como a otros indios principales. La fecha es 30 de septiembre de 1593. El solicitante recibió una ayuda de 50 ducados, en consideración a su necesidad, el 28 de julio de 1593 (AGI, IG 26, leg. 28, f. 166). Regresó, no sin complicaciones para embarcarse, al final de dicho año (AGI, C, 5241, n.º 2, rollo 2). No consta que pidiera ser nombrado lengua, pero su nominación debe de haberse debido a estas diligencias. Otras gestiones de este tipo,

para mercedes diversas, dieron como resultado que se viera en estos hombres emprendedores y gestores a gente apta para el oficio de intérprete, como antes se señaló en el caso de Hilaquita¹⁹.

OFICIALES Y ARBITRISTAS DE UNA REALIDAD MULTILINGÜE

Ya entrado el siglo xvii, el oficio de intérprete en la Audiencia y en el gobierno estaba asentado y a este procuraron llegar otros candidatos que nos muestran el nuevo rostro de los indios letrados, concedores de los trámites judiciales y dispuestos a opinar sobre normas de buen gobierno. Así, en 1615 se presentó Juan Vélez para que se recibiera información de sus méritos y servicios y de cómo, por parte de su madre, era descendiente de los ingas que fueron señores del reino, lo cual se hizo conforme a ley en la Audiencia. Hecha la probanza, informaron los oidores que Vélez era hijo de una india principal descendiente de otros indios principales a los que llamaban ingas, aunque no eran de los que fueron señores del reino. El suplicante era “persona de buen discurso y bien quisto con los indios”, y por eso el virrey marqués de Montesclaros lo proveyó por lengua o intérprete para las cosas del gobierno, en el cual oficio llevaba 400 pesos ensayados de salario y lo servía con satisfacción. Los oidores opinaron que se le podía dar cédula para que los virreyes lo conservaran en el oficio. Hubo incluso dos votos que consideraron que se podía hacer merced de 200 pesos de renta en indios vacos conforme a la ley de la sucesión, para que con ellos se sustentara y pasara su vida (AGI, L, 104 B).

No obstante, Vélez había hecho una probanza de su filiación y servicios paralela, por la que se hacía de más alcurnia incaica que la que le habían certificado los oidores. Se decía vecino de Lima, hijo natural de Julián Vélez, originario e hidalgo de Extremadura, y de doña María Nusta Ocllo, “hija del

¹⁹ Poco antes realizó dos viajes a España un cacique de Ipiales, que fue un verdadero defensor de los derechos de los indios, en procura de obtener privilegios personales y protección para los indios de su distrito. No pidió oficio de intérprete, pero hay cédula de nombramiento de intérprete en Pedro de Henao, fechada el 10 de enero de 1586. Los burócratas madrileños dijeron que no había inconveniente en que fuese indio, que se le pagara lo acostumbrado, se le proveyera en el cargo como merced por sus servicios, que lo ejerciera en la visita general que se hacía a la provincia y otras ocasiones que se ofrecieran (AGI, Q, 211, lib. 2, f. 158 v.).

ynga Guayna Capac señor que fue del Pirú²⁰. Su padre había servido hasta la derrota de Hernández Girón y muerto pobre, como su madre, que no había recibido mercedes. Él también había hecho señalados servicios, sobre todo en conseguir que los indios de Jauja, que lo reconocían como descendiente de Guayna Capac, sirvieran con cantidad de cobre para artillería y 20.000 pesos para que se les quitaran los administradores de sus bienes de comunidad. Así mismo, con su industria, les hizo que sirvieran en hacer 800 picas y 6.000 rollos de cuerda para la sala real de armas, y en el *servicio gracioso* que pidió el licenciado Maldonado de Torres, por su industria sirvieron con 120.000 pesos. Además de esas gestiones tan beneficiosas para la Real Hacienda y el gobierno, en época del marqués de Cañete entró en los Andes a tierra de guerra a reducir indios para que prestaran obediencia al rey. Luego, en otro servicio gracioso que pidió el licenciado Juan de Villela, tuvo traza para sacar de los indios de su provincia 52.000 pesos más²¹. Sus actuaciones estaban certificadas y por ellas se le ofrecieron mercedes que no se le habían cumplido. Recordaba que tampoco a sus padres se les había remunerado debidamente. Apelaba a su noble ascendencia desde Guayna Capac, y para vivir con decencia tenían muchas necesidades él, su mujer y sus siete hijos, cuatro varones y tres mujeres.

Entre los testigos de la probanza de Vélez figuró Pedro Sancho de Almonaci, que también era intérprete de 41 años, residente en Concepción. Dijo que era nieto de don García Quispe Yupangue, y siendo muchacho le oyó decir que había venido del Cuzco para Quito con Guayna Capac cuando se produjo un alzamiento en el valle y el inca le pidió que se quedara como guarnición con otros principales ingas. Allí vio que una hija del inca tuvo un hijo con un español que criaba en el asiento de Guayocache, adonde iban muchos caciques y principales de la provincia llevando presentes para la coya, hasta que falleció. Juan Vélez caminaba muchacho por la provincia y el abuelo del

²⁰ AGI, L, 145, "Información de oficio en la Audiencia de Lima de los servicios de Juan Vélez intérprete de gobierno", Lima, 1615. Escribano Antonio de Nájera Medrano, información dada ante Alberto de Acuña, oidor, y terminada el 20 de marzo de 1615. Todo ocurrió en Cajamarca y en la provincia de Jauja, pueblos de Chupaca, Concepción y otros. Viene su bautizo en 1552 por el padre fray Pedro de Toro, cuando era un niño mestizo de un año. Fueron sus padrinos don Cristóbal Apoalaya y doña Francisca, su mujer, en San Juan de Chupaca. Se saca traslado de la partida en 1614; como testigo de la autenticidad de la partida actuó don Juan Canga Alaya, entonces cacique principal del pueblo.

²¹ En otro expediente da unas cifras diferentes: 130.000 pesos en un servicio y 53.000 en el otro (AGI, L, 143).

declarante alguna vez se había arrodillado delante de él diciendo que era nieto del inca su rey. Esto lo sabía este testigo de su abuelo que había muerto hacía 30 años. Entonces tenía 120 años.

Vélez había sido protector en Huamanga, Huánuco y Jauja antes de obtener el oficio de intérprete general. Era un oficial de república que tuvo varios empleos e hizo relaciones de tipo arbitrio. En 1612 presentó un memorial de 10 capítulos sobre la despoblación de las reducciones y las migraciones de los indios a pueblos de españoles y la ciudad de Lima, donde decía había más de 20.000 indios que el virrey marqués de Montesclaros no estaba tomando en cuenta. En Lima había más de 4.000 indios oficiales chacareros, mercaderejos, pescadores, carreteros y yanaconas que servían a toda suerte de personas y conventos de frailes y monjas. Planteaba que se hiciera padrón de ellos en las ciudades, villas y estancias, y que pagaran tributo (AGI, L, 143)²².

Gerald Taylor tiene una percepción negativa de estos intérpretes. Dice que podían ser una “clase parasitaria que logró comercializar un conocimiento superficial y quizás inútil de la lengua general”²³. El oficio se habría buscado solo por interés lucrativo, en el contexto de un crecimiento de la burocracia. Para ilustrar su opinión, cita una carta de abril de 1607 firmada por varios principales cajamarquinos, entre los que se encontraban Luis Caruarayco, Agustín Chupitongo, Baltasar Astonaponco, Francisco Tantayaya y Francisco Astopilco, en la que se pide que se nombre un lengua que interprete sus negocios, como lo había en Lima, con salario y nombramiento del gobernador (AGI, L, 138). Los intérpretes no acudían con la prontitud y eficiencia que se requería, por no saber la lengua o por otras razones que hacían que sus causas se dilataran, lo que les causaba daño. Proponían para toda la provincia de Cajamarca y Huamachuco a Jerónimo Cansino, al que llamaban “gran lengua”. Lo que querían los cajamarquinos era un traductor con salario en la localidad y la creación de una plaza, y criticaban lo burocrático del traductor institucional de la capital. Ello, sin embargo, no restaba importancia al intérprete oficial.

²² Es necesario tener presente que, en efecto, se hizo un censo de los indios de Lima en 1613, el cual arrojó un panorama novedoso respecto a lo que era esa realidad criollizada de indios urbanos (Cook). Graubart estudia las formas de “criollización” como surgimiento de una sociabilidad diferente en las ciudades del Perú colonial. El aporte fundamental de sus estudios es el de determinar la aparición de una autocalificación de los indios urbanos como indios criollos (“The Creolization”).

²³ Véase Taylor, “Lengua”, vuelto a publicar en Taylor, “Un documento”.

Por entonces, el puesto lo ocupaba Vélez, que además tenía vínculos de redes familiares en Cajamarca.

Poco tiempo después, en 1625, las gestiones del capitán Tomás López, indio natural de Lima, dan nuevas evidencias respecto al uso de este oficio y las características de los que lo ejercían. López servía a su costa como capitán de infantería de una de las compañías de los indios de Lima. Los virreyes encontraron en estos nombramientos militares una forma de dar salida a las pretensiones de tener cierta jerarquía por parte de los indios urbanos, a la vez que se organizaba a la población indígena migrante para servicios públicos de interés. López se había señalado cuando se avistaron piratas y se habían movilizado las compañías militares a la vigilancia marítima. Además, había servido como “intérprete de la lengua general de aquella tierra y materna y quichua en tres o cuatro lenguas” (AGI, IG, 1378, “Memorial del capitán Tomás López visto en el consejo en 22 de enero de 1625”). El príncipe de Esquilache al parecer tomó nota de la necesidad de tener una variedad lingüística para hacer las interpretaciones, y por ello proveyó un auto para que se examinara a *todos* los intérpretes y lo notificó al protector de entonces, llamado Jerónimo de Pamones. Nótese que no solo había dos plazas de intérprete. Para tantas gestiones como era menester, muchas personas cumplían el papel de tales en los juicios y acciones legales. Pamones no respondió, por lo que el virrey proveyó otro auto en el que lo acusaba de rebeldía y ordenaba que se quedara López por intérprete de la Audiencia, para que respondiera por los intérpretes, viendo que nadie lo igualaba en su destreza lingüística²⁴. Desgraciadamente, no se conocen los antropónimos nativos del intérprete, pero por lo menos sí se sabe que el reclamo de los indios cajamarquinos y la opinión de Taylor que se comentó tendrían aquí una respuesta interesante de la criticada burocracia.

Desde luego, el pequeño papel del traductor subrayaba los supuestos sacrificios con los que los pretendientes a mercedes siempre se presentaban. Decía que por eso que relataba no se le había pagado salario, cuando había servido a todos los virreyes como intérprete de Audiencia y en comisiones de importancia fuera de la ciudad, enviado con jueces particulares. López también había viajado a Madrid “movido de hacer mayor servicio”, y “por habérsele

²⁴ En el caso de la contradicción del obraje de Lampas, el 4 de noviembre de 1622, actuó de lengua Tomás López como intérprete de la Audiencia (AGI, L, 157).

perdido su pobre caudal en la mar” estaba con gran incomodidad y trabajo en la corte. Nuevamente, un intérprete viajero trasatlántico. Su testimonio además nos conduce a otra constatación importante, los cambios que la rápida migración introducía en la capital, como lo había destacado Vélez en su arbitrio. López afirmaba que había ido a representar la importancia que tenía hacer una “reducción de los forasteros en la ciudad de Lima”, porque había más de 5.000 de ellos, antes más que menos, que migraban de otros pueblos y cargaban los trabajos sobre los naturales de aquellos, debido a lo cual se estaban despoblando los asentos rurales. Así, el intérprete proponía este remedio para lo que ofrecía su persona e inteligencia si se le daba el título de *alcalde mayor* para la reducción. Preveía que, si se le hacía la merced, importaría para el erario más de 10.000 pesos cada año, como podía informar el virrey príncipe de Esquilache. No es casual que dos intérpretes de aquel momento hicieran a la vez el papel de arbitristas.

López además pidió que se le pagara el salario que constara debérsele, dándole provisión para el virrey, para que se le pagara con efecto y una ayuda de costa conforme a su calidad y servicios. Ponía como muestras de su calidad el título de su compañía de indios y su oficio de intérprete de gobierno e insistía en que era el mejor lenguaraz de aquel reino, “no solo en la general sino en otras particulares que los demás intérpretes no saben”. Tantas pretensiones no cayeron bien y su expediente se evacuó con un “no a lugar” (AGI, IG, 1378).

OFICIO Y HONOR: LA LIMA INDÍGENA DEL SIGLO XVII

El expediente que Martín Capuy presentó en Madrid en 1620 corrobora la existencia de varios traductores en la capital. Era intérprete de la lengua general, casado con una mujer noble, y decía que ambos descendían de los indios más principales, en tanto que su salario era corto y estaba cargado de hijos. Pedía le hicieran merced de repartirle 20 fanegadas de tierra que estuvieran vacas con las que pudiera reparar parte de su necesidad. Las épocas habían variado, lejos estaban las pretensiones de encomiendas y rentas; Capuy aspiraba a ser chacarero. Si recibía esa merced, él mismo daría cuenta de dónde había tierras vacas que podían entrar en ella. Pidió también confirmación de oficio y que después de sus días lo pudiera servir uno de sus hijos, que tenía dos a los cuales adiestraba en el oficio; es decir, una perpetuación propia de aquellos que

alcanzaban una forma de ennoblecimiento por servicios al monarca. El Consejo de Indias mandó carta al virrey, a quien debía acudir para que, atendiendo a su calidad y servicios, le hiciera la merced que le pareciera (AGI, L, 150).

Capuy venía de Contumaza, en Cajamarca, hijo de Pedro Capuy, natural y cacique principal del pueblo de Contumaza, y de Bartola Ticlla. Se casó con Juana Chumbimina, hija legítima de don Francisco Tacuri y doña María Ticlla, nieta de don Diego Centaulli, gobernador que fue de Santiago de Surco y de Omo. En marzo de 1617 residía en Lima hacía diez años y pedía que se levantara información de la ascendencia principal de su mujer. Ya entonces los padres de Juana habían muerto. La información de su linaje tuvo por testigos a muchos indios principales de su repartimiento, mientras que Capuy levantó información para certificar su buen obrar como oficial de república, mas no de su linaje, que al parecer no era de los más principales.

El nombramiento de Capuy como intérprete ocurrió cuando estaba sirviendo el oficio de alcalde de los naturales de la ciudad por nombramiento del marqués de Montesclaros, en reemplazo de Alonso Pacheco en mayo de 1610. Sirvió seis años hasta que el príncipe de Esquilache lo reformó sin demérito alguno y puso en su lugar a Diego de Rojas. Falleció el reemplazante y Capuy pidió de nuevo el cargo, el cual le fue concedido el 13 de mayo de 1617. Nuevamente, pues, un hombre del norte ejercía el oficio de intérprete, además de una alcaldía de naturales en Lima, cuyo crecimiento por migraciones de diversas partes ya estaba constatado. Siempre se trataba de personas que debían justificar un grado de nobleza, como lo hizo Capuy. Se sabe que Capuy vivía en San Lázaro, cerca de la iglesia, camino de La Alameda, y fue empadronado en 1613, oportunidad en la cual declaró tener 34 años. Manifestó que vivía en casa propia y tenía una esclava negra llamada Catalina. Aunque vivía en Lima y era intérprete general de la Real Audiencia, declaró que su cacique era Sebastián Cingon, su abuelo. Su esposa doña Juana Chumbimina, natural del pueblo de Surco. También declaró que su cacique era Gotanda Chumbi, que además era su primo (Cook).

Ya se vieron las redes familiares que se tejieron alrededor de los intérpretes del siglo anterior, Mayz y Sol Sol, ambos, uno tras otro casados con la noble heredera del cacique de Chinchaycocha. Aquí, Capuy, proveniente del norte, se enlazó con los linajes del pueblo cercano de Surco, que irían a formar algunas de las ramas más enraizadas de nobles indígenas de la capital. Todos eran partícipes de una transformación social y cultural de los indios en la ciudad.

Como lo muestran las investigaciones hechas a partir del padrón de indios de 1613, los espacios más indígenas de la ciudad, San Lázaro y El Cercado, donde los naturales tenían casas en las que practicaban sus oficios, con una predominancia de los sastres, poseían esclavos y muchos eran propietarios de tierras en los valles cercanos a la ciudad. De entre esta pléyade de indios urbanos, se fueron plasmando en la ciudad unos espacios intersticiales donde las fronteras se diluían, entre lo rural y lo urbano, lo indio y lo español, y los sectores sociales establecidos y legislados y aquellos nuevos actores que desafiaban cualquier catalogación. Entre estos indios urbanos se fueron estableciendo categorías y jerarquías, particularmente a través de la milicia, que era una forma de organización de la población para servicios públicos. El puesto de intérprete fue uno de los escalones en los que la jerarquía indígena de la ciudad buscó acomodo y reconocimiento honorífico.

Luego hubo otros ejemplos de las mismas características, como el de Francisco Solano Rilgol, hijo “legítimo y el mayor” de don Martín Rilgol, cacique y gobernador que fue de la provincia de Caxamarca y Guambos, de los indios pertenecientes a la Corona real, donde continuó los servicios de sus ascendientes, caciques y principales que fueron de la provincia de Luya. Sirvió por muchos años hasta su muerte, enterando los tributos, gastando su hacienda y poniendo en peligro su vida por los ásperos caminos de la provincia. Por esos servicios y por su lealtad y vasallaje, en 1685 pidió merced del oficio de intérprete general de los indios de la Real Audiencia de los Reyes, que estaba vaco por muerte de Domingo de Alvarado. Expresaba en su relato que era oficio necesario y útil para los indios pobres que acudían a la corte para seguir pleitos y negocios de dilatadas provincias y pueblos. Entonces, planteaba que su salario se podía satisfacer de la caja de censos de indios (AGI, L, 174).

Poco antes del pedido de Solano Rilgol, en 1668, Pedro Chafó Zabana, indio natural de Lambayeque, en la provincia de Saña, también se presentó a “los reales pies de Su Majestad”. Hizo el viaje trasatlántico para pedir mercedes como otros tantos indios que lo precedieron (AGI, L, 26). El caso de Chafó informa acerca de una particularidad que ya antes había aparecido. El oficio estaba adscrito al del protector general. El lambayecano al parecer había ejercido de intérprete, como lo hizo su padre, en la propia provincia. Pero en un momento, a instancias de Francisco Valenzuela, que ya era fiscal protector, es decir, cuando el oficio de protectoría era parte de los que integraban la Audiencia, lo pidió para oficiar de intérprete en Lima. El relato de Chafó insistía en las

calidades de verdad, conciencia y fidelidad del oficio, más que en su linaje o en su habilidad lingüística. Había pasado a la metrópoli, por lo que entendemos ya no ejercía el oficio ni pretendió se le confirmara. Lo que quería era regresar a su pueblo con un cargo que lo honrara y le permitiera vivir con su esposa, con la que se casó en España.

EL INTÉRPRETE Y LAS JERARQUÍAS INDIAS DE LIMA EN EL SIGLO XVIII: AUGE DE UNA ILUSIÓN Y OCASO DE UN OFICIO

A fines del siglo xvii el oficio estaba bastante burocratizado, que es otra manera de decir consolidado. No obstante, siendo como todos los acomodos oficiales una prebenda que abría posibilidades de usarse en beneficio privado, en el caso de los intérpretes también se manifestó un fenómeno político de auge del indigenismo en el relato de los naturales sobre su situación en el reino. Se trataba de un escalón más de la jerarquía de los indios nobles de Lima que se iban constituyendo en un cuerpo de representación colectiva de la “nación”. Así, en 1701, atentos a los sucesos de la monarquía, “los indios del Perú” se apresuraron a presentar sus parabienes y felicitación al rey Felipe V que acababa de entrar en Madrid para tomar posesión de su mando. Recordaban su sujeción a la monarquía y los benignos mandatos de los reyes, desde Carlos V hasta el recientemente fallecido Carlos II, especialmente por una cédula de reconocimiento de honores para los nobles indios que se promulgó en 1697. Lo hicieron con una carta colectiva que agrupaba a la jerarquía indígena de Lima, “indios nobles y cabos militares”. Algunos de estos representantes colectivos eran miembros de la hermandad de Nuestra Señora de Copacabana, una suerte de centro simbólico de representación colectiva. La hermandad también acompañó una carta con la general de los indios de Lima, del mismo tenor. Sin embargo, lo que es de subrayar para nuestro tema es que, junto a estas dos misivas, se presentó una tercera, algo posterior, firmada por don Domingo de la Cruz, intérprete general de los naturales del reino. De la Cruz hablaba en nombre de “todos los indios del reino”. Al tiempo de sumarse a las felicitaciones al monarca, le pedía tuviera presente la honra de tal intérprete que le hizo el conde de la Monclova, prefiriéndolo por ser “indio de nación” y atendiendo

a sus méritos y “buena sangre de sus antepasados”. Lo que hacía era seguir la senda que sus antecesores en el uso del cargo habían trazado, planteando el acceso al puesto como una manera de reconocimiento de linaje y honor. En este caso, además, haciéndose “voz” de los de su nación (AGI, L, 432).

Esto solo prelude lo que sería una práctica consuetudinaria en el siglo XVIII. En agosto de 1729, el virrey nombró en el puesto de intérprete general de los naturales de la Audiencia a don Nicolás Tupa Guaman Rimachi Ynga. No sabemos por el tanto del nombramiento que se ha conservado cuál habría sido el mecanismo de selección del beneficiario del cargo, por fallecimiento del antecesor, que se llamaba Mateo Malsso. Lo que está claro es que el argumento principal de don Nicolás era su reconocida prosapia incaica. Era miembro de una de las familias más prominentes de entre los llamados yngas del Cuzco. Hasta ese momento, entre los que detentaron el puesto en Lima, no se había presentado un caso de intérprete que fuera originario del Cuzco. Todos siempre, como señalamos, hacían ostentación de alguna calidad en sus ascendientes, incluso se llamaban incas, pero ninguno podía exhibir la legitimidad de Tupa Guaman Rimache. Para esta época, ya había nobles representantes del Cuzco entre los miembros de la liga indígena que se asentó y cristalizó en Lima. Podría ser que este intérprete ya viviera en la capital del virreinato, pero mantenía su adscripción como natural del Cuzco. El salario de los 500 pesos ensayados podía ser un aliciente para tomar el puesto, lo mismo que las gracias, mercedes y preeminencias que estaban adscritas a este. Empero, en la correspondencia que el noble intérprete cuzqueño mantuvo con el procurador de los indios del Perú en España, don Vicente de Morachimo, se revelan también unas ideas y una práctica de decidida raigambre indigenista (AGI, L, 495. Glave, “Memoria”).

Ambos representantes indígenas se trataban de parientes. No se trata de una escritura procesal o de un instrumento público, sino de una correspondencia personal. Guaman Rimache le escribía al trujillano en diciembre de 1730, poco tiempo después de su nombramiento como intérprete. Quería proceder con arreglo a lo que entendía era su obligación en el cargo de intérprete que había recibido, tratando de cuidar a los naturales de los agravios que recibían de los españoles. Acudía a las ordenanzas del virrey Toledo que decían que era su obligación informar, y por eso se veía en riesgo muchas veces, “pues cada paso es un peligro sobre lo general que esta pobre nación se halla”. Se advierte la proliferación del uso del término *nación* cuando se escriben entre sí. El

cuzqueño entendía que su misión era proteger a los de su *nación*, representarlos, no solo interpretar, informar de sus causas y de sus agravios.

Hizo para su corresponsal un detallado informe de los defectos y perjuicios que se manifestaban en las causas judiciales de los indios ante el tribunal. Lo primero que manifestaba era que había que procurar que las audiencias que se daban a los indios fueran en privado y en días señalados, como afirmaba se hacía con el virrey príncipe de Santo Buono. El intérprete estaba enterado de los procedimientos precedentes, no era ajeno a la práctica del oficio que había asumido. De aquella manera, los indios se desahogaban y no se turbaban. Entonces, cuando él escribía, estas audiencias se hacían en público, ante los valedores, allegados, agentes, administradores y apoderados de los curas, corregidores, tenientes, mineros y estancieros, que estaban atentos a las quejas para decir a sus “mandones y abastecedores” cuál era el indio que se quejaba y proceder en su contra.

Otro perjuicio era el causado por el oficial del gobierno que arreglaba los escritos, con desatinado proceder. Sin importarle si el compareciente era cacique y gobernador, les llevaba crecidos costos y encima les llenaba las planas con muchos renglones, formándoles cuentas de hasta 80 pesos. Denunciaba que había dos procuradores, uno Melchor Carbajal, que “desuella” a los indios cobrándoles cantidades exorbitantes solo por firmarles sus escritos, y se justificaba diciendo que no le daban por su salario como antes. Este sacaba 150 pesos de la caja de censos para papel y plumas, que no eran sino “ayuda de descañonar al indio”. Otro procurador de indios era Francisco Ávila Torres, que lo era también del número de los españoles, de manera que este era procurador del indio y del sujeto del que este se venía a quejar, “con que de uno coge y del otro recoge”. Por otro lado, los agentes del fiscal y protector general llevaban cuatro pesos y medio por las vistas y lo tenían que pagar los indios.

Describía otros sufrimientos en el proceso de la presentación de memoriales; cómo muchas veces no tenían para pagar una y otra cosa, y se regresaban sin poder presentarlos; otras en que la presentación era inútil; otras que se demoraba, teniendo al indio pasando hambre y desamparo en el patio del palacio, esperando en vano mientras que los dueños entraban como en su casa y sacaban los memoriales que habían llevado los indios.

Denunciaba igualmente al asesor del virrey, que su casa era visitada por calesas desde muy temprano, que iban a pedirle hacer cosas por ellos, como “el pobre indio no tiene cajetas de oro, piñones de bastantes marcos y plata

labrada con qué convencerlo porque no tiene más que la razón y justicia” (AGI, L, 495). Se detenía también en las comisiones que se daban para averiguar las quejas a los propios acusados, como sucedía con los visitantes de tributarios. Terminaba diciendo que las cédulas que se daban a favor de los indios eran miradas “como hostias sin consagrar”, a diferencia de las que venían para empleos de españoles que se cumplían sin dilación.

Años después, en 1753, se encuentra a don Joseph Cayo Topa Tito Atauchi Uscamayta como intérprete general de la Real Audiencia y Superior Gobierno de Lima. No hay una referencia exacta, pero por los patronímicos se trata de otro miembro de las familias principales de los incas del Cuzco. Por alguna razón, los dos puestos que se encontraban en el campo de la interpretación judicial de Lima, el de la Audiencia y el de Gobierno, habían sido agrupados en un solo representante. Por eso, Cayo Topa decía que interpretaba

[...] por lo que toca a los naturales del reino del Perú y siendo único para asistir en todos los tribunales que tiene vm en la ciudad de Lima para interpretar en exámenes, confesiones de reos, con asistencia continua con el virrey cuando da las audiencias, mañana y tarde y en la Secretaría de Cámara al tiempo de dar los memoriales y despachos a quienes hicieron las representaciones. (AGI, L, 445)

No solo se había multiplicado el trabajo de su oficio, sino que además su salario se había deteriorado dramáticamente. El intérprete decía estar “en continuo trabajo y desvelo en cumplimiento de su obligación”, mientras que la paga que le hacían era “sumamente corta”, no pasaba de 100 pesos cada año, no alcanzaba para un vestido ordinario, y estaba mandado por las reales ordenanzas, como efectivamente se vio, que se le diera al intérprete de la Audiencia de Lima 500 pesos ensayados, como consta en la Recopilación de las Indias, por lo que el suplicante no estaba con la decencia necesaria en un tribunal tan serio. Algo más describe de la situación a la que había devenido la interpretación oficial limeña, ya que Cayo Topa decía que suplía a “un número indeterminado de intérpretes que debían haber, pagados de las cajas de residuos y buenos efectos”, pero por entonces estas habían sido destruidas. Es decir, que siempre, además de los lenguas oficiales, había una pléyade de encargados de oficio para las encuestas, visitas, comisiones y demás que se daban específicamente dentro del distrito de la Audiencia. Para el momento, mediados del siglo XVIII,

lejos de haberse reforzado el cargo y la función, estos se había desmerecido y descuidado. Sus 100 pesos provenían de la Caja de Censos de Indios fundada para pagar los tributos y para necesidades y socorro de los indios, “y ninguno puede ser de mayor necesidad que es de que *tengan los indios quien hable por ellos*” (énfasis añadido). Encima, le debían de seis a siete años “de los tristes y desdichados cien pesos que le tienen consignados injustamente”. En la visión del intérprete, que además de ser un oficial de república era miembro de una red paralela de oficiales de facto de la nación índica, el intérprete era otra vez “la voz” de los indios, como escribiera Domingo de la Cruz a principios de siglo; era alguien que desde su posición “hablaba por ellos” (AGI, L, 445).

Luego, el título del intérprete Juan José Cárdenas, de 16 de octubre de 1772, revela que, efectivamente, había una instancia de representación del colectivo indígena de Lima a través del lengua de la ciudad. Según el instrumento, el nombramiento de Cárdenas se hacía a propuesta del Cabildo, Justicia y Regimiento de Naturales de la ciudad, institución que por entonces había logrado cristalizar el orden jerárquico de los indios de Lima y, por extensión, de los del reino. El salario que entonces percibía el intérprete era de 275 pesos corrientes anuales, algo más de los míseros 100 pesos ensayados que se habían pensionado sobre la Caja de los Indios (AGI, L, 912). Conviene apostillar el parecer del fiscal del Consejo, ante quien se sometió para vista el memorial del intérprete Cayo Topa. Opinó el magistrado que, si bien el memorial no presentaba justificación de su narrativa, no dudaba que ejercía de la manera como señalaba, siendo “un empleo de mucha confianza y jurado del que no se le puede remover sin justas causas”, por lo que no se justificaba se le pagaran 100 pesos, teniendo que asistir a los tribunales y con la prohibición de recibir interés alguno más que su salario. Sin embargo, para entonces, porque como se ha visto se había hecho una práctica consuetudinaria, no constaba en el archivo del Consejo cuál era el salario del oficial, solo que se había de pagar de gastos de justicia y estrados, y si no los hubiere, de penas de cámara. A lo que se añadía que, a tenor de las leyes, parecía que debía haber en las audiencias más de un intérprete, y el suplicante señaló que estaba solo. En Lima irían a hacer muy poco caso al respecto con el cargo que manifestó el fiscal madrileño (AGI, L, 445).

Mucho desprecio se expresó desde las altas jerarquías virreinales hacia los oficios ejercidos por indígenas. Era una época que ya preludiaba la disolución del Imperio ibérico en los Andes. En 1782, el visitador y superintendente

José Antonio de Areche, en lenguaje propio de su decidido antiindianismo, dejaba algunas prevenciones y opiniones sobre la administración virreinal antes de dejar su cargo. Opinaba que el intérprete indio, llevado de lo que llamaba “pasión a su casta”, hacía muy fácil que cuando se usara de él, alterara lo que interpretaba. Daba su parecer en el contexto del intento de quitar a los indios oficios que tenían ganados, como el de procuradores, que habían conquistado muy recientemente, y el de intérprete que, desmerecido en aquella época, siempre habían conservado para ellos. Señalaba a renglón seguido, en sustento de su prevención: “tenemos muy distraídos de nuestra unión y sentimientos de toda especie en este reino a los indios”, por lo que entendía “no hay regla que esté demás para cautelar los intereses justos de ellos y de la nación dominante o metrópoli” (AGI, L, 912). Y terminaba diciendo que el intérprete necesitaba dominar bien el castellano para traducir lo que le explicaban o querían significar las partes, como si no fuera lo mismo a la inversa. El sucesor, superintendente Jorge Escobedo, consideró justas las prevenciones de Areche, pero tratándose de “un oficio de tan poco emolumento, no era pensable se encontrara un español de calidades dispuesto a ejercerlo”, y por 100 pesos que se le contribuían en la Caja de Censos, “no estaba mal en un indio racional, de buenas costumbres, que poseyese los dos idiomas para instruir los tribunales” (AGI, L, 912).

CONCLUSIÓN

En este trabajo hemos intentado recoger los varios aportes que se han hecho al estudio del cargo de intérprete en la administración colonial andina. Hemos presentado, junto a esas aproximaciones que han renovado nuestra visión de la sociedad indígena, testimonios directos, muchos de ellos desconocidos hasta ahora, guardados en documentación inédita de procesos judiciales, papeles administrativos, relaciones de méritos y correspondencia privada. Con algunas lagunas que obedecen a la falta de referencias de determinados periodos, en general, hemos cubierto de una manera bastante representativa los distintos momentos del proceso histórico de la interpretación, desde la aparición del lengua o intérprete como operador político hasta su consolidación como un puesto de la administración, un oficial de república. Hemos presentado un proceso histórico por el cual el peso de los hechos determinó que fueran indios y mestizos, naturales andinos, los que ocuparan los puestos de la interpretación

colonial. El recorrido de la historia de la interpretación, desde la presencia de indios intérpretes incrustados en las huestes conquistadoras, pasando por las coyunturas políticas más complejas en la determinación del destino del reino andino y de sus naturales en este, cuando la interpretación desempeñó un papel político determinante, nos muestra que el cargo de intérprete no fue solo un sitio burocrático, sino también un momento crucial de la lucha cultural cotidiana que fue la sociedad colonial. El establecimiento de un o unos cargos públicos, que eran bastante modestos, casi residuales en la Audiencia, que pasaron por momentos en que la paga del funcionario era muy pobre o sujeta a muchas contingencias, no significó en ningún momento que faltaran indígenas candidatos a ocuparlos. El desempeño de la función fue poco a poco tenido como un elemento propio de los honores a los que aspiraban los naturales provenientes de linajes reconstituidos en las ciudades, que catalizaban los de las regiones. Eso se hizo más evidente en el periodo borbónico, cuando el cargo limeño fue ocupado por destacados personajes de familias nobles indias que participaron de un movimiento cultural y político de raigambre indigenista. Las vicisitudes de la presencia de intérpretes en el escenario de la implantación colonial, hasta la consolidación de la interpretación oficial dentro de la administración, pueden ser vistas también como una rendija a través de la cual podemos mejorar nuestro conocimiento de una larga etapa de la historia andina. En ella, además, hemos puesto en el centro de la escena a los naturales andinos y su proceso de transformación como cultura y sociedad dentro de una monarquía o imperio de dimensiones mayores.

6. DAR A ENTENDER. PRÁCTICAS DE INTERPRETACIÓN Y SABERES JURÍDICOS EN LAS REVISITAS. EL CORREGIMIENTO DE CHAYANTA (CHARCAS, VIRREINATO DEL PERÚ EN EL SIGLO XVII)

Carolina Jurado

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)

Universidad de Buenos Aires

[el] notario medieval es, sobre todo, un intérprete; es, sobre todo, un intérprete el príncipe redactor de conjuntos o recopilaciones de normas; es, sobre todo, un intérprete el científico tardomedieval constructor de atrevidas arquitecturas sapienciales. (Grossi 36)

Era el jueves 26 de diciembre de 1613 en la puna del corregimiento de Chayanta, no muy lejos del asiento minero de Potosí. El día anterior, la celebración de la Navidad en presencia del corregidor. Hoy, pregón. Frente a los indios e indias del pueblo de San Luis de Sacaca esperaba don Pedro de Dueñas, un indio principal perteneciente al repartimiento de Macha, junto al corregidor y al escribano del distrito. En el cementerio se ponía en escena la totalidad social, reproduciendo y reactualizando las relaciones de poder. El maestro de la iglesia, don Alonso Caripuyo, hábil en el idioma castellano, pregonaba un auto del corregidor que ordenaba a las indias de cualquier edad llevar sus *axus* (pañños) hasta los tobillos. Don Pedro de Dueñas había recibido nombramiento de intérprete y, si bien se pregonaba por lengua de don Alonso, era él quien debía *darlo a entender* —según el registro escrito—. Con argumentaciones de orden moral, el auto establecía —en nombre de la honestidad y de la civilidad cristiana— que las mujeres no descubrieran las piernas ni se les viera cosa alguna,

ni aun los pies si fuera posible, marcando así la diferencia con los tiempos de la “gentilidad” cuando, con el vestido ceñido y alto hasta la rodilla, las indias descubrían las “partes ocultas” y provocaban “torpezas” y “deshonestidades” en los hombres¹. Sonrisas y nerviosismos recorrerían al auditorio cuando don Pedro mencionara que el auto responsabilizaba a la malicia de caciques y mandones por la continuidad de una práctica de vestir prohibida por el virrey Toledo, casi treinta años atrás. Sin embargo, señalaba el intérprete, desde entonces las indias tendrían prohibido llevar las piernas descubiertas, bajo pena de azotes y corte de cabello para las desobedientes, y de suspensión de oficios y pena pecuniaria para sus caciques.

Hacia cuatro días que Miguel Ruiz de Bustillo, corregidor y justicia mayor de la provincia de Chayanta, había llegado a San Luis de Sacaca, pero este era el primer lugar en el que reunía a los indios del común para que oyeran sus autos. Una lectura que evocaría en el auditorio, en el pregonero, en los testigos hispanocriollos y en el intérprete tantos otros autos leídos u oídos: un fragmento bastaría para recomponer, con distintos grados de conocimiento, jirones de la literatura, de las argumentaciones y de los conceptos que lo circundaban y que animaban el discurso jurídico que los interpelaba desde hacía poco menos de un siglo. Ese mismo día, los indios e indias de Sacaca deberían oír tres autos más. De este modo, Ruiz de Bustillo ejercía su nombramiento como juez revisador de su jurisdicción, oficio central en el desarrollo de las inspecciones de los recursos materiales y humanos de cada repartimiento, solicitadas por los líderes indígenas en vistas a ajustar la exacción tributaria anual. El auditorio estaría inquieto por escapar del pago de la tasa y por evitar el trabajo forzado, exhibiendo ante el juez sus impedimentos físicos o los testimonios y registros notariales de su linaje distinguido. Pero nada de eso se pregonaba aún, ni lo daba a entender el intérprete.

La escena anterior se reprodujo en innumerables ocasiones a lo largo del Virreinato del Perú bajo dominio de la monarquía castellana. Sus protagonistas, los contenidos específicos que se transmitían y sus contextos debieron de ser distintos; sin embargo, en todos los casos los intérpretes ocuparon un lugar físico, social, jurídico y simbólico central. La interpretación lingüística es un

¹ Las palabras entrecomilladas pertenecen al “Auto para que las indias traigan cubiertas las piernas” (AGNA, XIII, leg. 913, f. 27 r.).

asunto complejo y nos enfrenta a numerosos interrogantes acerca de quiénes y cómo trasladaban un idioma al otro, al servicio de quiénes, qué contenidos, en qué contextos, en qué idiomas y a qué auditorios se dirigían, a partir del periodo iniciado con la Conquista hispana de los territorios americanos, entre otros. La historiografía andina no desatendió el problema de la interpretación; analizó mayoritariamente a los intérpretes del periodo de Conquista y a aquellos provenientes de los ayudantes de doctrina indígenas (Lockhart, *The Men*; Todorov; Fossa; Estenssoro)². A su vez, y en diálogo con la historiografía mesoamericanista, en las últimas décadas la mirada privilegió significativamente el estudio de los intérpretes ligados a la administración de justicia, sobre todo, las trayectorias de los intérpretes generales vinculados a las audiencias y a los gobernadores, y a la relación que entablaron con otros oficiales, como los defensores de indios³. Junto con la interpretación vinculada a la justicia superior, se requirieron intérpretes en otros foros de justicia —como corregimientos o provincias—, así como para el desarrollo de comisiones específicas, visitas y revisitas, inspecciones y averiguaciones llevadas adelante por oficiales, visitadores religiosos, jueces de primera instancia, jueces de comisión y escribanos en los corregimientos de indios. Sin embargo, a pesar de su mayor peso cuantitativo dentro del universo de los intérpretes de los virreinos americanos, estos intérpretes centrales en la reproducción del dominio de la monarquía hispana han sido comparativamente menos estudiados (Puente y Solier; Jurado, “Don Pedro”; Yannakakis, “Making”; Cunill, “Tribunales”). En ese sentido, el presente trabajo propone abordar el oficio de uno de ellos, el intérprete de revisita, desde las prácticas de la justicia en el mundo moderno, en las cuales el traductor tenía una participación insoslayable.

Se abordan las principales características del oficio de intérprete en el marco de las inspecciones fiscales realizadas a los repartimientos indígenas en espacios rurales, tomando como punto de partida el corpus documental de la revisita del corregimiento de Chayanta, en el distrito de Charcas, de inicios

² Por sus conceptos y sus aportes al tema de análisis, también deben mencionarse los trabajos de Adorno, “The Indigenous”; Adorno, *Cronista*; Charles, “More”; Charles, *Allies*; Burns, *Into*; Durston, *Pastoral*; Honores, “Pleitos”; Dueñas, “Ethnic”.

³ Véanse Puente y Solier; Puente, “The Many”; Jurado, “Don Pedro”; Ramos, “Language”; y el trabajo de Glave en el presente volumen. Para la historiografía mesoamericanista, resultan imprescindibles los aportes de Yannakakis, *The Art*; Hanks, *Converting*; Cunill, “Los intérpretes”; Cunill, “Justicia”; y los trabajos de Yannakakis y de Cunill en el presente volumen.

del siglo xvii. En particular, el trabajo propone explorar los significados de la frase *dar a entender* que, como se advierte al comienzo, se reiteraba en la documentación para describir la tarea del intérprete al momento del pregón de las resoluciones o autos del oficial revisador. El intérprete ponía en acto —con sus gestos, con su voz— la palabra escrita del juez, volviéndola al idioma del destinatario; sin embargo, aquel que oficiara de intérprete desplegaba, asimismo, otras habilidades en vistas a tornar accesibles al auditorio argumentaciones jurídicas complejas. Ningún lenguaje puede reducirse a una colección de palabras, siendo algunas de sus características principales su variación, su plurifuncionalidad y su ubicuidad en la vida social (Hanks, “The Space” 34). Su carácter escrito no modifica lo anterior, pues el texto escrito no consiste en una mera secuencia de oraciones, todas en pie de igualdad y comprensibles por separado. Desde esta perspectiva, la frase *dar a entender* cobra nuevos significados. Dado que el lenguaje escrito es una totalidad conformada por una jerarquía de temas, primarios y subordinados, sus relaciones solo pueden ser establecidas por el juicio reflexivo de quien lo lee (Ricoeur 184-185). En el caso empírico analizado, este proceso hermenéutico se veía realizado por el intérprete de revisita quien, al mismo tiempo, integraba uno de los repartimientos de indios inspeccionados por el juez.

Diversos estudios profundizaron en la existencia de lenguajes comunes, saberes más o menos orgánicos del universo legal, compartidos entre los distintos actores que participaron en situaciones judiciales, en un tiempo marcado por una justicia centrada en la actividad de los jueces y abierta a los usos, costumbres y lenguajes locales. Desde esta perspectiva, el terreno judicial aparece como el escenario de convergencia de saberes entre actores sociales de distinta formación y procedencia social⁴. Enmarcado en la presunción de ciertas nociones y prácticas judiciales socialmente transversales y que remitían a una cultura jurídica común derivada de una raíz católica, se postula aquí que la noción de *dar a entender* —aplicada al accionar del intérprete— excedía la lectura y traducción lingüística intercultural de los textos orales o escritos e implicaba la manipulación eficaz del discurso. Lo anterior abre la discusión a las dimensiones ideológicas y políticas, a las prácticas judiciales y a la transmisión y

⁴ Esto se ha señalado para distintas regiones y actores sociales; véanse Brangier y Barrera; Barrera, “Voces”; Agüero, “Las categorías”; Cunill, “La circulación”; Puente, “En lengua”.

reinterpretación de saberes jurídicos híbridos⁵, inmanentes al rol del intérprete ligado a la justicia inferior, y potencia nuestros interrogantes al ser ejercido el oficio por un indígena de repartimiento. Sin embargo, más que enfocarse en la historia de vida del intérprete de revisita —ejercicio realizado en otra oportunidad (Jurado, “Don Pedro”)—, la argumentación del presente trabajo se centra en el plano discursivo y conceptual de las prácticas de interpretación en dichas inspecciones y aspira a reinsertar la figura de los intérpretes de revisita en el complejo entramado jurídico-político de la monarquía castellana y en la circulación de culturas jurídicas modernas⁶. La aproximación a esta problemática exigió una mirada microhistórica sobre un caso de estudio delimitado que permitiera reconstruir las prácticas y los discursos jurídicos interpretados y transmitidos por un traductor durante una revisita de inicios del siglo xvii, en vistas a demostrar su agencia dentro del sistema jurídico de la monarquía castellana. Sin embargo, subyace en el análisis la convicción de que lo que sucedía en torno al derrotero físico y discursivo del intérprete indígena don Pedro de Dueñas —apenas un ejemplo del gran grupo de los intérpretes de revisita del siglo xvii— era una realidad particular pero que puede tener un significado general.

SEMBLANZA DE UN OFICIO: EL INTÉRPRETE DE REVISITA

El intérprete de revisita correspondía al oficio del intérprete que acompañaba a la comitiva precedida por el juez de revisita en la tarea de examinar uno o varios corregimientos de indios o provincias. Aunque similares en sus procedimientos a las *visitas de indios específicas* —surgidas por solicitudes puntuales de oficiales regios—, las revisitas de indios tenían sus particularidades.

⁵ El concepto pertenece a Brangier y Barrera 238.

⁶ Siguiendo a Tamar Herzog, en la época moderna el concepto de cultura jurídica no se asociaba solo al conocimiento universitario adquirido por los letrados. Tanto a nivel lingüístico como en la legislación regia, existía una identificación entre lo jurídico y lo judicial, por lo que la creación de nuevas reglas y su aplicación en la esfera práctica no estaban diferenciadas y se combinaban en el término cultura (Herzog 903-904). En este caso, utilizamos *culturas jurídicas* para hacer referencia a los conocimientos más o menos orgánicos del universo legal que tenían tanto los jueces como los usuarios de la justicia, tanto los letrados como la gente del común o los “jurídicamente legos”.

Constituían inspecciones regias solicitadas, en su mayoría⁷, por los caciques gobernadores u otros líderes indígenas —representados por un oficial, como el protector de los naturales—, en vistas a investigar y resolver desajustes demográfico-fiscales en una jurisdicción determinada. En ese sentido, la revisita de indios implicaba —al menos en sus instrucciones— que el oficial nombrado para ello realizara un examen *in situ* de la población indígena, de sus recursos materiales y de su capacidad tributaria, animado por el afán de imponer la *política cristiana* sobre los revisitados (Guevara y Salomon; Zagalsky; Stern, *Los pueblos* 197-202).

Si las visitas generales de indios —con dimensión virreinal— implicaban una comitiva más numerosa que las revisitas, ambas se encabezaban por el oficial visitador, erigido en juez, e incluían generalmente un escribano, un intérprete, un alguacil, un defensor de los indígenas y representantes de los encomenderos o de los oficiales regios. El control de la justicia era función monárquica y consistía en la obligación de dar a cada uno lo suyo, según la jerarquía estamental y la estructura corporativa de la sociedad (Clavero, “Justicia” 4-5; Garriga, “Sobre” 81; X. Gil 277). En ese sentido, el revisitador en tanto juez representaba en su persona la virtud central del príncipe, esto es, la garantía de justicia y, durante el tiempo que durara la revisita, sus acompañantes formaban parte indispensable del rostro del poder monárquico. *Al servicio de Su Majestad*, este juez local e itinerante se trasladaba por los pueblos de indios con el propósito de ajustar la exacción tributaria anual a la demografía indígena.

De acuerdo con el ejemplo que brinda la revisita realizada al corregimiento de Chayanta, en el distrito de Charcas, el nombramiento del intérprete de revisita correspondía al juez revisitador, un oficial a quien el virrey había dado provisión para inspeccionar un distrito determinado y comisión expresa para nombrar un intérprete. De este modo, aunque la máxima autoridad virreinal designaba al juez y al escribano de la revisita, el intérprete podía ser elegido en lo local por el juez. En cambio, el virrey conservaba la atribución de determinar los salarios de toda la comitiva. En el caso analizado, la provisión virreinal

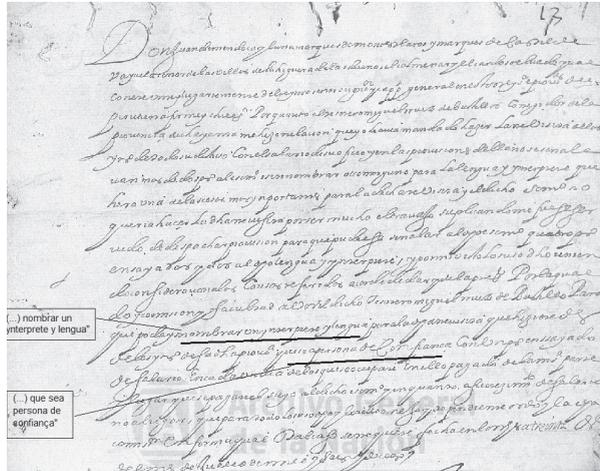
⁷ Existieron también revisitas solicitadas por encomenderos o vecinos, como fue el caso de la realizada en el repartimiento de Songo (1569-1579) (Zagalsky 262); o bien, por los oficiales regios cuando la jurisdicción pertenecía al rey, como como en el repartimiento de Chayanta (1614), de acuerdo con “las diligencias pedidas por el dicho procurador de Su Majestad” (AGNA, XIII, leg. 913, f. 72 v.).

que facultó al juez de revisita Miguel Ruiz de Bustillo para designar un intérprete se expresaba en términos vagos, y daba facultad para nombrar a “una persona de confianza” para dicha tarea (figura 1). Nada se mencionaba —como se señalaba, por ejemplo, para los intérpretes generales en Lima— acerca de su nobleza, su procedencia regional, su pureza de sangre o su calidad de cristiano, en un formulismo capaz de adaptar la selección a la disponibilidad de individuos considerados hábiles en cada región (Puente, “The Many” 147-148). La descripción vicerregia —poco precisa acerca de las cualidades y los saberes de aquel llamado a ocupar el oficio de intérprete de la revisita del corregimiento de Chayanta— descansaba en el reconocimiento social de la posesión de ciertas cualidades estimables como apropiadas en una persona. Así, el *Diccionario de autoridades* (1729) recuperaba en la voz *confianza* el sentimiento de esperanza y seguridad que se tiene en alguna persona. Por otro lado, la definición contemporánea del concepto en el *Diccionario de la Real Academia* agrega otros elementos, dado que la persona de confianza es aquella con quien se tiene trato íntimo o familiar y en la cual se deposita algo “sin más seguridad que la buena fe y la opinión” que se tiene de ella. En el caso analizado, la necesidad de un intérprete no había sido contemplada por el virrey desde la corte limeña sino que, ante la omisión, el mismo juez de revisita se había visto obligado a presentar una relación solicitando el nombramiento de un lengua e intérprete como “una de las cosas mas importantes para la dicha revisita” (AGNA, XIII, leg. 913, f. 13 r.). Resulta interesante la duplicidad de términos que usó el corregidor para describir el oficio —lengua e intérprete—, conceptos que, como se señala más adelante, refieren a tareas que se ven en ocasiones diferenciados en el registro escrito.

Con facultad expresa para nombrar intérprete, el juez de revisita Ruiz de Bustillo incluyó en el nombramiento información de salario, duración del oficio y una breve descripción de la persona elegida, señalada como *mestizo* y *ladino* en lengua aymara y quechua⁸. Como señala Caroline Cunill en este

⁸ Así, el juez revisitador “[...] nombró por tal intérprete para la [revisita] de [e]ste dicho pueblo y su anexo a Pedro de Dueñas, mestizo, ladino en entrambas lenguas aymara y quechua, al cual se nombraba y señaló de salario en cada un día de los que se ocupare en la dicha revisita un peso ensayado de ocho reales y medio [...] páguese de los bienes de comunidad” (AGNA, XIII, leg. 913, f. 14 r.). El término *ladino* ha recibido numerosos análisis de la historiografía. En tal sentido, Rolena Adorno señaló su complejidad, pues indicaba tanto cualidades positivas —las habilidades del individuo en el lenguaje castellano y en la religión y las costumbres hispanas— como negativas —el engaño, la mentira y la desconfianza— (“The Indigenous” 378-403).

Figura 1. Provisión del virrey don Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros, para el nombramiento del intérprete de revisita. Los Reyes, 30 de julio de 1612



Fuente: elaboración propia a partir de AGN-A, XIII, leg. 913, f. 13 r.

volumen, existen particulares problemas metodológicos al analizar a los intérpretes de comisión, o a aquellos ligados a los juzgados locales, a las inspecciones itinerantes —como visitas y revisitas— y a pesquisas precisas, entre otras, pues su mención en los expedientes judiciales es breve y puntual. En numerosas oportunidades, el escribano oficiaba simultáneamente de intérprete y, en otras, se recurría a mulatos, negros, yanaconas y, como en este caso, a indios del repartimiento.

El análisis estadístico de los padrones de revisita conservados para el corregimiento de Chayanta y la lectura de pleitos por acceso a los oficios de la jerarquía de liderazgo indígena de repartimiento permitieron la reconstrucción de algunos trazos biográficos del intérprete de revisita (Jurado, “Don Pedro” 299-305). Según su probanza de méritos y servicios, don Pedro de Dueñas pertenecía a uno de los repartimientos revisitados al momento de desempeñarse como intérprete, esto es, al repartimiento de Macha. Hijo de los indios doña Margarita Taquima y don Pedro de Córdoba, afirmaba descender por vía materna de la *segunda persona* de la parcialidad inferior o *hurinsaya*, que había ejercido el oficio a fines del siglo XVI. Las tareas vinculadas al oficio de segunda

persona requieren aún mayores investigaciones, pero es posible que, en aquella época, incluyeran atribuciones contables y de manejo y gobierno de los contingentes mitayos que partían al cerro de Potosí, lo que elevaría a su poseedor a un lugar preeminente en su repartimiento (Platt, “Entre”; Jurado, “Delineando”; Jurado, “It Is”). De su padre, en cambio, es escasa la información y lo hallamos registrado en el padrón de indios de 1619 como “reservado”, a causa de su condición de “indio principal”. El término *principal* se usaba en el registro escrito para designar a los *jilakatas* o líderes indígenas de los segmentos inferiores del repartimiento —o *ayllu*—; al tiempo que la expresión *indio principal* también designaba a los integrantes de la élite indígena local cuya calidad y estatus los diferenciaban de los indios del común (Jurado, “It Is” 313). El título de don/doña con el que se identificaba al intérprete y a sus progenitores, su nombre hispanizado —don Pedro de Dueñas o don Pedro Dueñas de Córdoba y otras variantes⁹—, su cercanía social al corregidor y justicia mayor podrían ser indicios también de su pertenencia a un grupo parental distinguido o principal dentro del repartimiento de Macha.

El nombramiento del intérprete de revisita se hacía para cada repartimiento en particular —aun cuando la inspección comprendía una jurisdicción más vasta, en este caso, la del corregimiento—, pues su salario procedía de los bienes de comunidad de cada uno de ellos. Así, al retomar la revisita del repartimiento de Sacaca, el juez firmó el nombramiento de don Pedro de Dueñas como intérprete, aunque este ya desempeñaba el oficio desde la revisita del repartimiento de Macha. La temporalidad del oficio se determinaba por la duración de la inspección y, en ese sentido, su salario se obtenía de multiplicar un monto diario por la cantidad de días que durara la revisita. Para el año 1612, el virrey del Perú, don Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros, estimó que el monto de 1 peso ensayado por día era suficiente. En términos comparativos, lo anterior representaba un cuantioso ingreso monetario para un indígena como don Pedro de Dueñas, teniendo en cuenta que el salario de los caciques gobernadores de los repartimientos de la provincia de Chayanta oscilaba entre 50 y 100 pesos ensayados anuales y, en el otro extremo, los indios

⁹ Los testigos que participaron en la probanza de méritos y servicios de don Pedro de Dueñas lo llamaron indistintamente mediante diversas combinaciones, como don Pedro de Córdoba Dueñas, don Pedro de Dueñas Córdoba, don Pedro Dueñas de Córdoba y Pedro de Dueñas y Córdoba.

tributarios debían pagar, en promedio, poco más de 6 pesos ensayados cada uno en un año¹⁰. Sin embargo, existían incluso posibilidades de incrementar el ingreso; así, por ejemplo, aunque el nombramiento de don Pedro de Dueñas como intérprete del repartimiento de Sacaca y su juramento y aceptación se produjeron simultáneamente el día 23 de diciembre de 1613, el juez de revisita consideró que su salario debía calcularse a partir del día en que inició su camino hacia Sacaca, esto es, 11 días antes de ser nombrado.

El nombramiento del intérprete de revisita debía seguirse por su aceptación y juramento en vistas a asumir formalmente el oficio. La práctica del juramento formaba parte de los lenguajes, de las técnicas y tácticas comunes a legos y letrados en el Antiguo Régimen (Brangier y Barrera 239-246; Barrera, “Voces” 352). El juramento judicial era a la vez religioso, se profesaba fe y se juraba ante Dios, por lo que quebrar el juramento era traicionarlo. Así, don Pedro de Dueñas

[...] juró a Dios Nuestro Señor y a una señal de la cruz que hizo con los dedos de su mano derecha de usar bien y como debe el dicho oficio de tal intérprete y de interpretar verdad en todo lo que se le mandare y ordenare; si así lo hiciere que Dios le ayude y, lo contrario, se lo demande.
(AGNA, XIII, leg. 913, f. 14 v.)

Retórica forense inserta por el escribano, conceptos y gestualidad conocidos —en diverso grado— por un amplio segmento de la población indígena tras un siglo de cristianización y de participación en los foros de justicia, ambos elementos podrían estar presentes en el juramento realizado por Dueñas. El juramento cargaba de legitimidad sus enunciados posteriores y en él tenía un rol central la tradición católica. La justicia, noción trascendental y abstracta, era sobre todo justicia divina, justicia suprema identificada con Dios y representada en los pórticos de las iglesias y en las escenas pictóricas y narradas del Juicio

¹⁰ El ingreso monetario diario del intérprete de revisita don Pedro de Dueñas no distaba en demasía de aquel de los intérpretes ligados a la justicia superior, aunque en estos últimos casos la mayor duración en el tiempo del oficio daba estabilidad al ingreso. Así, según José Carlos de la Puente Luna, el salario anual de un intérprete general de la Real Audiencia de Lima oscilaba entre los 250 y los 500 pesos ensayados al año —un promedio de menos de 1,5 pesos diarios en el mejor de los casos—, lo que asemejaba el ingreso al peso diario que recibía don Pedro de Dueñas (Puente, “The Many” 151).

Final, al alcance de cualquier feligrés (Tau 31). De hecho, existía una estrecha relación entre el discurso cristiano y las formas discursivas legales y notariales. Como observa Tamar Herzog, en la Audiencia de Quito, el dogma cristiano, las Escrituras, los conceptos y las reglas del universo religioso se encontraban presentes en la vida jurídica; elementos también transmitidos desde los púlpitos por eclesiásticos, sacerdotes y curas doctrineros a lo largo de todo el virreinato (911).

Finalmente, ¿qué tareas desempeñaba un intérprete de revisita? Nada se describía en el nombramiento de Dueñas ni en la comisión virreinal acerca del oficio, como si esto fuese evidente. Sin embargo, si era así para un oficial del siglo XVII, ¿lo es para un observador del siglo XXI? ¿Acaso, ante la ausencia de precisiones en el corpus documental, los investigadores no corren riesgos de trasladar conceptos y tareas cargados con contenidos contemporáneos? En ese sentido, se ha señalado que los espacios de la interpretación exceden la traducción intercultural de declaraciones orales y escritas de un idioma a otro y abren posibilidades hacia las potencialidades generadoras de la traducción (Hanks, *The Space* 28).

El *Tesoro de la lengua castellana*, de Sebastián de Covarrubias, impreso en 1611, contiene una definición compleja de intérprete como:

[...] el que vuelve las palabras y conceptos de una lengua en otra, en el cual se requiere fidelidad, prudencia y sagacidad y tener igual noticia de ambas lenguas y *lo que en ellas se dice por alusiones y términos metafóricos mirar lo que en esta otra lengua le puede corresponder*. (Covarrubias, f. 506 r. Énfasis de la autora)

También la voz *interpretar* guardaba un lugar para la agencia del intérprete, definida como “declarar interpretación, declaración o versión de una lengua en otra” (Covarrubias, f. 506 r.). Finalmente, sobre el término *traducción*, Covarrubias advertía que esta debía hacerse “con primor y prudencia, sabiendo igualmente las dos lenguas, y trasladando en algunas partes no conforme a la letra pero según el sentido” (Covarrubias, ff. 506 r., 506 v., 50 v.). Parece clara la intención de Covarrubias —mediante expresiones como “alusiones y términos metafóricos”, “versión” y trasladar “según el sentido”— de resaltar la capacidad del intérprete para manipular eficazmente los discursos de origen, captando y transmitiendo significados y sentidos, de acuerdo con sus conocimientos. Posiblemente, la frase *dar a entender*, elegida por el escribano para describir la labor de Dueñas durante la revisita, también refería a las mismas dimensiones prácticas y creadoras de la interpretación.

De acuerdo con los expedientes analizados, una de las tareas centrales del intérprete en la inspección fiscal radicaba en su presencia cuando los integrantes de la jerarquía de liderazgo del repartimiento se presentaban con la población frente al juez y al escribano para la confección definitiva del padrón de indios. Así, quizás en uno de los momentos más tensos de la pesquisa, los tributarios, los enfermos, los viejos y las viudas también se exhibían ante don Pedro de Dueñas, quien estaba allí para traducir las preguntas orales del juez acerca de edades, lesiones y tributarios faltantes y las respuestas indígenas. Así se describía el momento en el pueblo de San Luis de Sacaca:

[...] para ver y hacer reseña de la gente [el juez] los mandó se juntasen [...] parecieron a las casas de cabildo, donde posa el dicho corregidor, don Joan Ayavire Coisara, gobernador y cacique principal de [e]ste repartimiento, don Diego Ayavire, su segunda persona, don Diego Sio, principal del ayllu Sacasaca de la parcialidad de Hila Anansaya, con todos los indios y indias de [é]l *con asistencia de* Diego de Argote, defensor de [e]sta revisita, y la de *Pedro de Dueñas intérprete de [e]lla* [...] los fui llamando a todos: primeramente, los casados tributarios, viudos y solteros y, luego, los viejos, mujeres de todos generos y edades y, después de todos ellos, *los enfermos y lisiados, mirándolos el dicho corregidor [y] juez de revisita las lesiones que cada uno tenía y por qué pretendían ser reservados* y escribiendo al margen de la memoria el que lo debía ser y por qué causa y *averiguando con los antiguos del dicho ayllu* las edades de los que se hallaban presentes y en las minas de Potosí y otros servicios personales [...] *les fui pidiendo cuenta de los indios tributarios faltos* que no veía en las dichas memorias ni se hallaban muertos en los testimonios de los curas [y] *el dicho gobernador, segunda persona y principales fueron confiriendo sobre ello.* (AGNA, XIII, leg. 913, ff. 104 r.- 104 v. Énfasis de la autora)

Además de ello, el intérprete de revisita participaba en los pregones públicos de los autos del juez, como testigo en notificaciones individuales y traduciendo los testimonios orales de aquellos indígenas que participaron en las probanzas de méritos y servicios, informaciones de filiación y pleitos por acceso a oficios de liderazgo indígena que se llevaron a cabo ante el juez durante el proceso de revisita. Si bien, de acuerdo con el corpus documental, estas fueron las tareas de Dueñas, no se puede descartar que haya efectuado otras acciones de asistencia del juez, como se demuestra para otros casos de intérpretes

de comisión. Así, por ejemplo, en 1594 don Felipe Guaman Poma de Ayala, nombrado intérprete del juez de composición de tierras, condujo inspecciones y efectuó tareas de deslinde y amojonamiento en Huamanga (Puente y Solier 36). Sin embargo, así como el intérprete realizaba en la práctica tareas asociadas al juez, durante el proceso revisitario, el juez no siempre requirió la presencia del intérprete al momento de traducir y comunicar informaciones a los integrantes del repartimiento. En ocasiones, era el escribano de la revisita quien notificaba directamente los autos a los caciques gobernadores del repartimiento, aun en presencia del intérprete, quien actuaba en calidad de testigo. Es sabido que, a pesar de que los indígenas fueran castellanohablantes, en lo formal se requería la presencia de uno o dos intérpretes¹¹; sin embargo, la práctica a veces originaba una relación directa y no intermediada entre los líderes indígenas y los oficiales regios, que se veía trasladada a las comunicaciones formales¹²; sobre todo cuando el escribano hispanocriollo era hábil en lenguas indígenas, como fue el caso de uno de los escribanos que participó en la revisita del corregimiento de Chayanta, Diego Luis de Cabrera, aymarahablante¹³.

LA REVISITA DE RUIZ DE BUSTILLO: EL ESPACIO DE LAS PRÁCTICAS DE INTERPRETACIÓN

Las revisitas a repartimientos de indios no eran procesos novedosos en los virreinos americanos de inicios del siglo XVII. En ese sentido, la revisita emprendida por Miguel Ruiz de Bustillo en el año 1612 no fue excepcional, y en ello radica su interés analítico, que es doble pues, por un lado, permite una

¹¹ Durante el pleito por acceso al oficio de líder del ayllu Alacollana, del repartimiento de Macha, y a pesar de que los testigos indígenas eran castellanohablantes, estos debieron contar con la interpretación del lengua. Así, “[...] de los cuales y de cada uno de [e]llos, sin embargo de ser ladinos en la lengua española, se tomó y recibió juramento a Dios y a la cruz, so cargo del cual prometieron de decir verdad por interpretación de Pedro Dueñas” (Pleito del ayllu Alacollana, repartimiento de Macha, AGNA, XIII, leg. 914, ff. 284 v.-285 r.).

¹² Así, por ejemplo, el 27 de diciembre de 1613, en el pueblo de San Luis de Sacaca, “yo, el escribano, notifiqué el Auto de atrás a don Joan Ayavire Coisara, cacique principal de [e]ste pueblo, en su persona de *verbo ad verbum* que lo entendió” (AGNA, XIII, leg. 913, f. 22 v.).

¹³ Así, por ejemplo: “Yo, Diego Luis de Cabrera, en cumplimiento de la comisión suso referida, hice juntar todos los indios e indias [...] [y] les di a entender por mi persona en lengua aymara” (AGNA, XIII, leg. 913, f. 11 r.).

aproximación a uno de los engranajes centrales del dominio de la monarquía hispana en territorio americano. Y, por el otro, hace posible un acercamiento desde el desempeño de su intérprete, quien actúa como emergente posible del grupo mayoritario de intérpretes de comisión en espacios rurales. Como se desarrolla en el siguiente apartado, las visitas de indios estaban animadas por nociones de justicia y vasallaje, servicio y recompensa, pilares de la relación recíproca y contractual entre el rey y sus súbditos¹⁴. En ese sentido, Armando Guevara Gil y Frank Salomon señalaron que las visitas y revisitas de indios eran mecanismos por los cuales la monarquía castellana intentaba construir una cosmovisión consensuada, al performarlas, pero también por el orden normativo que implicaban y que —como propone este trabajo— el intérprete *explicaba* a los integrantes de cada repartimiento¹⁵. Pese a todo, no debe soslayarse que el consenso se veía reforzado por modos implícitos y explícitos de coerción (Stern, *Los pueblos* 197-202; Guevara y Salomon 79; Zagalsky 251-253).

A continuación, se reconstruye brevemente la revisita de Ruiz de Bustillo al corregimiento de Chayanta, en vistas a contextualizar la agencia del intérprete de revisita en la transmisión e reinterpretación de saberes legales.

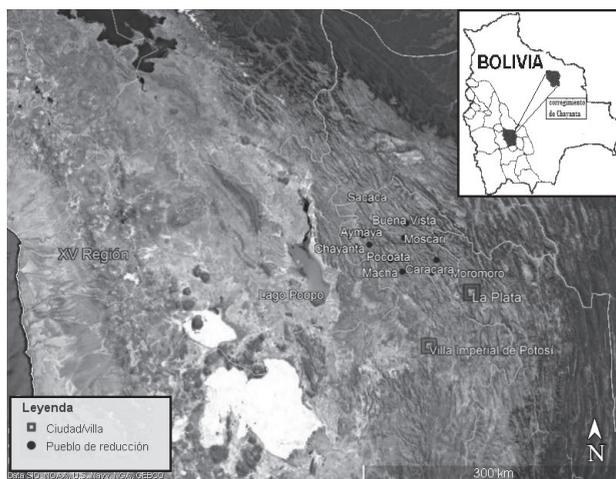
La jurisdicción del corregimiento de Chayanta se encontraba en el núcleo del distrito de Charcas, región medular del Virreinato del Perú, por la producción del mineral de plata en el Cerro Rico de Potosí (figura 2). Aún a inicios del siglo xvii, el asiento de Potosí era un importante mercado de bienes e insumos, alimentado por las necesidades del proceso productivo minero y de sus trabajadores indígenas —parte de los cuales eran suministrados por el sistema forzoso de la *mita*— (Assadourian). El corregimiento de Chayanta abarcaba distintos ecotonos —desde la puna hasta los valles templados— que permitían el pastoreo y la ganadería y el cultivo de trigo y maíz, con una población indígena demográficamente numerosa y a poca distancia de la ciudad de La Plata y del asiento de Potosí. En su interior, se encontraban los repartimientos de Sacaca, Chayanta, Pocoata, Aymaya, Macha, Moromoro y Caracara. El corpus documental relativo al proceso de revisita del corregimiento de Chayanta

¹⁴ Para la idea de pacto entre el rey y sus súbditos indígenas en la vitalidad cotidiana emanada de la documentación judicial, véase Owensby, “Pacto”.

¹⁵ Se utiliza el concepto *explicación* en el sentido de Paul Ricoeur, como uno de los procesos que integran el círculo hermenéutico que se produce entre explicación y comprensión, y viceversa, cada vez que se lleva adelante el juicio reflexivo del lector acerca del texto escrito (182-195).

(1612-1614) es fragmentario y no contiene la totalidad de la documentación que debe de haber generado. Por ello, este trabajo se centra en los tres repartimientos para los que hallamos registro —Sacaca, Chayanta y Macha—, que comparten la particularidad de presentar la mayor densidad demográfica de su corregimiento.

Figura 2. Mapa del corregimiento de Chayanta (Charcas, virreinato del Perú, siglo xvii)



Fuente: elaboración propia a partir de la base extraída de Google Earth.

La revisita de Ruiz de Bustillo llegaba a los repartimientos tres décadas después de los procesos de reducción a pueblos de indios y en un contexto de avance tributarizador de la Corona. Desde 1603, producto de la avidez por obtener más tributarios por repartimiento, distintos virreyes del Perú emitieron sugerencias y provisiones que aspiraban a reducir progresivamente la cantidad de indígenas reservados de tasa o trabajo forzoso en virtud de su parentesco —cercano o lejano— con líderes indígenas pasados o en ejercicio. Así, si bien la descendencia de los caciques gobernadores podía ser exceptuada del trabajo forzoso, los hijos de los otros integrantes de la jerarquía de liderazgo indígena debían pagar la tasa y acudir al trabajo forzoso. Cuando Ruiz de Bustillo llegó a los repartimientos en la segunda década del siglo xvii, la tributarización de los integrantes de la élite indígena de repartimiento se encontraba en marcha (Jurado, “It Is” 313-317).

El juez Miguel Ruiz de Bustillo y su escribano siguieron el procedimiento revisador practicado desde 1570 —y al menos hasta 1650—, caracterizado por el abandono de la inspección casa por casa a favor de la reunión de toda la población indígena en el lugar de instalación del juez (Guevara y Salomon 88). Así, por ejemplo, Ruiz de Bustillo realizó la inspección personal de la población en su posada —en el pueblo de reducción del Espíritu Santo de Chayanta— o en las casas del cabildo indígena, donde se alojaba en el pueblo de San Luis de Sacaca. Hasta allí, acompañados por sus líderes —quienes los ordenaban ayllu por ayllu—, los indígenas se presentaban ante el juez, su escribano y su intérprete para ser cotejados con las memorias y libros parroquiales previamente presentados ante los oficiales. Esta no sería la única vez que la distancia física entre el juez y los usuarios de la justicia se acortaba durante las inspecciones.

El origen de la revisita de Miguel Ruiz de Bustillo se remontaba siete años atrás, lo que da cuenta de las distintas temporalidades y urgencias de los actores sociales inmiscuidos, de la persistencia de los líderes de repartimiento y de su entrenamiento en los distintos foros de administración de justicia. El corpus documental conserva el registro del pregón e inicio de la revisita en el repartimiento de Chayanta en 1606, aunque no indica las razones de su suspensión durante seis años. Así, fue en enero de 1612 con la cédula del virrey del Perú, marqués de Montesclaros, originada en un memorial presentado por el protector general de los naturales del corregimiento de Chayanta, que los líderes indígenas intimaron al corregidor del distrito a iniciar la revisita. Finalmente, en marzo de 1612, los mecanismos del proceso de revisita se pusieron en marcha. El corregidor y justicia mayor Miguel Ruiz de Bustillo, erigido en juez de revisita, llevó consigo al escribano del distrito, quien fue el encargado de revisar los documentos del repartimiento —como libro de tasas, padrón de tierras, libros parroquiales—, confeccionar el padrón de indios y protocolizar los autos que el juez dictaba a su paso. Los acompañaban el intérprete don Pedro de Dueñas y, según las denuncias provenientes del repartimiento de Sacaca, un escribiente, dos criados españoles del juez y otras personas que se juntaban en torno a la comitiva (ABNB, *CACH* 712, f. 3 r.).

La revisita no fue lineal, ni en el tiempo ni en el espacio. Un registro gráfico del derrotero puede verse en la figura 2. El corpus documental analizado indica que el juez inició la revisita del corregimiento en agosto de 1612, con el escribano Diego Luis de Cabrera, por el repartimiento de Sacaca. Sin embargo, sin finalizarla, se desplazó al repartimiento de Macha con ayuda de otro

escribano —Pedro Pardo—, en julio de 1613, y retornó finalmente a Sacaca en diciembre del mismo año. En 1614 culminaría la revisita de Sacaca, en la que se ocuparon más de 60 días, con grandes gastos para todo el repartimiento, lo que generó quejas de algunos de sus líderes (ABNB, *CACH* 712, f. 3 r.). Esto resulta significativo cuando se compara con los tiempos de otras inspecciones, como la visita del corregimiento de Riobamba (sierra central de Ecuador), en la cual el juez visitó sus 15 repartimientos (24.533 habitantes aproximadamente) en apenas 37 días (Guevara y Salomon 87). Finalizada la revisita de Sacaca, la comitiva de Ruiz de Bustillo se dirigió al pueblo del Espíritu Santo para realizar la inspección del repartimiento de Chayanta, tras lo cual concluye el expediente analizado.

Dentro de las distintas aproximaciones historiográficas a las visitas y revisitas de indios, se ha rescatado su carácter performativo, tendiente a imponer un orden sociojurídico específico, señalando que la acción de visitar era un evento teatralizado y ritualizado (Guevara y Salomon 78). En ese sentido, la provisión del virrey conde de Monterrey y la práctica de los actores involucrados en la revisita de Ruiz de Bustillo presentan ciertos aspectos de una ritualidad repetitiva, viva, aprendida, ejercida y reactualizada en cada accionar. En los sucesivos pueblos de reducción, el juez hacía pregonar públicamente el comienzo de la revisita, advirtiendo acerca de las penas por el ocultamiento de tributarios. A continuación, debía averiguar cómo y cuánto pagaban de tasa, indagar acerca de los bienes de comunidad, interrogar a los caciques gobernadores en qué cosas querían ser tasados, informarse de las tierras del repartimiento y distribuir las de comunidad o las baldías, cotejar los libros de bautismo, casamiento y defunciones, revisar las pruebas escritas sobre fallecimientos y exenciones; todas ellas señaladas en las provisiones vicerregias como tareas propias del juez revisitador. Ese accionar dejó huellas orales y escritas, marcadas por autos y pregones, que evocaban rastros y tiempos anteriores; como evidencia el auto que inicia este trabajo, la documentación que elaboró la revisita de inicios del siglo xvii retomaba, transcribía y reforzaba argumentaciones jurídicas, lenguajes y conceptos políticos y prácticas de justicia previos, que imbuían a la sociedad toda. Ese *saber hacer* que se registró en documentos escritos y argumentos pregonados e interpretados también se encontraba presente en los gestos y en las acciones de la comitiva, en sus pregones, en su convocatoria a defensores, en la demanda de registros escritos de los repartimientos, entre otros.

También se distingue un saber práctico, un *saber hacer* las revisitas entre los integrantes de los repartimientos de indios. Conservar, manipular, exhibir y recuperar de manos del escribano la documentación del repartimiento, presentar a sus integrantes —clasificados por categorías fiscales hispanas— frente al juez para el padrón definitivo, reclamar por el descargo de indios ausentes y huidos, de indios fallecidos que no figuraban en los libros parroquiales, expresar argumentaciones y pedidos, discutir la disminución de los rezagos y, sobre todo, preparar —esto es, escribir en idioma castellano— las memorias solicitadas por el juez. En ese sentido, como demuestra la revisita del corregimiento de Chayanta, a inicios del siglo xvii la jerarquía de liderazgo indígena de cada repartimiento revisitado enfrentó la obligación de redactar memorias de los indios sujetos a cada uno de los líderes —siguiendo estrictas indicaciones del juez— y de entregarlas al escribano en un corto plazo.

A pesar de ser extensas, se transcriben en su totalidad las indicaciones que Miguel Ruiz de Bustillo dio a los caciques gobernadores del repartimiento de Macha en 1613, por ejemplificar en sí mismas las habilidades escriturarias y el manejo de marcos conceptuales, genéricos, fiscales y valorativos propios de la cultura política moderna que se solicitaban a la jerarquía de liderazgo indígena a inicios del siglo xvii, y que aquellas pertenecientes al corregimiento de Chayanta cumplieron a la perfección. En ese sentido, el escribano y el intérprete don Pedro de Dueñas notificaron a los caciques gobernadores y a la segunda persona del repartimiento de Macha que

[...] conviene que los gobernadores y caciques principales y los ylacatas de los ayillos den Memorias de los indios que cada uno tiene, con distinción en cada ayillo, poniendo por cabeza de [e]llas los casados tributarios con sus mujer, hijos y familia y la hacienda que tienen, declarando los que están en el pueblo y los que están en el servicio de las minas y los que son cimarrones y están ausentes y que tanto tiempo ha que lo están y si supieren adonde están, ponerlo para que se envíen por ellos, y luego, en la misma forma, los viudos tributarios con sus hijos y familia y, luego, los solteros tributarios, poniendo la edad de todos así de los tributarios como de las mujeres e hijos e hijas; después de los tributarios, los viejos, reservados y impedidos y, consecutivamente, las indias viudas, viejas y solteras y, a la postre de todo, los huérfanos así hombres como mujeres, sin encubrir ni ocultar ningunos. Mando se notifique [...] que dentro de ocho días den y entreguen en poder del presente escribano de [e]sta revisita las dichas Memorias en la dicha forma (AGNA, XIII, leg. 913, ff. 4 r.-4 v.)

Como demuestra la cita, es el ordenamiento fiscal propio de los padrones de indios lo que los líderes de repartimiento redactaban —en privado y tras discutirlo con su jerarquía de liderazgo—, para luego presentar el texto escrito en castellano al juez y a su escribano, quienes lo cotejaban con los libros parroquiales. En ese sentido, y en distinta medida según las regiones y los contextos históricos, los indígenas de repartimientos no fueron ajenos al universo legal y al orden normativo que circulaba y se resignificaba. Diversos procesos históricos habían llevado a la conformación de comunidades de actores que compartían —en distinto grado— una cultura jurídica común. El impulso regio por alfabetizar y educar a la élite indígena en el idioma y en las costumbres castellanas, la evangelización y la transmisión de instituciones de gobierno propios de la civilidad cristiana —como la creación de una jurisdicción autónoma en el cabildo indígena— demuestran el interés de la Corona por fomentar la creación de una cultura jurídica entre los indígenas, procesos en los cuales ellos participaron activamente. A inicios del siglo XVII, numerosas prácticas judiciales se encontraban enraizadas, en diversos grados, en las comunidades indígenas (Cunill, “La circulación”; Cunill, “La negociación”; Burns, “Making”; Puente y Honores; Puente, “En lengua”; Owensby, “Pacto”). La confección por parte de los líderes indígenas de memorias escritas, que clasificaban jerárquicamente a los integrantes de las unidades domésticas, separando hombres y mujeres de los hogares según criterios fiscales y agrupando por aparte las distintas categorías tributarias —viejos, huérfanos, viejas, solteras, tributarios, entre otros—, es otro elemento que se adiciona a la búsqueda de información legal, la adquisición y lectura de manuales de prácticas notariales y procesales, la conformación de archivos en los pueblos de indios, la escritura legal en los cabildos de indios, la participación de indios del común como testigos, la realización de juramentos judiciales, entre otros, y que apuntan a la participación desigual, con matices, pero activa, de la población indígena en las culturas jurídicas modernas.

En los repartimientos de los cuales se conserva registro, el afán tributador del juez de revisita Miguel Ruiz de Bustillo fue acompañado por una férrea voluntad de ordenar su corregimiento, y evidencia una aguda inquietud por los aspectos formales que hacían a la policía cristiana —en cuanto conductas propias de una civilidad cristiana— y al buen gobierno de los pueblos de indios. No es claro si Miguel Ruiz de Bustillo tuvo formación universitaria en derecho; posiblemente haya sido uno de los tantos jueces legos, avezados en las prácticas del sistema jurídico y en la resolución de conflictos a nivel local,

que actuaban asesorados por escribanos, consejeros y otros agentes del derecho. De hecho, la falta de formación académica no implicaba necesariamente la falta de conocimientos jurídicos, pues otras vías les permitían acceder a los conocimientos técnicos necesarios para formalizar la justicia, como el asesoramiento de escribanos, el saber jurídico de los eclesiásticos y la circulación de libros jurídicos, textos legales y manuales de prácticas notariales y procesales, entre otras (Herzog; Agüero, “El testimonio”; Agüero, “Saber”; Brangier y Barrera; Barrera; Honores). La denominación *tesorero*, que el escribano adicionaba al nombre del juez, era indicativa de su vinculación con el sistema de Real Hacienda, siendo uno de los oficios indispensables de las cajas reales en los territorios virreinales. Por lo tanto, aunque desconocemos la formación jurídica que informaba a Miguel Ruiz de Bustillo en su accionar como juez, resulta claro que poseía habilidades, conocimientos y experiencias diversas al combinar en su persona los oficios de tesorero, corregidor, justicia mayor y juez de revisita. Sus autos abordaron numerosos aspectos, como el espacio habitado, la vestimenta, la conformación del cabildo indígena, los libros parroquiales, que sustentó en argumentaciones jurídicas, políticas y morales y en reglamentos previas. Para leerlas, traducirlas, transmitir las y *darlas a entender* a los indígenas, el juez requirió un intérprete; y el indígena don Pedro de Dueñas estuvo allí para desempeñar ese rol nodal.

SABERES JURÍDICOS O QUÉ TRADUCÍA UN INTÉRPRETE DE REVISITA

Se anunció al comienzo del trabajo que los términos *lengua e intérprete*, con los cuales se designaba el oficio del intérprete de la revisita, indicaban tareas capaces de ser disociadas según las ocasiones. De ese modo, el corpus documental contiene pregones que se realizaron por “lengua e interpretación” de la misma persona, esto es, del intérprete de revisita¹⁶. Pero, también, en numerosas ocasiones se pregonaba por *lengua* de individuos —como indios

¹⁶ Así, por ejemplo, “[...] yo, el dicho escribano, notifiqué el dicho Auto [...] con asistencia de Diego de Argote, su defensor, y por no ser ladinos en la lengua española se les dio a entender por lengua de Pedro de Dueñas, intérprete de [e]sta revisita” (AGNA, XIII, leg. 913, f. 25 r.).

forasteros o maestros de iglesia— que no eran el intérprete formalmente nombrado, mientras que este tenía la tarea de *dar a entender* lo pregonado por otros. En ese sentido, así se pregonoó en el pueblo de Santiago de Moscarí el “Auto para que las indias traigan cubiertas las piernas”, con el que se inició este trabajo:

[...] *por voz de* Pedro, ladino, indio forastero, estando juntos los indios e indias de [e]ste dicho pueblo y con asistencia del dicho corregidor *se pregonoó* el Auto proveído en nueve días del mes de marzo, parando en el pueblo de Chayanta, *y se dio a entender* por Pedro de Dueñas, intérprete de [e]sta revisita. (AGNA, XIII, leg. 913, ff. 73 r.-73 v.; énfasis de la autora)

Como se evidencia en la cita anterior, el juez hablaba por las voces y los cuerpos del intérprete o del pregonero; ellos leían en voz alta y clara, transmitían de modo oral sus resoluciones escritas y otras informaciones y las traducían de un idioma a otro. Sin embargo, el texto escrito constituye algo más que una secuencia lineal de oraciones; es un proceso acumulativo y holístico cuyos temas no están a la misma altura. En ese sentido, puede decirse que en el acto de la interpretación está implícito un tipo específico de parcialidad, que abre la posibilidad a una pluralidad de interpretaciones. Así, lo que el intérprete de revisita daba a entender al auditorio dependía de su juicio reflexivo —y valorativo— en torno a lo escrito y de su capacidad de actualizar las referencias potenciales del lenguaje en el acto de la interpretación (Ricoeur 184-194). En ese sentido, las habilidades que el intérprete de revisita puso en juego incluyeron cierta referencialidad a dimensiones argumentativas que, en los casos analizados, eran inherentes a las culturas jurídicas de la época. Entonces, el intérprete pudo haber sido también, a fuerza de transmitir y de dar a entender resoluciones y autos, de reinterpretar y de manipular, un agente central en el enraizamiento de prácticas jurídicas en las comunidades indígenas, posiblemente de ciertos preceptos, valores, nociones y saberes más o menos orgánicos del universo legal.

Hasta el momento, se ha hallado un corpus de documentación cotidiana escrita en quechua bajo dominio hispano que no supera la docena de casos, ninguno de ellos perteneciente a la jurisdicción de la audiencia de Charcas (Puente, “En lengua” 51-52). En ese sentido, resulta necesario encontrar otras vías para enriquecer el análisis de los modos de incorporar los preceptos

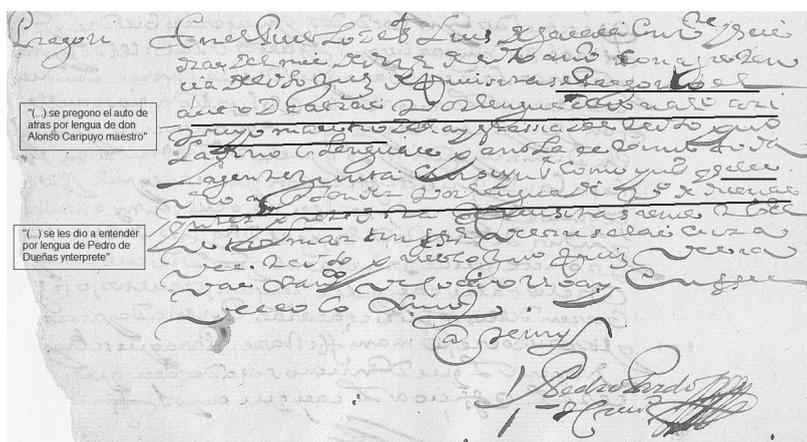
jurídicos y los procesos de préstamos, creación y alteración de las semánticas de los lenguajes subordinados en los contextos de interacción y traducción con los idiomas dominantes¹⁷. El análisis del contenido de algunos autos del juez de revisita, de cuyo pregón participó don Pedro de Dueñas, permite desandar el vocabulario y el contenido político y jurídico que el intérprete tradujo, acercó y dio a entender al auditorio indígena. Es decir, ¿qué tradujo el intérprete de revisita de modo reiterado? Testimonios orales; interrogatorios fiscales; resoluciones del juez; saberes judiciales diversos, variables, vivos, mutables, prácticos. En términos generales, era una mentalidad jurídica lo que las resoluciones contenían y que el intérprete daba a entender.

Así, por ejemplo, el “Auto para que se pregone públicamente la revisita [y] se dé a entender lo contenido en este Auto en la lengua de los indios” se redactó en el pueblo de San Luis de Sacaca el 24 de diciembre de 1613 y se pregonó dos días más tarde. El pregón se realizó con asistencia del juez, “por lengua de” don Alonso Caripuyo, maestro de iglesia y “ladino en lengua española”, y “se les dio a entender” por don Pedro de Dueñas (figura 3). El registro escrito no brindaba mayor información sobre el momento del pregón; pero se conservó íntegro el auto pregonado. La resolución del juez contenía dos argumentos medulares de la cultura política moderna, que el intérprete debía dar a entender a indios principales, líderes de repartimiento, indios e indias del común. Por un lado, se transmitía la noción de justicia, garantizada en este caso por el virrey, quien ordenaba la revisita con el fin de “aliviarlos [a los indios] de la mucha carga que tienen [...] y que no sean compelidos a suplir lo susodicho por los muertos y ausentes [...] y que cesen los agravios que se les hacen” (AGNA, XIII, leg. 913, f. 20 r.). Dado que para la mentalidad jurídica moderna la justicia era un precepto superior y la finalidad de todo acto jurídico, la revisita se veía animada por ella (Herzog 909; Garriga, “Sobre”; X. Gil). En ese sentido, el auto reforzaba la idea de que la inspección fiscal buscaba el establecimiento de la justicia en la relación tributación-demografía indígena. Lo anterior se realizaba mediante otra noción clave: recompensa. De acuerdo con el auto, el rey prometía recompensar, a través de su juez, a quien actuara con rectitud y justicia. Así, “para que la dicha revisita se haga con la justificacion que se requiere” y los

¹⁷ Para un análisis de este proceso, denominado *commensuration* por William Hanks, véase Hanks, “The Space” 19; Hanks, *Converting* 1-21.

líderes no oculten tributarios, “de parte de Su Majestad el dicho juez de revisita *prometé*” beneficios para aquel o aquella que descubriera a los indios ocultos por los líderes: recompensas en oficios y exenciones tributarias para el hombre o el hijo o marido de la india que no “defraudara la Real Hacienda” (AGNA, XIII, leg. 913, ff. 20 r.-20 v.).

Figura 3. Pregón del auto “Para que se pregone públicamente la revisita [y] se dé a entender lo contenido en este Auto”. San Luis de Sacaca, 26 de diciembre de 1613



Fuente: elaboración propia a partir de AGN-A, XIII, leg. 913, f. 20 v.

También ese día don Pedro de Dueñas dio a entender al mismo auditorio el “Auto para que las indias traigan cubiertas las piernas” mencionado. Aunque el auto no incluía opiniones de juristas y letrados, sus citas de autoridad remitían a una ordenanza general del virrey don Francisco de Toledo, y sus argumentaciones se sustentaban en el comportamiento cristiano y la moralidad. En ese sentido, su contenido se nutría del discurso religioso y reforzaba los conceptos inculcados a los indígenas por la actividad pastoral. Entre las ideas centrales se encontraban dicotomías aleccionadoras: la honestidad *versus* el escándalo, el rechazo al tiempo de los gentiles opuesto a la policía cristiana, la provocación a la infidelidad *versus* la fidelidad matrimonial, las indias del común con vestido corto en oposición a las mujeres de los caciques con sus *axus* bajos. La argumentación sostenía que el cambio de vestimenta debía hacerse para “el servicio de Nuestro Señor y para evitar las ofensas que, de lo contrario, resultan contra su Divina Majestad” (AGNA, XIII, leg. 913, f. 27 r.).

A continuación, se llevó adelante el pregón del “Auto para que hagan casas en el pueblo dentro de dos meses”. En él, el discurso que ligaba patrón de asentamiento y espacialidad indígenas con ritualidad y cultos prohibidos —tan extendido durante el proceso reduccional de la década de 1570— volvía a tomar entidad. Apenas tres décadas separaban la congregación forzada de la población indígena del auto del juez Ruiz de Bustillo. ¿Cuántos partícipes de aquel traslado, cuántas autoridades indígenas criadas bajo dicho discurso estarían presentes oyendo al intérprete y anticipando su discurso? El auto insistía en la relación causal entre la disminución —demográfica, tributaria— de los repartimientos y las formas dispersas de ocupación del espacio. Dueñas traducía y daba a entender que los indios habían dejado “caer las casas” que tenían en los pueblos de reducción para vivir “con más libertad” en sitios cercanos a las chacras, donde ejercitaban “sus ritos y ceremonias antiguas”, con el fin de “no oír misa ni ser doctrinados en las cosas de nuestra Santa Fe”. El intérprete explicaba que, en especial, el pueblo de San Luis de Sacaca estaba “casi sin forma de pueblo(s) y las cuadras antiguas mudadas y el de San Cristóbal de Panacache, sin traer ni forma alguna y, de ordinario, sin gente ninguna”. En un plazo de dos meses, todos los indios e indias debían rehacer sus casas, donde habitarían de continuo, con excepción de los tiempos de siembra y cosecha, bajo pena pecuniaria para los integrantes de la jerarquía de liderazgo. El auto no finalizaba allí: el intérprete advertía que el juez de revisita y el escribano en persona visitarían “todas las cuadras del pueblo”, asentando “las casas que están hechas y las que están para hacer” con el fin de penar a quienes no las hicieren (AGNA, XIII, leg. 913, ff. 28 r.-28 v.). La relación existente entre la posición privilegiada del intérprete de comisión y su oportunidad para asimilar nuevas nociones de espacialidad en su acervo legal y conceptual —y poder transmitir las a otros actores— también se subrayó para el caso de Guaman Poma de Ayala durante su desempeño como lengua en la primera visita y composición de tierras en Jauja y Huamanga en 1594-1596 (Puente y Solier 37-38).

El último ejemplo se refiere a un episodio del que no hallamos registro escrito en los otros repartimientos sujetos a la revisita. En el repartimiento de Chayanta, el 11 de marzo de 1614, don Pedro de Dueñas transmitía contenidos jurídico-políticos —tantas veces dados a entender en cementerios o plazas de otros pueblos—; sin embargo, esta vez lo hacía en otro escenario. El día anterior, el juez había decidido convocar a los caciques gobernadores del repartimiento de Chayanta a su posada, dentro del pueblo de reducción del Espíritu Santo, para dirigirles unas palabras. Así lo establecía el auto, en el cual detallaba:

[...] atento a que conviene que los gobernadores y caciques principales sepan y entiendan la obligación que tienen para no encubrir indios y acudir con toda puntualidad al servicio de Su Majestad [...] se junten mañana [...] en la posada de Su Merced para que se les haga una plática en razón de lo que deben hacer. (AGNA, XIII, leg. 913, f. 71 r.)

En este caso, era el agente encargado de administrar justicia y de resolver los conflictos quien pretendía que la distancia física entre el juez y la población desempeñara nuevos roles¹⁸. Lejos de un juez polisémicamente lejano y físicamente distante, Ruiz de Bustillo se trasladaba por valles y punas, se alojaba en pueblos de indios y entablaba comunicación con los líderes de repartimiento; también los convocaba a su morada. Posiblemente, el juez manipulara así las distintas distancias sociales, simbólicas y físicas existentes entre los jueces y los usuarios de la justicia, en vistas a generar impactos y comprometer a sus interlocutores.

Notificados por el escribano, quince líderes indígenas —entre los que se hallaron los caciques gobernadores del repartimiento, una segunda persona, líderes de parcialidad y de ayllu— se presentaron en la morada del juez. Se teatralizaban así relaciones de poder en un nuevo espacio. Allí los esperaban Diego de Argote, defensor de los naturales, y Bernardo de Peralta y Parexa, procurador de la Real Hacienda, el juez, el escribano y, por supuesto, el intérprete don Pedro de Dueñas. El expediente refleja retazos de la conversación y, de acuerdo con lo que el escribano registró de ella, el juez y su intérprete replicaron contenidos del auto de inicio de la revisita. El documento escrito transmite un aparente diálogo, en el cual el juez realizó un discurso extenso, retomando los conceptos de servicio al rey, vasallaje fiel y recompensa graciosa por parte de un príncipe misericordioso y justo hacia los súbditos según sus méritos. Así, en un preciso formulismo forense, de acuerdo con el escribano, el juez afirmó:

[...] que la *voluntad de Su Majestad* es de que no suplan los unos por los otros y de aliviarlos y que, respecto de [e]sto y de las *mercedes* que cada día manda se les hagan, ellos, como *leales vasallos*, deben acudir en esta ocasión a cumplir con la obligación que tienen a su rey y *señor natural* no encubriendo indios ningunos ni ocultándolos. (AGNA, XIII, leg. 913, f. 72 r.; énfasis de la autora)

¹⁸ Sobre la función de la distancia y la justicia superior, véase Barrera, “Entre”.

El juez se erigía en intermediario entre el rey, “señor natural”, justo y benévolo, y los caciques gobernadores —en sus personas, todos los indígenas del repartimiento— como “vasallos leales” a Su Majestad, quienes debían brindar el servicio de empadronar sin ocultamientos a todos los integrantes del repartimiento. En ese sentido, el juez de revisita señalaba que era “muy público” el aumento demográfico, por lo cual les advertía que dieran las memorias escritas con “muchísima claridad y justificación”. Nuevamente insistía el juez en la recompensa y en la intermediación de los distintos oficiales virreinales con el rey lejano, al afirmar:

[...] por lo que de [é]l tocare, en nombre de Su Majestad, les hará todas las [h]onras y ayudas que pudiere [y] dará de [e]llo *aviso al Excelentísimo marqués de Montesclaros, virrey* que al presente es de [e]stos reinos, para que se sirva de confirmarlo [...] y hacerle de nuevo otras *mercedes*.
(AGNA, XIII, leg. 913, f. 72 r.; énfasis de la autora)

Dado que la justicia consistía en otorgar a cada cual lo que merecía, Ruíz de Bustillo contrastaba las honras, ayudas y mercedes otorgadas en nombre del rey con las penas establecidas en las ordenanzas para castigar a aquellos que ocultaran tributarios y no confeccionaran las memorias con rigurosidad. Aparentemente, no era necesario profundizar en el contenido de las ordenanzas, pues la mención de “las penas” bastó para evocar en el auditorio aquello tantas veces oído: la suspensión en los oficios y su otorgamiento al delator o su exención tributaria. Los líderes, reproduciendo el rol de vasallos fieles y partícipes plenos de la cultura jurídica imperante, respondieron la amonestación del juez sosteniendo que, “deseando cumplir con las obligaciones que deben al servicio de Su Majestad, han hecho sus Memorias con todo cuidado y diligencia” (AGNA, XIII, leg. 913, f. 72 v.). Los lenguajes políticos y la coacción implícita y explícita habían llegado a sus destinatarios y, una vez más, la reproducción discursiva del vínculo entre los indígenas y el rey se había llevado adelante.

PALABRAS FINALES: EN TORNO AL DAR A ENTENDER

No cabe duda de la centralidad del proceso de interpretación en el desarrollo de las prácticas de justicia, en todos sus niveles, sobre todo en aquellos procesos legales en los cuales los testimonios orales indígenas tenían una

importancia estratégica. Este era sin duda el caso de las visitas y revisitas de indios, inspecciones realizadas a lo largo de los virreinos con el objeto de ajustar un elemento clave para la monarquía hispánica como lo fue la fiscalidad.

Si se analiza la figura del intérprete de revisita desde las prácticas del mundo jurídico moderno —de las cuales el traductor formaba parte indispensable—, resulta evidente que desempeñó un rol destacado en las cadenas de información que vinculaban a los indígenas con las culturas políticas y jurídicas de la época. El intérprete de revisita —al igual que otros intérpretes nombrados para una comisión particular y temporalmente acotada— aparecía vinculado al pasaje lingüístico de testimonios e interrogatorios orales y al pregón y transmisión de aquellas resoluciones o autos escritos, relativos al buen gobierno y la policía cristiana de los repartimientos indígenas. El intérprete de revisita recreaba con su voz el castellano judicial, la retórica y las prácticas discursivas, las argumentaciones, en síntesis, el modelo normativo vigente, la mentalidad jurídica de la época.

Estudios recientes han brindado atención a la circulación de los órdenes normativos entre los indígenas, como un elemento fundamental para entender el funcionamiento político de la monarquía hispana. Junto a los condicionamientos materiales en los que se dieron la transferencia y la resignificación de las culturas jurídicas, la cultura oral y simbólica —contenida en pregones, sermones y espectáculos “públicos”— cumplieron una función insoslayable (Owensby, “Pacto”; Cunill, “La circulación”; Puente, “En lengua”; Burns, “Making”; Dueñas, “Ethnic”). Desde fechas tempranas, los religiosos tuvieron un rol central en la divulgación de la cultura legal hispana, al tiempo que la Corona manifestó interés por fomentar la creación de una cultura jurídica entre los indígenas. En un proceso desigual y cargado de tensiones, los indios fueron conscientes de que informar, ser informado y conservar la información legal era sinónimo de poder (Cunill, “La circulación” 27). Incluso, de modo reciente, distintas investigaciones señalaron la vitalidad del cabildo de indios como entidad generadora de escritura alfabética en castellano y la centralidad de sus alcaldes y escribanos en la circulación y redefinición de conocimientos jurídicos y de prácticas de justicia a la luz de contextos de multinormatividad (Puente y Honores; Puente, “En lengua”; Graubart, “Competing”; Cunill, “Nos traen”).

En ese sentido, no se puede soslayar el rol del intérprete de revisita —más aún, en los casos en los que provenía de la población indígena que habitaba los espacios rurales— al transmitir y recrear el marco normativo vigente,

difundiendo el lenguaje político, la retórica forense, nociones y argumentaciones en torno a la justicia, el vasallaje, la recompensa graciosa, entre otras. En el proceso de traducción, el traductor interpretaba el texto, jerarquizaba su contenido y con ello adquiría distintos grados de dominio sobre sus temas. Al mismo tiempo, actualizaba las referencias potenciales del texto, imbricando quizás el contenido del discurso interpretado con otras nociones, otras legalidades. A la luz del análisis de los autos pregonados, el intérprete de revisita aparece como un actor dinámico en los circuitos de administración de justicia, en esas zonas de interacción entre la normativa y la sociedad donde se gestan numerosos procesos de apropiación y transformación (Puente y Honores 25). La habilidad de *dar a entender* dirige la mirada hacia la figura activa del intérprete, quien tradujo, interpretó y recreó los sentidos del texto de origen. En su análisis del orden jurídico medieval, el investigador Paolo Grossi reparaba en la figura del notario, cuya tarea consistía, no en reproducir, sino en adecuar y modificar, intuir e inventar figuras sobre viejos esquemas de formularios romanos —o bien, prescindiendo completamente de ellos—, para adecuarlos a instancias concretas (Grossi 79). Teniendo presentes las distancias entre ambos, ¿es posible que el intérprete de revisita debiera adecuar los contenidos de las resoluciones judiciales, en una manipulación eficaz, obligado a reapropiarse y recrear —a partir de sus propios conocimientos jurídicos— en función de las dimensiones prácticas de la interpretación? *Dar a entender* induce a repensar en sus habilidades para comprender y explicar las argumentaciones jurídicas y morales complejas y los formulismos forenses contenidos en los autos pregonados, para jerarquizar informaciones, para obviar argumentos o extender otros en vistas a lograr una traducción exitosa —materializada, sobre todo, en el cumplimiento de la resolución judicial—.

El caso empírico de don Pedro de Dueñas permite una aproximación a las prácticas del gran grupo de intérpretes locales presentes y pertenecientes a los ámbitos rurales, ligados a los juzgados inferiores, a los jueces de comisión, a los escribanos de corregimiento, que hacían posible que la administración de justicia se llevara a cabo. Como él, otros intérpretes lingüísticos interactuaron con oficiales civiles y religiosos, traduciendo testimonios y averiguaciones relativos a tierras, oficios de liderazgo indígena, inspecciones mineras, fiscales, autos y resoluciones de jueces acerca del buen gobierno, de cuestiones morales y cristianas, de lógicas tributarias, de lenguajes políticos, entre otros. Si bien muchos eran al mismo tiempo asistentes parroquiales e integrantes de los

cabildos indígenas, la actuación de don Pedro de Dueñas indica la existencia de un espectro de habilidades lingüísticas y referenciales entre los integrantes de los repartimientos indígenas, materializada en la presencia de otros actores sociales que, sin pertenecer a ninguna de aquellas instituciones, estaban familiarizados con conocimientos legales más o menos orgánicos, ligados, incluso, a nociones y reglas del universo de la religión. Nuevas investigaciones sobre las trayectorias de este grupo mayoritario de intérpretes indígenas, de sus auditorios, de sus tareas y de sus potencialidades generadoras, desde la perspectiva de la transmisión de saberes legales en los espacios rurales, podrán indicar si los saberes jurídicos circulaban con mayor fluidez en el marco de una comunidad de actores que compartían, en distinto grado, una misma cultura legal.

En ese sentido, sin descanso, luego de dar a entender la vestimenta femenina y captando la atención del auditorio, don Pedro de Dueñas tomaba en sus manos un nuevo auto para pregonarlo “por su lengua”: explicaba entonces que, hasta finalizar la revisita, estaba prohibido que los indios e indias abandonaran el pueblo de San Luis de Sacaca. Por voz del intérprete, el juez advertía que todos debían presentarse ante su persona, para que este los viera y empadronara, y así no cometieran “fraude”. Noción compleja, amenazante: fraude, defraudar, frustrar la confianza, des-servir; el auditorio no pudo explorar sus habilidades metalingüísticas pues el intérprete los interpelaba de nuevo. Dueñas exclamaba que los caciques gobernadores serían los responsables de traer a todos los indios dispersos, como los que habitaban en Acasio, “por ser un mismo *cuerpo* con los de aquí, como los que están en las chacaras y estancias, y otras partes, que formaban parte del mismo cuerpo” (AGNA, XIII, leg. 913, f. 21 r.). Un cuerpo, una sociedad de corporaciones, una organización política corporativa bajo el amparo justo de su cabeza, el rey, y basada en la religión y en Dios como atributos últimos.

PARTE III

EL INTÉRPRETE CONTEMPORÁNEO, ¿MEDIADOR INTERCULTURAL?

7. DE MEDIACIÓN SIN INTÉRPRETES A ESCRIBANOS BILINGÜES. DIGLOSIA, BILINGÜISMO Y ESCRITURA EN LA PROVINCIA DE CHAYANTA (POTOSÍ) DURANTE LA REPÚBLICA BOLIVIANA (1830-1950)¹

Tristan Platt
University of St. Andrews

Antes del nacimiento de las repúblicas andinas ya iba menguando la importancia de los intérpretes calificados, imprescindibles en los primeros siglos de la invasión europea. La expulsión de los jesuitas (1767), la secuela de las grandes rebeliones (1780-1782) y el impacto de la Constitución de Cádiz (1812) desplazaron la atención de los gobernantes desde los problemas de la traducción entre los idiomas amerindios y el español, hacia la supuesta necesidad de reemplazar a los primeros por el segundo. Pero, al mismo tiempo, las condiciones de la mediación iban cambiando debido al crecimiento del bilingüismo en ambos lados de la frontera interlingüística.

Estos cambios contradictorios permitían prescindir de los servicios de los intérpretes oficiales, pero sin que los idiomas andinos desaparecieran. Entonces, ¿quiénes traducirían el aymara y el quechua a la lengua española, y viceversa? Se trata de sucesivas inflexiones en un largo proceso de transacciones interlingüísticas que aún son poco conocidas. Es preciso examinar las nuevas relaciones entre los idiomas, no tanto desde la perspectiva de un oficio temprano-colonial (el intérprete), sino a partir de las nuevas capas bilingües —criollas, mestizas e indígenas— que expandían en los Andes durante

¹ Una versión de este capítulo fue publicada en *Anthropologica*, año xxxvi, n.o 41, 2018, pp. 145-193.

la Colonia tardía y la República, aunque no todas al mismo tiempo ni con las mismas consecuencias para la formación de una *literacidad* rural².

En el presente trabajo, examinaré este proceso etnohistórico y sociolingüístico en una conocida área rural del norte de Potosí: el ayllu Macha de las provincias Chayanta, Colquechaca y Charcas³, con una expansión en el tercer apartado hacia el altiplano norte. Para fines de comparación, me concentraré en tres “situaciones” bien documentadas, la primera correspondiente a principios de la República, y las otras dos al siglo xx antes de la Revolución de 1952⁴. Cada situación se construyó con base en relaciones diferentes entre los campesinos tributarios y sus autoridades “naturales”, la población criollo-mestiza de los pueblos con los jueces y las autoridades nacionales, y los ciudadanos letrados del pueblo y los de la ciudad. Veremos que el dominio de más de un idioma y de la escritura representaba la combinación esencial para la formación

² Sobre el concepto de la *literacidad*, véase la antología compilada por Zavala, Niño-Murcia y Ames. Acerca de la experiencia histórica de la escritura alfabética entre las sociedades rurales andinas desde el siglo xvi, véanse Salomon y Niño-Murcia; Rappaport y Cummins; Puente, “En lengua”.

³ La provincia colonial de Chayanta es conocida en la historia andina sobre todo por la rebelión conducida por los hermanos Katari de Macha Majasaya (ayllu Majapicha) en 1780-1781 (Serulnikov, *Conflictos*; Serulnikov, *Revolución*). Durante el siglo xix, la provincia conservaba su capital en el pueblo colonial de Espíritu Santo de Chayanta (fundado hacia 1570). Este pueblo dejó de funcionar como capital provincial en 1908, con la formación de la nueva provincia Bustillos en torno a los centros mineros de Llagagua y Siglo XX, con capital en Uncía. Entonces, el *pueblo* de Chayanta quedaba marginado bajo la jurisdicción de Uncía, pero la *capitalía de la Provincia recortada* de Chayanta, donde seguían los antiguos ayllus y pueblos de reducción de Macha, Pocoata, Caracara, Moromoro y otros, pasó a situarse en el antiguo centro minero de Colquechaca (véase figura 1). Esta provincia reducida de Chayanta, dependiente ahora de Colquechaca, se llamaba a veces provincia Chayanta Colquechaca, para distinguirla de la antigua provincia Chayanta cuya cabecera estuvo en el *pueblo* de Chayanta. Pero ya en 1882, durante el gobierno de Narciso Campero, los valles de los ayllus de la antigua provincia se habían separado administrativamente de sus tierras en la puna, y fueron asignados a una nueva provincia de Charcas con capital en San Pedro de Buena Vista. Entonces, los restos de la antigua provincia de Chayanta a veces se llamaban provincia Chayanta Charcas Colquechaca, para indicar la extensión de los ayllus de Chayanta Colquechaca desde la puna hasta los valles de la provincia Charcas. Para algunas consecuencias de este reordenamiento, tan negativo a la larga para los ayllus norpotosinos, véase Platt y Molina (cap. 1).

⁴ En 1952 los mineros armados derrotaron al ejército de la “Rosca” capitalista y terrateniente, que había dominado el país desde principios del siglo. Se abrió paso al gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) bajo la presidencia de Víctor Paz Estenssoro, quien en 1953 fue obligado por los campesinos movilizados a firmar la reforma agraria que puso fin a la gran propiedad andino-boliviana. Desde 1952 hubo sufragio universal de adultos en Bolivia, ejercido por primera vez en las elecciones de 1956.

de *escribanos bilingües*, cuyo papel llegó a ser imprescindible para la administración y la justicia regionales.

En conclusión, veremos someramente la secuela política y social del proceso posrevolucionario en Macha Alasaya, y los efectos de la sindicalización en manos de dirigentes bilingües sobre la sociedad de los ayllus. He aquí las tres situaciones:

1. *El Código de Procederes, Santa Cruz (1832)*. Después de la Independencia de Bolivia en 1825 se reafirmó la dominación del español escrito, considerado por una pequeña minoría criolla como la vía necesaria hacia la civilización y la ciudadanía⁵. En el área rural andina, los jueces de paz cantonales, ellos mismos ciudadanos bilingües, redactaban en español las actas que dejaban constancia de los “juicios verbales” (orales) practicados por ellos en aymara o quechua, en los pueblos y en el campo. También los jueces de letras en las capitales de provincia prescindían de los servicios de intérpretes durante el proceso de interrogación, y aun de los escribanos en cuanto redactaban sus propias actas en español. En esto se apoyaban en la nueva legislación republicana⁶.

El Código de Procederes introdujo un conjunto de normativas al proceso legal, no todas nuevas, que fueron aplicadas inmediatamente en la provincia de Chayanta⁷. Ya en 1834-1836 lo encontramos citado y utilizado durante un juicio sobre despojo de tierras entre las dos parcialidades de Macha (Alasaya y Majasaya, “de arriba” y “de abajo”), por entonces aymarahablantes. Los de Majasaya nombraron a un apoderado (él mismo analfabeto) ante el juez de paz en el pueblo de Macha; y el apoderado llevó su poder, escrito por el juez de paz, al juez de letras de la provincia en el pueblo capital de Chayanta, donde presentó otro escrito firmado “a ruego del presentante” por un testigo. El juez de letras entonces devolvió el caso al juez de paz del cantón Macha para ser

⁵ Acerca de la ciudadanía, el sufragio y la territorialidad en Bolivia a principios de la República, véase Barragán, “La representación”.

⁶ En torno a las políticas lingüísticas y el papel de las escuelas en el departamento de Potosí a principios de la República, véase Platt, “Tributo”. En la década de 1830 las escuelas funcionaban principalmente en la ciudad y en los pueblos rurales, mas no en el campo.

⁷ Los códigos Civil, Criminal y de Procederes de Santa Cruz, publicados e introducidos entre 1831 y 1832, recibieron la influencia de los códigos napoleónicos y la Constitución de Cádiz (Barragán, *Indios*), pero el Código de Procederes siguió en un principio a Cádiz, sin excluir elementos de la antigua ley castellana (Urcullo), como las firmas “a ruego de” con testigo, tan importantes en la administración de la justicia entre los analfabetos de la provincia Chayanta.

sentenciado “en juicio verbal” sobre el terreno. Conforme al Código, no estaba presente ningún intérprete con el juez de paz⁸, porque este, siendo bilingüe, se encargaba él mismo de los interrogatorios en aymara, reuniéndose con las partes en su despacho o en el campo. Después redactó las actas en español, prescindiendo también de la ayuda de un escribano⁹.

2. *El curaca recaudador de Macha Alasaya, Agustín Carbajal (1900-1985).*

La situación que se impuso a partir de la década de 1830, cuando las parcialidades empezaban a ser gobernadas por recaudadores ciudadanos (criollo-mestizos), en lugar de curacas indígenas de sangre, no condujo a la hispanización de los ayllus de Macha; menos aún después de la guerra federal de 1899¹⁰, cuando los ayllus retomaron los curacazgos durante casi todo el siglo xx. Al mismo tiempo, el idioma nativo de Macha iba cambiando desde el aymara, *no al castellano, sino al quechua*.

Entonces, surgían curacas recaudadores quechuahablantes quienes, sin saber castellano ni tampoco escribir, pero con el apoyo de escribanos, letrados y “secretarios” bilingües en castellano y quechua, desplegaban sus saberes y su experiencia para administrar la parcialidad de Macha Alasaya, consistente en 5 ayllus, 25 cabildos y 5.000 a 6.000 almas en puna y valles. En el proceso se formó un archivo de unos 740 documentos escritos en diversos registros del español¹¹. Así, podían organizar la recolección de la contribución territorial o *tasa* entre todos los tributarios de su parcialidad, con el apoyo de 75 autoridades cada año (25 alcaldes anuales y 50 cobradores semestrales), todos “de turno

⁸ Código de Procederes Santa Cruz, art. 13: “Jueces de paz son los que entienden en conciliaciones, demandas verbales y algunas diligencias judiciales designadas por este código”.

⁹ Para el juicio sobre despojo de terrenos entre las dos parcialidades de Macha, véase AHP, PD, exp. 36, 1834.

¹⁰ La guerra Federal de 1899 condujo a la derrota del Partido Constitucionalista de Sucre por el Partido Liberal, con sede en La Paz, y el traslado de la sede del Gobierno desde Sucre a La Paz. Al mismo tiempo, se produjo una sublevación general de la población indígena, en protesta contra los intentos de implementar la Ley de Exvinculación de las tierras comunitarias (1874) y la privatización de la propiedad agraria comunitaria —objetivo perseguido por los gobiernos criollos de 1880 a 1899, y después resistido en Chayanta durante todo el siglo xx (Platt, *Estado*)—.

¹¹ El Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya se publica, con imágenes escaneadas, catálogo, índices y un estudio introductorio, en Platt y Molina.

forzoso” y procedentes de los cabildos de los ayllus. Después, el curaca entregaría el dinero al Tesoro departamental de Potosí¹².

Ahora bien, lejos de corresponder a las imágenes construidas por la “ventriloquía” criollo-mestiza¹³, el curaca recaudador de Macha Alasaya entre 1937 y 1981, don Agustín Carbajal, tal como lo conocí personalmente y a través de su archivo, era un hombre respetado por muchos contemporáneos. Su fama e influencia se extendían en la región, el departamento y hasta en La Paz; muchas autoridades criollo-mestizas hablaban bien de él y lo respetaban. Sus métodos de administración pueden compararse con los de un ministro en su despacho; de hecho, don Agustín llamaba a su lugar de trabajo “la Recaudación”. Allí oía lecturas de cartas recibidas en castellano y traducidas al quechua por su “secretario”, escribano o amanuense bilingüe. Estas traducciones le permitían recibir y analizar correspondencia e informes según criterios lingüístico-conceptuales quechuas, antes de dar sus respuestas, también en quechua, que eran convertidas al castellano notarial por el amanuense.

3. *Los pasquines de los alcaldes mayores (1936-1946)*. La correspondencia en castellano a través de escribanos bilingües representa una forma *indirecta* de “literacidad rural”, sin que se tratara de un escribir indígena propiamente dicho, debido a la intervención de escribanos mestizos. Pero, entre los años 1936 y 1946, se depositaron en el archivo del curaca de Macha Alasaya ciertos documentos compuestos y escritos por indios de La Paz en un registro aymara del español, derivado en parte de su lectura de documentos coloniales¹⁴. Estos

¹² La persistencia de la contribución o *tasa* hasta fines del siglo xx y principios del siglo xxi es un fenómeno propiamente boliviano; en Ecuador y el Perú el tributo se abolió formalmente en la década de 1850. Así, fue posible que en Bolivia algunos curacas y segundas personas retomaran la recaudación a principios del siglo xx y lo hicieran con éxito durante casi toda la centuria.

¹³ Sobre la metáfora de la *ventriloquía* véase el estudio de Andrés Guerrero alrededor de la construcción de estereotipos de indios por los criollos ecuatorianos, quienes les “ponían palabras en sus bocas” (cap. 2). El fenómeno es común entre las capas dominantes de otros países andinos, incluyendo Bolivia (Guerrero, n. 70). Agradezco a Mark Thurner y a Rossana Barragán sus comentarios sobre una versión prefinal del presente trabajo, y el apoyo del proyecto comparativo de la Universidad de Lleida sobre las comunidades rurales de Ecuador y Bolivia, dirigido por Víctor Bretón.

¹⁴ A propósito de esta clase de escritura véase, para el Perú, Glave, “Los campesinos”; Salomon. Para Bolivia, Mamani; Ari-Chachaki, *Earth*.

textos, a los que llamaré *pasquines*¹⁵, eran creaciones literarias, históricas y políticas, fruto de los intentos de ciertos aymarahablantes del altiplano norte de inventar una herramienta de expresión en un castellano propio, como si fuera para romper el dominio del castellano “recibido” u “oficial”. Representan una forma de literacidad cuyo significado va más allá que las palabras escritas, e incluye la *performance* de distribuir las palabras en la página, además del transporte, la distribución y la entrega posterior a las autoridades indígenas regionales y a sus archivos.

Los pasquines son escritos en un español tosco y lapidario, forjado por un movimiento indígena procedente de las orillas del lago Titicaca: los alcaldes mayores¹⁶. Estos reclamaban la escritura alfabética en castellano como recurso propio, defendían la religión y la ritualidad andinas contemporáneas, e incluso llegaron a criticar el énfasis puesto sobre los documentos antiguos de posesión territorial por los caciques apoderados¹⁷. Junto con otros grupos, fundaban escuelas particulares en y alrededor de La Paz, y se oponían al servicio militar obligatorio. Sus pasquines expresaban sus reclamos en un español reinventado que, a primer sonido, parecerá una algarabía a los hablantes nativos del castellano. Fueron distribuidos por una red de contactos conformada por los alcaldes mayores durante las décadas de 1930 y 1940, y tres llegaron al archivo del curaca de Macha Alasaya en la provincia de Chayanta Charcas Colquechaca, Potosí (Platt y Molina, C12-3.1, C12-3.2, C12-15).

El florecimiento de la escritura en varios registros del español, algunos recogidos en sus archivos por las autoridades indígenas, no es más que *una* expresión de las complejas situaciones y respuestas que se producen en un contexto de colonialismo lingüístico, considerado una forma de *diglosia* (Fishman; Gumperz).

¹⁵ La palabra aymara para *pasquines* en el siglo xx era *sirkularanaka* (derivación del español *circulares*). Véase la entrevista en aymara con Plácido Jacinto, escribano de Mateo Alfaro, publicada con traducción en Rivera, “Pedimos” 620-621. Los *circulares* se sitúan en el tercer grado de autoridad, después de los *originales* y las *copias*. En la clasificación etnotaricial aymara, el texto publicado abajo se denomina *certificado*, pero por su circulación extendida en múltiples copias y su objetivo político, pienso que *pasquín* es el término más adecuado para designar este género de escrito. Sobre el uso de pasquines revolucionarios entre los indios del sur del Perú durante las guerras de la Independencia, véase Glave, “Cultura”.

¹⁶ Para un estudio de este movimiento, aún poco conocido, véanse Ari-Chachaki, “Between”; Ari-Chachaki, *Earth*.

¹⁷ Sobre el cacique apoderado de Pacajes y la República, Santos Marka Tola, véase Taller de Historia Oral Andina, *El indio*; Rivera, “Pedimos”.

Tales situaciones muestran las reacciones de una población de habla aymara, primero, y quechua, después, frente a la imposición discriminatoria de la escritura en español, considerada una precondition para la ciudadanía boliviana hasta la Revolución de 1952. Propongo examinar las relaciones entre diglosia, bilingüismo y escritura en el contexto boliviano, comparando en mayor detalle las “situaciones” que acabamos de esbozar¹⁸.

DIGLOSIA, BILINGÜISMO Y ESCRITURA EN CHAYANTA, 1834-1836

La transición a la República boliviana significaba muchos cambios con raíces en la Colonia tardía, entre ellos la abolición de los títulos hereditarios por Simón Bolívar en 1825, confirmada en 1833 por el presidente Andrés de Santa Cruz. Algunos curacas indígenas habían persistido en los Andes desde antes de la guerra de la Independencia, entre ellos los pirapis de Macha Alasaya, pero fueron reemplazados a principios de la República por nuevos recaudadores bilingües, nombrados entre las élites ciudadanas locales.

En algunos contextos (por ejemplo, frente a la ley), se estableció una alianza de conveniencia entre los nuevos ciudadanos-recaudadores y sus respectivas parcialidades indígenas, como veremos. Pero pronto los recaudadores criollos empezaban a portarse como minihacendados, tomando control de los “comunes” de las parcialidades, que cultivaban durante su turno en el cargo con el trabajo de los indios “originarios” y con la semilla puesta por los tributarios “agregados” (Platt, “Liberalism”)¹⁹.

El gobierno hizo algunos esfuerzos para corregir la situación, intentando (en vano) vender los comunes y reinstalar a los curacas indígenas en la década de 1840, e incluso separando la colección del tributo de la gobernación de la provincia mediante el establecimiento de colecturías entre 1855 y 1861 (presidencias de Córdoba y Linares) (ANB, *PPR*, t. 96, n.º 21 [1844]; AHP, *PD*, 1902

¹⁸ Para un dossier sobre el tema del bilingüismo boliviano a fines del siglo xx en sociedades diglósicas (especialmente en las escuelas de Bolivia), véanse Plaza; L. López, y otros participantes en el Seminario Educación Bilingüe e Intercultural, celebrado en el Museo Nacional de Etnología y Folclore, La Paz, 1994.

¹⁹ Para un antecedente relevante en Jesús de Machaca colonial, véase Rivera, “El mallku”. Aquí se contrastan dos curacas aymara-hablantes, uno que administra los comunes para suplir el pago de los tributos y otro que convierte los comunes en su propia hacienda.

[1842]; Platt, “Tributo”). Pero la presión sobre los ayllus por parte de las élites criollo-mestizas regionales, ansiosas de disfrutar de los servicios personales de los indios, persistiría hasta la guerra federal de 1899. Tampoco esta presión terminaría en 1902, aunque entonces los ayllus de Macha rechazaron la última revisita, retomando y reteniendo los curacazgos hasta fines del siglo xx (Platt, *Estado*; Platt y Molina).

A principios de la República, ya eran bilingües muchas autoridades criollo-mestizas en la provincia de Chayanta, tanto los nuevos recaudadores como los jueces de paz y de letras, además de muchos pequeños agricultores, mineros y comerciantes²⁰. También hubo algunos campesinos que hacían registros andinos del español, diferentes de los registros de los mestizos. Así, aumentaba la diversidad lingüística que se prestaba para reconocer y manejar diferencias sociales a través de la técnica del *code-switching*²¹, tal como ha sido analizada en diferentes partes del mundo por John Gumperz y otros sociolingüistas (Gumperz; Gardner-Chloros).

Sin embargo, por encima de las variaciones de dialecto y registro, persistía el contexto determinante de la *diglosia colonial*, es decir, la convivencia de dos idiomas (o grupos de idiomas, dialectos o registros), de los cuales uno se situaba en una posición socialmente privilegiada con relación al otro. En Bolivia, el español seguía ocupando un lugar dominante con respecto a los idiomas andinos. Se trata de la primera de las cuatro permutaciones distinguidas por Joshua Fishman (“Bilingualism”), esto es, diglosia junto con bilingüismo, este último en las fronteras interlingüísticas. No obstante, donde hacía falta el bilingüismo, pero subsistía el contraste diglósico, encontramos una segunda situación: diglosia sin bilingüismo más allá del mismo intérprete, tal como se daba en los primeros años de la invasión colonial²².

La posición dominante del español fue reforzada, como ya dijimos, en cuanto la capacidad de escribir en español fue considerada por los gobernantes criollos como el camino necesario hacia la ciudadanía y la “civilización”, un

²⁰ En Chayanta los “hacendados” eran pocos, por lo menos en la puna, aparte de los recaudadores criollo-mestizos y los dueños de los ingenios de beneficio.

²¹ *Code-switching*: cambios de lengua o registro en un contexto bi o multilingüe.

²² Debe observarse que la jerarquía de los idiomas no es inmutable, sino contextual, y que en ciertos contextos el español “cerrado” puede provocar una respuesta equivalente entre los quechuahablantes —o aymarahlantes—.

camino cerrado a la mayoría aymara o quechuahablante del país, predominantemente analfabeta y con poco o ningún conocimiento del español²³. Por otra parte, el español era el medio de comunicación escrita entre todos los ciudadanos que trabajaban como funcionarios del Estado en la frontera lingüística. Sin embargo, veremos que el Código de Procederes Santa Cruz presuponía el probable conocimiento por los jueces de por lo menos *un* idioma andino. En estas circunstancias, era posible prescindir de los intérpretes calificados y ahorrar sus salarios²⁴.

Veamos primero el caso de los *intérpretes de visita*, que tenían una función importante durante la Colonia, de ayudar a actualizar la relación cambiante entre la población, la tenencia de la tierra y la distribución de los tributos. Con la Independencia, no obstante, los intérpretes de visita empezaban a desaparecer. Todavía en octubre de 1829, el gobernador de Chayanta, J. M. González, lamentaba la demora de la revisita que había empezado en abril y la atribuía²⁵ a la falta de caciques propietarios (ya abolidos por los decretos de Bolívar), lo que significaba que la recaudación de los tributos se encargaba a “cobradores provisionales a quienes les faltaba informarse sobre sus responsabilidades en sus parcialidades”. En consecuencia, el gobernador tuvo que “entenderse solamente con los ylacatas y principales [autoridades al nivel del ayllu y cabildo] a quienes no es fácil comprenderles, *a pesar de los intérpretes*, porque siempre proceden con malicia [...]” (énfasis del autor). Aquí los intérpretes aparecen como muletilas débiles porque, con la abolición de los curacas hereditarios, no era fácil comprender los testimonios en aymara que circulaban en los niveles locales de la sociedad rural (AHP, PD, 78, n.º 80)²⁶.

²³ En la década de 1830 se intentaba introducir escuelas rurales en el departamento de Potosí para aumentar la enseñanza del español, y así crear rápidamente las precondiciones para la ciudadanización entre los quechuahablantes y aymarahablantes. Tuvo un efecto limitado en el área rural, aunque puede haber fortalecido el uso del “quechuañol” en los pueblos mestizos (Platt, “Tributo”).

²⁴ En la Colonia también hubo indígenas bilingües a quienes se dio la opción de tener intérpretes para controlar mejor el proceso de la traducción. Véanse los trabajos de Glave y de Cunill en este volumen.

²⁵ Otras causas eran: 1) el “doble domicilio de los indígenas en puna y valle, no pudiendo reunirlos por estas circunstancias en los días señalados”, y 2) las disputas sobre los terrenos.

²⁶ En Chayanta, hubo ayllus grandes (Macha, Pocoata, Chayanta, Sacaca, entre otros; véase figura 1) divididos en parcialidades, cada una encabezada por un recaudador, y subdivididos en ayllus menores. En Macha, cada parcialidad se subdividía en cinco ayllus menores encabezados por cinco *ylancos* y (en el caso de Alasaya) subdivididos a su vez en veinticinco

Las revisitas eran operaciones burocráticas que debían repetirse cada cinco años en cada provincia (en la práctica eran menos frecuentes), para establecer el número de los tributarios, redistribuir algunas tierras y fijar el monto de dinero para cada tributario, ayllu o parcialidad. Los intérpretes de visita se consideraban esenciales en Chayanta hasta 1843. Sin embargo, en enero de aquel año, el entonces revisitador de Chayanta escribió al ministro de Hacienda para decirle que había cumplido con una suprema circular que abolía el puesto de “intérprete de revisita”. Su carta nos ofrece un cuadro de la situación lingüística en Chayanta, con las dificultades que significaba la pérdida del intérprete:

[...] es sabido SM que en esta Provincia no se ha profesado otro idioma que el aimara, y no entendiendo el Gobernador Juez de Visita Ciudadano Mateo sino la quechua, y yo desgraciadamente ni uno ni otro como es constante, nos hallamos en la oscuridad de no poder empadronar a indios absolutamente cerrados al aimara. Por semejante imposibilidad, ruego a VG se sirva someter al conocimiento de SE el Jefe de la Nación, [...] y para solo concluir dos cantones que faltan, se digne concederme la prosecución del intérprete que ha desempeñado con exactitud la mayor parte de la Provincia; en atención a que el haber que se ahorraría con la supresión de este empleado es demasiado pequeño que no merece la pena, cuando ya está invertido la mayor parte.²⁷ (ANB, MH, t. 93, n.º 34)

Este testimonio sobre la suspensión del intérprete (con el fin de ahorrar su salario) también confirma que en Macha, como en el resto de Chayanta, se hablaba aymara a mediados del siglo XIX. Solo en la segunda mitad del siglo Macha iba a cambiar del aymara al quechua, debido al influjo de migrantes quechuahablantes hacia el centro minero de Colquechaca y la expansión de la hacienda desde Chuquisaca, en las fronteras meridionales del ayllu Macha. Así se creaba, en algunas regiones, una situación *trilingüe* (aymara, quechua y

cabildos territoriales, cada uno con su alcalde o *ylacata* anual. Cada cabildo también tenía un cobrador semestral. Todos eran cargos de “turno forzoso” dependientes del cabildo y del curaca (Platt y Molina, cap. 1).

²⁷ Es notorio que la abolición de los intérpretes respondía, por lo menos en parte, al deseo de economizar en los gastos de la revisita. Acerca de los exorbitantes gastos que acarrearían los intérpretes coloniales, así como los riesgos de corrupción, véase Jurado, “Don Pedro” 303. En 1843, aparentemente, se hablaba el aymara tanto en Pitantora (hoy quechuahablante) como en el resto de la provincia.

castellano) que persiste hasta hoy. Pero en Macha se producía una nueva situación diglósica entre el castellano y el quechua, con un nuevo bilingüismo presente en la frontera sociolingüística.

Otro contexto en el que se recurría a intérpretes era en los juicios, en los que antes se interrogaba a testigos aymara o quechuahablantes mediante traductores²⁸. En la República se reconocía que el bilingüismo había obviado la necesidad de recurrir a intérpretes en las cortes. Como decía el artículo 312 del Código de Procederes Santa Cruz:

Cuando se examinen testigos por intérpretes, se nombrarán dos que jurarán lo mismo que el testigo, a no ser que las partes convengan en uno, o no haya otro en el lugar. *No se examinarán testigos por intérpretes, sino cuando el juez y el escribano ignoren el idioma del testigo.* (Énfasis del autor)

La última frase de este artículo —el único entre los 1.534 del código que trata de los intérpretes— nos aclara por qué no se encuentra ni una sola mención de intérpretes en el pleito sobre terrenos entre las dos parcialidades de Macha. Aquí, la traducción de las palabras del *actor* y del *demandado* (para adoptar los términos del código) estuvo en manos del juez de paz del cantón Macha, con la participación ocasional de los recaudadores criollo-mestizos, además de los testigos. En este juicio, las actas y los testimonios escritos se basaban en la interrogación oral de testigos “cerrados” al aymara, seguida por la recepción de los testimonios en aymara y su traducción silenciosa (“en su cabeza”) por el juez bilingüe y letrado. Finalmente, después de buscar equivalencias en silencio, el juez se encargó de escribir las actas y sentencias en español. Lo mismo hizo el juez de letras en Chayanta, si faltaba el escribano público de la provincia.

Recalcamos que, si bien el juez de paz sabía traducir los testimonios del aymara al castellano sin un intérprete oficial, igualmente —como ciudadano letrado— pudo escribir las actas del expediente en español sin un escribano. A diferencia de los intérpretes, el Código de Procederes de 1832 dedica toda una sección a los escribanos (arts. 123-145), pero en el expediente de 1834-1836 solo se menciona al escribano público adscrito a la Corte de la capital

²⁸ Véase en este volumen el trabajo de Glave.

provincial de Chayanta. Este funcionario, antes de asumir su cargo, tenía que presentar su título, emitido por el Gobierno, al juez de letras. Sin embargo, raras veces se lo menciona para sentar alguna acta del juez de letras, sin inmiscuirse en la redacción de las actas del juez de paz de Macha, quien se encargaba de su propia escritura.

El Código Santa Cruz está presente en todo el juicio de 1834-1836, poniendo en marcha o confirmando procedimientos que contribuirían a determinar la práctica legal republicana. Aquí nos interesa particularmente el artículo 129, que establece que los escritos presentados por “personas que no sepan firmar” solo son aceptados cuando “aseguran estar firmados *a su ruego*, lo que sentarán por diligencia” (énfasis del autor). Este artículo (que recupera antiguas prácticas coloniales y peninsulares) subyace en los miles de documentos emitidos más tarde en nombre de indígenas que “no firman por no saber” (art. 131), que debían ser firmados por letrados y escribanos “al ruego” del presentante y (en lo posible) en presencia de testigos²⁹.

Veamos quiénes participaban en la traducción y la escritura durante la administración de justicia en Macha a principios de la República. El pleito empezó cuando, en marzo de 1834, algunos indígenas de la parcialidad Alasaya de Macha (ayllu Alacollana) barbecharon terrenos que los campesinos de Majasaya (ayllu Majacollana) reclamaban como suyos, siendo también pastos para su ganado. Los majasayas pidieron ayuda al juez de paz de Macha, ciudadano Felipe Vásquez, sin darse cuenta de que pronto Vásquez iba a asumir el puesto de recaudador de los alasayas, y por tanto ya era “interesado de la contraparte”. Felipe Vásquez les aconsejó a los majasayas, disimulando, que esperaran hasta agosto de 1834 cuando los alasayas volverían de los valles, adonde todos se desplazaban anualmente para la cosecha del maíz, y entonces él arreglaría la situación sin que fuera necesario acudir al juzgado. Los majasayas esperaron hasta agosto, pero no pasó nada; siguieron esperando hasta octubre de 1834, cuando de golpe los alasayas, ya de regreso de los valles, volvieron “a sembrar con mucha violencia respecto a que el nominado Vásquez es ya Recaudador de los contrarios”³⁰.

²⁹ Se añade, a veces, la impresión digital del analfabeto al lado de su nombre escrito por el letrado o escribano.

³⁰ La invasión afectaba una frontera notoriamente sensible: Cuymuri Collo (cerro de Cuymuri), cerca del salar de Carata, en lo que antes era el cabildo Carata, hoy llamado cabildo Cuymuri.

Los majasayas, dándose cuenta de su error, nombraron como su apoderado a Mariano Senteno (quizás descendiente de sangre de Blas Senteno, cacique indígena de Majasaya en 1761, según nota adjunta al juicio). Su *poder* es el primer documento del expediente. Senteno era analfabeto y no sabía firmar, pero llevó el poder al pueblo capital de Chayanta para pedir justicia del juez de letras, y entabló un juicio de despojo contra los alasayas. El 6 de diciembre de 1834, el juez de letras decretó —proveyendo y firmando “ante un testigo por ausencia del escribano que certificó”— que se prosiguiera la conciliación por el juez de paz de Macha³¹. El juicio se postergó hasta el día 29. Entonces los alasayas presentaron un

[...] documento fehaciente, que delinea a ambas parcialidades de Alacollana y Majacollana practicadas por el visitador y medidor de tierras don Santos García de la Vandra el año de 1745, mas no se ha podido esclarecer en qué parte se hallan los terrenos en disputa.

Ambas partes, “actor y demandado”, exigieron que “se haga vista de ojos con arreglo a los documentos”. El juez de paz firmó “con los testigos de mi actuación, y porque las partes no supieron, firmaron otros a su ruego, de que certifico”.

El 9 de enero de 1835, el juez de letras Manuel Díaz de Pareja decretó que “venga con arreglo al Artículo 641 del *Código de Procederes*, debiendo además expresar el ocurrente los nombres de los terrenos que hubiesen sido despojados últimamente sin confundir con los que sirvieron de objeto al anterior despojo [...]” (de hecho, el primer despojo era el barbecho y el segundo, la siembra de las mismas tierras). En esta ocasión, el apoderado Senteno recibió una *notificación* escrita por parte de Diego Valda, escribano público de la corte en Chayanta.

En su respuesta, Senteno nombró los terrenos —Cuimuri Collo, Ananoca y Tucani Jiquina—, y “por último deseando acreditar en toda forma el despojo arbitrario y violento, y tener necesidad de calificar los dos extremos *eyección* y *posesión anticuada*”, pidió al juez que recibiera información de testigos ante el juez de paz de Macha, con previa citación de los contrarios.

Sobre los antecedentes de esta disputa, véase Platt, “Un ceque”.

³¹ Código de Procederes Santa Cruz, art. 13. La conciliación era una etapa previa al juicio verbal.

Entonces, la escena volvió de nuevo al cantón Macha, donde el 19 de enero de 1835 un nuevo juez de paz, Lorenzo Bernal, acusó recibo de la comisión enviada desde Chayanta por el juez de letras. Luego, se interpuso un intervalo de nueve meses hasta que el 20 de octubre apareció el apoderado de los majacollanas, Mariano Senteno, con los demandados del ayllu Alacollana, “menos el alcalde del ayllu Carlos Sirapo por residir en los valles”. Obviamente, el intervalo se debió a que la mayoría de los campesinos se hubieran ausentado a los valles, de donde solo volverían para el mes de octubre. Ninguno de los presentes sabía firmar y lo hizo por ellos y “a su ruego” uno de los testigos.

Después, se interrogó a tres testigos en el despacho del juez de paz, todos a favor de los majacollanas. El primero era un indígena originario del ayllu Majacollana, de ochenta años, “que no es sirviente ni doméstico ni pariente de ninguna de las partes”. El segundo era un “comerciante criollo blanco del domicilio de este Cantón, con vecindad en la Ciudad de Chuquisaca, que no es sirviente ni doméstico ni pariente de alguna de las partes”, aunque había sido recaudador de la parcialidad de Majasaya. Se nota otra vez el apoyo legal proporcionado a su parcialidad por el recaudador criollo. El tercero era un mestizo, de oficio músico y empleado en el coro de la iglesia de Macha, de sesenta años. El primer testigo seguramente habló en aymara y los otros dos, en castellano. Todos confirmaron la legítima posesión de las tierras por los “actores” de Majacollana. El 19 de diciembre el juez de paz aceptó la comisión del juez de letras de Chayanta y ordenó las citaciones de las partes, “en el mismo puesto de los terrenos de la contienda”. En seguida, dijo al apoderado Mariano Senteno que se presentara en el lugar de los hechos el 3 de enero de 1836.

Llegado a los puntos de Tocani Yquina, Cuymuri Collo y Ananoca, el juez convocó a los indígenas de Alacollana y les citó el tenor del auto (y “no firmaron por no saber”). Luego ambas partes fueron conminadas a exponer sus razones, “de las que se tomó un prudente balance”. Finalmente, se declararon los terrenos propiedad de los comunarios de Majacollana, se les dio la posesión formal, “y para constancia firmé con los testigos de mi actuación por los presentes, porque expresaron no saber, de que certifico”. Los papeles originales fueron devueltos a Senteno “para los usos que bien le convenga”.

Si observamos esta secuencia de actos de habla, escritura y desplazamiento, muchos estipulados por el Código Santa Cruz, podemos notar la total ausencia de cualquier mención del otro idioma presente, el aymara, cuya existencia

es sistemáticamente invisibilizada³². El único idioma que el texto reconoce es el español, vinculado legalmente con la ciudadanía. Pero es indudable que todos los campesinos, tanto actores como demandados, hablaron en aymara. Todos los que se presentaron eran analfabetos, sin hablar más, quizás, que algunas palabras del castellano; y en 1834-1836 ningún indígena presente en el pleito supo firmar su nombre. Los testigos criollo-mestizos generalmente firmaban “a ruego de” los testigos indígenas. Al nivel local, el juez de paz de Macha era su propio intérprete y escribano, y lo mismo fue generalmente el caso del juez de letras en la capital provincial de Chayanta. En el juicio verbal realizado en el lugar de Cuimuri Collo, el juez de paz bilingüe habría hablado en aymara con los campesinos del lugar, con o sin testigos, antes de redactar las actas en castellano. Solo en la corte del pueblo capital de Chayanta encontramos a un escribano público; pero el juez de letras conversaba en aymara con el apoderado Mariano Senteno (quizás con la ayuda de testigos), antes de escribir las actas en castellano.

Según la evidencia, entonces, los actores y demandados eran todos “cerrados al aimara”, pero los jueces y testigos criollo-mestizos sabían lo suficiente para poder “interpretar” a los indígenas, interrogándolos y traduciendo sus palabras orales en aymara a palabras escritas en castellano. Al final, se escuchaba el aymara en las calles de Macha, junto con el español, desde el nacimiento; y los ciudadanos necesitaban saber aymara o quechua para comerciar, además de administrar justicia a los que se situaban al otro lado de la frontera lingüística. Seguramente algunos campesinos sabían palabras del español, aunque no pudieran firmar. Las firmas se realizaban por los testigos presentes, “a ruego de” los interesados y con la certificación del juez. Evidentemente, era muy factible en la República boliviana prescindir de un intérprete profesional, e incluso de un escribano, durante las interrogaciones realizadas en las fronteras lingüísticas del país.

EL ARCHIVO DEL CURACA DE MACHA (ALASAYA)

Haremos ahora un salto de cien años hacia la primera mitad del siglo xx. Para entonces, la situación lingüística en Macha había cambiado radicalmente. En primer lugar, el quechua había reemplazado al aymara como idioma

³² Acerca de la invisibilización documental, mucho más exitosa, de los indios en la Argentina del siglo xix, véase L. Rodríguez.

mayoritario de Macha desde fines del siglo XIX. Además, en el siglo XX disponemos de una fuente única: los documentos en castellano del Archivo de Macha Alasaya acumulado por los curacas recaudadores, y desde 1937 pertenecientes a la familia Carbajal. En 1970-1971 este autor realizó trabajo de campo de más de un año en los valles de Macha y después en la puna con los Carbajal (figura 2), seguido por varias visitas posteriores, y ya pudo ver y publicar algunos documentos (Platt, *Estado*, apéndices); pero no fue posible consultar ni escanear el archivo en su totalidad hasta el 2014.

Figura 2. Miembros del patriclan Carbajal. A la izquierda, de cuclillas con su *ch'uspa* de coca, el curaca de Macha Alasaya, don Agustín Carbajal, a los setenta años; sentados, en el centro, sus hijos Santiago y Gregorio Carbajal; de pie con *turu wasu* y *tutuma* de chicha, Dionisio Carbajal, tercer hijo de Santiago; sentado a la derecha detrás de una olla de chicha, Marcos Carbajal, sobrino de Agustín



Fuente: fotografía de Tristan Platt, Liconi Pampa, 1971.

Don Agustín Carbajal (1900-1985) nació justo después de la guerra Federal (1899), en un momento cuando los ayllus retomaban el control de los curacazgos y de la recaudación de la contribución territorial, después de un largo periodo en el que las parcialidades fueron gobernadas por ciudadanos-recaudadores criollo-mestizos. Agustín era analfabeto y monolingüe en el quechua

sureño de Macha (un dialecto influenciado por el aymara y el castellano); al principio, gobernaba con la ayuda de letrados, “secretarios” y “escribanos de comunidad” bilingües, ejerciendo de esta manera lo que llamaré una *literacidad indirecta*, porque dirigía pero no ejecutaba la escritura. A partir de 1944, sus hijos Santiago (m. 1977) y Gregorio (1941-2014) empezaban a asumir las tareas del escribano.

Poco después de la Revolución de 1952, Agustín fue marginado por los sindicatos del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), y desde el segundo semestre de 1954 dejó de recoger los recibos del tesorero departamental hasta el segundo semestre de 1961, cuando volvió a gobernar hasta 1981. Pero no perdonó al presidente Víctor Paz Estenssoro su marginación, ni a los dirigentes del movimiento del pueblo de Macha su prepotencia y corrupción: tanto los sindicatos como la misma subprefectura querían apropiarse de la contribución territorial para sus propios usos (Platt y Molina, cap. iv). En julio de 1971, cuando lo conocí, el curaca me mostró algunos documentos selectos de su archivo, entre ellos una denuncia de Paz Estenssoro, del catastro y del “movimientismo traficante” hecha a máquina en Milluri (estancia del cabildo Huacoata, Majasaya, frente a Liconi Pampa de Alasaya) en 1963³³. De ahí su apoyo al golpe del vicepresidente René Ortuño en 1964, y a la candidatura de este a la Presidencia dos años más tarde en 1966. Pero don Agustín abandonó a los barrientistas cuando, en 1969 (después de la muerte de Barrientos en un accidente aéreo), el dirigente local Lino Limachi de Pocoata empezó otra vez a secuestrar para uso sindical la contribución territorial que Agustín recaudaba para el Tesoro de Potosí (Platt y Molina, cap. v).

Los archivos indígenas son un fenómeno poco documentado en Bolivia³⁴. El Archivo Curacal de Macha Alasaya expresaba, en primer lugar, la determinación de los curacas de conservar las constancias de su gestión fiscal, como encargados de la recaudación para el Tesoro Prefectural. También contiene notas sobre la administración de justicia y constancias de los servicios desempeñados “por turno forzoso” por los comunarios a favor de los cabildos y ayllus de

³³ Véase el “Pronunciamiento Campesino de Macha” (1963) (cit. en Platt y Molina C7-10).

³⁴ Sobre el Archivo de Santos Marka Tola, véase Rivera, “Pedimos”, y acerca de los Archivos de los Alcaldes Mayores Particulares, véase Ari-Chachaki, *Earth*. Es evidente que Tomás Katari, autor de numerosas cartas que han sobrevivido, debe de haber organizado su correspondencia en un archivo rural. A propósito del Archivo de Tupicocha, Perú, véase Salomon; y en relación con los archivos prehispánicos de quipos, véase Urton.

su parcialidad, así como cartas con varias instancias sobre la recaudación de los dineros del Estado. Todos los pasantes de cargos fiscales debían recibir certificados de su nombramiento y cumplimiento, y finiquitos por los dineros tributarios entregados —una inmensa cantidad de papel escrito por los escribanos del curaca—. Varias copias de estos documentos han quedado en el archivo.

Los curacas también guardaban todo documento que les llegaba y les parecía importante³⁵, junto con copias de algunos otros remitidos por ellos hacia afuera. Además, el archivo contiene varios documentos sindicales posteriores a 1952, que llegan hasta el año 2000, junto con algunos papeles antiguos correspondientes al siglo XIX y traslados coloniales. Toda esta documentación se ha incorporado a un archivo de enorme valor para una etnohistoria de Macha y del campesinado norpotosino durante el siglo XX.

Agustín gozaba de gran prestigio por su participación en la guerra del Chaco (1932-1935), yendo a la frontera con Paraguay en 1934-1935³⁶, por el cuidado con que recogió y enteró la contribución territorial a partir de 1937 y por la tenacidad con la que defendía a los ayllus³⁷ de los abusos de *mosos*, corregidores y militares, sobre todo entre 1937 y 1943. Asistió al Congreso Indigenal de 1945 en La Paz, donde se le tomó una foto (que se conserva en el archivo) sujetando sus papeles y rodeado de otros caciques de Potosí y Chuquisaca (figura 3). Gobernó su parcialidad emitiendo y recibiendo mensajes en español, durante más de cuarenta años, con la ayuda de letrados y escribanos quienes traducían, redactaban y firmaban “a su ruego”.

Don Agustín murió en 1985, dejando el curacazgo y el archivo al cuidado de su hijo menor, Gregorio. Este último había aprendido algo de castellano escrito en sus clases de primaria y en sus interacciones con los escribanos

³⁵ Entre muchos ejemplos, mencionaré la invitación enviada en 1970 a Agustín Carbajal y a un representante de Majasaya, por Fausto Reinaga, “escritor indio”, para encontrarse con el presidente general Ovando (Platt y Molina, catálogo, C12-24).

³⁶ Véase Platt y Molina (caps. I y III). La guerra del Chaco se libró entre Bolivia y Paraguay de 1932 a 1935. Su consecuencia fue la pérdida por Bolivia de un enorme territorio, rico en petróleo, y la imposición poco a poco del servicio militar entre los indígenas bolivianos. Véanse Arze; Quintana.

³⁷ Hubo diez ayllus de Macha con los mismos nombres desde el siglo XVI, cinco en cada parcialidad. Los de Alasaya eran: Alacollana, Sullcavi, Tapunata, Huaracata y Alapicha (véase figura 4). Los ayllus de Majasaya eran Majacollana, Sullcata, Conдахuata, Huacoata y Majapicha.

bilingües, suficiente para desarrollar una escritura notarial adecuada; y pudo hablarlo también, aunque con dificultad (Platt, “Un archivo”)³⁸.

Como he mostrado en la introducción a su catálogo (Platt y Molina), el archivo nos muestra el funcionamiento de la parcialidad Alasaya como una construcción política y administrativa, y también las grietas en la estructura de autoridad que crecían con los años. Al mismo tiempo, los papeles ofrecen valiosas perspectivas sobre los problemas de traducción y escritura planteados en este ensayo.

En primer lugar, las funciones del intérprete y del escribano habían terminado fusionándose en la recaudación de Liconi Pampa. Desde antes de los primeros gobiernos de Agustín (1937-1954), era necesario que la persona que actuara de letrado, escribano o “secretario” del curaca en funciones fuera bilingüe, para poder traducir la correspondencia en voz alta del castellano escrito al quechua hablado, y después la respuesta del quechua al texto escrito en castellano, firmando “a ruego del” curaca. El escribano también debía escribir y firmar los nombramientos, finiquitos y certificados para todos los que cumplían con los cargos fiscales de “turno forzoso”.

En 1971 pude observar cómo el viejo Agustín seguía atendiendo las consultas, mientras hacía un tejido sobre un banco de adobe afuera de su casa para recibir al visitante, a veces con comida traída por su mujer. Además, sostenía conversaciones informales con los que se acercaban con noticias, rumores o en busca de consejos y atendía las reuniones formales (juntas y cabildos). Guardaba aparte algunos documentos de gran valor entre dos cueros secos de oveja, y tenía una idea clara sobre la importancia relativa de los diferentes papeles, aunque no los pudo leer, pero les ponía nombres breves a los más significativos, que resumían su contenido: “Garantía general”, “kintali sut’i” (quintal de azotes), “Pronunciamiento”, “Ayoma”, entre otros³⁹.

Es importante notar que los escribanos no parecen haber manipulado el contenido de los mensajes del curaca; de haberlo hecho, pronto habrían sido

³⁸ La primera escuela de Liconi Pampa fue instalada a petición de Agustín hacia 1948. Santiago había aprendido a escribir en castellano antes de la llegada de la escuela local.

³⁹ Acerca de los dos primeros documentos, véase Platt y Molina (apéndices 2 y 3); sobre el “Pronunciamiento de los Campesinos de Macha” (1963), véase Platt y Molina (cap. iv, lám. 4.5). “Ayoma” fue un documento que pude ver en 1971, pero ahora está perdido. Trataba acerca de los linderos entre los ayllus y una hacienda-ingenio colindante, que fue uno de los ingenios que rodeaban Colquechaca en los siglos xvii-xix. Hoy Ayoma es capital de un cantón.

Figura 3. Don Agustín Carbajal, sentado, en el centro, sujetando sus documentos y rodeado por caciques de Potosí y Chuquisaca. Dos mujeres hacen parte del grupo



Fuente: Fotografía del Congreso Indigenal de 1945, en Platt y Molina (C15-AC29). Copia conservada en el Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya.

detectados, castigados o suspendidos. Traducían el mensaje al quechua y escribían la respuesta en castellano; conversaban los datos con el curaca en quechua y aportaban la forma notarial y las fórmulas legales para completar la traducción al castellano. El curaca elegía a quien quería, a quien estaba disponible y en quien tenía confianza, pero entre 1926 y 1948 solo hubo un escribano, Pedro Gómez, quien firmó “escribano de comunarios”. Veamos los casos de dos escribanos que trabajaban con el curaca.

En el archivo existen varios documentos fechados entre 1926 y 1936 y firmados por el escribano Pedro Gómez, “a su ruego” del anterior curaca recaudador, Pedro Ramírez. Y desde 1937 hasta 1948 Pedro Gómez también firmaba documentos para Agustín Carbajal. Sus servicios al curacazgo de Macha Alasaya se extendían sobre más de veinte años y se concentraban en los años anteriores a 1940.

Existe poca información sobre Pedro Gómez, aparte de la que se contiene en sus propias cartas manuscritas. Sabemos que en 1932 era profesor normalista en Macha y que al inicio de la guerra del Chaco (1932-1935) actuó de intermediario entre el corregidor de Macha, Macedonio Villalta, y el Cabildo Pichichua (ayllu Alacollana), donde vivían Agustín Carbajal, por entonces alcalde del Cabildo, y el curaca de Alasaya, Pedro Ramírez, a cuatro horas de

caminata del pueblo de Macha. A instancias del subprefecto y del corregidor, Pedro Ramírez y Agustín Carbajal organizaron la limpieza de esa parte del camino entre el pueblo de Macha y Cruce Culta que correspondía al Cabildo Pichichua, para facilitar el tránsito de la tropa militar (Platt y Molina C14-2), e hicieron entregar costales de papas, chuño y quinoa para el ejército a las casas de aprovisionamiento en Colquechaca y Potosí, según documentos escritos y firmados por Pedro Gómez (Platt y Molina C14-6).

Después de la guerra, Pedro Gómez se reunía con el curaca para calcular la contribución territorial con base en información proporcionada por los cobradores y alcaldes (figura 4). La recaudación semestral para la Navidad de 1937 formaba el punto de partida del proyecto político-fiscal de Agustín, aunque se basó a su vez en la teoría y la práctica de sus antecesores, especialmente de Pedro Ramírez (Platt y Molina, cap. II). También Gómez colaboraba, junto con otros escribanos y letrados bilingües, para que don Agustín pudiera organizar una campaña escrita en castellano contra los abusos y atropellos de *mosos*, militares y corregidores en la puna y los valles de Macha. Con este objetivo, el curaca viajaba a los ministerios en La Paz, a la prefectura y los juzgados en Potosí, además de sus visitas al corregidor, a la policía y a los jueces en el pueblo de Macha, a los valles de San Marcos de Miraflores y Carasi, y a la subprefectura y el juzgado en el centro minero y capital provincial de Colquechaca.

Entre 1926 y 1948 Pedro Gómez firmaba de distintas maneras: “escribano”, “escribano de comunarios”, “escribano de diligencias”, “escriba de los comunarios”, “escribano interrogador”. Quizás fue su apoyo a las causas indígenas lo que llevó a otro corregidor de Macha, Luis A. Ovando, a escribirle una breve nota ya en 1938:

Escribano Gómez = El reclamo que hacemos los del pueblo y de la comunidad ante el señor Prefecto ha surtido, tengo orden de buscar a otra persona del pueblo, y oportunamente les comunicaremos quién va ser el designado.

Suyo,

Luis A. Ovando.

Macha, 24 de marzo de 1938. (En Platt y Molina C12-4.)⁴⁰

⁴⁰ Lamentablemente, el archivo no aclara quién pagaba a Pedro Gómez, pero esta nota sugiere que su cargo era reconocido por el corregimiento y la prefectura.

Figura 4. Lista de los cinco ayllus, con sus veinticinco cabildos, de Macha Alasaya; con las sumas tributarias que corresponden a cada ayllu. La mano es de Pedro Gómez (s. f., ca. 1937)

C1-35-8

El amancés del ayllu Alacoyana de los siete Cabildos
 de Yocariire Rosario Pichichua Ayoma Pumpuri Choque
 cayara y Carata suma total Bs/ 960 novecientos sesenta
 bolivianos hasi le consta para que cancele esa contribución
 al Tesoro a la Ciudad de Potosi como enteracion del
 Semestre de Navidad Ylanco Agustín Carbajal alcal
 de Anastasio Chambi.

Ayllu Sulcavi cinco Cabildos Salinas Challviri
 Caripoco Cabreca Quijojo y Tanqui la suma de
 siescientos sesenta bolivianos total

Ayllu Tapuna [sic] tres Cabildos Palcoyo Poquera y Titire
 trecientos bolivianos 320 Bs/ total.

Ayllu Güaracata cinco Cabildos Cañocota Aualla
 gas Guailoma Oscoria Callpa quinientos cincuen
 ta Bolivianos 550 Bs. Total.

Ayllu Alapicha cinco Cabildos Chiyaraque Tur
 co Lurucachi Tococari y Collpa Rosario Bs 980
 Novecientos ochenta bolivianos suma total.

Otrosi hara saber de los cinco aylls anteriores hace
 mos la cuenta

Bs.	960
	660
	320
	550
	980
	3,470

3,470 hasi le consta. Para que cance
 len los cobradores por insinuación de los alcaldes de los
 cinco aylls como viene cinco Cobradores quedan notif
 cados para cancelen al Ylanco Mayor Agustín Carbajal.

Fuente: Platt y Molina (ACMA C5 6.2)

Posiblemente, el corregidor se había molestado con las actividades del profesor normalista a favor de los ayllus y quería encontrar un sustituto. Pero diez años después aún encontramos a Pedro Gómez trabajando con Agustín Carbajal y firmando como “escriba de comunarios” (Platt y Molina C5-27).

Otro escribano recurrente en este periodo fue Alberto Miranda, quien en 1940 representó a los comunarios de los ayllus y a su curaca recaudador. Estos protestaban contra un *moso* prepotente del pueblo de Macha, Macedonio Villalta, sin duda el mismo que fue corregidor en 1932. Ahora Villalta intentaba apoderarse del curacazgo de Alasaya (siguiendo los pasos de los recaudadores ciudadanos del siglo XIX). Entonces, Miranda redactó un informe al subprefecto en nombre de tres ayllus y diecisiete cabildos de Macha Alasaya: Alacoyana (siete cabildos), Sullcavi (cinco cabildos) y Alapicha (cinco cabildos).

El informe rechazó el intento del excorregidor y reafirmó el reconocimiento de los comunarios a Agustín Carbajal:

No reconocemos al Señor Masedonio Villalta de Curaca Ricaudador del Canton Macha no sí quien nombraría, nosotros riconosemos por Curaca y Ricaudador al actual Agustín Carbajal que tiene su nombramiento para cuatro años [...] no podemos consentir que ningun moso nos gobierne tampoco queremos ser esclavos como el piensa como aura mismo esta aminasando con sus arrestos y comecciones es lo que pedimos en justicia [...] (Platt y Molina C5-15)⁴¹

Está claro en este texto que Alberto Miranda no mostraba ningún prejuicio a favor del excorregidor por haber sido “autoridad”, sino que traducía fielmente al castellano escrito las protestas orales en quechua de los comunarios contra Villalta, y su apoyo a Agustín Carbajal. Miranda firmó el escrito en Liconi Pampa, “a ruigo de los Ylancos y Alcaldes y de todos los Comunarios, de los espresados Aillos”. Todos deben haber participado en una reunión o cabildo celebrado en quechua, en la recaudación y en presencia del curaca.

Un recurso que utilizaban los curacas del siglo XX, para imprimir su propia autoridad y autoría sobre los papeles escritos por sus escribanos, eran los sellos. Agustín y su hijo Gregorio tenían cada uno su propio sello. El sello es

⁴¹ En relación con la denuncia indígena de ser convertidos en esclavos en las haciendas, véase el circular del presidente Ismael Montes de 1908 (cit. en Platt y Molina, cap. 111).

una manera de institucionalizar la huella digital de los individuos; en principio, permite adoptar un símbolo asociado con las instancias del gobierno para dotar de estatus y autoridad a la recaudación indígena, cuyos detalles están inscritos en el sello. Se podía utilizar, tanto para personalizar y autorizar los textos en el momento de su redacción por los escribanos “a ruego del” curaca, como para reclamar un papel para el archivo después de su redacción. Entonces, a fin de mostrar que la presencia del sello había sido aprobada por el curaca para autorizar el documento desde las primeras palabras de su redacción, a veces se ponía primero el sello y después se distribuía el texto a su alrededor.

La figura 5 muestra esta práctica al inicio de un certificado de nombramiento del ylanco mayor de los siete cabildos del ayllu Alacollana. El certificado se escribe en Liconi Pampa, en presencia de “los siete alcaldes de los siete Cabildos”, y lo firma Alberto Miranda “en pleno Cabildo” y “a rruigo del Curaca y Agustín Carba[jal]” (Platt y Molina C5-6.2.).

Otro ejemplo de la acomodación de las líneas del texto a la forma circular del sello se encuentra en la escrita y firmada, a ruego de Agustín, por Alberto Miranda, que se muestra en la figura 6. En ella el curaca “comisiona” al corregidor del cantón Guadalupe para que “notifique” a un tal Víctor Condori que “¿porqué ha venido con sus mentiras trayéndome un certificado falso?” y en colaboración con el ylanco del ayllu Alapicha, Antonio Aguilar. Don Agustín había enviado una orden con Condori para que se presentara tres días atrás, pero “aura no ha benido”, y en su lugar se había presentado un tal Pablo Mamani “con obrados del señor Subprefecto que presentan cinco fojas”. Como a muchos administradores, un documento largo molestaba al curaca, más aún si no sabía leer castellano. Entonces, “que esperen asta que yo venga a esa - es lo que participo”. Trasluce la impaciencia de don Agustín frente a las “cinco fojas” escritas del subprefecto y presentadas por Mamani, y su preferencia por la comunicación directa y a viva voz, en quechua, con los comunarios.

Es más, la visita de Agustín al cantón Guadalupe y al ayllu Alapicha se realizó y tuvo buenos resultados. El curaca pudo anotar otro éxito, pues en 1940 se celebró un “acuerdo de buena amistad” entre los comunarios de los cabildos colindantes de los ayllus de Alacollana y Alapicha, ante el curaca Carbajal y el ylanco Aguilar, y bajo multa de 600 bolivianos en caso de incumplimiento. El debate previo fue, obviamente, en quechua. Se confirmó (por el momento) la lealtad del ayllu Alapicha con el curaca, sin tener que pasar por el subprefecto. Y el redactor del acuerdo en castellano fue, nuevamente, Alberto Miranda (Platt y Molina C10-5).

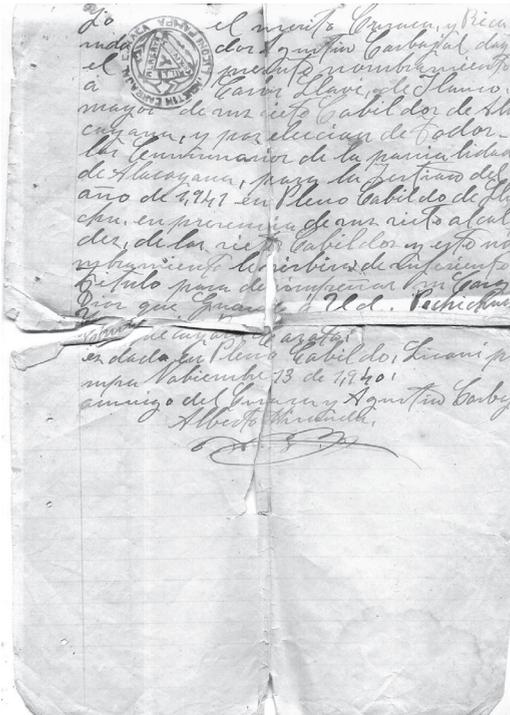


Figura 5.

Transcripción: “Yo el suscrito Curaca y Ricaudador Agustín Carbajal doy el presente nombramiento a Carlos Llave, de Ylanco mayor de sus siete Cabildos de Alacuyana, y por elección de todos los Cumunarios de la parcialidad de Alacoyana, para la jestion del año de 1,941 en Pleno Cabildo de Llluchu, en presencia de sus siete alcaldes de los siete Cabildos y este nombramiento le sirbirá de suficiente título para desempeñar su Cargo Dios que guarde a Ud. Pichichua ... es dado en Pleno Cabildo, Liconi pampa Nobiembre 13 de 1,940: a rruigo del Curaca y Agustín Carbaj[al] Alberto Miranda”.

Fuente: Platt y Molina (ACMA C5-6.2).

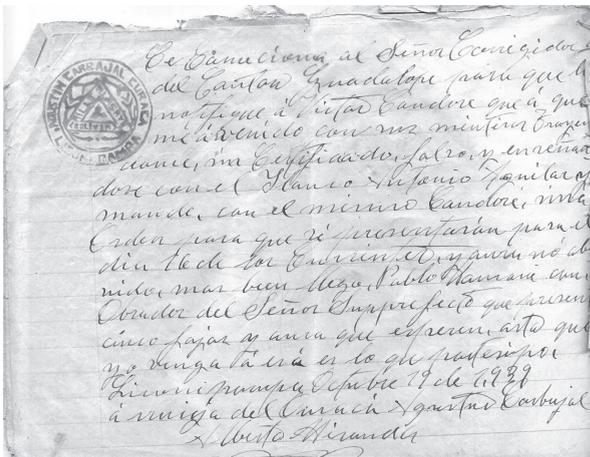


Figura 6.

Transcripción: “Se comeciona al Señor Corregidor del Canton Guadalupe para que notifique a Victor Condori para que a qué me ha venido con sus mentiras trayendome un certificado falso y enseñandose con el Ylanco Antonio Aguilar y[o] mande con el mismo Condori una Orden para que se presentarán para el dia 16 de los Presintes, y aura no a benido, mas bien llego Pablo Mamani con Obrados del señor Supprefecto que presentan cinco fojas y aura que esperen, asta que yo venga a esá es lo que partesipo. Liconi pampa Octubre 19 de 1939 A rruigo del Curacá Agustín Carbajal Alberto Miranda”.

Fuente: Platt y Molina (ACMA C5-6.2).

Concluye este apartado con ejemplos de la escritura de los dos hijos de Agustín Carbajal, Santiago y Gregorio, quienes terminarían reemplazando a los demás escribanos. Además de encargarse de la correspondencia oficial, ahora eran ellos quienes redactaban los certificados, los nombramientos y los finiquitos, en castellano, para los comunarios que cumplían con los “turnos forzosos” de cobrador, alcalde e ylanco⁴². Ambos eran quechuahablantes, aunque sabían varias palabras del castellano. Los dos eran muy respetuosos del procedimiento notarial. Gregorio había aprendido de memoria los textos notariales en castellano para poder escribirlos repetidas veces, como parte de su trabajo administrativo⁴³.

El primer texto que tenemos firmado en nombre de su padre por Santiago Carbajal (figura 7) es un certificado de cobrador de 1944, aunque ya desde 1942 Santiago se menciona, junto con su padre, en los recibos emitidos por el Tesoro Prefectural de Potosí. Este texto repite las fórmulas estandarizadas que siempre se ponían en este tipo de documento. Debe notarse la lista de las tierras en puna y valle cuya posesión se aseguraba con el desempeño del cargo —en este caso, cobrador del cabildo Ayoma, ayllu Alacollana, correspondiente al semestre de la Navidad de 1943—. En el siglo xix, los nombres de las tierras se insertaban en los padroncillos y en las revisitas, y se vinculaba así la posesión del terreno con la presencia del nombre del poseedor en la lista de tributarios revisitados. Pero en el siglo xx se habían abandonado las revisitas, y la colección de la *tasa* quedaba en manos de los cobradores de los cabildos, los alcaldes, los ylanco y del curaca. Ahora solo los alcaldes y cobradores mantenían listas de comunarios, al nivel de cada cabildo, pero sin especificar los terrenos de cada uno, y sin que existiera un padrón general de todo el ayllu y de la parcialidad. Entonces, las tierras se detallaban en los certificados de los “cargos forzosos” desempeñados por cada tributario (como cobrador/alcalde del cabildo o como ylanco del ayllu).

Hay que tomar en cuenta que esta práctica era un elemento importante en el nuevo *orden administrativo* construido por los indígenas-campesinos desde principios del siglo xx, sin la gestión directa (pero con el reconocimiento

⁴² Los certificados de cumplimiento de los postillones trimestrales normalmente los escribían los maestros de posta.

⁴³ A propósito del aprendizaje de memoria por Gregorio de los textos legales en castellano, véase Platt, “Un archivo” 6-18.

de facto) del Estado, cuyo cumplimiento en beneficio del Tesoro departamental era supervisado por el curaca recaudador con su escribano, quien en este caso era su hijo mayor.

El hijo menor de Agustín, Gregorio, está representado particularmente en los años posteriores del archivo, sobre todo después de la muerte de Santiago en 1977. Pero ya era un devoto de la escritura desde antes de su primer documento conocido de 1953 (cuando tenía doce años). Sus escritos aumentan en el archivo hacia el final del gobierno de Agustín, y especialmente cuando él mismo asumió el curacazgo entre 1981 y 1994. El certificado de la figura 8 está escrito a máquina en 1984 (Gregorio tenía una vieja Underwood) y llevaba un nuevo sello, correspondiente a “Gregorio Carbajal ‘curaca’” puesto como colofón al final⁴⁴.

Como se ha dicho, en una conversación con Gregorio realizada poco antes de su muerte en diciembre de 2014, el viejo curaca nos contó en quechua cómo había memorizado todo el texto notarial en castellano que correspondía a los certificados. En medio de una disquisición en quechua, repetía en voz alta el texto en castellano, poniendo nombres, lugares y cargos como ejemplos. Dijo (en quechua) haber escrito cientos de certificados de esta manera⁴⁵. Los que se encuentran en el archivo son unos pocos borradores o copias —Gregorio siempre se empeñaba en escribir, y a veces producía varios ejemplares del mismo documento—.

⁴⁴ El uso de una máquina de escribir, conocida en el campo a través de cartas oficiales desde antes de la guerra del Chaco, es otra expresión de la *modernidad indígena* que se evidencia en todo el trayecto de Agustín Carbajal y sus hijos. Vino a complementar el uso del sello por parte de los curacas.

⁴⁵ Para una transcripción de una parte de esta conversación, véase Platt, “Un archivo”.

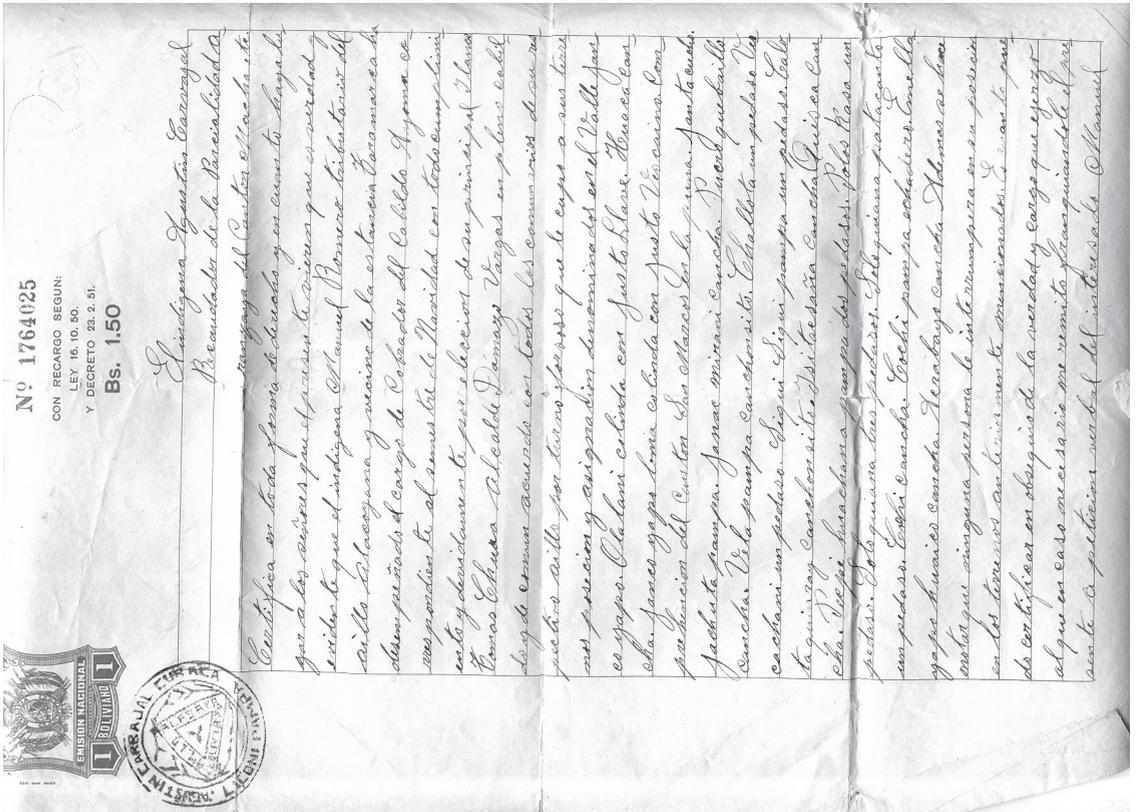


Figura 7.

Agustín Carbajal certifica con su sello, y en papel sellado del Estado, que el indígena Manuel Romero, tributario de la estancia Taramar del cabildo Ayoma, aillo Alacoyana, y su esposa Asunta Chura con sus hijos⁴⁶ han desempeñado el cargo de cobrador del cabildo correspondiente al semestre de Navidad [...] por turno forzoso, con lista de terrenos de puna y valle. Por el recaudador Agustín Carbajal. [Escribano] S[antiago] Carbajal. Testigos: Dámaso Vargas [alcalde]. Eugenio Ramírez. Leconi, 20 de marzo de 1944⁴⁷.

Fuente: Plat y Molina (ACMA C1-20 f.-v.).

⁴⁶ Se incluye la familia entera porque, en caso de morir el marido, la esposa recibiría la tierra en nombre de sus hijos varones, José, Santiago y Macario.

⁴⁷ Los dos testigos son también tributarios.

Figura 8.

El recaudador Gregorio Carbajal A[chu] certifica que el indígena Timoteo Ramírez y su esposa Felicia Mamani, tributarios del Ayllu Alacoyana, Cabildo Pichichua, estancia Sacasaca, con sus hijos, han desempeñado el cargo de cobrador del cabildo [...] por turno forzoso que le cupo a sus terrenos [...]. Redacción con máquina de escribir Underwood sobre papel de cuaderno. Con sello de Gregorio Carbajal, curaca, ayllu Alasaya, Bolivia, Leconi-Pampa. Leconi 16 de septiembre de 1984.

C1-73
 El suscrito Gregori Carbajal
 Recaudador de la parcialidad
 Aranzaya del canto Macha etc.
 Certifica en toda forma de derecho y en cuanto haya
 lugar a los señores que el presente bienen que es
 verdad y notorio publico que el indigena Timoteo
 Ramirez su hesposa Felicia Mamani son tributarios
 del Ayllu alacoyana y vecinos de la estancia Saca
 saca se han desempeñado el cargo de cobrador del
 cabildo Pichichua correspondiente del semestre de
 Navidad en presencia de su principal Alcalde Miguel
 Achu y en plino cabildo y de comun acuerdo con todos
 los comunarios de su respectivo ayllu por turno
 forzoso que le cupo a sus terrenos denominados
 Janco loma pampa casa vivienda Coche coche y casa
 Fuca nulli pampa Jayoma casa Relpento pampa Cheje
 cheje Fontomere con casa viviendas terrenos con reigo
 Cholomani pampa sembrar de maiz Jara tarpoma Cayara
 cayara un tablón Vila takana tres pedasos Kararani
 con casas Jemuyo un pedaso muy muy pampa tres pedas
 Tepa tepa quenray dos pedasos Cota churo un pedaso
 y casa vivienda Yarita moko dos pedasos y casas de
 los antecesores abuelos Escuela pampa dos pedasos
 Yapuchana cuatro pedasos Vaca lomo un pedaso Vila
 koro tres pedasos mas arreba dos pedasos y canchon
 Hasco loma dos pedasos Uhequere casas viviendas un pe
 daso Janta pampa cenco pedasos Tola cocho seis pedasos
 Laca kasa colinda con el ayllu Sullcavi Ilonchi un
 pedaso Vafa jara cuatro pedasos Tascara Sepe mika
 Cuatro pedasos Macha kasa dos pedasos Janta lacata

Los pedasos sonterero un pedaso colinda con ciriporco
 Además se hace notar que ninguna persona le interrumpi
 ra en su posesion en los terrenos anteriormente menciona
 dos Es cuartopuede certificar en fé de la verdad y carga
 que ejerco el que en caso necesario me remeto franquia
 el presente a peticion verbal del interesado
 Timoteo Ramirez su hesposa Felicia Mamani sus hijos
 Simon Campio y Luis Ramirez
 Sobre este acto presenciaron testigos Hermógenes Paco
 Alberto Lázaro
 Leconi 16 de Septiembre de 1.984
 Gregorio Carbajal
 Curaca
 Gregorio Carbajal A.

Fuente: Platt y Molina (ACMA C1-78 r-v).

Una última cita mostrará cómo Gregorio manejaba el sistema que él mismo alimentaba con documentos, y una de las funciones de todas las firmas y los sellos: podían ayudar a rastrear personas, papeles y dineros perdidos. Aquí Gregorio escribía sobre un semestre de la contribución que faltaba del Cabildo Cabreca. Cabreca es una aldea histórica perteneciente al ayllu Sullcavi (Cabildo Cabreca Cariporco) ubicada en las quebradas que bajan desde las alturas de Colquechaca y de la zona intermedia (*chawpirana*) de Surumi, hacia el Jatun Mayu, o río Grande, y los valles de San Marcos (véase figura 1):

Otro informe del Cabildo Cabreca falta un semestre del año pasado 1975 por favor mandame esa cobrador se llama filiciana O otro cual sera controlanse de sus documentos y finiquitos seran con me sello y firma tienen que pagar sancion enteres asi se tiene Orden del Señor tesoro de Partamental de Potosí. (C1-58 v.)⁴⁸

Se trata del reintegro de impuestos devengados que habían faltado en 1975-1976, debido al alza resuelta desde el segundo semestre de 1975 por el prefecto de Potosí (Platt y Molina C1-52, C1-53). Para resolver el problema, Gregorio apeló a su propia práctica administrativa (“controlanse de sus documentos y finiquitos seran con mi sello y firma”) para facilitar la identificación de una cobradora (se trata de una mujer sin hermanos o quizás viuda) que adeudaba un semestre de contribución a la Recaudación.

Desde principios del siglo xx, los curacas recaudadores de Macha Alasaya tenían forzosamente que administrar sus parcialidades echando mano de los servicios de escribanos bilingües. Los nuevos recaudadores indígenas, sin embargo, no eran bilingües como habían sido los recaudadores criollos-mestizos de principios de la República. Ahora el curaca recaudador indígena de Alasaya era quechuahablante, con mucha experiencia política y del mundo más allá de su parcialidad, pero sin castellano; entonces, la responsabilidad que correspondía a los bilingües recaía necesariamente sobre letrados mestizos del cantón. En los primeros años (1912-1924) se recurrió a menudo al corregidor letrado de Macha; después, y especialmente con el curacazgo de Pedro

⁴⁸ Gregorio quizás pensaba en el memorándum del Tesoro Administrativo enviado a su padre en 1973: “Caso de no dar cumplimiento se les aplicará el recargo e interés respectivo” (cit. en Platt y Molina C1-49).

Ramírez (1926-1936), los escribanos bilingües crecían en número y relevancia. Al mismo tiempo, fueron los curacas monolingües en quechua quienes sabían defender mejor las tierras y los derechos de sus comunarios: los escribanos bilingües dependían de ellos, y de sus conocimientos, para poder formular los mensajes escritos que debían transmitir en castellano.

En general, parece que los escribanos bilingües se identificaban con su trabajo, respondiendo a la confianza depositada en ellos por un curaca “cerrado al quechua”. Se trataba de una relación de colaboración, que también se extendía ocasionalmente a otros letrados en los pueblos, a veces compadres, dispuestos a firmar “a ruego del” curaca. La situación en el siglo xx era muy diferente de la que se había dado a principios de la República, cuando los recaudadores criollo-mestizos eran vecinos de los pueblos y, aunque bilingües y dispuestos a favorecer a “sus” campesinos en las cortes, enfocaban su principal interés en la producción de los “comunes” de “su” parcialidad, minihaciendas cuya producción les servía, con el trabajo de “sus” indios y durante el periodo de su cargo, para pagar la contribución territorial anticipadamente, y como fuente de capital para sus negocios.

LOS PASQUINES DE LOS ALCALDES MAYORES (1936-1946)

Ahora bien, hubo un grupo de campesinos activistas en la primera mitad del siglo xx que respondieron a la situación diglósica de otra manera. En las décadas de 1920 y 1930, surgió un nuevo movimiento en La Paz que terminó separándose del movimiento mejor conocido de los caciques apoderados, conducido por Santos Marka Tola, cacique principal de Callapa en Pacajes, y desde 1919 apoderado principal de todos los caciques de Bolivia (Taller de Historia Oral Andino, *El indio*; véanse también Rivera, “Pedimos”; Gotkowitz). Se llamaban los alcaldes mayores, y tenían un impacto directo en Macha a través de un alcalde mayor de ambas parcialidades de Macha, José Caicina, quien probablemente fuera el responsable de introducir al archivo de Agustín Carbajal la documentación que enseguida se presenta⁴⁹.

⁴⁹ Durante la Colonia temprana las alcaldías mayores eran los cargos más altos a que podía aspirar un indígena en los Andes (en México estos cargos fueron ocupados por españoles) (Espinoza; Platt *et al.* 673-685). Actuaban como una especie de justicia mayor para los indios,

El papel de los “alcaldes mayores particulares” entre las redes políticas de los campesinos bolivianos, durante la primera mitad del siglo xx ha venido esclareciéndose gracias a los trabajos de Waskar Ari (Arias; Ari-Chachaki, “Between”; Ari-Chachaki, *Earth*). Este autor se basa principalmente en una serie de archivos privados que pertenecen a varios campesinos y autoridades indígenas de La Paz, Oruro y Chuquisaca. Con base en estos papeles privados y muchas entrevistas, sostiene que, según los “alcaldes mayores particulares” Gregorio Titiricu y Toribio Miranda, la búsqueda de viejos títulos predicada y practicada por Santos Marka Tola, y algunos de sus poderdantes, era una tarea sin futuro. Más importante para los alcaldes mayores eran la lengua y la religión aymara, plasmada en el culto cosmopolítico a “los Achachilas y la Pachamama”, a tal punto que los alcaldes mayores fueron llamados “pachamámicos” por otros activistas indígenas (Ari-Chachaki, *Earth* 8).

Se trata de un resumen escueto del complejo y variado sistema de conocimientos y prácticas locales que expresan, hasta hoy, la devoción andina. Como veremos, los mismos alcaldes mayores pensaban que esta religión procedía del “tiempo de la obscuridad”, es decir, de los chullpas “presolares”. Al mismo tiempo, solían llevar el tomo vi de la *Recopilación de Leyes de Indias* (que incluye la legislación del rey Felipe II) a sus reuniones. Y también enfatizaron la importancia de las escuelas particulares, donde el currículum y el idioma de enseñanza deberían decidirlo los mismos campesinos.

A diferencia del cacique apoderado Santos Marka Tola, Toribio Miranda proyectaba su mensaje desde el Altiplano también hacia los colonos de las haciendas de los valles de Chuquisaca, y no solamente a los llamados “ayllus libres” de la puna. Difería a este respecto del cacique apoderado, más orientado hacia la defensa general de los ayllus altiplánicos mediante un nuevo deslinde de tierras entre haciendas y ayllus (Rivera, “Pedimos” 612). A partir de 1936, los alcaldes mayores empezaban a distribuir pasquines, impresos o escritos a mano, para difundir su mensaje político y movilizar apoyo. De ahí que encontremos en el archivo del curaca tres pasquines escritos a mano, que dan ejemplos de los nuevos discursos que circulaban en el campo norpotosino

al lado y bajo la autoridad del corregidor de la provincia. La recuperación del título en el siglo xx responde a la lectura por los campesinos indígenas de documentos antiguos, tal como fue recomendado por diferentes caciques apoderados y también por los mismos alcaldes mayores (Ari-Chachaki, *Earth*).

entre 1936 y 1946 (los dos años mencionados en estos textos). Quizás en 1946 se trataba de un nuevo esfuerzo de los alcaldes mayores por hacer circular sus pasquines y articular sus redes en las circunstancias políticamente críticas de aquel momento. Además, muestran de manera elocuente la *lucha por apropiarse del castellano*, en medio de la diglosia liberal-criolla que libraba este nuevo grupo de activistas⁵⁰.

Según Ari-Chachaki, los alcaldes mayores buscaban formular una *ley india* basada en la “república de indios” colonial, como una “república” distinta de la “república de españoles”. En el pasquín que examinamos se refiere igualmente a la “ley de los indios”, “la ley indios campesinos de la antigüedad / Felipenalis”. Como veremos en seguida, “Felipenalis” es una palabra que se repite en los pasquines y alude al tomo VI de la *Recopilación de las Leyes de Indias*. Así, la separación colonial de indios y españoles les parecía a los alcaldes mayores un útil recurso defensivo, un *apartheid* que convenía a los campesinos recolonizados, y la solución más adecuada para resolver las condiciones de racismo, menosprecio y violencia que tenían que soportar a manos de los patrones, de la rosca, incluso de obreros y de autoridades criollo-mestizas en Bolivia antes y después de la Revolución de 1952.

Algunas palabras antes de leer el texto de uno de los pasquines: todos están escritos en un castellano cuyo estilo y ortografía están influenciados por el aymara. Deben ser leídos con atención, porque muestran la construcción de una nueva forma de lenguaje escrito. Pero vistos a la luz de la historia y la literacidad campesinas, adquieren el significado de una rememoración histórica y poética, además de una denuncia política. Pienso que estos pasquines revelan mejor su significado si se los lee *en voz alta y con rabia*... Son la evidencia de que hubo varios Waman Pumas en Bolivia en los años anteriores a la Revolución de 1952.

El pasquín que presentamos aquí⁵¹ lleva tres sellos, dos de ellos correspondientes a un tal Isaac Mamani (no mencionado por Ari) con la leyenda: “Alcalde Mayor de la Altiplanicie Campesina, Estrada Lagunilla Colcakagua, Prov. Paria-Misque”. Se posicionan casi al final del texto, antes del último

⁵⁰ En relación con los documentos originales, véanse imágenes en Platt y Molina (C12-3.1, C12-3.2 y C12-15).

⁵¹ Este análisis también se encontrará, con otro contexto, en Platt y Molina (cap. III).

párrafo (no está claro por qué se repite este sello y firma). El otro sello, situado entre los dos de Mamani, es de Vicente Maraza, “Alcalde Escolar Particular, Altiplanicie Campesina Chulla⁵², Provincia Charcas, Paria Mizque” (quizás, “desde Paria a Mizque”). Vicente Maraza tampoco es mencionado por Ari, pero puede ser hijo o pariente de Feliciano Inka Maraza, quien sí aparece en el libro de Ari, y también (sin el título de “Inka”) entre los poderdantes de Santos Marka Tola (Platt y Molina, apénd. 3). Ya hemos visto la importancia de los sellos en esta misma época dentro del aparato simbólico-político de los curacas recaudadores de Macha.

Estos textos son complejos porque combinan elementos discursivos procedentes de diversas fuentes y periodos históricos, agrupados lapidariamente, que requieren comentario; al mismo tiempo, sugieren una mimesis en el siglo xx de las *formas* escritas de la autoridad colonial (véase, por ejemplo, las referencias a “la Ciudad de La Plata”, a “tierra firme y firme oesciano” y la repetición notarial “etc. etc.”). Reproduzco aquí uno de los pasquines (C12-3.1), seguido por una transcripción literal:

⁵² Posiblemente *chulla* equivale a choella, “choza campesina”; véase análisis del texto abajo.

[Transcripción del pasquín en la figura 9]

[1r] Ministerio de Educación Villas y Artes asuntos indígenas,
adquisición de objitos licenciado de ante Popular

Campesino informe en el presente

Certificado los antes 5 Provincias Paria Caran

gas Misque Charcas Choquiapo siento de los

ambas Partamentos Viais las ley de los indios

nacionales atendais orentales occidentales

etc.... etc....

Digranio tierra firme y firme oesciano y por Enternacionales

y en la Nación no sean despojados llebados de sus lugares

a otros lugares bajo ninguna pertseto de mi Real

audiencia de la ciudad de la Plata de los indios

Gentilz[a]ción de la ley indios Campesinos de la antigüedad

Felipenalis lago orilla Altiplinecie Collasuyo de la Chuclla

Campesino y indios primeros de Nacimientos puistos por

Tribo granio Edeolojia todos los que fueron presente se indios

por la gracia de Dios indios primeros Pobladores ydioma

aymara y kichua aciendo que ellos tambien no comprendidos

en las linias del ejercicio prohibe no castigar desamparar de libertar

a las indios Campesino que en caso de guerra no se embee gente

armada a reducir indios Filosofia Señoríos Viais y atendais por

la Berefecacion actualmente de los indios en el ciudad

de La Plata no se enbee enbientar gente Campesino de la

Chuclla y lleben como animales....

Que sigun la ley Recopelacion copia fiel de

Recopelacion de los indios Chuclla Campesino,

trabajador labrador causa

de la Villa de la Ciudad de La Plata,

Quedoy fe traslado por la causa de abusos
de los indios usurpadores de aparceros en el distrito
Referencia de que Certifico Escuela Particular
Composino guntif a plitipencia de la Direccion
General de Indias y partes de dia 7 de junio de 1946, años del
siguiente años de 19 de Agosto de 1946, al cumplimiento
Del Decreto de ley, etc.



Actualmente de los indios Compositos que no saben
leer ni escribir para poco ya tienen ha de escuela con sus
propios profesores luego y en adelante que obtengan de los
abusos legítimos y garantizan por que sus hijos
por sus propios profesores i honore y por que desde
el tiempo de la obscuridad quite cada vez Phillips del
abandonamiento de los indios y otros que han de ser
para la escuela, etc.

[1v]

dique doy fe traslado por la causa de abusos
 dispojadores usurpadores desaparecidos se lí da el Presente
 Riferencia de que Certifico Escuela Particularis
 Campesino gentil Altiplanecie de la Direccion
 General de Villas y Artes el dia 5 junio de 1946 años
 del sigueinte años de 19 de Agosto de 1936, al Complemento
 Del Decreto de Liy [...]

[3 sellos]

Isaac Mamani	Vicente Maraza	Isaac Mamani
Alcalde Mayor	Alcalde	Alcalde Mayor
De la Altiplanicie	Particular Escolar	De la Altiplanicie
Campesino	Altiplanicie Campe-	Campesino
Estrada Lagunilla	sino Chu[k]lla	Estrada Lagunilla
Colpakahua	Provincia Charcas	Colpakahua
PROV PARIA –	Prov Paria y Mizque	PROV PARIA –
MISQUE		MISQUE

Hactualmente de los indios Campesinos que no sabia
 leer ni escribir pero poco ya tienen ha se escuela y en sus
 Propios rededor luego y en presente que obstengan de cometer
 abusos vigamines y nos otorgan garantías porque son Duiños
 propios premeros Pobladores idioma aymara y Kichua desde
 el tiempo de la obscuridad gente cadenal Chullpas Felipenales
 Altiplanecie Collasuyo y Antisuyo hiso diclade informe
 sera la estricta Justicia etc. etc....

El propósito del texto es despertar un coro de reconocimiento a lo largo de las redes creadas y articuladas por los alcaldes mayores, por donde pasaban los pasquines, y movimientos de protesta contra los abusos violentos y las prácticas arbitrarias evocadas. El texto logra sus efectos por la fuerza retórica del nuevo lenguaje hispano-indianista inventado y movilizizado, junto con su ordenamiento en un formato derivado de los documentos coloniales y republicanos de poder. Así, los dos alcaldes mayores aymara-hablantes ostentan, a *su* manera, las formas escritas de la autoridad desplegada por las fuerzas hispánicas

(neo)coloniales y republicanas. Su objetivo es expropiar y reorientar esta autoridad para enfrentar los “abusos vigamines”, exigir “garantías” y dar justicia a los “primer Duiños propios premeros Pobladores idioma aymara y Kichua”. Se trata de recuperar la ley justa y antigua de “mi real Audiencia”, la que defiende a los “indios primeros de nacimiento” y “puistos por tribu”, aunque haya sido pisoteada en tiempos recientes. Veamos algunos de los temas y elementos de esta compleja y poderosa estrategia retórica.

En el primer párrafo se hace referencia al “Ministerio de Educación, Villas y Artes Asuntos Indígenas”, quizás como lugar de origen y encabezamiento del documento. El Ministerio de Asuntos Indígenas fue establecido por el presidente Villarroel antes del Ministerio de Asuntos Campesinos, que lo reemplazó después de la Revolución de 1952. El MNR de Víctor Paz Estenssoro cambió Asuntos Indígenas por Asuntos Campesinos, reemplazando la referencia étnica, que había sido el criterio del esfuerzo descolonizador del Congreso Indígenal de 1945, con otra de *clase*, más acorde con la visión liberal-nacional del nuevo gobierno posrevolucionario (y también con el sindicalismo minero).

“Villas [y] Artes” es una modificación de la frase “Bellas Artes”. El desarrollo del “arte popular”, especialmente el arte textil, fue visto en círculos indígenas, sobre todo en México, como una “vía de desarrollo” para los “indios” del hemisferio. En otro pasquín, los alcaldes mayores reconocen el arte de las mujeres indígenas: “tejetura elandira” (= tejedora, hilandera) (Platt y Molina C12-15). Como en la “choclla campesina” (*choclla* = choza), se sitúa la creatividad de los indios y de las indias en la casa doméstica de la sociedad rural, en cuyos alrededores debían construirse las escuelas particulares.

La enunciación de “los antes 5 Provincias” de Carangas, Paria, Mizque, Charcas y Choqueyapo (La Paz) refleja una regionalización de los Andes centrobolivianos cuyos antecedentes no se conocen⁵³. Se alude a las tres provincias mencionadas en los sellos de los alcaldes mayores (Paria-Mizque y Charcas) (Ari-Chachaki, *Earth*). Se distinguen las provincias de “ambas Partamentos”, aludiendo a “las Ley de los Indios nacionales” (“¡Veáis!”), y aclarando (“¡aten-dáis!”) que se trata de una alianza entre el occidente y el oriente del país.

⁵³ El discurso de los “señoríos” es un reclamo político que anticipa la posición de Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq), organización constituida en 1997.

El segundo párrafo empieza con el vocablo “Digranio” (líneas abajo se repite “granio”), que posiblemente deriva de una frase común de autorización en los documentos de la Colonia temprana: “del reino”⁵⁴. Sigue una alusión a otra frase común en las declaraciones coloniales de la Corona (“océano y tierra firme”), y la denuncia central del pasquín contra el reclutamiento violento de los campesinos por el ejército, práctica que seguía en el campo años después de la guerra del Chaco, con miras al servicio militar obligatorio.

Luego, se invoca la autoridad colonial de la Audiencia de La Plata y la “Ley India” de los campesinos de la antigüedad, con la frase ya vista: “primeros de Nacimientos puestos por tribu” (por “tribu” puede entenderse “ayllu”). Sigue la palabra “¡ideología!”, quizás un llamado a una toma de conciencia.

La palabra “felipenales” aparece dos veces en este pasquín y también en un pasquín impreso publicado por Ari-Chachaki (*Earth* 66). Se refiere, probablemente, a la legislación sobre los indios en el libro vi de la *Recopilación de las Leyes de Indias* (1680), que recoge leyes promulgadas por el rey Felipe II con fecha 24 de diciembre de 1580. Ari considera que estas leyes eran de interés particular para los alcaldes mayores. En el archivo del curaca también encontramos al final del presente texto la frase “la ley Recopilación copia fel de Recopelacion de los indios Chuclla Campesino”.

En otra parte del texto se repite la oposición de los campesinos a las patrullas militares de reclutamiento:

[...] en las lineas del ejercicio prohíbe *no castigar desamparar de libertar a las indios Campesino que en caso de guerra no se embee gente armada a reducir indios / Filosofía / Señoríos / Viais y atendais / por la Berefecacion actualmente de los indios en el ciudad de La Plata / no se enbee enbientar gente Campesino de la Chuclla y lleben como animales [...]* (Énfasis del autor)

Aquí se protesta contra los reclutamientos forzados, antes, durante y después de la guerra del Chaco, y se alude a la “Filosofía” de los indios. “Señoríos”, también denominados “naciones” en el tardío siglo xvi, era el nombre colonial de la antigua organización social de los “primeros pobladores” surandinos, que debían ser respetados: “¡viais y atendais por la Berefecación!”. El uso de la

⁵⁴ Agradezco esta sugerencia a Vincent Nicolas.

palabra *señorío* muestra otra vez el acceso de los alcaldes mayores del siglo xx a expedientes de la Colonia temprana⁵⁵.

En el siglo xx también era ilegal (según el Circular Supremo de Ismael Montes de 1908, citado en 1937 por Agustín Carbajal en una apelación al Ministerio de Defensa en La Paz⁵⁶) enviar a gente armada para “reducirles” a los primeros pobladores, es decir, los “Campesinos de la Chuclla [la Choza]”, y “llevarles como animales” a la guerra. Fue prohibido, se dice en el pasquín, por dos razones distintas: las leyes antiguas y la antigüedad de los campesinos en la tierra⁵⁷.

Las tres palabras elegidas para referirse a los que cometían abusos son particularmente impactantes: “¡Dispojadores!”, “¡Usurpadores!”, “¡Disaparicidores!”... Se alude así con furia y desprecio a toda una historia de robos, expropiaciones y masacres.

Un *post scriptum* insiste en la necesidad de las escuelas particulares (uno de los objetivos principales de los alcaldes mayores; véase Ari-Chachaki, *Earth* 100), que ya se encontraban “en sus propios alrededores”. Al mismo tiempo, enfatiza la importancia de los idiomas nativos “desde tiempo de la obscuridad”, esto es, desde los chullpas, cuando supuestamente solo hubo la religión de la Tierra y de la Luna, y desde los “Felipenales”:

Hactualmente de los indios Campesinos que no sabia
 leer ni escribir / pero poco ya tienen ha se escuela y en sus
 Propios rededor / luego y en presente *que obstengan de cometer*
abusos vigamines / y nos otorgan garantías / porque son Duiños
propios / premeros Pobladores idioma aymara y Kichua / desde
el tiempo de la obscuridad / gente cadenal Chullpas Felipenales /
Altiplanecie Collasuyo y Antisuyo / hiso diclade informe /
 sera la estricta Justicia etc ... etc ...

⁵⁵ Acerca de ejemplos de estos expedientes en el Archivo de Agustín Carbajal, véase Platt y Molina, C13 (Historia).

⁵⁶ Véase Platt y Molina, C5-46.1-5.

⁵⁷ Vale hacer notar que este doble aspecto del derecho campesino a la tierra, planteado por los autores del pasquín, coincide con la distinción que hace Jacques Derrida (*Mal de archivo*) entre los dos principios presentes en el archivo: el nomotético (la ley del *archeion*) y el ontológico (la primordialidad secuencial).

Aquí sobresale, en primer lugar, una preocupación por la lectura y la escritura, y la escuela rural como fuente local de alfabetización en el siglo xx; y en segundo lugar, la demanda de “garantías”, que (como señala Ari-Chikaki) era una de las palabras claves en el lenguaje de los alcaldes mayores⁵⁸.

La frase “lago orillas” se refiere al espacio de origen de los alcaldes mayores, articulado por el “eje acuático” que va desde el lago Titicaca, por el río Desaguadero, hasta los lagos Uru-Uru y Poopó (véase figura 1), y después al lago Coipasa. En este mismo espacio vivían “los Duiños propios premeros pobladores [de] idioma aymara y Kichua desde el tiempo de la obscuridad [...] Chullpas Felipenales”: es decir, los urus de los lagos y de los ríos, y los chipayas del lago Coipasa del tiempo del rey Felipe. Con la frase “el tiempo de la obscuridad”, el pasquín se refiere al conocido mito de los chullpas que vivían antes de la subida del sol incaico. Debe notarse que el texto del pasquín atribuye erróneamente los idiomas quechua y aymara a “los premeros pobladores”, sin mencionar la lengua de los uru-chipayas.

¿Cómo llegaron estos textos al archivo? Ya hemos visto que los pasquines empezaban a redactarse, probablemente en La Paz, en 1936; y en Macha, habrían llegado primero a manos del alcalde mayor de Macha Alasaya y Majasaya, José Caicina, para ser difundidos (si es que él mismo no los hubiera traído desde el norte). Por otra parte, la fecha “5 junio de 1946” sugiere una nueva ola de pasquines, (re)copiados y difundidos quizás como respuesta y repudio a la prepotencia rosquera en un momento cuando los participantes del Congreso Indigenal de mayo de 1945 se encontraban nuevamente perseguidos por hacendados, *mosos* y militares. El 5 de junio se aproximaba al 21 de julio de 1946, fecha en que el presidente Villarroel, patrocinador del Congreso Indigenal de 1945, sería linchado en La Paz. Es muy probable que se encuentren otros pasquines de los alcaldes mayores del siglo xx, distribuidos en esos años entre archivos todavía desconocidos del norte de Potosí y otras regiones.

El pasquín que hemos leído es parte de un trabajoso intento por expresar, en un castellano *reinventado* con base en lecturas de documentos coloniales y un etnorreportaje apasionado de acontecimientos contemporáneos, la situación de discriminación neocolonial en que se encontraban inmersos los autores y su gente. En los términos de este capítulo, se trata de un esfuerzo titánico por

⁵⁸ Con referencia a las “garantías” en Macha Alasaya, véase Platt y Molina, apéndice 4.

romper la cárcel de la diglosia, apropiándose del idioma de la dominación, y transformándolo hasta crear un nuevo medio de expresión justiciero y libertario.

Al mismo tiempo, se puede decir que los autores son, ellos mismos, *intérpretes*, en cuanto traducen su propia situación política y cultural, percibida en términos aymaras, a nuevos términos andino-castellanos; y a la vez *escribanos*, que inscriben sus traducciones en el papel, utilizando el vocabulario y el formato de los documentos coloniales que han escudriñado. Es decir, los autores indígenas de los pasquines han asumido la posición distintiva de *intérpretes-escribanos*, tal como lo hicieron en Macha los *escribanos bilingües* mestizos del curaca, Pedro Gómez y Alberto Miranda. Y en este caso el *estilo amalgamado* de su texto permite a los alcaldes mayores Isaac Mamani y Vicente Maraza, autores del pasquín, proyectar desde la “altiplanicie campesina” una denuncia llena de indignación y horror, al mismo tiempo que restauran una visión mítico-histórica del pasado como sostén de la justicia reclamada en el presente.

El resultado es desgarrador. Y los autores intentaron amplificar su mensaje distribuyendo los pasquines entre los aymarahablantes del altiplano hasta el norte de Potosí y, quizás, a José Caicina de Macha. Así llegaban a manos del curaca quechuahablante de Alasaya, Agustín Carbajal, quien los depositó en el Archivo de la Recaudación, quizás para que uno de sus “escribanos-bilingües” le hiciera la traducción al quechua. Es probable que otros ejemplares los hubiera entregado Caicina al entonces curaca de Macha Majasaya, Martín Mamani, cuyo archivo aún no se conoce.

EL DESENLACE

Las tres situaciones que hemos examinado, a través de documentos del Archivo Histórico de Potosí y del Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya, pueden situarse ahora, a grandes rasgos, en la temporalidad de la República desde 1830 hasta 1994. El replanteamiento por los ayllus del pacto tributario con el Estado durante la primera mitad del siglo xx fue buscado y preparado desde antes de la guerra federal de 1899, sobre todo como respuesta a las políticas del Gobierno, tales como la Ley de Exvinculación de las tierras de comunidad (1874) y la revisita, que se implementaba hasta poco después de la guerra Federal (Platt, *Estado*).

En el siglo xx, don Agustín Carbajal pudo desarrollar su proyecto exitosamente hasta la Revolución de 1952. Pero, poco después, y a pesar de su deseo de seguir entregando la contribución, el ritmo de la recaudación fue roto, primero, por el subprefecto movimientista de Colquechaca, Wilver Chacón, quien nombró a un nuevo curaca, Ramón Cabezas, pese al apoyo que la mayoría de los ayllus seguían prestando a Agustín Carbajal⁵⁹; y segundo, por los sindicatos del MNR⁶⁰. Gracias a los papeles del Archivo del Curacazgo de la familia Carbajal, ahora comprendemos mejor el impacto político de la marginación de Agustín de 1954 a 1961, y las razones detrás del apoyo dado por el curaca al golpe de René Barrientos en 1964 (Platt y Molina, caps. iv-v).

Hace tiempo sostuve que, después de la guerra Federal boliviana de 1899, todos los contendores —hacendados y mineros criollos, pequeños productores mestizos y ayllus indígenas— expandieron sus espacios respectivos de poder e influencia sin llegar a ningún desenlace definitivo (Platt, “The Andean”). En este texto, y con el archivo del curaca de Macha Alasaya recién disponible en su totalidad, he señalado una de estas líneas de expansión: la lucha por la autonomía que se dio en Potosí durante la primera mitad del siglo xx por los curacas recaudadores, monolingües en quechua, con la ayuda de sus escribanos-“intérpretes” bilingües en quechua y castellano. Esta lucha fue fundamentalmente para liberarse del proceso desencadenado por las políticas agrarias parcelarias del liberalismo criollo del siglo xix (Platt, “Liberalism”).

A partir del Código de Procederes Santa Cruz, hemos señalado tres hitos en la historia de los bilingüismos en el norte de Potosí desde 1834 hasta la primera mitad del siglo xx. En el marco envolvente de la diglosia colonial-republicana, se ha visto cómo, después de la guerra Federal de 1899, el intérprete-escribano bilingüe se transformó en Macha desde la autoridad criolla-ciudadana del siglo xix (jueces de paz, recaudadores, entre otros) al profesor normalista de Macha, Pedro Gómez, quien servía de escribano bilingüe al curaca monolingüe en quechua antes y después de la guerra del Chaco. Sin

⁵⁹ Platt y Molina, C1-31. Aquí se trata probablemente de un curaca “títere” o *ventrílocuo*, en el sentido de Andrés Guerrero, aunque no sabemos lo suficiente sobre las relaciones entre los dos para estar seguros.

⁶⁰ Acerca de la historia anterior de los sindicatos entre los ayllus y excolonos de Cochabamba, véanse Dandler; Gordillo; Gotkowitz. En relación con Ramón Cabezas, véase el informe del Ylancó Santos Chambi del 16 de marzo de 1953 en Platt y Molina (cap. 4 y C5-40).

embargo, la autoridad política quedaba en manos del curaca, como encargado de la recaudación y de la entrega de la *tasa* al tesoro departamental. Su gobierno dependía no solo de los escribanos, sino también del apoyo y reconocimiento dado por las autoridades menores, los comunarios y los cabildos de su parcialidad, todos sujetos a los cargos fiscales de turno. Este contexto social contribuye a explicar por qué los dos escribanos bilingües que hemos conocido, Pedro Gómez y Alberto Miranda, eran leales a la visión política del curaca.

La misma fusión de intérprete y escribano se observa en los autores de los pasquines que circulaban desde los alcaldes mayores del altiplano a los del norte de Potosí en las décadas de 1930 y 1940. Se trataba de un intento de los aymarahablantes de La Paz de apropiarse del idioma dominante, el español, forzándolo y reinventándolo para que sirviera a sus propósitos políticos, como autores y probables escribientes de los pasquines. El lenguaje de los pasquines, su estilo literario y su formateo retórico intentan apropiarse de un histórico discurso de poder, que refleja y recoge los documentos coloniales leídos por sus autores⁶¹.

Entonces, si dejaron de existir los intérpretes profesionales en el norte de Potosí republicano, fue porque sus funciones pudieron ser suplidas por los escribanos y letrados bilingües. Pero detrás de esta fórmula subyacen situaciones diferentes. A principios de la República, se trataba de los jueces, los recaudadores y otras autoridades ciudadanas, bilingües en español y aymara. Después de la guerra Federal aparecían los “escribanos de comunarios”⁶², bilingües en español y quechua, que servían y ayudaban a los curacas a llevar a cabo las responsabilidades de la recaudación. En cambio, los alcaldes mayores procedentes del lago Titicaca y del Altiplano Norte, letrados y parcialmente bilingües en aymara y español, usaron el español como la “materia prima” para crear una lengua franca escrita hispano-indianista, cuyo mensaje llegó al archivo de Agustín Carbajal, gracias, sin duda, al alcalde mayor de Macha José Caicina.

La autoridad del curaca recaudador seguía consolidándose hasta la Revolución de 1952, con el apoyo de los ylancos y los alcaldes de turno. Los actos de escritura de los “escribanos de comunarios” bilingües eran dirigidos por un curaca elegido por gente igualmente analfabeta y monolingüe en quechua,

⁶¹ En cuanto a las razones detrás de la desaparición de los alcaldes mayores de Macha en la década de 1940, véase Platt y Molina (estudio, cap. III).

⁶² En relación con el testimonio del escribano de Santos Marka Tola, véase el trabajo de Condori y Ticona.

que confiaba en su experiencia, constancia y sagacidad. Y con el apoyo de los cabildos de los ayllus, Agustín estaría confirmado regularmente entre 1937 y 1949 como curaca por el subprefecto provincial en Colquechaca.

Así, la Revolución de 1952 fue precedida en Macha por un largo y acucioso trabajo, desplegado desde principios del siglo por los curacas recaudadores, con sus escribanos bilingües, apoyados por los cabildos y ayllus de sus parcialidades. Su objetivo era reconstruir un “pacto de reciprocidad” entre la parcialidad y el Estado (figura 10), junto con la aplicación de la ley por igual a todos los bolivianos. Frente al impacto de corregidores, *mosos* y militares antes y después de la guerra del Chaco, algunos alcaldes mayores apelaron a las dos repúblicas coloniales “de españoles” y “de indios” para justificar una ley y una política étnica propia, independiente de una corrupta administración nacional —una política que se basaba en la idea de una recuperación parcial de las Leyes de Indias—. Pero, al mismo tiempo, los curacas iban a ciudades, pueblos y oficinas de abogados en busca de una justicia republicana, y mantenían contacto con un abanico de instancias jurídicas —aún poco estudiadas— que les enseñaban el contenido de documentos relevantes que ellos mismos no sabían leer.

Después de 1952, el bilingüismo criollo empezó a menguar. Los hijos de los terratenientes ya no aprendían el idioma de sus excolonos. En cambio, muchos campesinos empezaban a volverse bilingües en quechua/aymara y en castellano, aunque en el norte de Potosí muchos ayllus seguían monolingües en aymara o quechua (a veces hablaban los dos). Al mismo tiempo, los tres idiomas fueron utilizados en las escuelas y las radios, ambas instituciones con canales bilingües.

Entonces, la historia del curacazgo en la segunda mitad del siglo xx se desarrollaría bajo un doble signo. Por una parte, los hijos del curaca aprendían las técnicas de escribir en castellano notarial y gobernar con base en el manejo del archivo. Aunque Agustín estaría marginado entre 1954 y 1961 por el subprefecto movimientista de Colquechaca, que quería secuestrar la contribución para la administración provincial, el curaca pudo recuperar su cargo entre 1961 y 1981 con el apoyo de una prefectura ansiosa de fortalecer legalmente el presupuesto del departamento, con la contribución de los comunarios y con plena confianza en la eficacia de Agustín como recaudador.

En aquel periodo, el cabildo Salinas (ayllu Sullcavi) produjo un informe en castellano que resumía el pacto tradicional con el Estado y planteaba su conservación como objetivo político de los campesinos:

Figura 10: El "pacto de reciprocidad" entre ayllu y Estado. Informe del ayllu Sullcavi, cantón [cabildo] Salinas. S. f. [ca. 1968]

Informe C1-S/f-6

Los comunarios del huylo Sullcavi cantón Salinas de Orocha de la provincia Chayanta del departamento de Potosí Representado por sus principales Hilanes Ciprián Layme; alcalde de comunidad Isidro Layme hacen el pronunciado ante las autoridades de la capital de provincia departamento y de la nación; que en asamblea bastante deliberada, han resuelto unánimemente como verdaderos campesinos tribulados de origen desde tiempos remotos hemos poseído tierra origen pagando la contribución territorial al estado; por consiguiente nosotros como verdaderos campesinos de la tierra queremos seguir manteniendonos tal como estamos y tenemos constituidos y amparados; nosotros no queremos que se cida por hectáreas, ni se empacela o cambio de impuesto tal como nos intenta someternos a la clase campesina aprovechando a nuestra ignorancia e incapacidad.

Impetramos a las autoridades del Supremo Gobierno que seamos amparados y sostenidos tal como nos encontramos de origen de las tierras con impuesto o pago territorial.

Por la unidad campesina

Siprián Layme
Hilanco
Isidro Layme
Alcalde
Juan Ojeda
José Luis
Domingo
Layme
Agustín
Layme
Pedro
Layme

Fuente: Platt y Molina (en prensa, C1-S/F 6).

Transcripción:

Informe.

Los comunarios del hayllo Sullcavi canton Salinas de Macha de la provincia Chayanta del departamento de Potosí representado por sus principales Hilanco Siprian Layme; alcalde de comunidad Isidro Laymi hacen el pronunciado ante las autoridades de la capital de provincia departamento y de la nación; que en asamblea bastante deliberado han resuelto unanimemente como verdaderos campesinos tributarios de origen desde tiempos remotos hemos poseido tierra origen pagando la contribución territorial al estado; por consiguiente nosotros como verdaderos campesinos netos de la tierra queremos seguir manteniendonos tal como estamos y tenemos constituydo y amparado; nosotros no queremos que se mida por hectareas, ni se emparcele a cambio de impuesto tal como nos intenta someternos a la clase campesina aprovechando a nuestra ignorancia e incapacidad;

impetramos a las autoridades del Supremo Gobierno que seamos amparados y sostendremos tal como nos encontramos de origen de las tierras con impuesto o taza territorial.

Por la unidad campesina.

Siprian Laymi, Hilanco. Isidro Laymi, Alcalde.

Juan Ojeda, José Lázaro, Domingo Laymi, Agustin Laymi,

Pedro Laymi.

Sin embargo, se iba reduciendo la jurisdicción de Agustín y Gregorio Carbajal, hasta encontrarse circunscrita, en la década de 1980, a solo seis de los siete cabildos de su propio ayllu Alacollana, junto con un par de cabildos de los ayllus vecinos Sullcavi y Huaracata (Platt y Molina, caps. II y IV-VI). En 1981 Agustín Carbajal presentó su renuncia por vejez al prefecto de Potosí y fue reemplazado por su hijo Gregorio.

Pero, paralelamente a la historia del curacazgo, desde 1953 se establecieron las centrales y las subcentrales del sindicalismo movimientista rural, implantadas en el campo norpotosino después de la revolución de mineros, excolonos y *mosos* del MNR con fines de movilización política, control del campo y del sufragio y “desarrollo” agrícola (formación de cooperativas y tecnificación). Dichas organizaciones se extendieron hacia la provincia Chayanta Colquechaca, a través de dirigentes locales que funcionaban como agentes del movimientismo (Platt y Molina). Esta historia también ha dejado huellas en el Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya.

Al final del periodo de las dictaduras (1964-1982), la Federación Especial del Norte de Potosí (oficialista) fue reemplazada por la Federación Única (inicialmente independiente), formada por Jenaro Flores durante la breve apertura populista bajo el general Juan José Torres en 1970-1971, pero proscrita por los generales Banzer (1971-1978) y García Mesa (1980-1981). A pesar de una breve reaparición en 1978-1980, la Federación Única no volvió a consolidarse sino hasta 1982, cuando fue dirigida desde Llallagua como parte constituyente de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), con sede en La Paz.

Así fue como en 1982 se estableció una nueva subcentral de la Federación Única en Pampa Colorada, lugar perteneciente al mismo cabildo Pichichua (ayllu Alacollana) donde vivían los curacas de Macha Alasaya. El nuevo dirigente era un campesino local llamado Agustín Acho, quien ha llegado a ser un poderoso caudillo regional. Los dirigentes eran letrados, muchos de ellos formados en el Instituto Politécnico Tomás Katari (ИПТК) de Ocurí (cerca de la frontera de Macha con Ravelo [Moromoro]), que había creado el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR) en 1976 con fondos belgas y holandeses, y después de 1985 fue dirigido por el Movimiento de Bolivia Libre (MBL). Ambos partidos se oponían a las dictaduras, pero los dirigían en Ocurí políticos jóvenes que consideraban a los ayllus (si es que pensaban en ellos) reliquias

del pasado, a la vez que querían asegurarse el voto campesino en las elecciones regionales. Los dirigentes sindicales terminarían subvirtiendo y, con la Ley de Participación Popular (obra del MNR y Gonzalo Sánchez de Lozada), *extinguendo* al curacazgo quechua-hablante de Macha Alasaya, cuando en 1994 los dirigentes aceptaron la renuncia definitiva del curaca don Gregorio Carbajal.

A fines del siglo xx, entonces, los cabildos y ayllus de Macha se encontraban dominados por una poderosa organización rival dirigida desde el pueblo de Macha y de Colquechaca, Llallagua y La Paz: bilingüe, pero implantada⁶³. Desde poco antes de la renuncia de Gregorio Carbajal, la tasa fue nuevamente entregada, ya no a la prefectura, sino como “derramas” (cuotas) a los sindicatos. Así, para inicios del siglo xxi, la sociedad relativamente autónoma de los ayllus —basada durante el siglo xx en la democracia directa, los cabildos y el “pacto” con el Estado, y defendida mediante la “literacidad administrada” de los curacas con sus escribanos bilingües e hijos letrados— había llegado a un callejón sin salida. Hoy se manifiesta como una memoria encubierta por una división generacional dominada por los sindicatos, pero aún relevante en muchos contextos, especialmente los reclamos sobre la tierra⁶⁴.

Sevilla, abril del 2018

⁶³ Con respecto a la historia temprana de los sindicatos en otras provincias norpotosinas, véanse Harris y Albó; Rivera, *Oprimidos*. Sobre la negociación y la rivalidad entre los curacas y los ayllus de Macha y sucesivos dirigentes sindicales en la provincia Chayanta Colquechaca, véase Platt y Molina, especialmente capítulos iv a vi.

⁶⁴ Véase, sin embargo, Platt y Molina (cap. vi, *postscriptum*), con referencia al nombramiento en el 2016 del mismo dirigente sindical de Pampa Colorada, Agustín Achu, como nuevo curaca de Macha Alasaya, después de la muerte de Gregorio Carbajal el 28 de diciembre del 2014. Junto con un nuevo curaca de Majasaya, ambos han sido posesionados formalmente en sus cargos por el subprefecto de la provincia Chayanta Colquechaca. No sabemos la fuerza de su apoyo entre los cabildos y los ayllus de Macha.

8. EL DILEMA LENGUA/CULTURA EN LA PRÁCTICA ACTUAL DE LA INTERPRETACIÓN DE TRIBUNALES EN LA ARAUCANÍA

Gertrudis Payàs y Fabien Le Bonniec
Universidad Católica de Temuco¹

INTRODUCCIÓN

Aunque como oficio sea de los más ubicuos y de mayor antigüedad, el estudio sistemático de la interpretación de lenguas es muy reciente. Desde la década de 1970, primero en estudios esporádicos, y a partir de la década de 1990, al irse perfilando con claridad que la interpretación tenía rasgos autónomos y que podría ser un objeto de estudios *per se* (Salevsky), ha ido creciendo su corpus de publicaciones especializadas al calor del fenómeno de las migraciones, la mundialización y la explosión de las comunicaciones, en coincidencia con la creación de programas de formación universitaria de intérpretes, primero para los organismos y las conferencias internacionales, y después para la multitud de necesidades sociales derivadas de estos fenómenos². La naturaleza distintiva de los estudios de interpretación sugerida por Salevsky ha producido un abanico diverso de estudios, entre ellos los relativos a las funciones sociales de la

¹ Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto Fondef / III Concurso Idea ID16I10424, “Protocolo de atención con pertinencia cultural a usuarios mapuche en los tribunales de la Araucanía”, y del proyecto Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Fondecyt) 1170419, “Mediación lingüístico-cultural en los ámbitos de contacto mapudungun-castellano derivados del proceso de chilenización de la Araucanía: administración de justicia, producción etnográfica y lingüística y escolarización” (2017-2020).

² Este desarrollo se dio primero en los países de Europa occidental y Canadá, principalmente, pero se ha extendido en forma notable. Véanse, en el contexto español, los trabajos del grupo FITISPOS de la Universidad de Alcalá de Henares y del grupo Alfaqueque en la Universidad de Salamanca, tanto en cuanto a la interpretación en el pasado colonial español como en épocas recientes. En América Latina su expansión ha sido más lenta y tardía.

interpretación, lo que ha puesto en evidencia un interés por explorar las formas en que el poder y las desigualdades se reflejan en esta práctica (Alexieva; Hensey; Inghillieri). Si su definición tradicional coincidía con la metáfora ideal del puente entre culturas, a partir de esos años, aunque se siga hablando de facilitar la comunicación o transmisión, se empieza a hacer evidente que los lugares donde ejercen intérpretes son lugares de tensión, conflicto y negociación, en los cuales lo que está en juego es más que una transferencia mecánica de palabras. De ahí, por una parte, una conciencia más clara de los aspectos éticos y políticos del oficio, y por otra, un consenso acerca de la dificultad y necesidad de definir con más exactitud la variedad de roles que desempeñan estos mediadores, entre su labor interlingüística e intercultural.

La cuestión se ha abordado desde distintos ángulos. Ya en los primeros trabajos académicos sobre la interpretación, Anderson señalaba que las funciones del intérprete eran imprecisas (fuera de la de traducir las palabras) y que de hecho desempeñaba una multiplicidad de roles (Anderson). Bistra Alexieva propuso usar el *factor cultura* para analizar las situaciones mediadas: “sería útil considerar los eventos mediados por intérpretes en función del anclaje cultural y tratar de ubicarlos en una escala cuyos polos extremos serían la ‘universalidad’ y la ‘especificidad cultural’” (la traducción es nuestra). De esta manera, concluía, “se puede predecir con más fiabilidad el papel que el intérprete deberá desempeñar en tal situación” (Alexieva 156). Por ejemplo, los eventos que se encuentran

[...] más cerca del polo universal [...] requieren que el intérprete actúe como mediador interlingüístico, el intérprete no tiene que realizar ninguna operación de “reparación” para evitar escollos de comunicación y su presencia puede pasar mayormente desapercibida [...]. En cambio, la tarea del intérprete en eventos situados hacia el polo de la “especificidad cultural” es más difícil de realizar y el papel del intérprete es más importante: tiene que intervenir en la comunicación para evitar malentendidos y allanar las diferencias culturales. (Alexieva 170; la traducción es nuestra)

Para Wadensjö (*Interpreting*, “Dialogue”), en la interacción mediada, el intérprete actúa en ambos frentes: el de la traducción y el de la mediación, los cuales se condicionan el uno al otro. Así, distingue entre roles típicos que puede adoptar alternadamente el intérprete: el de traducir desde una posición de no participante, sin compromiso personal con lo que se dice en la interacción;

el de traducir de manera activa y comprometida, aunque sin hablar por sí mismo; y el de participar plenamente en la interacción, actuando por cuenta propia. Introduce en este extremo la noción de *gatekeeper* como coordinador de la interacción.

En estos años, el esfuerzo de más envergadura por comprender el funcionamiento de la interpretación ha sido el de F. Pöchhacker. Este autor, reconociendo el aspecto social del oficio, tipifica las formas de interpretar en función de los *contextos sociales* en los que se ejerce y distingue entre dos tipos principales de interpretación: la que se realiza entre individuos o grupos que pertenecen a entidades nacionales soberanas, a la que llama *intersocial* (en la que se ubican la interpretación de conferencias y la interpretación diplomática); y aquella que se realiza entre individuos o grupos que pertenecen o están sujetos administrativa o jurídicamente a una misma entidad nacional, a la que llama interpretación *intrasocial* (en la que entraría la interpretación comunitaria o de servicios públicos, es decir, entre instituciones del Estado e individuos o grupos pertenecientes a minorías lingüísticas que dependen de su administración) (*Introducing* 14-15)³. Una de las caracterizaciones que se desprenden de esta tipificación es que, en la interpretación intersocial, que los participantes tengan cierta prominencia pública y que las condiciones y el formato de la interacción estén muy controlados hacen que los perfiles profesionales de los intérpretes sean definidos y sus roles sean claros (y, de paso, que tengan un reconocimiento social y hayan logrado condiciones laborales favorables). En la interpretación intrasocial, en cambio, el hecho de que, por lo general, ponga en contacto a las instituciones del Estado con sujetos en situación de vulnerabilidad, hace que operen más bien intérpretes semiprofesionales o intérpretes “naturales” (Pöchhacker, *Introducing* 23), llamados a ejercer roles más diversos, no siempre anticipables, en condiciones no tan claras (y con un grado de reconocimiento social menor, que conlleva también menor retribución económica). Si bien se suele hablar de un papel de mediación “neutral”, en el que el intérprete funcionaría como mero conducto (*conduit*) o transmisor de mensajes,

³ En algunos países, la interpretación comunitaria comprende la de los servicios públicos, exceptuando la de tribunales, que constituye un campo profesional regulado, con sus propias instituciones de defensa gremial (la National Association of Judiciary Interpreters and Translators, en los Estados Unidos [Najit], por ejemplo). En Chile, la figura del facilitador intercultural sirve tanto para la administración de justicia como para los servicios de salud, que son los ámbitos en que se precisa interpretación y mediación con la población indígena.

principalmente en el ámbito de la interpretación judicial, se trata de una ficción, según Pöchhacker, pues en realidad el intérprete actúa interviniendo en la comunicación de formas más activas, y llega incluso a actuar como defensor (*advocate*) (*Introducing* 170).

Sobre la base de la observación de situaciones reales, otros autores confirman este abanico de roles. Desde la perspectiva de la interpretación como *comunicación*, Hale observa que el intérprete, además de traducir lo más literalmente posible, ejerce como funciones comunicativas las de abogar del lado del usuario, como agente y mediador suyo; o bien de la institución, como agente y mediador de ella; actuar como controlador o filtro (retomando la noción de *gatekeeper* de Wadensjö), es decir, orientando la interacción, y facilitar la comunicación (Hale 102-119).

Así, pues, sea que se usen como filtros de observación la cultura, los contextos o las funciones comunicativas, hay una coincidencia en la definición y los grandes rasgos de la interpretación, y en particular, desde la distinción intersocial/intrasocial, se ha diferenciado ya de manera clara el ámbito de la interpretación en los servicios públicos respecto del ámbito de la interpretación de conferencias y la diplomática. Está también claro que la imprevisibilidad de las situaciones, la dificultad de servir en dos lenguas en presencia y proximidad física de todos los actores, así como la tensión que imprime el contexto y la asimetría en cuanto a poder y control entre los actores, caracterizan la complejidad de la interpretación de servicios públicos y explican esa multiplicidad de roles observada en todos los estudios de caso. Nos parece también interesante señalar que, por lo general, advertimos en estos estudios una defensa más o menos explícita del polo cultural-comprometido del ejercicio profesional, que fortalece la visibilidad del intérprete, y que nos parece responde al giro ético y político que se ha dado en la disciplina, incluso en la formación profesional misma (Aguirre y Roca)⁴.

Entre estos dos polos identificados en los estudios generales de la disciplina se sitúan también las funciones de los facilitadores interculturales en los tribunales de justicia en la Araucanía, que ejercen al mismo tiempo como mediadores lingüísticos y mediadores culturales, y que experimentan las tensiones

⁴ Los trabajos historiográficos del Grupo de Investigación Alfaqeeque de la Universidad de Salamanca, dirigido por Jesús Baigorri Jalón, coinciden en subrayar el papel de la mediación intercultural en la tarea del intérprete en todos los contextos y periodos de la historia.

propias de quien forma parte del grupo minoritario o vulnerable y a la vez está vinculado contractualmente con la parte que tiene el poder, en este caso el Estado y sus instituciones de impartición de la justicia.

ANTECEDENTES DE LA INSTAURACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN EN TRIBUNALES DE LA ARAUCANÍA

Hoy en día, la población mapuche en Chile se ubica principalmente en la región de la Araucanía, que va del río Biobío hasta el Toltén, y de mar a cordillera. Está también dispersa en las regiones aledañas (Biobío, Los Lagos y Los Ríos) y existen colectivos importantes en las principales ciudades fuera de la Araucanía, como Santiago, la capital, y Concepción, en la desembocadura del Biobío. El mapudungun, la lengua de los mapuches, considerada en retroceso, es hablado como lengua habitual por una población que puede ir de 140.000 a 400.000, según Zúñiga, la mayoría bilingüe mapudungun-castellano, con distinto grado de competencia en ambas lenguas (Zúñiga)⁵. De un 8 a un 10% de la población que se considera de etnia mapuche en Chile (aproximadamente 1.500.000), un 25 a 30% vive en la Araucanía (Le Bonniec y Nahuelcheo). Destacan los mismos autores la condición de rezago económico de la región, la marginación de las comunidades indígenas y las formas de discriminación de que son objeto, en particular la percepción de esta discriminación en las relaciones con las fuerzas policiales y en el contexto de los tribunales de justicia.

Los mapuches han participado en los movimientos indígenas de las últimas décadas, reclamando en particular derechos ancestrales sobre las tierras que les fueron confiscadas, o que fueron vendidas o transferidas en condiciones abusivas por el Estado chileno durante el siglo XIX y comienzos del XX. A la convivencia forzada y más o menos conflictiva con los colonos y sus descendientes, se ha sumado la irrupción de la industria forestal y pesquera nacional y multinacional, que ha causado pobreza y marginación, y ha sido detonadora de acciones violentas (incendios) contra sus instalaciones, vehículos y maquinaria.

⁵ El mapudungun fue reconocida desde inicios de la Conquista como lengua general de los indígenas de Chile, y abarcaba un territorio mucho mayor, colindante con el quechua y el aymara por el norte, y con las lenguas magallánicas por el sur.

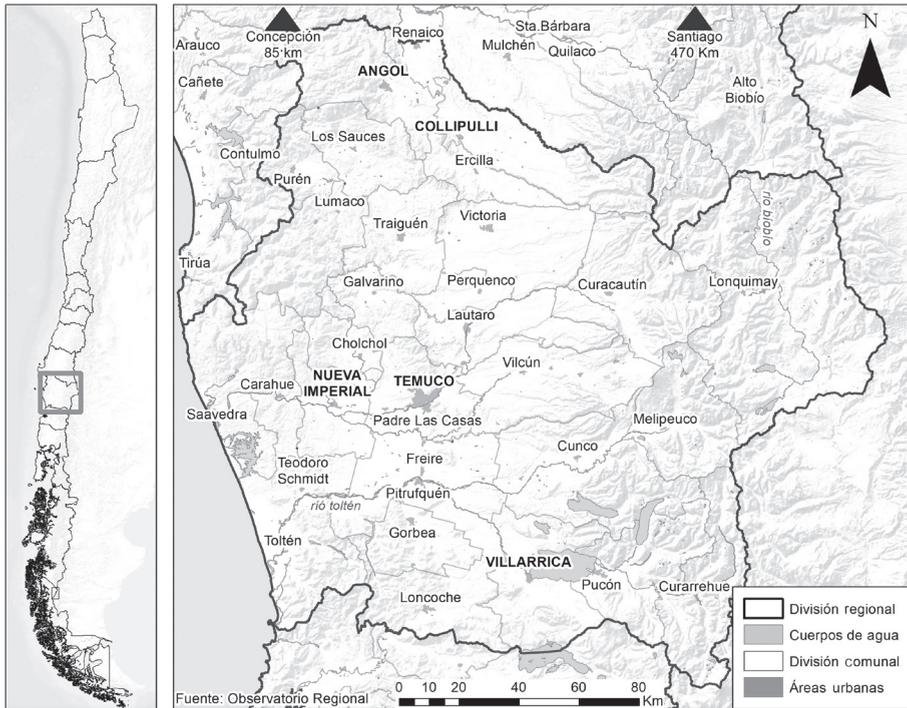
Estas acciones, muy publicitadas y tachadas de terrorismo por la prensa conservadora, los sectores empresariales y autoridades políticas han llevado a tribunales y cárceles a dirigentes mapuches. Así es como las reivindicaciones de derechos ancestrales y la lucha por la recuperación territorial se han convertido en el telón de fondo sobre el cual la sociedad chilena proyecta a los mapuches; toda la actuación en tribunales, incluso en casos de índole no política (robos, violencia intrafamiliar), se observa a través del filtro del llamado “conflicto mapuche”.

Mientras que en el resto del continente los movimientos indígenas han logrado, en términos generales aunque en distinto grado según los países, un reconocimiento de la existencia de formas de derecho propio que deben ser consideradas por los tribunales estatales, Chile aparece como uno de los menos avanzados en esta materia. En 1993, por la ley indígena 19253 en su artículo 54, relativo a la administración de la justicia, se dispuso que cuando se trata de litigios con imputados indígenas se puede invocar “la costumbre”, en particular en el ámbito penal, como razón eximente o atenuante de responsabilidad. En tal caso, la costumbre tiene que ser acreditada mediante informe pericial.

El mismo artículo establece además la obligación del juez de aceptar el uso de la lengua materna, para lo cual hay que “hacerse asesorar por traductor idóneo, proporcionado por la Corporación” (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena)⁶. En el año 2000 se implantó la Reforma Procesal Penal, acogiendo las recomendaciones externas y demandas internas de mejorar la eficiencia del sistema judicial y la salvaguarda de las garantías procesales, en particular la de presunción de inocencia, así como para dar transparencia a procesos. Esta reforma implicó un profundo cambio en las estructuras y la operativa del sistema judicial, específicamente la creación de los tribunales orales, con audiencias públicas y procedimientos de viva voz, lo que supuso prestar atención a la cuestión de los intérpretes. Una de las garantías consagradas en los procedimientos fue precisamente la del derecho a ser asistido por intérprete

⁶ Llama la atención el uso del adjetivo *idóneo*, que en la jerga jurídica significa la persona que no posee credenciales académicas como intérprete pero que se considera apto para ejercer como tal. Las condiciones de idoneidad no son siempre explícitas en la reglamentación. El Colegio de Traductores e Intérpretes de Chile no reconoce la denominación de *idóneo*, pero en otros países las asociaciones profesionales han tratado de reglamentarlo. Véanse capítulos 2 y 3 del Código de Ética del Colegio de Traductores Públicos de la Ciudad de Buenos Aires.

Figura 1. Mapa de la Araucanía



Fuente: Felipe Castro, Observatorio Regional, Universidad Católica de Temuco.

(Código Procesal Penal, art. 291) y, por razones que no están claras⁷, se determinó que el intérprete de lenguas indígenas⁸ llevaría el nombre de “facilitador intercultural”. Se crearon nuevas instituciones, entre ellas la Defensoría Penal Pública y la Fiscalía (o Ministerio Público), y con ello cambió la forma de contratación de quien tenía que asumir la función de intérprete, que dejó de ser un funcionario de la dependencia encargada de asuntos indígenas (la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena [Conadi]) que asistía al tribunal

⁷ Y que merecerían una atención que aquí no podemos prestar. De hecho, el nombre de *facilitador intercultural* aparece ya en 1993 para designar al funcionario encargado del acompañamiento de usuarios indígenas de servicios de salud. En esa fecha se crearon en los hospitales de la Araucanía unidades de atención al usuario mapuche (llamadas oficinas *amuldugun*), en el marco del Programa de Salud Mapuche (Promap).

⁸ En Chile, las lenguas indígenas en uso son: mapudungun, aimara, rapanui, quechua, kaweskar y yagan (estas últimas dos con uso muy reducido).

y no directamente a las partes litigantes, y pasó a ser empleado de la Fiscalía o de la Defensoría.

La primera institución dotada de estos facilitadores fue efectivamente la Defensoría Penal Pública, que en agosto del 2001 creó en Temuco (capital de la región⁹ de la Araucanía) una oficina especializada de Defensoría Penal Mapuche (DPM), que de hecho se oficializó dos años más tarde, con dos abogados especializados y un facilitador intercultural. Para cubrir las demás zonas se fueron creando otras oficinas: en el 2006, Cañete (región del Biobío) y en el 2016, Panguipulli (región de Los Lagos), cada una con su facilitador intercultural (Lillo). Por la parte de la Fiscalía, y en el mismo contexto, la Unidad de Atención a Víctimas y Testigos (UAVT) de la Fiscalía Regional de la Araucanía creó dos oficinas, en Temuco y Angol, también con sus respectivos facilitadores interculturales. En la región de la Araucanía operan en la actualidad seis facilitadores interculturales, dos para la UAVT y cuatro para la DPM (en Collipulli, Temuco, Nueva Imperial y Villarrica), mientras en las regiones vecinas del Biobío y de Los Ríos la Defensoría cuenta con tres facilitadores interculturales más (dos en Cañete y una en Panguipulli). Por lo tanto, hasta ahora son unos quince años de experiencia de la reforma procesal y su aparato operativo y, en particular, del uso de facilitadores culturales.

Entretanto, si bien aún hoy Chile no se reconoce constitucionalmente como nación multicultural, y por lo tanto el reconocimiento de sus naciones indígenas sigue pendiente, en el 2008 se logró la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) relativo a pueblos indígenas y tribales en naciones independientes (promulgado en 1989), con lo que se replantearon en el país las normativas de operación de las distintas dependencias interesadas en temas indígenas, y en particular de la Defensoría. A raíz, entonces, de esta nueva coyuntura se elaboró un *Modelo de defensa penal para imputados indígenas* en el 2012, que contiene, entre otros aspectos y por primera vez, una descripción del cargo de facilitador intercultural, en la que puede verse el predominio de otras funciones (asesoramiento cultural, acompañamiento) sobre las propiamente lingüísticas, como se verá más adelante (Lillo).

⁹ Chile está dividido políticamente en regiones, numeradas de norte a sur y que corresponden a denominaciones territoriales tradicionales. Las que aquí se mencionan son la del Biobío (viii región); la de la Araucanía (ix región) y la de Los Ríos (x región).

EL FACILITADOR INTERCULTURAL VISTO DESDE EL DERECHO Y LA ANTROPOLOGÍA JURÍDICA

En un trabajo de corte crítico, Delgado y Curihuinca subrayan la inexistencia en Chile de un reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y de sus derechos lingüísticos, hacen un primer repaso de la legislación internacional y nacional, para terminar centrándose en la figura del facilitador intercultural. Las autoras elaboran una definición y una descripción de sus funciones, sobre la base de entrevistas a dos de ellos y una lingüista, y señalan al concluir la falta de facilitadores suficientes (en el 2012 eran menos que ahora) y la ausencia de una valoración efectiva por parte de los agentes del Ministerio Público de las declaraciones efectuadas en audiencias a través de ellos. Según las autoras, el problema se genera por la falta de institucionalización y reglamentación del cargo, así como por la ignorancia de los funcionarios con respecto a las implicaciones de la diversidad lingüístico-cultural y los modos de abordarla.

C. Agüero y Villavicencio, por su parte, en un estudio de carácter descriptivo-prescriptivo, orientado a proporcionar fundamentación jurídica para que la defensa pueda alegar en materia de derechos lingüísticos, señalan la escasa protección de estos derechos, que se hace manifiesta en la desconexión entre estos y el debido proceso, el derecho a la defensa y su fundamento último, la igualdad. Así, subrayan la “debilidad normativa” que aqueja la defensa del principio del uso de la lengua materna y la falta de reglamentación de la figura creada como garante de estos derechos, es decir, la del facilitador intercultural. El estudio se propone exponer las relaciones conceptuales entre derechos lingüísticos y debido proceso y proporcionar un marco para fundamentar jurídicamente las apelaciones o impugnaciones de sentencias que hayan contraído estos derechos. Si bien nos parece bien desarrollada la primera de estas dos metas, la segunda parece demasiado generalista y quizás poco eficaz en cuanto a las posibilidades de ser invocada.

Le Bonniec coincide en parte con los estudios anteriores, en lo que respecta al problema de la informalidad del uso actual de facilitadores culturales en tribunales, pero hace hincapié en que su presencia ha influido en el desarrollo de las causas mapuches, imponiendo otros ritmos y otras voces y, en general, obligando a considerar la diferencia cultural en el ámbito de la justicia.

Muestra cómo el carácter informal del ejercicio de la interpretación puede dar a los intérpretes un cierto poder o influencia, o reforzar la ilusión de control cultural, pero también repercute negativamente en su credibilidad. En un trabajo posterior, Le Bonniec y Nahuelcheo desarrollan más ampliamente los marcos sociohistóricos y jurídicos internacionales y nacionales en materia del ejercicio de los facilitadores culturales, subrayando la ausencia de reglamentación y la insuficiencia del recurso para la defensa (cuatro facilitadores de la Defensoría Penal Mapuche que deben cubrir dieciocho juzgados en la Araucanía, algunos en zona de mayoría mapuche, como es el caso de Collipulli). En este trabajo, que se basa en investigación etnográfica, se amplía el objetivo para abarcar el ejercicio de los facilitadores en un radio de acción mayor, y se describen las funciones adicionales que desempeñan en las acciones previas o posteriores a los juicios y comparencias, y que les otorgan, según sus conclusiones, un margen de maniobra e influencia. Concluyen asimismo que existen tensiones en la percepción de las dificultades de comunicación lingüística y las derivadas de la diferencia cultural, y señalan que la función que en realidad desempeñan los facilitadores va “más allá de la interpretación lingüística al erigirse como un puente cultural entre los distintos actores del proceso judicial” (284).

El paradigma de la interculturalidad, constituido en Chile dentro de un marco interpretativo culturalista, ha contribuido a esbozar las relaciones interculturales como el encuentro entre dos mundos considerados como totalidades opuestas y separadas, que se distinguen por rasgos por lo general manifiestos, como son la lengua, la vestimenta, características físicas, actitudes o prácticas. Desde esta perspectiva, que va reificando la alteridad y las diferencias culturales, la presencia de un facilitador intercultural como puente entre estos dos mundos se vuelve necesaria para que se pueda entender el mundo del otro. Sin embargo, algunos autores de investigaciones que han estudiado las políticas interculturales en Chile, en particular en el ámbito de la salud, muestran cómo estas prácticas contribuyen no solo a producir y administrar las diferencias culturales, sino también a reproducir las desigualdades en los ámbitos económicos, sociales y políticos de sus poblaciones (Boccaro y Bolados). En este marco, la existencia de una defensoría especializada y de facilitadores interculturales puede ser vista como una forma de aplacar o “pacificar” en los tribunales unas relaciones sociales que están marcadas por asimetrías socioterritoriales, sin resolver las violencias asociadas a ellas. De hecho, la creación de la DPM en el 2001 se relaciona estrechamente con los “conflictos derivados de reivindicaciones territoriales por

parte de indígenas y respecto fundamentalmente de empresas forestales” que impusieron la actuación de abogados defensores especializados en el tema indígena (Defensoría Penal Pública, Oficio 177, 8 de julio del 2003). Sin embargo, en la práctica, los abogados defensores de la DPM han asumido un número mayor de procesos judiciales relacionados con causas comunes, que se estiman en la actualidad en más de 3.000 por año.

El desarrollo y la expansión de esta defensoría especializada en un contexto donde sus defensores han estado muy influenciados por la estrategia de litigación de la defensa cultural estadounidense, encarnada, en Chile y América Latina, en la invocación del error culturalmente condicionado, han contribuido a desarrollar teorías de caso que enfatizan los aspectos culturales del imputado o del delito (Couso). En estas estrategias de litigación, el aspecto lingüístico aparece como un elemento diferenciador que permite respaldar la idea de una ruptura del entendimiento entre dos culturas distintas y, al mismo tiempo, “acreditar” la calidad de indígena del imputado, que es un requisito necesario para la aplicación de un eximente o atenuante de responsabilidad en caso de delitos culturalmente condicionados. Como lo han mostrado Le Bonniec y Nahuelcheo en el caso RUC 1200689988-7 del Tribunal Oral en lo Penal de Temuco¹⁰, o el trabajo de Roberto Álvarez sobre el “etnocentrismo en el discurso de jueces de garantía”, los magistrados tienden a establecer una relación entre la lengua y la cultura de un individuo, siendo la primera un elemento que evidencia la segunda. Tal situación ha llevado a los abogados defensores, cuando estiman que el caso lo amerita, a insistir en que sus defendidos se expresen en mapudungun. De esta manera, se traen facilitadores interculturales al estrado, no solo para asegurar la buena comunicación, sino también para

¹⁰ Este caso, que provocó conmoción, se refiere a un mapuche acusado del homicidio de su conviviente, delito tipificado como feminicidio. Durante el juicio, que se desarrolló en el 2013, la abogada de la Defensoría Penal Mapuche invocó la teoría de que su defendido habría actuado de forma descontrolada por el hecho de padecer una enfermedad mapuche, argumento que obligó a citar al tribunal a un experto antropólogo, un machi (médico mapuche) y un facilitador intercultural para sustentar dicha tesis. El rol de este último era officiar de intérprete para el imputado durante todo el juicio, y por esta vía demostrar la pertenencia del acusado a la cultura mapuche. Sin embargo, como varios testigos declararon que este se comunicaba diariamente en castellano, el tribunal, asociando los rasgos culturales a los lingüísticos, consideró que estaba plenamente integrado a la cultura chilena, y que por lo tanto no se justificaba alegar enfermedad mapuche. Fue uno de los fundamentos sobre los que se desestimó la eximente solicitada y fue condenado a diez años de presidio mayor.

subrayar la diferencia lingüístico-cultural, estrategia que, como mostraremos más adelante, forma parte del abanico de funciones posibles que se encarga a los mediadores e intérpretes.

Cabría aquí recordar la relación intrínseca que se establece entre cultura y lengua en la tradición antropológica de Franz Boas y Edward Sapir, que consideran el lenguaje como fundamento de la cultura y las lenguas como vectores de visiones distintas del mundo, es decir, de la diversidad cultural. Este paradigma, asociado a las teorías culturalistas según las cuales las acciones humanas están condicionadas por los patrones culturales, ha sido cuestionado por lingüistas y antropólogos que, desde una perspectiva más pragmática y relacional, muestran cómo la lengua se inscribe también en relaciones sociales y de poder que sobrepasan el determinismo de las totalidades culturales (Duranti). Sin pretender que estos debates se hayan dado en el contexto que nos interesa, podemos sugerir que la visión de los actores jurídicos se acerca más bien al primer paradigma: la presencia del facilitador intercultural en el estrado no solo asegura la buena comunicación, sino que dota de un contenido cultural a lo que se está debatiendo, y en el que se cifra, en definitiva, la materia del caso.

Esta percepción del papel del facilitador intercultural, entre el ejercicio de la traducción lingüística y la traducción cultural, con predominio al parecer de la segunda sobre la primera, por lo tanto, encierra una considerable complejidad, como lo señalan Le Bonniec y Nahuelcheo cuando apelan a problematizar el estatus otorgado a la lengua indígena en juicios en los que se invoca la cultura (289). Para ello, haremos un repaso de algunas fuentes históricas que muestran la continuidad que existe en los usos de intérpretes en funciones lingüísticas y paralingüísticas, y regresaremos luego a la institucionalidad actual, con un análisis de la situación iluminado por algunas opiniones de facilitadores interculturales en entrevistas y reuniones de trabajo que hemos sostenido con ellos en la Araucanía.

ALGUNOS APUNTES HISTÓRICOS SOBRE EL ROL ESTRATÉGICO DE LA INTERPRETACIÓN

Etimológicamente, el término *intérprete* proviene del latín y significa “entre” las partes. Como tal, se presupone imparcial, o neutral, y sobre este

supuesto se basa el funcionamiento ideal de la interpretación. Esta imparcialidad y neutralidad, consagrada ya en la legislación indiana (*Recopilación 2*, tít. 29), por citar una normatividad establecida en la América española, nunca ha dejado de ser un principio (por eso mismo, está asentado en las leyes) sujeto al arbitrio del individuo, a la contingencia y a los avatares de la interacción. Además, aunque la entidad que contrata y remunera al mediador sea considerada por encima de las partes, parece inevitable que los intérpretes operen no tanto “entre” entidades, en posición equidistante y por encima de toda ideología, sino desde “dentro” de una entidad, sujetos a sus condicionamientos (Pöchhacker, “Interpreters”). Sin embargo, si bien ambas partes son en definitiva usuarias del intérprete, pues de él esperan que contribuya satisfactoriamente a alcanzar las metas de la interacción, el intérprete está sometido a tensiones derivadas de la necesidad de que las partes, cada una a expensas de la otra, controlen la situación y, por lo tanto, lo controlen a él. En su trabajo sobre el papel del intérprete en las relaciones triádicas, Hensey estima que, por mucho que se estime “entre” y, por lo tanto, imparcial, el intérprete tiende a inclinarse por una de las partes, sobre todo en las situaciones en las que puede sentirse más implicado, como cuando es mucho lo que está en juego, o cuando pertenece al colectivo representado por una de ellas, y en casos de fuerte asimetría (social, económica, política u otra).

Por eso, si bien los principios que rigen la tarea del intérprete son los de neutralidad e imparcialidad, como actividad de servicio en un contexto tan rígido como el que nos interesa, y para la comunicación entre actores con grados de poder tan distintos, la interpretación para la procuración y administración de justicia está sujeta siempre a tensiones ideológicas. Como bien lo explica Hensey, en los interrogatorios o audiencias judiciales, en los que “tiene más fuerza el que puede preguntar sin necesidad de contestar, el que puede interrumpir sin ser interrumpido, el que inicia la sesión y la da por terminada”, hay que preguntarse cómo condiciona la interpretación lingüística el hecho de quién la pide, quién la contrata y paga, para quién trabaja de hecho el intérprete (usuario directo e indirecto), las palabras de quién son las que interpreta, quién le dice o cómo sabe cuándo hablar y cuándo callar y, por supuesto, cómo lidia con todo esto al tiempo que desempeña su servicio en dos lenguas que, a su vez, expresan distintos grados de poder, vinculados a su historia (141).

Este conocimiento de las condiciones constituye el *savoir faire* de la mediación misma y forma parte del *ethos* del mediador¹¹. No hace falta que haya habido una transmisión física de las formas de mediar (aunque, cuando la hay, sin duda es una ventaja) para saber que, además de usar las palabras, es preciso usar la cultura. La historia chilena de la mediación lingüística es ilustrativa al respecto: si en 1606 el jesuita Luis de Valdivia usó como mensajeros intérpretes a antiguos cautivos araucanos, a los que vistió regaladamente y llenó de ornamentos para mandarlos a su misión de anunciar el cese de hostilidades, fue porque sabía que, vestidos así, sus palabras serían escuchadas con mejor disposición y el mensaje tendría mejor acogida (Payàs *et al.*, “Al filo”). Valdivia era un hábil operador político, que logró (no sin pagar su precio) aliados mapuches para la estrategia de guerra defensiva; pero no lo hubiera podido hacer sin el conocimiento lingüístico¹². Fue él quien publicó la primera gramática y vocabulario de la lengua mapuche (Valdivia). En sus documentos políticos introdujo definiciones que también están en su diccionario, y en este se hace evidente el conocimiento etnográfico que le sirvió para la acción política: formas de gobierno autóctonas, denominaciones territoriales, costumbres, entre otros. La mediación lingüística y la cultural fueron instrumentos de la estrategia de guerra defensiva.

Esta estrategia, de la que Luis de Valdivia fue instigador y ejecutor, pese a que fue atacada por los sectores conservadores españoles, y abandonada al cabo de unos veinte años, logró dejar instaurada una práctica de tratados de paz y colaboración que duraría todo el periodo colonial. En aquellos solemnes “parlamentos”, o conferencias de paz, celebrados en ambas lenguas, la mediación lingüística tendría un papel clave, con un alto grado de perfeccionamiento y diversificación de roles, haciendo a la vez de puente y de valla de separación y contención entre el ejército español de la frontera araucana y la nación mapuche. Los parlamentos hispanomapuches fueron, como explica Zavala, una auténtica construcción híbrida, transcultural, pues en ellos se combinaban los rituales de

¹¹ Icíar Alonso estudia los paralelismos históricos en la práctica y los roles de la mediación lingüística en contextos de frontera hispánicos. Véase también Payàs y Alonso.

¹² La estrategia llamada de *guerra defensiva* fue la solución que la monarquía dio a décadas de sangrienta guerra de conquista que no produjo los frutos esperados. Implicaba no atacar a menos de ser atacado, y abandonar la esclavitud de guerra y otras prácticas que mantenían a los mapuches constantemente en armas.

la tradición del *coyag* o asamblea autóctona y los de las instituciones de deliberación europeas, encarnadas en el concepto del parlamento medieval francés (J. Zavala; Payàs, Zavala y Curivil)¹³. El cuerpo de mediadores que actuaban en los parlamentos, constituido por diversos cargos del ejército, formalizados y remunerados, era competente en la retórica, los protocolos y la realidad política, geográfica y social de la contraparte, porque en su mayoría estos soldados bilingües vivían dentro de las comunidades indígenas y ejercían desde ahí funciones de enlace. Esta compenetración, con sus riesgos y dificultades, contribuyó sin duda a la contención de las hostilidades y a estabilizar las relaciones en torno a la protección de intereses comunes (J. Zavala y Payàs). Pero fue clave el hecho de que los mapuches no cedieran su soberanía lingüística, y así se mantuvo la necesidad de intérpretes y mediadores lingüísticos durante todo el periodo colonial.

En las primeras décadas del siglo XIX, una vez ganada la independencia de Chile, los mapuches serían castigados por su amistad con los españoles, lo que abriría un largo periodo de guerra civil, sellado con su derrota definitiva en 1882 y la apertura de los vastos territorios autóctonos a la expansión del capital y a la evangelización (nunca antes lograda de hecho). El uso de intérpretes para el trato con las nuevas autoridades se mantendría desde la fundación misma de las ciudades en el último tercio del siglo XIX y el establecimiento de su correspondiente aparato administrativo y judicial. Hemos encontrado intérpretes juramentados en los primeros juzgados (décadas de 1860-1880), y se ha rastreado en algunos casos su filiación autóctona y su formación en los colegios fundados por las órdenes religiosas (P. Martínez). Si bien los archivos judiciales son parcos en cuanto a la reglamentación y las funciones que debían ejercer, se ha podido corroborar la diversidad de roles que desempeñaban (Aedo), lo cual se corresponde con las conclusiones de la literatura especializada que hemos repasado en este trabajo. Al mismo tiempo, se crearon instituciones particulares para atender los reclamos indígenas derivados de la política de división de tierras (Protectorado de Indígenas, juzgados de indios), en las que también serían necesarios los intérpretes. Así, pues, en todo tipo de juzgados en las regiones de población mapuche hubo necesidad efectiva de estos profesionales,

¹³ Entre 1593 y 1803 se celebraron más de cincuenta parlamentos. Fueron el eje articulador de las relaciones fronterizas.

más o menos formalizados, cuyo ejercicio, en principio, debía ceñirse a los preceptos habituales de probidad, fidelidad y confidencialidad, pero que experimentarían los mismos conflictos de lealtad y tendrían la misma variabilidad de roles que hemos descrito anteriormente.

Uno de los papeles todavía poco estudiados es el del intérprete como mecanismo de protección de una de las partes, usualmente la más vulnerable. No es común detectarlo en la documentación histórica, pero las veces en que aparece resultan sintomáticas y revelan la importancia de los usos paralingüísticos de estos mediadores, que los asemejan a usos actuales. La estrategia consiste en pretender no saber la lengua, con lo que la contraparte se ve obligada a aceptar la presencia de intérprete. La resignación con la que un misionero franciscano de principios del siglo xx relata los protocolos que había que seguir cuando quería acercarse a un cacique ilustra a las claras la fuerza de este rol estratégico:

Hay que tener en cuenta además la rigurosa etiqueta que guardan estos salvajes con todo extranjero, a quien jamás hablan sin intérprete, aunque conozcan perfectamente su lengua, lo cual obliga al misionero a servirse de tercera persona para comunicarse a los caciques, con quienes forzosamente ha de tratar, antes de establecer una Misión, so pena de trabajar en vano [...] es necesario guardar con ellos finas maneras ajustándose minuciosamente a sus pueriles etiquetas, presentándose siempre acompañado de los que, desde antiguo, se llaman capitanes de amigos, es decir, un ayudante o intérprete, que sirva de ministro entre las tribus y el padre. (Pamplona 82-83)

LA TENSIÓN LENGUA/CULTURA EN LA LABOR DEL FACILITADOR CULTURAL

Estos ejemplos de la historia de la mediación en la frontera araucana explican, creemos, que la competencia lingüística no se desliga de la competencia cultural en las relaciones interétnicas. Es esta doble competencia la que sustenta todas las demás funciones y roles que desempeña el intérprete o facilitador intercultural, si se lleva esta consideración al caso de la procuración y administración de justicia en la Araucanía. No de manera separada, sino simultánea

y alternada, puede operar más cerca del polo de la invisibilidad, transfiriendo mensajes sin intervenir, pero también haciéndose presente como informante y experto cultural para jueces y abogados, esclarecedor de las situaciones y del lenguaje para las partes, traductor de tecnicismos para la parte mapuche y de palabras culturales (culturemas) mapuches para la parte no indígena, y asesor¹⁴ con capacidad de determinar si es o no preciso un peritaje antropológico, pasando por otros roles menos activos, pero igualmente estratégicos, como el de servir de indicador de la diferencia étnica y cultural con su mera presencia, como lo han evidenciado en su trabajo *Le Bonniec y Nahuelcheo*.

Esta manera de tipificar los roles, distinguiendo uno supuestamente neutral, de mera traducción, de todos los demás, puede ser interpretada, y de hecho lo es, como una preponderancia de las funciones de mediación cultural sobre las de mediación lingüística. Contribuyen a ello, por una parte, el hecho de que efectivamente los facilitadores realizan actividades de mediación que pueden resultar determinantes en un juicio, y, por la otra, la tendencia a dar por supuesta la lengua, considerarla como mero vehículo y ver la traducción como dispositivo técnico, que solo es problemático cuando falla. Se trata de un malentendido que los mismos intérpretes pueden llegar a reforzar inconscientemente cuando se expresan de sí mismos diciendo que no son “meros traductores”¹⁵.

Por eso, hay que explicar la importancia del factor ideológico en la lengua, que no es tan evidente como el de las diferencias de poder entre culturas. Las lenguas encarnan evidentemente diferencias de poder y asimetrías muchas veces heredadas de situaciones coloniales (Calvet). Con independencia del poder personal o institucional que encarnen, los hablantes de las lenguas

¹⁴ Los facilitadores realizan acompañamiento desde las primeras etapas del proceso judicial y, por su cuenta, hacen visitas a terreno para determinar las circunstancias familiares y de la comunidad y referirlas a los abogados. De esta manera, contribuyen a determinar si una causa tiene alguna característica relacionada con la cultura o la “costumbre” y si es preciso que se haga un peritaje antropológico.

¹⁵ En ello hay alguna diferencia con las experiencias relatadas en la literatura de los estudios de interpretación de tribunales. Es necesario considerar que estos estudios analizan casos de países en los cuales el ejercicio de la interpretación de tribunales está fuertemente reglamentado, tendiente al literalismo, por lo que el descubrimiento de que en la práctica los intérpretes no se limitan a descifrar mensajes, sino que actúan como mediadores interculturales, parece haber sorprendido a los estudiosos (Morris 21-22). La experiencia de la interpretación en las relaciones de los pueblos indígenas con los Estados en el contexto latinoamericano es distinta, como lo explicamos aquí.

dominantes tienen muchas más posibilidades de hacerse escuchar, y por lo tanto de expresar y hacer valer sus opiniones, lo cual incide también en la labor del intérprete. Por su parte, los intérpretes que trabajan entre una lengua dominante y una minorizada difícilmente pueden revertir o compensar esta diferencia desde el ejercicio meramente lingüístico, y más aún si el contexto es altamente jerarquizado, como es el caso de las instituciones judiciales, y si ellos mismos pertenecen a la cultura minoritaria. En un tribunal con actores indígenas (sean víctimas, imputados o testigos), para jueces y abogados, es decir, la parte que ejerce el predominio de la lengua fuerte, actuar como intérprete es incómodo, les resta control de la situación e incide en los tiempos de los procedimientos judiciales; por eso, tenderán a considerar al intérprete como un mero vehículo de palabras y mensajes, y a minimizar o hacer sospechosa su actuación, de manera que no subvierta las relaciones de poder presentes.

Así, pues, desde su posición ancilar, secundaria, el intérprete resulta también indicador de la dependencia lingüística que sufre la parte hegemónica. Así lo indica una facilitadora intercultural cuando, en entrevista, señala que muchas veces los defensores “se acomplejan” porque no pueden tener la relación directa con la persona mapuche¹⁶. Y lo corroboramos con el ejemplo de una juez que, en el mismo contexto, expuso que en una ocasión hubo que buscar un facilitador de urgencia porque el imputado se negaba a declarar en castellano, pero no era persona acreditada, y ella no podía saber si lo que estaba traduciendo era verdad o no. Lamentándose de que por falta de facilitador acreditado no hubo una buena defensa y no se pudo tratar el delito en el marco de la cultura mapuche, con lo que se hubiera reducido la pena del imputado, concluyó con expresión resignada: “Una, como juez, escucha [la interpretación en mapudungun], y si nadie se opone, se sigue adelante”¹⁷. El factor lingüístico, por lo que hemos recogido en estos debates¹⁸, puede generar en jueces y abogados un sentimiento de pérdida de control e incluso irritación, en particular porque alarga las sesiones, causa la incomodidad de escuchar una voz más en

¹⁶ Intervención de la facilitadora intercultural Rosa Huenchumilla en la mesa redonda “La mediación lingüística en los tribunales de justicia de la Araucanía”, 2013.

¹⁷ Magistrada Ximena Saldivia, intervención en la mesa redonda “La mediación lingüística en los tribunales de justicia de la Araucanía”, 2013.

¹⁸ En particular, en la mesa redonda “La mediación lingüística en los tribunales de justicia de la Araucanía”, 2013.

la sala y, de hecho, como advierte la misma facilitadora, estorba la relación inmediata, cara a cara, que estos actores quieren tener con el usuario (sea testigo, imputado o demandante) (Le Bonniec y Nahuelcheo). Otro facilitador expuso que los fiscales se oponían al uso de facilitadores porque consideraban que en la región “todo el mundo hablaba castellano”, y en una ocasión se lo amenazó con echarlo de la sala cuando explicó que no podía hacer una traducción literal de determinada expresión, pues en mapudungun no existían los términos¹⁹. Existe por lo tanto un prejuicio contrario al uso de la lengua indígena y de intérpretes, que podría deberse además a que el intérprete, siendo mapuche, es percibido como actor secundario.

El uso de la lengua es también clave en la mediación porque es la puerta de acceso a la parte mapuche. El mero hecho de dirigirse en mapudungun a la persona mapuche da confianza y predispone favorablemente, como lo explica la facilitadora al relatar un caso en el que, luego de haber sido contratada por la defensa de un imputado mapuche, pidió hablar con la víctima, también mapuche. Aunque la víctima tenía el derecho de negarse, el hecho de que la facilitadora se le dirigiera en mapudungun hizo que aceptara. Se logró un acuerdo gracias a ello²⁰.

Por su parte, los mismos facilitadores y abogados de la defensa exponen las dificultades lingüísticas que se producen y que son prueba de que en el uso o no uso de la lengua autóctona se juega en buena medida el proceso de administración de justicia. La facilitadora Rosa Huenchumilla, recordando su experiencia en algunas audiencias, reportaba en la mesa redonda “La mediación lingüística en los tribunales de justicia de la Araucanía” (2013) la dificultad que presentaban las diferencias dialectales y la necesidad de tener “buen oído” para percibir las, así como el reto de interpretar a usuarios que se expresaban con dificultad en ambas lenguas, que empleaban mapudungun mezclado con español o que se esforzaban por hablar un mapudungun de circunstancias, poco idiomático, respondiendo así a su percepción de la situación. Desde luego, señalaba la complejidad de la terminología y fraseología, la falta de experiencia en traducción a vista y, en general, la falta de formación profesional.

¹⁹ Intervención del facilitador intercultural Horacio Cheuquelaf en la mesa redonda “La palabra interpretada en el estrado”.

²⁰ Entrevista de Myrna Villegas a la facilitadora intercultural Rosa Huenchumilla, agosto del 2013.

No obstante estas consideraciones, la denominación de facilitador intercultural en lugar de intérprete parece sugerir que el principal problema a ojos del Estado consiste en la difícil intercomprensión de visiones de mundo (y de legalidad) distintas. La lengua sería tan solo un vehículo de estas visiones, una “forma” de la que, en caso dado, se podría incluso prescindir, o bien una expresión cultural más, que basta con que se ejerza de manera protocolar (en saludos o presentaciones). Así nos parece que se representa en el perfil que se diseñó para el cargo en el *Modelo de defensa penal indígena* publicado por el Centro de Documentación de la Defensoría Penal Pública en el 2012, en el que, a pesar de que los dos testimonios citados textualmente hablan en términos emotivos de la importancia del intérprete, se indica que entre los entrevistados para la elaboración del informe “no hay acuerdo [...] respecto [de] que sea indispensable el uso de la lengua”, aunque lo que añaden a continuación lo contradice: “esta es un elemento significativo para realizar una buena comunicación entre el defensor y el defendido, así como con la comunidad en la que se inserta” (Defensoría 242). Las referencias al uso de la lengua suelen ser ambiguas, o estar matizadas y constreñidas por otros argumentos, por ejemplo, cuando se da a entender que lo importante es que se entiendan el imputado y el defensor (sin considerar que el intérprete puede garantizarle al imputado la comprensión de todo lo que sucede a su alrededor y no solo cuando es interrogado): “No se trata solamente de generar la mejor traducción lingüística entre defensores e imputados, sino de encontrar los puentes o nexos que permitan la comprensión mutua y los acuerdos referentes a la preparación y ejercicio de la defensa” (270).

Como reflejo de estas percepciones, el lugar que se da a la competencia lingüística en el perfil del facilitador intercultural que figura como anexo al mismo documento (308-311) es muy secundario. Ante todo, no figura en el objetivo principal del cargo, que reza:

Apoyar a la defensa en la interacción con casos asociados a imputados regidos por la ley indígena y colaborar en la estrategia de defensa incorporando elementos de la cosmovisión indígena y servir de puente cultural entre el imputado, el defensor y el sistema penal. (308)

En cuanto a la descripción de las funciones del cargo, que son siete, en tercer lugar se lee: “Apoyar a los imputados en las diversas audiencias del procedimiento y actuar como traductor bilingüe e intérprete cultural cuando sea

necesario” (308); por lo tanto, la traducción solo se da si alguien no especificado la considera necesaria. En cuanto a las competencias específicas del cargo figura, en tercer lugar de trece, la del “dominio de la lengua indígena para atención de público”, es decir, que el dominio que se requiere está circunscrito a unos mínimos funcionales, no de verdadera interacción, sino más bien simbólicos. Sorprende doblemente esta subestimación cuando hemos visto las dificultades lingüísticas que se reportan, y además porque para las demás competencias específicas del cargo se exigen conocimientos teóricos y procedimentales: dominio de los derechos de los pueblos indígenas, de técnicas de apoyo a la defensa especializada, de la cosmovisión indígena respectiva, del contexto histórico-cultural y del enfoque de género; conocimiento del sistema de justicia penal y procesal, atención a población vulnerable; negociación, manejo de redes sociales; atención del público de imputados indígenas; tolerancia a la frustración y manejo de sistemas informáticos especializados de la DPP (310-311).

En esta relación de competencias y conocimientos se entiende, por lo tanto, que las capacidades de asesorar, coordinar y mediar se conciben y ejecutan en castellano, a expensas de la comprensión que pueda tener de todo ello el usuario, cuyas dificultades de comunicación serían atendidas solo en determinados momentos y circunstancias. Cabe preguntarse si este sesgo se debe al hecho de que los actores jurídicos consideran que el mapudungun se está perdiendo, que en general todos los mapuches son bilingües y, por lo tanto, según una concepción común del bilingüismo, pueden comprender y expresarse en castellano con igual fluidez, y también si contribuye a esta ideología la falta de prestigio social del mapudungun como lengua que se ejerce sobre todo en la oralidad y que no está del todo formalizada en su escritura.

¿Cuál es la opinión entre los defensores? Al parecer, el proceso de toma de conciencia de los aspectos culturales, formación y capacitación en ellos ha sido largo. Son los mismos facilitadores culturales quienes se encargan de señalarles las posibilidades de que tal o cual caso admita ser tratado desde la perspectiva intercultural, e incluso de sugerir la intervención del peritaje antropológico, cuando estiman que sus propias capacidades no son suficientes. Es posible, pues, como se ha dicho anteriormente, que el rol preponderante que tienen los facilitadores en la instalación de un escenario cultural para las causas indígenas haya relegado de alguna manera el papel de la lengua misma, que es ininteligible para los actores del poder judicial y acentúa la diferencia y las posibilidades de incompreensión.

Al fin y al cabo, el factor cultural puede ser una base más entendible y fácil de argumentar, no solo para las diferencias propiamente culturales, sino también para las diferencias socioeconómicas, de educación y conocimiento de la materia judicial, que hacen al usuario mapuche doblemente vulnerable en este contexto. Alegar en el plano de las diferencias culturales, explicadas en castellano, puede generar más anuencia que discutir sobre el sentido de una u otra palabra o tecnicismo.

¿Será esta una situación definitiva o, una vez consolidadas las competencias lingüísticas, se podrá transitar hacia una normalización del ejercicio de la interpretación, con una formación profesional plena y una delimitación más clara de funciones? No podemos a este respecto sino recordar el vínculo entre derechos lingüísticos y garantías procesales, y coincidir con Agüero y Villavicencio en que “la igualdad procesal no se logra en la medida [en] que una de las partes [...] no pueda comunicarse ni conocer de lo que ocurre en la audiencia de juicio a través de su propia lengua” (58).

En los últimos años, se observa una presión y un interés cada vez mayores por revitalizar el mapudungun, tanto desde las propias comunidades como desde los ámbitos académico y político. En este contexto, en el que se trata incluso de declarar el mapudungun como lengua cooficial en algunas municipalidades de la Araucanía, la posibilidad de expresarse en esta lengua en instituciones públicas tiende a ser considerada no solo una garantía de acceso igualitario a la justicia, sino también un derecho. Así, hemos podido observar en tribunales que personas mapuches que entienden y hablan el castellano piden expresarse en mapudungun porque se sienten más cómodas y seguras haciéndolo en su lengua materna. En un horizonte en el que los tribunales siguen representando un espacio extraño y adverso para los usuarios mapuches, la labor del facilitador intercultural como intérprete está lejos de extinguirse; al contrario, creemos, se requerirán cada vez más, no solo como salvaguardas del acceso igualitario a la justicia, sino además para reducir las asimetrías presentes.

9. CUANDO NO HAY INTÉRPRETE. EL CASO DE RICARDO UCÁN: MEDIACIÓN Y ACCESO DE LOS MAYAS A LA JUSTICIA EN YUCATÁN EN EL SIGLO XXI

Rodrigo Llanes Salazar¹

Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México

Yo veo que no existe la justicia. No hay justicia y esta situación me entristece [...] Lo que yo quiero es que se tome en cuenta a las personas. Que cada persona que esté presa tenga un juicio justo [...] Eso es lo que pido a las autoridades: que se tomen en cuenta las circunstancias que hacen que haya gente encerrada en la cárcel.

Ricardo Ucán, campesino mayahablante, febrero del 2007

EL ANÁLISIS DE UNA AUSENCIA

El 5 de junio del año 2000, Ricardo Ucán Seca, un campesino mayahablante monolingüe, llegó a “su terreno”, una unidad agrícola ejidal ubicada a unos tres kilómetros al sur de la población de Akil, donde vivía, y encontró a dos hombres sembrando allí. El señor Ucán les advirtió a ambos hombres que no debían sembrar en ese terreno, pues ese era “su” lugar de trabajo, “es mi terreno” —les dijo—, pues hace muchos años que estaba trabajando en él. “Mucha

¹ El autor de este capítulo no pertenece a ninguna de las organizaciones de la sociedad civil ni a ninguna de las instituciones que defendieron al Sr. Ricardo Ucán abordadas en el texto. En la actualidad realiza un proyecto de investigación sobre el acceso de los mayas a la justicia y redes de defensa de derechos de los pueblos indígenas en Yucatán; en opinión de diversos actores entrevistados, el caso del Sr. Ucán es “emblemático” sobre el tema, por lo que fue incluido en la investigación del autor.

gente —argumentó Ucán— sabe que trabajaba ahí”. Sus pruebas: en ese lugar sembró un árbol de nance; en ese lugar crecieron sus tres hijos². De acuerdo con el señor Ucán, uno de los hombres que llegó a su terreno, Bernardino Chan Ek, tomó su escopeta y lo amenazó con matarlo frente a las dos hijas que lo acompañaban. Sin embargo, fue Ucán quien disparó primero, dando muerte en el instante al señor Chan. Para Ucán este acto fue una “desgracia”: “lo tuve que hacer porque nos iba a matar a todos”.

Ese mismo día, el señor Ucán fue puesto a disposición de la Agencia 12 del Ministerio Público del Fuero Común con sede en Tekax y le fue asignada como defensora de oficio a Blanca Isabela Segovia Ruiz³. Posteriormente, Ucán fue consignado ante el juez mixto y de lo familiar del Segundo Departamento del Estado, el cual le dictó auto de formal prisión por los delitos de homicidio calificado y portación de armas e instrumentos prohibidos, por los cuales finalmente fue sentenciado. Ante la ratificación de la resolución, al resolverse la apelación turnada a la Sala Penal del Tribunal Superior de Justicia, Blanca Segovia, la defensora de oficio, presentó un juicio de amparo directo contra la resolución de dicho tribunal. Finalmente, el Primer Tribunal Colegiado de Circuito con sede en Mérida desechó el amparo. El señor Ucán parecía destinado a pagar una condena de veintidós años en el Centro de Readaptación Social (Cereso) de Tekax. Pero la historia fue otra. El campesino pobre, mayahablante, de Akil, condenado por homicidio calificado y portación de armas e instrumentos prohibidos se convirtió en un “caso paradigmático” de la violación de los derechos humanos del pueblo maya, que incluso llegó ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. ¿Cómo sucedió esto?

En el contexto plurilingüístico de América Latina, la comunicación y la intermediación lingüísticas han sido desde hace siglos elementos problemáticos para el acceso de los indígenas a la justicia del Estado (Yrigoyen). Si durante el Virreinato encontramos una institucionalización del oficio del intérprete en los juzgados civiles para garantizar el acceso indígena a la justicia

² Este testimonio es tomado del video filmado por Equipo Indignación, “Don Ricardo Ucán Ceca Primera parte”, Youtube, 8 de marzo del 2007. <https://www.youtube.com/watch?v=ofjSVAgnQJs>.

³ La señora Segovia se negó a ser entrevistada. Cuando le comenté sobre el trabajo y le solicité una entrevista, respondió que odia al señor Ucán y que no quiere saber nada del asunto.

(aunque los intérpretes mismos hayan cometido abusos contra los indios)⁴, en el derecho internacional contemporáneo y en las leyes y constituciones de diversos países latinoamericanos encontramos el reconocimiento al derecho de los indígenas a contar con un intérprete. En el caso de México, la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, promulgada en marzo del 2003, dispone en su artículo 10:

El Estado garantizará el derecho de los pueblos y comunidades indígenas al acceso a la jurisdicción del Estado en la lengua indígena nacional de que sean hablantes. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Las autoridades federales responsables de la procuración y administración de justicia, incluyendo las agrarias y laborales, proveerán lo necesario a efecto de que en los juicios que realicen, los indígenas sean asistidos gratuitamente, en todo tiempo, por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua indígena y cultura.

A pesar del reconocimiento legal y constitucional del derecho de los indígenas a contar con un intérprete para poder acceder a la jurisdicción del Estado, lo cierto es que, como han documentado diversos estudios, en la mayoría de los casos los indígenas no solo no cuentan con un intérprete o traductor, sino que se enfrentan a un sistema judicial desconocido, ajeno a sus lógicas y prácticas culturales. Ricardo Ucán lo ha expresado con las palabras “esta justicia no la entiendo” (Chenaut; Gómez). Ante esta situación, el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de las Naciones Unidas ha recomendado en dos ocasiones al Estado mexicano (1997 y 2006) que garantice el derecho de los indígenas a contar con traductores y defensores de oficio conocedores de las lenguas y culturas indígenas durante los procesos judiciales. Pese a ello, hoy en México solo existen veinticinco defensores de oficio bilingües, por lo que “no hay garantía de que una persona hablante de lengua indígena

⁴ Véanse los capítulos de las dos primeras secciones de la presente obra. Véase también, para el caso yucateco, Cunill, “Justicia”.

pueda entender una acusación, un juicio o una sentencia, porque en el sistema de justicia solo hay intérpretes y traductores para una tercera parte de las variantes lingüísticas existentes”⁵. Entre los miles de indígenas en el México contemporáneo que no han contado con intérprete en los juicios a los que estuvieron sometidos, se encuentra Ricardo Ucán Seca, el campesino maya monolingüe que dio muerte a un vecino en defensa propia y de su familia, delito por el cual fue procesado y estuvo en prisión por casi diez años (2000-2009).

A diferencia de otros capítulos de este libro, en este trabajo no se analizará el papel desempeñado por intérpretes, sino su ausencia: lo que sucede cuando no hay. Para ello, me referiré a un caso particular, el de Ricardo Ucán, y al proceso por el cual este se convirtió en un “caso paradigmático” de los problemas que sufren los mayas para acceder a la justicia. A pesar de que el Estado está obligado a brindar una defensa adecuada y un intérprete a todos los hablantes de lenguas indígenas, el incumplimiento de este deber nos revela que, en muchos casos, la defensa tiene que ser llevada a cabo por otros actores, principalmente organizaciones de la sociedad civil y de protección de derechos humanos. ¿Quiénes son estos defensores?, ¿cuáles son sus estrategias?, ¿qué relaciones de mediación llevan a cabo con los indígenas, con el Estado y otros actores? El proceso vivido por Ucán, con la ausencia de un intérprete, me servirá para poner de manifiesto fenómenos más amplios de (inter)mediación, de la evolución de los sistemas de derechos humanos de los pueblos indígenas, así como de las estrategias de defensa *glocales*⁶ de dichos derechos.

En efecto, el caso Ucán coincidió en términos temporales (2000-2009) con transformaciones de suma relevancia en los sistemas universal (de las Naciones Unidas) y regional (Interamericano) de los derechos humanos de los pueblos indígenas. En el ámbito universal, en el 2001 la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas nombró a un relator especial sobre la situación de los derechos

⁵ Véase A. Rodríguez. De acuerdo con este informe, en el 2016 el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas había certificado a 664 personas capaces de atender solamente a 34 de las 68 lenguas.

⁶ La noción de *glocalización* o *glocal* ha sido empleada en los estudios sobre la globalización para analizar cómo se interrelacionan los elementos *locales* con los comúnmente llamados *globales* (Robertson). Como explicaré más adelante, con la noción de defensa *glocal* me referiré a las prácticas de defensa llevadas a cabo por actores locales en estrecha relación con actores y normas internacionales. La noción me parece útil para abordar la forma en que circula el derecho internacional en distintas escalas, así como el modo en que es empleado por actores específicos.

humanos y las libertades fundamentales de los indígenas; en el 2002, sesionó por primera vez, en Nueva York, el Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas, órgano asesor del Consejo Económico y Social; en el 2007 fue creado el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, por el Consejo de Derechos Humanos, y ese mismo año fue adoptada por la Asamblea General la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, el instrumento universal más importante sobre la materia. En cuanto al Sistema Interamericano, en el 2001, la Corte Interamericana de Derechos Humanos emitió su sentencia sobre el caso *Awas Tingni vs. Nicaragua*, una de las resoluciones más trascendentales en el campo de los derechos de los pueblos indígenas y que marcó la posición del Sistema Interamericano sobre dicho ámbito. En el contexto nacional mexicano, en el 2003 fue promulgada la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, y en el ámbito local, fue apenas en el 2007 cuando se modificó la Constitución de Yucatán para reconocer algunos derechos del pueblo maya.

Esas transformaciones, que pueden entenderse como una intensificación del proceso de “globalización del derecho”, no solo fueron un “contexto” en el que el caso Ucán tuvo lugar, sino también elementos *constitutivos* de dicho caso. En otras palabras, la forma de entender y definir el caso Ucán como una violación paradigmática de los “derechos del pueblo maya”, así como las estrategias locales de defensa, están imbricadas con los procesos de globalización de los derechos de los pueblos indígenas (Goodale; L. Medina; Santos y Rodríguez-Garavito).

En este capítulo argumentaré que, en el contexto del México contemporáneo, las organizaciones de la sociedad civil de promoción y protección de los derechos humanos y el derecho internacional —y no los órganos oficiales y el derecho nacional y local— son los elementos clave para la defensa de los derechos indígenas y el acceso de estos a la justicia. A través del caso Ucán, analizaré cómo estos fenómenos operan en la práctica en un contexto socio-cultural e histórico particular, el yucateco en los albores del siglo XXI.

Una nota metodológica. Este trabajo puede entenderse como una “historia del presente”; mis principales fuentes de información son documentos del caso, desde archivos judiciales hasta notas periodísticas, pasando por informes, recomendaciones y otro tipo de publicaciones, así como entrevistas a actores claves en la defensa.

MEDIACIÓN LOCAL Y ACCESO A LA JUSTICIA

Si bien, de acuerdo con el censo del año 2000, en Yucatán el 37,3% de la población del estado —esto es, 549.532 habitantes— hablaba una lengua indígena, principalmente la maya, en sus siete años de existencia⁷ la Comisión de Derechos Humanos del Estado de Yucatán (Codhey) no había emitido ninguna recomendación relativa a los derechos humanos individuales y colectivos de los mayas o del pueblo maya. Cuando parecían agotadas todas las instancias del proceso de Ucán, en noviembre del 2003 la Codhey emitió una recomendación, la 24/2003, que revivió el caso. ¿Por qué este órgano de derechos humanos emitió una recomendación?

La Codhey conoció el caso debido a uno de sus visitantes en Tekax, quien, en un acta circunstanciada fechada el 6 de junio del 2002, declaró que Ucán “únicamente habla en maya y entiende poco el idioma español”. Formalmente, fue el 3 de junio del 2002 cuando la esposa de Ucán, también mayahablante, interpuso a través de un intérprete su queja ante la Codhey en contra de la defensora de oficio (Codhey). A pesar de que se habían agotado todas las instancias judiciales, la Codhey aceptó la queja y decidió emitir una recomendación, debido a que, en palabras del entonces presidente de la Comisión:

El señor Ucán llevaba un año de sentenciado en segunda instancia y no se había promovido un amparo para intentar hacer valer algún tipo de defensa [...] De hecho, una revisión somera del expediente nos hizo ver que la defensora ni siquiera había firmado el acta de la declaración preparatoria, y mucho menos había participado [...] Parecía que no había estado siquiera presente, aunque su nombre aparecía en los documentos [...] La única prueba, que es una prueba de cajón que se había promovido por parte de la defensa durante el procedimiento, fue la de los careos por los agentes que se encargaron de la investigación. Promovida por la defensa, no había en el acta de la diligencia una sola pregunta de la defensa ni del señor Ucán [...] Todas las preguntas eran del Ministerio Público.⁸

⁷ La Codhey nació formalmente como parte de la Secretaría de Gobierno del Estado de Yucatán en 1992, pero fue el 28 de enero de 1993 que el Congreso local lo instituyó como un organismo público autónomo, Decreto 152/2014, por el que se emite la Ley de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de Yucatán, 7.

⁸ Sergio Salazar, entrevista personal, Mérida, 24 de febrero del 2017.

Tras revisar el expediente, la Recomendación 24/2003 refiere a instrumentos internacionales y regionales, como el Pacto de San José de Costa Rica (como es conocida la Convención Americana de Derechos Humanos) y el artículo 12 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el cual dispone que los pueblos indígenas “deberán tener protección contra la violación de sus derechos” y que “deberán tomarse medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles, si fuere necesario, intérpretes u otros medios eficaces”. También cita la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y el Código de Procedimientos en Materia Penal del Estado de Yucatán, para llegar a

[...] la conclusión de que la conducta del Agente Investigador de la Décima Segunda Agencia del Ministerio Público, del Juez Mixto y de lo Familiar del Segundo Departamento Judicial del Estado de Yucatán y de la Defensora de Oficio de la Adscripción ciudadana Blanca Isabel Segovia Ruiz, se tradujo en una transgresión a las garantías de seguridad jurídica y debido proceso de un integrante de la etnia maya, consagradas en los artículos invocados, constituyendo dicho proceder una violación **GRAVE** a los derechos humanos en términos de lo establecido en el artículo 66 de la Ley de la Comisión de Derechos Humanos del estado de Yucatán, y una responsabilidad en términos de la Ley de Responsabilidades de los Servidores Públicos del Estado de Yucatán. (Codhey, “Recomendación 24/2003”, 64-65; mayúsculas y negritas en el original)

Cabe observar que, a pesar de que la recomendación cita el Convenio 169 de la OIT, el cual habla sobre “pueblos indígenas”, la Codhey hace referencia a un “integrante de la etnia maya”. De hecho, para Sergio Salazar, el caso Ucán es paradigmático, “porque no solo refleja [la] mala atención generalizada que hay en el área de defensoría legal, sino en particular pues hacia un integrante de nuestra etnia”⁹. La recomendación solo hace referencia a dos normas relacionadas explícitamente con los derechos de los pueblos indígenas: el Convenio 169 y el artículo 2.º de la Constitución federal mexicana. En efecto, en aquel entonces no existía una normativa local sobre la materia. Parte de mi

⁹ Sergio Salazar, entrevista personal, Mérida, 24 de febrero del 2017.

argumento es que fue precisamente el caso Ucán el que contribuyó en gran medida a que en Yucatán comenzara a emerger el discurso sobre los derechos humanos del “pueblo maya” como una problemática distinta a los derechos de individuos integrantes a la “población” o “etnia” maya¹⁰.

Si tomamos en consideración que los documentos jurídicos tienen múltiples efectos, con independencia de si cumplen o no con su objetivo explícito, podemos destacar que, si bien las autoridades no han cumplido con todas las recomendaciones de la Codhey contenidas en la Recomendación 24/2003, este documento fue importante para que una de las principales organizaciones de defensa de derechos humanos en Yucatán, Equipo Indignación. Promoción y Defensa de Derechos Humanos, A. C., acompañara el caso (Rodríguez-Garavito y Rodríguez). Como muchas organizaciones defensoras de derechos humanos en América Latina, Equipo Indignación tuvo su origen en las comunidades eclesiales de base. La organización surgió en 1991 en el pueblo de Chablekal, una comisaría ubicada al norte de Mérida, capital de Yucatán. En sus inicios estuvo principalmente enfocada en la defensa de derechos políticos y civiles, con un compromiso con la lucha por la democracia y el fortalecimiento de la sociedad civil. De acuerdo con uno de sus fundadores, el sacerdote Raúl Lugo, a pesar de que Indignación anuncia en su nombre que promueve y defiende los derechos humanos, en sus primeros años sus tareas fueron principalmente de promoción, ya que no contaban con abogados que pudieran llevar a cabo las labores de defensa legal de derechos humanos.

Equipo Indignación no solamente fue una organización clave para convertir el caso Ucán en uno paradigmático de violaciones contra el pueblo maya. En cierto sentido, el caso mismo contribuyó a la “indianización” de Indignación. En palabras del sacerdote Lugo: “el caso nos obligó a indianizarnos más, a meternos mucho más en el asunto cultural”, a “atisbar en los derechos del pueblo maya, [como la] autonomía y [la] autodeterminación”. Hoy, una de las principales áreas de trabajo de Indignación es la del “pueblo maya”, y sus esfuerzos en el área “se dirigen a lograr el pleno reconocimiento y respeto a los derechos del pueblo maya y a promover el encuentro de organizaciones indígenas para propiciar la reflexión sobre estos derechos y su defensa”. En este sentido, uno de los aspectos clave de la defensa llevada a cabo por Indignación

¹⁰ Sobre la diferencia entre minoría étnica y pueblo, véase Stavenhagen, “Los derechos” 94-97.

es que varios de sus integrantes son mayahablantes y pudieron comunicarse directamente con Ricardo Ucán. Es a partir de esta comunicación directa que uno de los miembros de Indignación, José Euán, considera que la defensora de oficio y las autoridades “nunca interpretaron lo que don Ricardo quiso decir”, que fue “una desgracia”. De acuerdo con Euán, el señor Ucán expresaba que tuvo que disparar para defenderse: “el mío sí reventó, el de él no [en referencia a las escopetas]. Lo tuve que hacer porque nos iban a matar a todos”¹¹. Fue gracias a esta mediación lingüística que Indignación pudo argumentar que el acto de Ucán fue en defensa propia.

Llevar a cabo la defensa de Ricardo Ucán no fue empresa fácil. Como en muchos otros contextos latinoamericanos, en Yucatán existen arraigadas prácticas y discursos racistas contra los mayas (Iturriaga; R. López). Defender a un indígena, que además había cometido homicidio, no despertaba las mayores simpatías entre la población. Ante estas dificultades, la estrategia de Indignación se concentró en la ausencia de traductor e intérprete. Para Raúl Lugo, esta ausencia era precisamente “la puerta de entrada para poner en evidencia la situación de don Ricardo como un caso emblemático” de violaciones a los derechos del pueblo maya. El problema ya no era entonces solo de violación a las “garantías de seguridad jurídica y debido proceso de un integrante de la etnia maya”, como lo señaló la recomendación de la Codhey, sino que, para Indignación:

El caso de don Ricardo Ucán, indígena maya condenado a 22 años de prisión por un homicidio que cometió en defensa de su vida y de la de su familia y en cuyo juicio se violaron sus derechos a una defensa adecuada, a contar con intérprete y a no ser discriminado es, para el equipo Indignación, un caso paradigmático. El caso de don Ricardo exhibe las violaciones sistemáticas cometidas contra integrantes del pueblo maya. (Equipo Indignación, *Los agravios* 3)

Así, Indignación enfatizó el problema de discriminación contra los mayas, lo que sería una de las razones por las que Ucán no contó con un intérprete. De acuerdo con un informe de Indignación sobre el caso, la defensora de oficio “no ofreció ninguna prueba de descargo que permitiera a don Ricardo acreditar la legítima defensa” ni “hizo referencia a la pertenencia de Ricardo Ucán al pueblo

¹¹ José Euán, entrevista personal, Chablekal, Yucatán, 20 de enero del 2017.

maya” (Equipo Indignación, *Los agravios* 10-11). Pero no fue solo la defensora de oficio la que negó la pertenencia de Ucán al pueblo maya. El Primer Tribunal Colegiado de Circuito, con sede en Mérida, a través del ponente magistrado Fernando Amorós Izaguirre, había resuelto en septiembre del 2003 el juicio de amparo señalando que “de las constancias de autos no se advierte que [Ucán] pertenezca a una comunidad indígena con costumbres claramente especificadas y de allí lo infundado de sus argumentos [que necesitaba un intérprete]” (cit. en Equipo Indignación, *Los agravios* 21-22). De acuerdo con el entonces presidente de la Codhey, la posición del Tribunal Colegiado es ilustrativa de la visión que las instituciones de impartición de justicia tenían —y que, en cierta medida, siguen teniendo— sobre los indígenas: si una comunidad cuenta con servicios de agua potable y electricidad, como Akil, entonces sus habitantes no pueden ser considerados “indígenas”. En palabras de otro de los integrantes de Indignación, José Euán, durante todo el proceso, a Ucán “nunca se le consideró como un indígena maya”.

Con la llegada del abogado Jorge Fernández Mendiburu, Indignación inició propiamente su labor de defensa legal de derechos humanos. Fernández había colaborado anteriormente con el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez A. C. (Centro Prodh), una de las organizaciones de defensa de derechos humanos más importantes en México y que trabaja con la estrategia a la que ellos llaman *metodología de defensa integral*, un método “para construir estrategias de defensa de casos emblemáticos”¹². ¿Cómo Indignación contribuyó a hacer del caso Ucán uno emblemático o paradigmático? Para el abogado Fernández,

[...] a criterio de Indignación, [el caso Ucán] representaba un ejemplo muy claro de qué es lo que sucede con las personas mayas cuando se sitúan frente a la jurisdicción del estado en un proceso en el que el juicio se lleva de acuerdo a las leyes estatales y no a las propias de las comunidades [...] es el caso prototípico de la discriminación que sufre una persona maya indígena cuando se sitúa frente a la jurisdicción del estado y tiene que enfrentarse al aparato de justicia.¹³

¹² Véase la página en Internet del Centro Prodh, “¿Con qué estrategias trabajamos?”, México, Centro Prodh, 28 de abril del 2010.

¹³ Jorge Fernández Mendiburu, entrevista personal, Chablekal, Yucatán, 20 de enero del 2017.

De este modo, en un sentido, el caso Ucán era paradigmático por ser un ejemplo de la situación de muchos otros mayas frente a la jurisdicción del Estado. Otro integrante de Indignación, José Euán, expresó, agobiado y con incertidumbre, “cuántos don Ricardo deben de haber”, “cuántos están en la situación don Ricardo”.

No sabemos con certeza cuántos “don Ricardo” hay ni cuántos están en su situación. Lo que sí sabemos es que, mientras de acuerdo con el censo del año 2000 había en Yucatán 549.532 hablantes de una lengua indígena (casi todos mayahablantes), hacia el año 2003 solo existían siete agencias del Ministerio Público para atender a los 105 municipios rurales del estado, y en ninguno de ellos había “defensores legales mayahablantes que apoyen a los indígenas detenidos para efectuar sus primeras diligencias” (Boffil). La situación apenas ha cambiado en más de una década, pues en el 2015 solo había un intérprete por cada 11.000 hablantes de una lengua indígena (Hernández). Según el reportaje “Ni cómo defenderse”, elaborado por el influyente semanario de análisis político *Proceso* y la unidad de periodismo del también influyente Centro de Investigación y Docencia Económicas, en la actualidad solo existen 25 defensores de oficio bilingües en todo México, uno de los cuales está en Yucatán, y solo hay intérpretes y traductores para una tercera parte de las variantes lingüísticas existentes en el país.

Pero el caso Ucán no fue solo paradigmático porque era —o podía ser, o puede seguir siendo— un ejemplo de la situación de muchos otros mayahablantes que no cuentan con intérpretes, sino también porque, como he adelantado, fue clave para la emergencia de la defensa de los derechos del pueblo maya en Yucatán. ¿Qué estrategias de defensa glocal llevaron a cabo los defensores de Ucán ante la ausencia de intérprete? Un primer elemento, que en gran medida ya ha sido señalado, es lo que la antropóloga Sally Merry ha llamado la *vernacularización* de los derechos humanos, la cual es llevada a cabo por intermediarios —generalmente organizaciones no gubernamentales o de la sociedad civil y activistas defensores de derechos humanos—, y que “traduce” o “convierte” nociones abstractas y generales sobre derechos humanos a contextos, discursos y prácticas locales. De acuerdo con Merry, el proceso de vernacularización puede ir desde la réplica de las ideas y discursos de derechos humanos hasta los procesos de “hibridización” de normas “universales” —o, mejor dicho, con Pierre Bourdieu, de pretensión universal— con normas, valores y significados locales (Merry; Bourdieu; Goodale).

El caso Ucán es una muestra de las limitaciones de la legislación local, e incluso nacional, y del creciente uso del derecho internacional, en particular del Convenio 169 de la OIT, el cual es producto de décadas —específicamente de 1970 y 1980— de movilizaciones de organizaciones indígenas en el ámbito internacional (Anaya; Engle, *The Elusive*). En palabras de Sergio Salazar, la legislación yucateca de aquel entonces era “muy pobre” en lo que a derechos indígenas se refiere. Como ya he señalado, fue hasta el 2007 que se modificó la Constitución del Estado de Yucatán para reconocer la composición pluricultural del estado, así como algunos derechos al pueblo maya. Por ello, tanto la Codhey como Indignación hicieron referencia al Convenio 169 de la OIT, el principal tratado internacional sobre derechos de los pueblos indígenas. Pero si la defensa quiere ser efectiva, las normas universales o de pretensión universal deben tener sentido en el contexto local. Esto implicaba insistir en que Ricardo Ucán era indígena aya y que, en cuanto tal, fue discriminado —violación al artículo 3.º del Convenio— y por ello no contó con un intérprete —violación del artículo 12 del Convenio—.

El proceso de vernacularización puede entenderse, en términos de Bourdieu, como una lucha simbólica en la que se disputa cuál es la visión legítima del mundo o de alguna parte de él. En todo el proceso, el Estado insistió, primero, en que Ucán no era indígena, que en todo caso hablaba español, por lo que no necesitaba un intérprete y, después, en que su defensora de oficio sí hablaba lengua maya, lo cual constituía un motivo más para no contar con un intérprete. Para el Estado, este no era un caso de violaciones de derechos del pueblo maya, sino un delito de homicidio calificado que siguió un debido proceso y tuvo una defensa adecuada.

Además de la obstinación del Estado de no reconocer la identidad indígena de Ucán y su derecho a contar con un intérprete, la vernacularización de los derechos indígenas no es un asunto sencillo en tanto la aceptación misma de la defensa de los derechos humanos aún encuentra numerosos obstáculos. Los integrantes de Indignación recuerdan que en aquel momento existía una fuerte criminalización en contra de los defensores de los derechos humanos, pues se los consideraba “defensores de criminales”. Ciertamente, la situación de criminalización y violencia contra los defensores de derechos humanos no ha mejorado en los últimos años en México (Forst). Asimismo, el presidente de la Codhey de entonces recuerda que en ese tiempo no existía una “cultura” de derechos humanos en los estados, pues la mayoría de la población adulta no

había crecido con una formación en esta materia. Un segundo elemento clave en la defensa glocal en el caso Ucán fueron las políticas de información que visibilizaron internacionalmente el caso.

POLÍTICAS DE INFORMACIÓN: EL CASO UCÁN EN INSTANCIAS INTERNACIONALES

Este hecho refiere a cómo los defensores circulan información en escalas locales, nacionales y transnacionales. Los estudios sobre este tema han señalado que la agenda transnacional de derechos humanos no solo se define por la “gravedad” o “urgencia” de las violaciones a derechos humanos, sino, de manera importante, por las “políticas de información”, esto es, por los datos, comunicados, reportes e informes que generan organizaciones, medios de comunicación, agencias del Estado, entre otros actores, y la manera en que se difunden y circulan en distintos ámbitos (Keck; Bob). El concepto de *políticas de información* resulta útil para entender que, en el ámbito de los derechos humanos, la información que producen defensores y organizaciones no tiene como único objetivo la denuncia inmediata, dar a conocer alguna situación a la población local o servir en un proceso judicial. También cumple la función de aportar datos y casos a organizaciones con presencia nacional e internacional. Es el caso de Amnistía Internacional, una de las organizaciones no gubernamentales con mayor legitimidad en el mundo y que es una fuente de información confiable en el norte global (Ron, Ramos y Rodgers).

Amnistía Internacional fue fundada en 1961 por el abogado Peter Benenson en respuesta al encarcelamiento de dos estudiantes portugueses. Desde sus orígenes, una de sus principales estrategias ha sido la realización de campañas de redacción de cartas para liberar presos políticos, tomando como referentes normativos la Declaración Universal de Derechos Humanos. A fines de la década de los sesenta, extendió su mandato al trato de todos los prisioneros —no solo los políticos—, condenando la tortura, las detenciones arbitrarias y la pena de muerte (Engle, “Anti-Impunity”). Sin duda alguna, Amnistía Internacional se ha convertido en una de las ONG más importantes en la difusión del discurso de los derechos humanos en todo el mundo, labor por la que obtuvo el Premio Nobel de la Paz en 1977. Hacia el año 2005, sus miembros,

simpatizantes y suscriptores alcanzaban el millón y medio de personas en 150 países, y en la actualidad esa cifra se ha duplicado (Ron, Ramos y Rodgers).

La información producida por Indignación llegó a Amnistía Internacional, y esta organización incluyó el de Ucán como un “caso de estudio” en su informe *Injusticia e impunidad: deficiencias en el sistema de justicia penal mexicano*, publicado en febrero del 2007. Así, en el apartado del informe titulado “Abogados defensores y abogados de oficio”, Amnistía Internacional expone que Ucán es “miembro de una comunidad indígena maya”, al que “no se le asignó un traductor, y [que] su abogada de oficio no participó en el proceso de forma apreciable ni firmó el acta de su declaración” (Amnistía 17). Aunque no contemos con un estudio de recepción de este informe, no es difícil suponer que, con él, el caso Ucán circuló por lo menos en el ámbito mexicano preocupado por el tema de derechos humanos. Asimismo, Amnistía Internacional retomó el caso de Ucán en la 28.^a reunión del Consejo Internacional, celebrada en agosto del 2007 en Yauhtepec, Morelos, en la que exigió al Gobierno mexicano que se investigaran diversas violaciones a los derechos humanos generadas desde el ámbito de la justicia penal y la seguridad pública en México. Finalmente, en el 2008, Amnistía Internacional dedicó una de sus “ciberacciones” al caso y realizó una petición en Internet en la que se denuncia que “Ricardo Ucán, indígena maya condenado por asesinato, vio vulnerados sus derechos, incluido el derecho a un juicio justo, a un intérprete y a una defensa adecuada”, y exigió la “revisión de su juicio”. Si bien la petición solo fue firmada por 3.355 personas, con esta acción queda claro que el caso de Ucán fue definido en el ámbito internacional como un problema de violación a los derechos del pueblo maya, incluyendo la violación al derecho a contar con un intérprete.

Como señalé al inicio de este trabajo, el caso Ucán coincidió temporalmente con un importante desarrollo en el sistema internacional de protección de derechos humanos de los pueblos indígenas, particularmente de los procedimientos especiales de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) sobre la materia. Ciertamente, la atención de la ONU hacia el tema de los derechos indígenas puede remontarse a inicios de la década de los setenta, cuando la Subcomisión para la Prevención de la Discriminación encargó al relator especial José Martínez Cobo la elaboración de un estudio al respecto, así como a la creación del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas en el seno de la Comisión de Derechos Humanos en 1982 (Daes; Eide; Muehlebach).

Si bien el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas fue un espacio inédito y excepcional en el que los representantes de organizaciones indígenas

podieron plantear sus reivindicaciones en un ámbito internacional, lo que dio lugar a la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (adoptada por la Asamblea General de la ONU en septiembre del 2007), lo cierto es que, hacia finales del siglo xx e inicios del siglo xxi, los pueblos indígenas en el mundo seguían siendo víctimas de diversas violaciones a sus derechos humanos. Con el objetivo de tener una mayor incidencia en la protección de los derechos indígenas, la Comisión de Derechos Humanos propuso —y persuadió— al Consejo Económico y Social de la ONU establecer una serie de procedimientos especiales que pudieran prestar atención a la violación de derechos humanos de ciertos sectores y recabar mayor información para adoptar medidas más adecuadas; entre ellos, el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, cuya primera reunión tuvo lugar en Nueva York en el 2002, y crear la figura del relator especial sobre la situación de los derechos humanos y libertades fundamentales de los indígenas, hoy llamado relator especial sobre los derechos de los pueblos indígenas (en adelante relator especial), en el 2001.

Así, el mandato del relator especial tuvo originalmente tres funciones: recabar información sobre violaciones y protección de los derechos humanos de los pueblos indígenas de todas las fuentes relevantes; formular recomendaciones y propuestas de medidas y actividades apropiadas para prevenir y remediar dichas violaciones; y trabajar en estrecha relación con otros relatores especiales, representantes, grupos de trabajo y expertos independientes de la ONU. Tras la adopción de la Declaración, el Consejo hizo de la promoción y búsqueda de implementación de dicho instrumento una tarea más del mandato del relator especial. Como es sabido, el primer relator especial fue el reconocido sociólogo y antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen, uno de los investigadores pioneros en América Latina sobre el tema de derecho indígena y derechos humanos de los pueblos indígenas. De acuerdo con el propio Stavenhagen, a diferencia de otros procedimientos especiales de la ONU, el relator especial ha contado con un gran apoyo técnico de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos (Stavenhagen, “The United”)¹⁴.

¹⁴ Asimismo, a pesar de que el cargo de relator especial es honorario, y no recibe sueldo alguno por parte de la ONU ni cuenta con una oficina particular para sus labores, Stavenhagen disfrutó de un apoyo decidido por parte de su institución de procedencia, el influyente centro de investigaciones del Colegio de México.

Hay que destacar que, en su programa de trabajo, Stavenhagen incluyó el tema del acceso a la justicia como un asunto prioritario, al cual dedicó su reporte anual correspondiente al 2004. Asimismo, en el reporte de su visita oficial a México en el 2003, Stavenhagen observó: “Es precisamente en el campo de la procuración y administración de justicia que se expresa claramente la vulnerabilidad de los pueblos indígenas, quienes denuncian ser víctimas de discriminación, vejaciones y abusos” y que

[...] muchos indígenas indiciados se encuentran desamparados ante los agentes del ministerio público o el juez por no hablar o entender el castellano y no contar con un intérprete en su lengua, a pesar de que la ley establece ese derecho. Son pocos y generalmente no poco capacitados los defensores de oficio que operan en zonas indígenas, en donde la gente por lo común no tiene recursos ni posibilidades de contratar los servicios de un abogado defensor. (Stavenhagen, *Informe* 16)

El caso de Ucán no está incluido en el reporte de la visita a México del 2003 ni en el reporte temático sobre acceso a la justicia del 2004, pero el papel del relator especial fue importante en otros sentidos. En uno de los últimos textos que publicó, el propio Stavenhagen reconoció con cierto pesimismo que, a pesar de sus reportes y las visitas a países que llevó a cabo, las cosas siguen en gran medida iguales para los pueblos indígenas (Stavenhagen, “The United”). No obstante, identifica algunos resultados positivos, principalmente que las organizaciones indígenas y de derechos humanos han usado sus reportes como un instrumento más en su lucha por la defensa de sus derechos. En manos de estas organizaciones —nos dice Stavenhagen—, los reportes fueron en ocasiones muy útiles para las labores de cabildeo o las negociaciones con las autoridades o para hacer reivindicaciones frente a un público más amplio. Los reportes también son ampliamente citados en debates públicos, incluso en el interior de la academia —tal es el caso de la definición que ofrece sobre “megaproyectos de desarrollo” en su reporte temático del 2003—. Asimismo, los reportes del relator especial son interpretaciones autorizadas de normas internacionales sobre derechos humanos, que han tenido impacto incluso en decisiones de tribunales, como en la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre el caso del Pueblo Moiwana vs. Suriname (Price). Así, en palabras de Luis Rodríguez-Piñero, quien fuera asistente de Stavenhagen:

[...] las recomendaciones incluidas en los informes sobre países del relator especial han constituido importantes instrumentos para la promoción de los derechos indígenas en dichos países, y de hecho, independientemente de su nivel de observancia por parte de los gobiernos respectivos, han sido utilizados ampliamente por la sociedad civil, las organizaciones indígenas y las agencias internacionales en la discusión interna sobre los derechos indígenas. (Rodríguez-Piñero 121)

Equipo Indignación ha sido una de esas organizaciones de derechos humanos que han empleado los reportes del relator especial como un instrumento de lucha, particularmente el reporte sobre la visita a México en el 2003. Pero esta no fue la única manera en que el relator especial desempeñó un papel en el caso Ucán. Una de las innovaciones de los procedimientos especiales de la ONU era la posibilidad de entablar comunicaciones con los gobiernos a través de cartas de alegación y llamamientos urgentes. Durante su mandato de siete años, Stavenhagen envió más de ochocientas comunicaciones. Una de ellas estuvo dirigida a las máximas autoridades de los tres poderes del estado de Yucatán —el gobernador, el presidente del Congreso y el del Tribunal Superior de Justicia—, en febrero del 2007, a propósito del caso Ucán.

En esta carta, Stavenhagen cita la Recomendación 40/2003 de la Codhey y señala que a Ucán:

[...] le fue violado el derecho al debido proceso, particularmente el de contar con traductor y tener una defensa adecuada, contenidos tanto en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), como en la Constitución mexicana y diversos Tratados firmados por el Estado mexicano. Durante el proceso al cual estuvo sujeto ninguno de los órganos judiciales reconoció la identidad indígena del Sr. Ricardo Ucán, el juicio no se realizó en su lengua maya y su defensora de oficio no aportó ningún tipo de pruebas que permitieran demostrar la legítima defensa con la que actuó ante la agresión de la cual fue objeto él y su familia.

Stavenhagen también hace referencia a su reporte sobre su visita oficial a México y afirma que

La situación del Sr. Ricardo Ucán representa un caso paradigmático en el cual tanto la actual legislatura como el gobierno del estado de

Yucatán, si bien han manifestado públicamente cierto interés, no han realizado ninguna medida para resarcir los derechos violados ni a él ni a ningún indígena maya que esté en una situación similar, bajo el argumento de no existir las herramientas legales necesarias.

Por lo tanto, el relator especial llama a que los poderes Ejecutivo y Legislativo establezcan “las medidas legislativas necesarias para combatir esta situación de discriminación y vulnerabilidad”, particularmente, que el Congreso elabore una ley de indulto así como una ley para sancionar la discriminación.

Al igual que las recomendaciones, las comunicaciones del relator especial no siempre tienen efectos materiales directos e inmediatos. Por un lado, el Congreso de Yucatán modificó su Constitución en abril del 2007 para prohibir la discriminación, pero esto fue producto de un proceso legislativo previo; por otro, hasta la fecha Yucatán no cuenta con una ley de indulto. Sin embargo, sí podemos destacar los efectos simbólicos directos de la carta de Stavenhagen, como la difusión que tuvo dicho documento en medios de comunicación nacionales. Por ejemplo, el influyente semanario de análisis político *Proceso* publicó en abril del 2007 un artículo titulado “Se pide al Congreso de Yucatán legislar a favor de campesino maya preso”. El también influyente periódico nacional de izquierda *La Jornada* fue más allá, con la publicación de una nota titulada “Exige relator de la ONU respetar derechos de mayas”, en la que leemos: “Los derechos del pueblo maya en Yucatán han sido constantemente violados, ese sector está sometido a una situación de ‘discriminación y vulnerabilidad’ pese a que más del 50 por ciento de la población de esa entidad es indígena” (Olivares). Desde este discurso, es claro que el caso Ucán no refiere solo a la violación de los derechos de un campesino mayahablante, sino de los derechos del pueblo maya de Yucatán, un estado que no suele figurar en los informes y discursos sobre violaciones de los derechos de los pueblos indígenas en México.

La información generada por la Codhey e Indignación, así como su circulación en ámbitos nacionales e internacionales gracias a organizaciones y figuras como Amnistía Internacional y el relator especial, fueron elementos decisivos para que el caso Ucán llegara hasta la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) el 5 de noviembre del 2009. La Comisión fue creada en 1956 como el órgano encargado de vigilar la protección de derechos humanos de la Organización de los Estados Americanos (OEA). Desde 1965 pude conocer de denuncias —las “peticiones individuales” de personas sobre la

violación de algún derecho humano—. Para que una petición pueda ser presentada ante la Comisión, la parte tiene que haber agotado todos los recursos de la jurisdicción interna. De cumplir con los requisitos, la CIDH emite un informe sobre la admisibilidad o inadmisibilidad de la petición. En caso de ser admitida, las víctimas pueden llegar a un acuerdo de solución amistosa con el Estado, o bien la Comisión entra a conocer del fondo del asunto y emite un informe provisional al Estado. Finalmente, si el Estado no acepta el informe de la CIDH y ha aceptado la competencia contenciosa de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la Comisión puede enviar el caso ante dicho tribunal.

Como muchos otros órganos de derechos humanos, la CIDH ha estado principalmente enfocada en la protección de los derechos individuales —civiles y políticos, económicos, sociales y culturales—. No obstante, en las últimas décadas, tanto la Comisión como la Corte Interamericana han desarrollado una importante jurisprudencia en materia de derechos de los pueblos indígenas —probablemente, sea el sistema regional de derechos humanos más avanzado al respecto—. Como botón de muestra, en un reporte del año 2000, publicó un reporte en el que expresaba la necesidad de una declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas, ya que, según su autor, Carlos Ayala, la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, la Convención Americana sobre Derechos Humanos y la jurisprudencia del Sistema Interamericano existente hasta esa fecha eran inadecuadas para proteger plenamente los derechos de los pueblos indígenas (Engle, *The Elusive* 123).

Equipo Indignación elaboró la solicitud del caso Ucán ante la CIDH en el 2004. Es decir, pasaron cinco años entre la solicitud y la celebración de la audiencia del caso. Podemos argumentar que, en ese lapso, el trabajo hecho por Indignación, Amnistía Internacional y el relator especial fueron antecedentes importantes para que la Comisión estuviera familiarizada con el caso. Como narra el padre Raúl Lugo, integrante de Indignación que participó en la audiencia en la ciudad de Washington: “Cuando llegamos a la CIDH las cosas estaban bastante definidas, el encargado de la Comisión Interamericana sabía perfectamente los argumentos de ambos”. Y, como ya he señalado, la agenda de los derechos humanos no siempre se define de acuerdo con la “gravedad” o “urgencia” de la violación cometida, sino también por las políticas de información gestadas por los defensores. El caso Ucán fue el primero de Yucatán en llegar hasta la CIDH y, desde luego, también fue el primero de Indignación ante dicho órgano. En ese sentido, fue importante la experiencia que el abogado

Jorge Fernández Mendiburu había tenido previamente con el Centro Prodh. Sin embargo, también fue determinante el constante envío de información a la Comisión. Como relata el padre Lugo:

[...] está el escritorio y están las carpetas [de la Comisión IDH]. Las carpetas están inmóviles [y] si hay movilización en el caso interesa [a los comisionados]. En la práctica, el caso que se tiene actualizado constantemente [demuestra] que hay un grupo que está batallando por él, a la Comisión le interesa.

La Comisión admitió la solicitud de la denuncia de Ucán contra el Estado mexicano el 24 de julio del 2008 por presuntas violaciones de los artículos 8.2 —garantías judiciales— y 25 —protección judicial— en relación con el artículo 11 de la Convención Americana. La sola admisión de la solicitud por parte de la CIDH tuvo un efecto importante en el discurso público, pues, como publicó Indignación en un comunicado, la Comisión “enjuicia, por primera vez, al Estado mexicano por violaciones atribuibles a autoridades en el estado de Yucatán”, del mismo modo que, como recuerda el abogado Fernández, la audiencia “captó mucho la atención porque era la primera audiencia de la CIDH con un caso de Yucatán”.

La audiencia ante la CIDH se llevó a cabo el 5 de noviembre del 2009 en la ciudad de Washington, en los Estados Unidos. En representación de Ucán asistieron el abogado Jorge Fernández y el padre Raúl Lugo. En representación del Estado acudieron el director de Derechos Humanos de la Cancillería mexicana, así como el consejero jurídico y el asesor de la Consejería Jurídica del Gobierno del Estado de Yucatán. Como ha descrito el antropólogo Richard Price a propósito de las audiencias que el pueblo saramaka ha tenido ante la Corte Interamericana, estos eventos suelen ser sumamente formales, llenos de tensiones, en donde las partes cuentan con un tiempo muy limitado para presentar sus argumentos y contraargumentos (Price).

En la audiencia, la posición del Estado mexicano fue defender a la abogada de oficio argumentando que Ricardo Ucán hablaba español, razón por la cual no necesitaba un intérprete. Como evidencia presentaron un video en el que la defensora de oficio, Blanca Segovia, pronuncia unas palabras en lengua maya. De acuerdo con Segovia, Ucán “algunos días me hablaba en español y otros en maya”. Otra prueba, según Segovia —y el Estado mexicano—, fue que

Ucán “terminó su primaria en el centro de readaptación, para poder hacerlo necesitaba saber español, por eso me extraña mucho que diga algo que no es verdad”. Una prueba más que fue empleada por el Estado para demostrar que Ucán hablaba español era que este cantaba una canción —sobre un “caballo prieto azabache”— en dicha lengua.

El argumento del Estado fue fácilmente rebatido por los defensores de Ucán y por los propios comisionados de la CIDH. Estos últimos arguyeron que el video en el que Segovia expone sus declaraciones pudo haber sido grabado tiempo después del proceso al que se vio sometido Ucán y que tampoco demostraba que Ucán hablara español. Indignación ya había argumentado, con base en un testimonio del propio Ucán, que el hecho de que este cantara una canción en español no significaba que entendiese su significado. Aún más, la defensa argumentó que, aun cuando Ucán hablara español, como indígena maya tenía derecho a un intérprete, toda vez que la traducción no debe ser únicamente de una lengua a otra, sino de una serie de conceptos de un ámbito —el jurídico— a otro —el cultural de Ucán—¹⁵. Por ello, Indignación publicó un comunicado en el que denunció que el gobierno de Yucatán “mintió” en Washington ante la CIDH.

Si bien la audiencia de la CIDH fue claramente favorable a Ucán, pues todas las preguntas de los comisionados fueron cuestionamientos hacia los representantes del Estado mexicano, la Comisión no emitió una solución de fondo, debido a que el director de Derechos Humanos de la Cancillería mexicana ofreció a los defensores de Ucán llegar a una solución amistosa. El padre Lugo lo recuerda de la siguiente manera:

[...] inmediatamente que terminó la sesión se acercó el representante del Estado mexicano para decirnos que esto se iba a arreglar, que no era necesaria ninguna recomendación, que iba a hacer todo lo posible por la liberación de don Ricardo. México estaba siendo continuamente recomendado, no les interesaba más recomendaciones.

¹⁵ Al resolver el amparo directo en revisión 1624/2008 sobre el alcance del derecho de los indígenas a ser asistidos por traductor o intérprete, la Suprema Corte de Justicia de la Nación ofreció una interpretación más garantista de este derecho, estableciendo que, en el caso de los individuos pertenecientes a pueblos indígenas, el derecho a contar con intérpretes no es solo para las personas monolingües, sino para todo indígena, con independencia de su grado de comprensión del castellano (*Semanario Judicial* 293).

Ante dicha presión, la audiencia ante la Comisión tuvo como efecto material directo la liberación casi inmediata de Ricardo Ucán: fue liberado el 31 de diciembre de ese año.

CONSIDERACIONES FINALES

A pesar del reciente reconocimiento internacional y nacional del derecho de los indígenas a contar con un intérprete para garantizar su acceso a la jurisdicción del Estado, probablemente, como sugiere Mark Lentz, “tener un intérprete presente” resulte “un privilegio legal observado con más regularidad en el siglo XVIII que en el XXI” (“El derecho”). El caso Ucán es paradigmático, en el sentido de que es un “ejemplo” de la situación que viven cientos de mayas y miles de indígenas en el país cuando se enfrentan a procesos judiciales. Sin embargo, el caso Ucán no puede ser considerado representativo de la mayoría de las situaciones que enfrentan los indígenas: a pesar de que estuvo nueve años en prisión, no todos corren con la suerte de contar con organizaciones de derechos humanos que los defiendan, que circule nacional e internacionalmente información sobre el caso, ni que este llegue hasta una audiencia de la CIDH. Probablemente, la mayoría de las situaciones de presos indígenas que no contaron con intérpretes que los defendieran estén en el olvido o en el anonimato.

Pero el caso Ucán puede ser considerado paradigmático o ejemplar en otro sentido: es una muestra de cómo, ante los límites del Estado para garantizar el acceso a la justicia a los pueblos indígenas y a sus integrantes, las organizaciones de la sociedad civil y de defensa de los derechos humanos, así como el derecho internacional y los sistemas internacional y regionales (como el interamericano, así como el interjuego entre los sistemas internacional y regionales) de derechos humanos desempeñan un papel imprescindible. Desde luego, esto no debería ser así (Barelli). El caso Ucán nos enseña, sin embargo, el papel que desempeñan distintos tipos de mecanismos, tales como recomendaciones, informes y reportes de derechos humanos, más allá de sus objetivos normativos explícitos.

Si durante la América virreinal y colonial la justicia de la Corona tuvo un enraizamiento local, en la actualidad, el caso Ucán nos muestra algunas de las formas en las que actores locales hacen uso de los crecientes mecanismos del derecho internacional, las maneras específicas en que son empleadas, así como

algunas de sus consecuencias previstas e imprevistas. La reforma del 2001 al artículo 1.º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que ahora dispone que “todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte”, y que “las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia”, ha abierto nuevas posibilidades de defensa jurídica y de acceso a la justicia. Para entender —y transformar— las situaciones de injusticia y de violaciones de derechos humanos, será necesario comprender las interpretaciones y traducciones que actores locales hagan de las normas internacionales.

EPÍLOGO. DE INTÉRPRETES DE INDIOS A INTÉRPRETES DE PUEBLOS INDÍGENAS. DOS MOMENTOS EN LA HISTORIA DE LA CULTURA JURÍDICA DE OCCIDENTE EN AMÉRICA

Víctor Gayol

El Colegio de Michoacán A. C.

Unos cuantos años después de la conquista de Mexico-Tenochtitlan en el centro de lo que se comenzaba a llamar la Nueva España, encontramos ya una multitud de procesos judiciales que involucran indios, ya sea como litigantes, testigos o reos; de entre aquellos pleitos destacan dos docenas de ignominiosa memoria llevados a cabo por Zumárraga como inquisidor, como el de Martín Océlotl, el de Andrés Mixcóatl, el de Miguel Pochtécatl Tlalotla, el de Carlos de Texcoco o el de don Cristóbal de Ocuituco, su mujer Catalina y su hermano Martín. Si nos detenemos en los papeles de este último proceso —aunque podemos encontrarlos en todos los demás procesos, inquisitoriales y ordinarios, y más tarde en los llevados también en el juzgado general de naturales—, llaman la atención dos personajes que hacen función de traductores: el propio juez de información, Juan González, que a la vez es clérigo conocedor de la lengua, y Alonso Mateos, encargado como intérprete de las deposiciones de testigos (AGNM, *IV*, 30.9, 22 ff.). Corre entonces el año de 1539.

Tiempo después, el 22 de junio de 2017, a casi quinientos años de los procesos de Zumárraga, un periódico local da la noticia del nombramiento hecho por el Consejo del Poder Judicial de Michoacán de dos traductores y dos facilitadores de lenguas indígenas para las regiones de Uruapan y Zamora, pero con capacidad para atender procesos judiciales en las seis regiones michoacanas donde opera el sistema acusatorio y oral, y apoyar los que se lleven bajo el sistema penal inquisitivo mixto en el resto del estado (“Designan”).

Dos momentos en apariencia semejantes —solo en apariencia—, en tiempos jurídicos distintos, en los que el papel del intérprete de lenguas

aborígenes es clave. El uno, de un tiempo jurídico ya perdido, muy al principio de la implantación del orden tradicional castellano —y, por tanto, europeo occidental— en los territorios conquistados de las Indias, luego América. El otro, un tiempo de debate de hoy, contemporáneo a nuestra escritura, un tiempo jurídico constitucional posmoderno en el que la reciente ampliación de los derechos subjetivos permite la construcción de unos nuevos derechos indígenas, que pugnan por insertarse en una cultura constitucional, también occidental, de dos centurias de edad y, acaso, interpelarla desde el reconocimiento de una pluralidad jurídica existente de tiempo atrás, a la que ahora los antropólogos llaman interlegalidad. En uno y otro tiempo —el de orden jurídico tradicional de cultura jurisdiccional y el de orden constitucional reformado por el derecho internacional tras la ampliación paulatina de los derechos subjetivos—, aparece y se hace presente la figura fundamental y necesaria del intérprete, del mediador lingüístico y cultural, del facilitador intercultural —persona *nepantla*¹ dos mundos— que permite ahora integrar, ahora subsumir, o ahora permitir al otro una relación dialógica con los dispositivos de control social de la cultura occidental por antonomasia: las instituciones jurídico-políticas.

Ambos tiempos, colocados aquí arriba en sus extremos más distantes, quedan perfectamente retratados en el conjunto de trabajos que componen este volumen; textos escritos desde diferentes perspectivas (historia social de la justicia, antropología cultural), interesados en los diversos fenómenos asociados a la acción del intérprete como mediador cultural, que va desde la construcción de identidades a la eterna relación problemática entre la oralidad y la escritura, pasando, por supuesto, por el ejercicio del poder. Textos que se concentran, en su mayor parte, exactamente en sus dos tercios, en los tiempos del orden jurídico tradicional hispánico en América (siglos XVI a XVIII), mientras que el otro tercio se agrupa sobre tiempos constitucionales, uno muy al principio de ellos y un resto que se sitúa definitivamente en uno de los asuntos políticos de nuestro mundo contemporáneo. Textos que entran, seguramente sin pretenderlo sus autores y autoras, de lleno y plenamente en un problema de debate actual en la historiografía jurídica más crítica y propositiva, en el que está implicada también una discusión política urgente y asimismo contemporánea de derechos. Tal conjunción resulta de que es la misma esa sustancia de la que

¹ “Estar en el medio”, en náhuatl.

se nutren —la situación del aborígen americano, que incluso se pudo extender a la del no americano (pienso en el filipino, y más...), frente al derecho europeo occidental y sus dispositivos de poder en los recientes quinientos años—, origen de una problemática que ocupa ya, desde hace por lo menos cinco lustros, tanto a activistas políticos como a estudiosos en la materia². Y es que, al tratar el tema del intérprete —el lengua, el traductor— que vincula a los no occidentales con los dispositivos de la cultura jurídica occidental, la aproximación que permite ofrecer una mirada coherente y de larga duración —sin demérito del resto de las posibilidades de análisis, como las que aquí se han escrito, volcado y leído— es la del punto de vista jurídico en perspectiva cultural histórica.

Porque, además, los textos aquí reunidos centran su atención no en cualquier intérprete que desarrolla su intermediación cultural y lingüística en cualquier otra circunstancia —por ejemplo, no se trata a profundidad a los seguramente necesarios intérpretes que deben de haber existido para organizar los trabajos en las encomiendas, mitas o repartimientos de indios, ni se trata el ya conocido fenómeno del cura doctrinero y los vocabularios de lenguas, muy trabajado por la historiografía sobre la evangelización y la Iglesia—, sino en aquellos intérpretes vinculados a los dispositivos institucionales de la cultura jurídica, del ámbito del derecho, no solo en los tribunales —asunto de la mayoría—, sino también en su extensión operativa a los vinculados con los jueces de revisita —y tasación—, como el caso tratado por Carolina Jurado dedicado al corregimiento de Chayanta. Y cabe decir aquí que no se trataba exclusivamente de intérpretes en el plano de la oralidad, sino también de textos escritos en lenguas, sobre todo testamentos y otros instrumentos protocolarios, como sucede, por ejemplo pero no privativamente, con la abundancia de este tipo de documentación en náhuatl para el centro de México hasta muy entrado el siglo XVIII y la inclusión de tasaciones de derechos por traducciones de estos papeles en diversas piezas normativas³.

² El más importante, por su profundidad y amplitud de análisis, Bartolomé Clavero, en cuyos textos abreo aquí para intentar ofrecer un panorama de conjunto, aunque confieso seguirlo demasiado libremente. Sin embargo, dejo constancia de que se trata de su reflexión y que yo solo intento adaptarla al problema de este libro. Por tanto, nada mejor que recurrir al mismo autor en varios de sus escritos, fundamentalmente *Derecho*.

³ Existen varias colecciones de instrumentos públicos en náhuatl, por ejemplo: Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala, *Catálogo de documentos escritos en náhuatl*, Pizzigoni; Reyes y Alvarado. Para un análisis de la creación y permanencia de una cultura escrita náhuatl, véase

Y solo desde una perspectiva jurídica de larga duración es que, por lo mismo, no resulta asombroso —aunque a quienes se adentren en la lectura de las páginas precedentes posiblemente les pueda llamar la atención la ausencia— el nulo o escasísimo estudio del problema del intérprete en los tribunales y demás dispositivos institucionales durante el primer tramo del tiempo constitucional, que es el decimonónico completo hasta casi los años de la posguerra del xx. Borda sobre esta ausencia ya el trabajo de Tristan Platt, dedicado a la inexistencia de intérpretes suplida por el bilingüismo del escribano durante los primeros pasos de la República boliviana, en el que nos percatamos de dos fenómenos que necesitan mayor explicación.

Por una parte, el hecho de que, en un primer momento de los tiempos constitucionales en el ámbito hispano e hispanoamericano, la cultura constitucional basara su configuración en la traslación del derecho, antes indisponible, al individuo como su único sujeto, un individuo como ciudadano mentor de sus derechos, lo que dio paso a una cultura jurídica sustentada en el derecho subjetivo. Por la otra parte, en la pervivencia y fuerte arraigo de discursos y prácticas entre las comunidades indígenas para orientar su relación con los dispositivos institucionales, que dificultaron en la práctica la imposición completa de ese primitivo ideal liberal de ciudadanía. Pero detengámonos en el problema en conjunto, ya que se trató de origen de una ciudadanía incompleta y no universal. Tras el parapeto del discurso de igualdad, se negaron especificidades jurídicas, como la de los indios, dado que los derechos subjetivos fueron entonces pensados para cubrir las características del individuo posesivo, anclados todos —libertad, igualdad— al primer y básico derecho subjetivo liberal —el de la propiedad—, creándose así un vacío constitucional con respecto al resto de los habitantes no propietarios en el nuevo sentido jurídico de individuo (Ferrer; Clavero, *Derecho*). Los pueblos aborígenes pasaron entonces de al menos contar con un estado (*status*) tutelado colonial, a carecer de cualquier *status* jurídico en el trayecto de construcción nacional, ausencia de un estado y de un reconocimiento jurídico que difícilmente irán recobrando

Lockhart, *Los nabuas*. Para la tasación de derechos, véase el ejemplo: “De los trasumptos, que se le mandaren hacer a pedimento de Españoles, u otras Personas, de Instrumentos en los Idiomas de los indios al Castellano, llevara a tres reales por hoja de las que sacare el Trasumpto, que tengan a veinte renglones por plana, y siete partes cada renglón.”, en “Arancel de los escribanos de cámara de la real sala del crimen, intérprete y verdugos” (AGN, B, 3:27, ff. 232 r.-236 v.; Gayol, *El costo*).

—o, mejor dicho, reinventando— sino hasta ya entrado el siglo xx, primero como sujetos de tutela al reconocer la existencia legal de las comunidades indígenas (Constitución peruana de 1920) y luego discutiendo el reconocimiento de derechos propios indígenas, por presión del derecho internacional de la posguerra, como en el caso de los debates parlamentarios de 1989 que llevaron a la reforma constitucional de 1992 en México —irónicamente limitados por las reformas al artículo 27 sobre el derecho al acceso comunitario a la tierra, ese mismo año (Clavero, *Derecho* 44-52)—. De tal manera, me parece que esta negación jurídica de lo indio como estado y ausencia de todavía no declarados derechos indígenas en tiempo constitucional, primero, es lo que explica el hueco que se presenta de manera natural en este libro.

Pero volvamos a lo que sí está en el conjunto de este texto, y a su principio y sus primeras dos terceras partes: el tiempo del orden jurídico tradicional. La profusión libre de intérpretes de lenguas indígenas debe de haber sido impresionante entre finales del siglo xv y el segundo tercio del xvi, aunque básicamente los rastros documentales que nos quedan son los de los directamente vinculados con las instituciones de gobierno y justicia de la monarquía castellana trasladada a Indias, es decir, de aquellos intérpretes que fungieron como oficiales públicos insertos en el propio dispositivo jurídico institucional. La clave para entender la importancia de estos oficiales no radica en ellos mismos, sino en el *status* de indio que los teólogos y juristas castellanos crearon desde muy temprano y que se consolidó ya en la primera mitad del siglo xvi. Se ha escrito mucho sobre las características de este *status* de desigualdad y privilegios, pero no está por demás ponerlo todo de nueva cuenta a la vista.

Para el teólogo y jurista castellano del siglo xvi, el indio resultaba un ser humano que, si bien se había librado de la esclavitud (sobre todo por las discusiones teológicas), era un sujeto al cual se le tuvieron que imponer una serie de estados —que ni siquiera le eran propios o desarrollados a partir de su propia cultura y menos del derecho propio inexistente—, para poder integrarlo al orden establecido. Los estados adjudicados eran los ya conocidos por la cultura jurídica de los conquistadores y les fueron impuestos desde esa perspectiva: el estado de rusticidad, que lo hacía incapaz de participar de la cultura jurídica —al igual que el campesino europeo—; el estado de persona miserable que, como neófito en la religión, compartía con los desvalidos —pobres, viudas y huérfanos— y, por lo tanto, era sujeto de tutelaje. Un tutelaje que quedaba reforzado por un tercer estado, el de la permanente minoría de edad, que lo hacía

incapaz de alcanzar la plena razón y, por lo tanto, la plena responsabilidad sobre sí mismo como persona completa para ejercer la patria potestad. La suma de estos estados, construidos desde la teología y el derecho, obligaron a las potestades temporal y espiritual a crear mecanismos de amparo en sus dispositivos que garantizaran el tutelaje y la protección de los indios. Así, importándonos aquí la potestad del rey como máximo encargado de conservar el orden en lo temporal, observamos una serie de dispositivos que fueron acomodados o creados *ex profeso*. El fundamental, un acceso al aparato de gobierno y justicia privilegiado, tanto a nivel local como en tribunales de alzada, que implicaba a todo un conjunto de oficiales públicos —protectores, solicitadores, abogados de indios—, e incluso, en ocasiones, la creación de instancias especiales —como el juzgado general de naturales en Nueva España—, entre los cuales, por supuesto, se encuentran estos intérpretes tratados en este volumen por Rovira, Cunill, Yannakakis, Gamboa, Glave y Jurado.

Así, una real cédula del 5 de abril de 1530 previene ya a las autoridades de la provincia de Santa Marta que se procure que por lo menos dos jóvenes españoles vivan entre los indios (¿caribes, taironas, arhuacos?, no lo sabemos: la invención jurídica del indio desconoce particularidades culturales y lingüísticas) para aprender su idioma, con el fin de evitar abusos y facilitar su evangelización⁴. Otra real cédula, dirigida a la Real Audiencia de México el 12 de septiembre de 1537, dispuso que los indios que desconocieran la lengua castellana pudieran ir a juicio acompañados de algún cristiano amigo suyo, nahuatlato, para poder ser interrogados por el juez (Encinas 4: 359). Pero la necesidad parece haber sido mucha, la multiplicación amplia y sobre todo el desarreglo en su manejo, por lo que en la recopilación de las ordenanzas para la Audiencia de México hecha por Antonio de Mendoza en 1548⁵, y luego en la ordenanzas para la Audiencia de Lima de 1552, entre otras disposiciones sobre oficiales públicos, se inserta una docena capítulos que regulan las calidades y actividades de los intérpretes. Vale la pena detenerse en algunos aspectos.

⁴ *Cedulario de las provincias de Santa Marta y Cartagena de Indias* 1: 62-63.

⁵ Cit. en Sánchez-Arcilla, los capítulos sobre intérpretes, 185-187. Cabe mencionar que, en ocasiones, se han fechado estas ordenanzas como de abril de 1528, data que corresponde, en efecto, a la primera versión de ordenanzas para la Audiencia de México, pero que carecían, como en las versiones subsiguientes, del apartado respectivo. Véase el enjundioso estudio introductorio del propio Sánchez-Arcilla.

Lo primero que se declara es “que haya número de intérpretes y naguatatos desta Audiencia”. Es decir que, aunque no se especifica exactamente cuántos, debía de haber un límite de personas dedicadas al trabajo de traducción en los asuntos judiciales y de gobierno, y que estas deberían estar reconocidas por el tribunal para actuar como tales. Al igual que con el caso de los procuradores de causas, que también tempranamente se limitaron en número en las distintas audiencias indianas, con ello se intentaba controlar una actividad que la realidad de una difusión de la extendida cultura castellana del litigio parece haber permitido multiplicar peligrosamente (Kagan; Gayol, *Laberintos*). Si duda cabe de su peligrosidad, véase lo que se declara inmediatamente después, cuando se condiciona el uso del oficio mediante juramento, lo cual obliga en conciencia al oficial y funciona en ese contexto cultural como medio de garantía. Dicho juramento debía incluir la declaración de que la interpretación del pleito o negocio se haría “clara y abiertamente sin encubrir ni añadir cosa alguna”; y que el intérprete debía circunscribirse exclusivamente a transmitir el contenido del pleito, negocio o declaración de testigos, evitando opiniones propias del intérprete, así como sesgos parciales para con ninguna de las partes, tanto a favor como en contra. Esto, me parece a mí, resulta la parte sustancial y más importante de la normatividad, ya que contiene el núcleo principal de la deontología buscada por la Corona para el desempeño de este oficio público —por extensión, de cualquier oficio—, que permitía precisamente garantizar una de las funciones principales del dispositivo de tutelaje y protección/sujeción sobre el sujeto a un *status* de indio: la trasmisión y conexión entre dos ámbitos culturales distintos y de derechos diferenciados en la permanente búsqueda de justicia bajo la fórmula de equidad: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*.

Debe hacerse especial hincapié en el aspecto del juramento, dado que aparece de manera constante en los textos aquí reunidos. A este tipo de juramento es al que se refieren claramente los casos de nombramientos de intérpretes que encontramos a lo largo de los casos consultados (Rodrigo Castillo, Pedro Queh, Baltasar Cordero, Pascac, Pedro de Dueñas) cuando dicen “aceptó e hizo el juramento y solemnidad que de derecho se requiere [...]”, o cualquier otra fórmula parecida. No es —y aquí disiento con Jurado— mera retórica jurídica y gestualidad ritual, sino que conforma la base de un control normativo anclado en el núcleo más duro que rige a los sujetos en un contexto cultural donde la conciencia católica evita, desde el propio fuero interior de la persona,

la condena eterna del alma y, por lo tanto, funciona como vínculo y garantía del acto de gobierno y justicia —aspectos de una antropología católica de las sociedades modernas que nuestras conciencias secularizadas no acaban por comprender plenamente—⁶.

El resto de los capítulos de las ordenanzas de Mendoza para los intérpretes se asemeja mucho a los propios de cualquier otro oficio público. Son, por tanto, secundarios para el hilo principal de nuestra argumentación, pero no por ello carentes de importancia e interés, ya que nos muestran que el oficio de intérprete tenía tanto peso en el proceso judicial como cualquier otro, ya fuera el de un escribano, un procurador o un relator. Los capítulos subsecuentes de las ordenanzas se concentran en regular el no recibir dádivas, no desahogar negocios en sus casas sino en los espacios de los tribunales y frente a jueces, no acumular actividades distintas en una causa —ser a la vez intérpretes, procuradores o solicitadores—, la obligación de estar presentes en los acuerdos, audiencias y visitas de cárceles, no ausentarse sin licencia, obrar correctamente en procesos foráneos, así como una serie de actividades aranceladas sobre las que podrían cobrar ciertas cantidades por actuación. Hay, por supuesto, penas por contravención a las ordenanzas que van desde pago de multas, devolución de dineros mal habidos con aumento de setenas o incluso pérdida del oficio.

La presencia de regulaciones del oficio de intérprete en las ordenanzas de las reales audiencias indianas se extendió, de manera natural, a otras normativas, particularmente a las que regulaban los derechos por actuación de los oficiales de tribunales, juzgados y oficinas del dispositivo institucional de la Corona. Así se observa, por ejemplo, en el arancel ya citado de 19 de junio de 1741 para la Audiencia de México (AGN, B, 3:27, ff. 232 r.-236 v.; Gayol, *El costo*). Cabe decir que los capítulos respectivos a los intérpretes contenidos en las ordenanzas de Mendoza se transvasaron casi *ad verbatim* en las diversas variantes de las ordenanzas generales de 1563 y 1596 —signadas por Felipe II—, y son los

⁶ Piénsese, si no es así, de qué otra manera, en un mundo donde no existe la vinculación del juez a la ley para exigir responsabilidad, se puede contener la prevaricación del juzgador y todas las demás desviaciones posibles. El orden jurídico tradicional se basa fundamentalmente en un contexto cultural religioso que implica a la conciencia del sujeto, por lo que esta se convierte en el primer mecanismo de control y garantía, seguido por otra serie de mecanismos materializados en los diferentes dispositivos de control que tienen más que ver con el desempeño de la persona que con un apego a la norma legislada (Garriga, “Sobre”). Para mayor profundidad sobre la antropología de la sociedad en el orden jurídico tradicional, véase Clavero, *Antidora*.

que aparecen asimismo en ordenanzas posteriores, como las de Palafox para México (1646) y en las trece leyes sobre el tema de la recopilación de leyes para Indias de 1680 (*Recopilación 2*, tít. 29, leyes 1-13). Incluso, y en el contexto de la política de castellanización que pretendía extinguir el uso de los idiomas autóctonos —no solo los amerindios— iniciada en la década de 1760⁷, las ordenanzas para la Audiencia de Cuzco, de 1789, vuelven a hacer referencia a las distintas leyes que abordan las calidades y deberes del oficio de intérprete, pero bajo los nuevos ideales reformistas de buen gobierno:

Se guardarán puntualmente las leyes de estos dominios sobre el nombramiento de intérpretes, asistencia a la Audiencia y visitas de cárcel, modo de concurrir al examen de los testigos, y cuidará especialmente la Audiencia sobre los medios más oportunos a que se extinga el idioma indio introduciéndose el castellano y cese así la perjudicial necesidad de estos oficios. (Sánchez-Arcilla 411)

“Perjudicial necesidad de estos oficios” no es otra cosa que un elemento más de una etapa reformista, constatación de que el orden jurídico tradicional estaba entrando en crisis, como quedará de manifiesto dos décadas más tarde. No obstante, política de extinción de idiomas no significó aún política de extinción de *status*, y esto, aunado a la fuerza de la práctica social, seguiría haciendo necesaria la intermediación lingüística y cultural a lo largo de los años restantes del periodo colonial tardío. Todavía más, como ya hemos visto, la práctica social profundamente arraigada continuará aún después del punto de inflexión de los primeros tiempos constitucionales, cuando desapareció, sin más, el estado de excepción del indio y, con ello, el propio indio como categoría jurídica.

⁷ Animadas por sendas representaciones del arzobispo Lorenzana y del virrey de Croix, hay por lo menos dos reales cédulas respecto de la extinción de las lenguas de los indios en América y Filipinas, de 16 de abril y 10 de mayo de 1770 (AGI, IC, 540 y RAH, *Colección Mata Linares*, vol. 67, ff. 46 v.-51 v.). Sin embargo, desde finales de la década de 1760 se venía desplegando una política de uniformidad lingüística en la monarquía, que incluyó insistentemente a la Corona de Aragón, ya fuera ordenando la enseñanza del castellano en aquel reino, por real cédula de 23 de junio de 1768, u ordenando a los tribunales del principado de Cataluña redactar las sentencias en castellano, por otra real cédula de la misma fecha (AHN, C, lib. 1484, f. 333; *Fondo contemporáneo*, MH, lib. 6554, n.º 76, respectivamente).

En estricto sentido jurídico, indios/indígenas y derechos indígenas como tales no existieron durante la larga primera etapa constitucional de la América española independiente. Ya lo hemos dicho más arriba. También, que la dinámica cultural de las sociedades autóctonas siguió haciendo necesaria alguna estrategia de intermediación. La tensión entre ambas realidades produjo una amplia gama de combinatorias en las configuraciones particulares de las relaciones entre las sociedades aborígenes y los Estados nacionales. Lo observamos ampliamente en el trabajo de Platt sobre la República de Bolivia, que muestra un catálogo de los miles de posibles recursos utilizados. Hay muchas opciones de interpretación, pero quedan también muchas realidades por analizar. Esa permanencia de los discursos y prácticas de los pueblos aborígenes americanos ¿es una dinámica de resistencia al avance de los Estados nacionales que los han desconocido jurídicamente como indios? ¿Son parte de las estrategias de integración y desindianización? Más estudios como el de Platt sobre el siglo XIX quizá nos darán alguna señal al respecto. Lo que sí podemos apuntar desde ya es que la permanencia de las prácticas de relación intercultural con la sociedad y el Estado por parte de los pueblos aborígenes debe de haber sido un factor importante en la reconsideración de la cultura constitucional con respecto a ellos. No obstante, es difícil definir aún su peso específico en cada experiencia (boliviana, mexicana, chilena, guatemalteca), sobre todo porque el punto de inflexión para la reforma constitucional no parece haber partido de un desarrollo interno de las sociedades y la consecuente transformación de las políticas en el interior de cada país, sino de un movimiento exógeno, jurídico, de peso supranacional, posible a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial y la consecuente creación de organismos supraestatales, como la Organización de las Naciones Unidas o la Organización Internacional del Trabajo, cuyas declaratorias vienen creando derecho internacional.

Así, para entender el proceso de reindianización jurídica —porque también a lo largo del siglo XX ha habido procesos de reindianización social, política y cultural dentro de los países y sus regiones, guiados por políticas de identidad tanto estatales como de grupos propios y asociados o no a las sociedades aborígenes—, conviene tener a la mano algunos puntos fundamentales de la historia del problema a través de los organismos internacionales (Vázquez, *Multitud*; Vázquez, *Ser*; Yasumura). Tras la creación de la Organización de las Naciones Unidas en la posguerra y la declaratoria de derechos humanos (1948), se generó un debate internacional acerca de los derechos políticos y civiles y

los derechos constitucionales, y la manera de ampliar o redefinir constitucionalmente la amplitud social de estos derechos. Y, aunque no son jurídicamente vinculantes, los derechos humanos permiten disponer reformas constitucionales para acoger dicha ampliación. Particularmente sobre los pueblos aborígenes, y aun con sus limitaciones, resulta un punto de inflexión importante la adopción del Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (1957), ya que ofreció un primer tratamiento sobre las poblaciones indígenas y tribales.

No obstante, el espíritu del convenio estaba marcado por una fuerza retrógrada en cuanto a la consideración de la integridad y viabilidad de las culturas indígenas en la modernidad, pues de una manera parecida a la política indigenista presente en los preceptos constitucionales peruanos de 1920, o en la política implementada en México vía el Instituto Nacional Indigenista, el reconocimiento como indígenas de los grupos aborígenes tenía la finalidad de comprender sus sociedades y elementos culturales para hacer más fácil la integración de estos a los proyectos nacionales. Dicho de otra manera, las aborígenes (ahora indígenas) se consideraban culturas y sociedades condenadas a desaparecer por los procesos de modernización, y todo reconocimiento de sus diferencias y particularidades conllevaba el establecimiento de estrategias para reconvertirlos en ciudadanos plenos, pero conservando los elementos del folclor necesarios que permitieran dar identidad nacional particular por curiosidad cultural. Así, por ejemplo, el artículo 84 de la Constitución panameña de 1972 declara: “Las lenguas aborígenes serán objeto de especial estudio, conservación y divulgación y el Estado promoverá programas de alfabetización bilingüe en las comunidades indígenas”. Más aún, el artículo 104 de la misma Constitución apunta: “El estado desarrollará programas de educación y promoción para grupos indígenas, ya que poseen patrones culturales propios, *a fin de lograr su participación activa en la función ciudadana*” (énfasis añadido). Se podría pensar entonces que el reconocimiento en estos términos es un logro; pero falta que la posibilidad de utilizar la lengua, las costumbres colectivas y la cultura propia sea a la vez un reconocimiento de ciudadanía. Véase la redacción del artículo 1.º de la Constitución ecuatoriana (1978): “El idioma oficial es el castellano, el quichua y las demás lenguas aborígenes forman parte de la cultura nacional [...]”. En sentido contrario de este tipo de reconocimiento para la integración, los canadienses dieron un golpe de timón sobre el asunto de los derechos indígenas en la primera parte de su Constitución (1982), conocida como *Charte canadienne des droits et libertés*. El artículo 35 resulta

paradigmático: “Les droits existants —ancestraux ou issus de traités— des peuples autochtones de Canada sont reconnus et confirmés”, aunque falta aún mucho para definir los derechos indígenas.

Tendrá que seguirse la discusión planteada desde muchos años atrás para que la Organización Internacional del Trabajo resuelva revocar el espíritu integracionista de las anteriores políticas sobre las *poblaciones* indígenas y llevar el asunto más allá del reconocimiento de su existencia a fin de establecer las pautas para el desarrollo de unos derechos indígenas compatibles con los derechos del individuo, pero atentos a los derechos propios de un colectivo, ahora como *pueblos* indígenas. Ese es el origen del Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales (1989), que permite entender el último tramo que estamos experimentando de las reformas constitucionales en Latinoamérica, no todavía satisfactorias. Sin embargo, hay que conceder. No se trata ya de integrar, sino de construir un espacio de intermediación entre unas prácticas y discursos culturales conservados y permanentemente reinventados. Y es en este contexto donde se insertan los textos de Payas y Lebonniec y Llanes en el presente volumen.

Hemos arribado entonces a un problema jurídico y político contemporáneo, que para nada es separable del problema histórico jurídico. Unos derechos impuestos por la conformación de un contexto cultural de derechos indisponibles donde los sujetos quedan subsumidos en un plano de tutelaje, unos derechos desaparecidos por negación y vacío jurídico constitucional, unos derechos disponibles contruidos a partir de realidades sociales que permanecen presentes. Todos estos últimos, en construcción, revelan la importante necesidad de la intermediación cultural como nodo de la actividad política y el reconocimiento jurídico. De intérpretes de indios a intérpretes de pueblos indígenas.

AGRADECIMIENTOS

A quienes coordinan y escriben los textos aquí vertidos, la posibilidad de bordar libremente sobre mis preocupaciones personales respecto a la cuestión indígena jurídica. A Pipo Clavero, por la oportunidad (otra vez) de hacerme eco de sus reflexiones.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

A. ARCHIVOS

Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia (ABNB).

Correspondencia de la Audiencia de Charcas (CACH) 712.

Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya, Estancia Liconi Pampa, Chayanta, Potosí, Bolivia (ACMA).

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI).

Audiencia de Santa Fe (ASF) 125.

Contaduría (CO) 911.

Contratación (C) 5241, 5787.

Escribanía de Cámara (EC) 305A.

Indiferente General (IG) 26, 422, 540, 1378, 1624, 1968.

Justicia (J) 123, 124, 260, 250, 251, 399, 434, 452, 465, 663.

Lima (L) 26, 104B, 138, 145, 150, 157, 174, 204, 205, 432, 445.

México (M) 102, 104, 106, 108, 130, 138, 282, 292, 294, 369, 882.

Patronato (P) 28, 69, 80, 114, 187, 188.

Quito (Q) 211.

Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia (AGNC).

Caciques e Indios (CI) 22, 38, 70, 77.

Encomiendas (E) 30.

Justicia (J) 618.

Real Audiencia (RA) 50.

Real Hacienda (RH) 21.

Visitas de Boyacá (VB) tomos 4, 5, 7, 9, 11, 14, 18 y 19.

Visitas de Cundinamarca (VC) tomos 4, 5, 7 y 12.

Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina (AGNA).

Sala XIII, leg. 913, 914.

Archivo General de la Nación de México (AGNM).

Bandos (B) 3:27.

Civil (C) v. 644, v. 243.

Indios (I) v. 32.

Inquisición (IN) 30.9.

Mercedes (M) v. 1.

Tierras (T) v. 37.

Vínculos y Mayorazgos (VM) v. 208.

Archivo Histórico Municipal de Oaxaca, Oaxaca, México (AHMO).

Colección de Decretos y órdenes del H. Congreso de Oaxaca (CO), 1823-1851, t. 1.

Archivo Histórico Nacional, Madrid, España (AHN).

Consejos (C) lib. 1484.

Archivo Histórico de Potosí, Bolivia (AHP).

Prefectura Departamental (PD) 36, 78, 1902.

Fondo Contemporáneo | Ministerio de Hacienda (MH) lib. 6554.

Archivo Histórico Regional de Boyacá, Tunja, Colombia (AHRB).

Notaría Segunda (NS) 17.

Archivo Histórico Judicial de Oaxaca (AHJO).

Archivo Judicial de Villa Alta (AJVA).

Archivo del Poder Judicial de Oaxaca (APJO).

Biblioteca Nacional de Antropología e Historia de México (BNAHM).

Rollo 8, libro 1-2.

Biblioteca Nacional de Francia (BNF).

Manuscrito (ms) 114.

Latin American Library, Universidad de Tulane, Nueva Orleans, Estados Unidos de América (LAL).

Colecciones especiales

Viceregal and Ecclesiastical Mexican Collection 1770-1820 (VE) leg. 8.

Library of Congress, Indian Languages Collection, Washington, Estados Unidos de América (LC).

Colección de lenguas indígenas

Martín, Juan. “Bucabulario de la lengua castellana y zapoteca ne-xitza, Para Enseñar”, caja 55, 1696.

Real Academia de la Historia, Madrid, España (RAH).

Colección Mata Linares. v. 67.

B. IMPRESOS

Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala. *Catálogo de documentos escritos en náhuatl.* Ciudad de México: Gobierno del Estado de Tlaxcala; Fideicomiso Colegio de Historia de Tlaxcala, 2013.

Arenas, Pedro de. *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana.* 1611. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

Bejarano, Ignacio. *Actas de Cabildo del Ayuntamiento de la Ciudad de México,* 23 vols. Ciudad de México: Municipio Libre, 1859-1889.

Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los incas,* editado por María del Carmen Martín Rubio, Demetrio Ramos y Horacio Villanueva Urteaga. Madrid: Atlas, 1987.

Cedulario de las provincias de Santa Marta y Cartagena de Indias. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1913.

Códice Florentino, en *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain.* 13 vols. Ca. 1578. Traducido por Arthur J. O. Anderson y Charles Dibble. Santa Fe: Escuela de investigación Americana - Universidad de Utah, 1950-1969.

- Códice Telleriano-Remensis*, en *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Ca. 1563. Editado por Eloise Quinones Keber. Austin: University of Texas Press, 1995.
- Código Procesal Penal. Santiago de Chile: Ministerio de Justicia, 2000.
- Colegio de Traductores Públicos de la Ciudad de Buenos Aires. *Código de ética aprobado por asamblea general extraordinaria del 31 de agosto de 2011*. Web. Oct. 2017.
- Comisión de Derechos Humanos del Estado de Yucatán (Codhey). “Recomendación 24/2003”. Resolución: 40/2003. Expediente C.D.H.Y. 627/III/2002.
- Cortés, Hernán. “Carta al Consejo de Indias. 20 de septiembre de 1538”. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, sacados, en su mayor parte, del Real Archivo de Indias*. 3 t., dirigido por Joaquín Pacheco *et al.* Madrid: Imprenta de M. Bernaldo Quirós, 1865, pp. 535-543.
- . *Cartas de relación a Carlos V*. Madrid: Dastin, 2000.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. 1611. Barcelona: S. A. Horta, 1943.
- Cuevas, Mariano, editor. *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. Ciudad de México: Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914.
- “Decreto 152/2014 por el que se emite la Ley de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de Yucatán”. *Diario Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán*. 28 de febrero de 2014.
- Defensoría Penal Pública. “Oficio 177: Instruye sobre criterios generales para otorgar una atención especializada a personas indígenas”. Santiago de Chile, 8 de julio de 2003.
- Del Paso y Troncoso, Francisco, editor. *Suma de visitas de pueblos por orden alfabético: Manuscrito 2800 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Anónimo de la mitad del siglo XVI (1547-1550)*. 1905. Charleston: Nabu Press, 2012.
- “Designan a traductores en lenguas indígenas para procesos judiciales”. *Quadratin* (Morelia), 22 de junio de 2017. Web. Nov. 2017.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. 1575. Madrid: Castalia, 1999.

- Encinas, Diego de. *Cedulario indiano (recopilado por Diego de Encinas, Oficial mayor de la Escribanía de Cámara del Consejo Supremo y Real de las Indias, en 1596)*. 4 vols., editado por Alfonso García-Gallo. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1945.
- Equipo Indignación. *Los agravios. Informe especial sobre el caso de don Ricardo Ucán Ceca*. Chablekal, Yucatán: Equipo Indignación, 2007.
- Fuenleal, Sebastián Ramírez de. "Carta á S.M. del Obispo de Santo Domingo, don Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la Audiencia de Méjico, diciendo de haber salido de allí para España los oidores Matienzo y Delgadillo, quienes traían la descripción de la Nueva España... 3/11/1532". *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía*, t. 13. 1532. Madrid: Imprenta de José María Pérez, 1870, pp. 250-261.
- García, Genaro, editor. *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. Vol 15. Ciudad de México: Tipografía de Vda. de C. Bouret, 1907.
- García Icazbalceta, Joaquín, editor. *Cartas de religiosos de Nueva España: 1539-1594*. Ciudad de México: Antigua Librería de Andrade y Morales Sucesores, 1886.
- . "Fragmento de la visita hecha á D. Antonio de Mendoza. México, 08 de enero de 1547". *Colección de documentos para la historia de México*. T. 2. Ciudad de México: Antigua Librería, 1866, pp. 72-140.
- Garza, Mercedes de la y Ana Luis Izquierdo, editores. *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*. Vol. 2. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, 1986.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, editado por Paule Obadia-Baudesson. Ca. 1530-1540. París: Association Oxomoco et Cipactonal, 1988.
- León-Portilla, Miguel, editor. *Cantos y crónicas del México antiguo*. Madrid: Dastin, 2002.
- . *Códices: Los antiguos libros del Nuevo Mundo*. Ciudad de México: Aguilar, 2003.
- Medina Lima, Constantino, editor. *Libro de los guardianes y gobernadores de Cuauhtinchan (1519-1640)*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995.

- Ornelas Méndez, Candy Elizabeth. *Inventario del Archivo de la Parroquia San Pablo Apóstol, Arquidiócesis de México, Ciudad de México*. Ciudad de México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A. C., 2015.
- Pacheco de Silva, Francisco. *Doctrina cristiana en lengua zapoteca nextitza. Con otras adiciones útiles y necesarias para la educación católica y excitación á la devocion cristiana* [1687]. 1881.
- Real Academia Española. *Diccionario de autoridades*. 1726-1739. T. 2. Web. Oct. 2017.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, mandadas a imprimir y publicar por orden de Carlos III en 1776*. Edición facsímil de la impresión de 1791. Madrid: Consejo de la Hispanidad, 1943.
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Vol. 2. Madrid: Dastin, 2001.
- San Antón Muñón Chimalpahin, Domingo Francisco de. *Historia de las conquistas de Hernando Cortés*, editado por Carlos María de Bustamante. Ca. 1826. Ciudad de México: Imprenta de la Testamentaria de Ontiveros, 1826.
- . *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. Ca. 1620. Vol. 2, editado por Rafael Tena. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.
- Sánchez-Arcilla Bernal, José, compilador. "Ordenanzas de Antonio de Mendoza". *Las ordenanzas de las audiencias de Indias (1511-1821)*. Madrid: Dykinson, 1992, pp. 147-187.
- Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*. Novena época, 30. Tesis aislada: 1º ccviii/2009, registro ius: 165717.
- Siméon, Rémi. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. 1885. Ciudad de México: Siglo XXI, 2006.
- Tezozomoc, Hernando de Alvarado. *Crónica mexicana*. Madrid: Dastin, 2001.
- . *Crónica mexicáyotl*. Ca. 1598-1609. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas; Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*, 7 vols. 1615. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas; Universidad Nacional Autónoma de México, 1975-1983.

- Tudela y Bueso, Juan Pérez de, editor. *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro*. 2 t. Madrid: RAH, 1964.
- Valdivia, Luis de. *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un Vocabulario y Confessionario*. Lima: Calle de la Encarnación, 1606.
- Zorita, Alonso de. *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*. 1585. Prólogo de Joaquín Rodríguez Cabañas. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

C. OTROS

- Centro Prodh. “¿Con qué estrategias trabajamos?”. Página Web. Ciudad de México: Centro Prodh, 28 de abril de 2010. Web. Octubre de 2017.
- Entrevista de Myrna Villegas a la facilitadora intercultural Rosa Huenchumilla, agosto de 2013, realizada en el marco del proyecto “Bases de sustentación de la justicia comunitaria indígena en Chile. Especial referencia al caso mapuche”, Universidad Central de Chile.
- Equipo Indignación. “Don Ricardo Ucán Ceca Primera parte”. Youtube, 8 de marzo, 2007. <https://www.youtube.com/watch?v=ofjSVAgNQJs>.
- Euán, José. Entrevista personal. Chablekal, Yucatán, 20 de enero del 2017.
- Fernández Mendiburu, Jorge. Entrevista personal. Chablekal, Yucatán, 20 de enero del 2017.
- Mesa redonda “La mediación lingüística en los tribunales de justicia de la Araucanía”, 2013. Temuco. Proyecto Fondecyt, 2012, n.º1121578, “Justicia e interculturalidad: etnografía del campo jurídico en situaciones de relaciones interétnicas en la Araucanía, en el contexto de la reforma procesal penal”.
- Mesa redonda “La palabra interpretada en el estrado”, Día del Traductor, Departamento de Lenguas y Traducción, Universidad Católica de Temuco, 2013.
- Salazar, Sergio. Entrevista personal. Mérida, 24 de febrero del 2017.

FUENTES SECUNDARIAS

- Abercrombie, Thomas. "La perpetuidad traducida: del 'debate' de la perpetuidad a Taqui Oncoy y un movimiento comunero peruano". *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, editado por Jean-Jacques Decoster. Cuzco: Centro Las Casas, 2002, pp. 79-120.
- Adorno, Rolena. *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima: PUCP, 1992.
- . "The Indigenous Ethnographer: The Indio Ladino as Historian and Cultural Mediation". *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, editado por Stuart Schwartz. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 378-403.
- Aedo, Paola. "Intérpretes del Primer Juzgado de Letras de Temuco (1884-1894)". Tesis de licenciatura. Universidad Católica de Temuco, 2012.
- Agüero Alejandro. "Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional". *De la justicia de jueces a la justicia de leyes: hacia la España de 1870*, coordinado por Marta Lorente. Madrid: Consejo General del Poder Judicial, 2007, pp. 19-58.
- . "Saber jurídico y técnica procesal en la justicia legal de la periferia. Reflexiones a partir de documentos judiciales de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII". *Actas del XV Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, coordinado por Manuel Torres Aguilar. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2005, pp. 311-332.
- . "El testimonio procesal y la administración de justicia penal en la periferia de la monarquía católica, siglos XVII y XVIII". *Revista de Fontes*, n.º 1, 2014, pp. 43-60. Web. Oct. 2017.
- Agüero, Claudio y Luis Villavicencio. "Derechos lingüísticos y proceso penal". *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, vol. 3, n.º 2, 2012, pp. 37-60.
- Aguilar Moreno, Manuel. "The Indio Ladino as a Cultural Mediator in the Colonial Society". *Estudios de Cultura Náhuatl*, n.º 33, 2002, pp. 149-184.
- Aguirre, Elena y Ana María Roca. "Perfiles y roles del intérprete en los servicios públicos: el intérprete mediador como modelo de compromiso".

- Investigación emergente en traducción e interpretación*, editado por Raquel Lázaro, María del Mar Sánchez y Francisco Javier Vigier. Granada: Comares, 2015, pp. 19-34.
- Alberro, Solange. *Del gachupín al criollo: o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. Ciudad de México: El Colegio de México, 1992.
- Alexieva, Bistra. "A Typology of Interpreter-Mediated Events". *The Translator*, vol. 3, n.º 2, 1997, pp. 153-174.
- Alonso, Icíar *et al.* "Figuras mediadoras y espacios fronterizos, algunos lugares comunes". *Los límites de Babel. Ensayos sobre la comunicación entre lenguas y culturas*. Grupo Alfaqueque. Frankfurt y Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2010, pp. 47-77.
- . "Nahuatlato y familias de intérpretes en el México colonial". *Revista de Historia de la Traducción*, n.º 2, 2008, pp. 1-7.
- Altman, Ida. "Conquest, Coercion, and Collaboration: Indian Allies in the Campaigns in Nueva Galicia". *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, editado por Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk. Norman: University of Oklahoma Press, 2007, pp. 145-174.
- Álvarez, Roberto. "Defensa penal de indígenas y diferencia cultural. Etnocentrismo en el discurso de jueces de garantía". Ponencia. IX Congreso Chileno de Antropología, Santiago y Castro, 6 al 13 de enero de 2017.
- Amnistía Internacional. *Injusticia e impunidad: deficiencias en el sistema de justicia penal mexicano*. Madrid: Amnistía Internacional Publicaciones, 2007.
- Anaya, S. James. *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Madrid: Trotta, 2005.
- Anderson, Robert B. "Perspectives on the Role of the Interpreter". *The Interpreting Studies Reader*, editado por Franz Pöchhacker y Miriam Schlesinger. Londres: Routledge, 1976/2002, pp. 209-217.
- Arias, Juan Félix. *Historia de una esperanza: los apoderados espiritualistas de Chuquisaca, 1936-1964*. La Paz: Aruyiwiri, 1994.
- Ari-Chachaki, Waskar. "Between Indian Law and Qullasuyu Nationalism. Gregorio Titiriku and the Making of AMP Indigenous Activists, 1921-1964". *Revista de Estudios Bolivianos*, vol. 15, n.º 17, 2008-2010, pp. 91-113.
- . *Earth Politics. Religion, Decolonization and Bolivia's Indigenous Intellectuals*. Durham; Londres: Duke University Press, 2014.

- Arrijoa Díaz Viruell, Luis Alberto. *Pueblos de indios y tierras comunales Villa Alta, Oaxaca (1742-1856)*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2011.
- Arze Aguirre, René. *Guerra y conflictos sociales: el caso rural boliviano durante la campaña del Chaco*. La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, 1987.
- Assadourian, Carlos S. "Integración y desintegración regional en el espacio colonial. Un enfoque histórico". *El sistema de la economía colonial: el mercado interior, regiones y espacio económico*. Carlos S. Assadourian. Ciudad de México: Nueva Imagen, 1983, pp. 109-134.
- Avellaneda, José Ignacio. *The Conquerors of the New Kingdom of Granada*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995.
- . *La expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada al Mar del Sur y la creación del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Banco de la República, 1995.
- . *La expedición de Sebastián de Belalcázar al mar del Norte y su llegada al Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Banco de la República, 1992.
- Barelli, Mauro. "The Interplay between Global and Regional Human Rights System in the Construction of the Indigenous Rights Regime". *Human Rights Quarterly*, n.º 32, 2010, pp. 951-979.
- Barlow, Robert H. *Tlatelolco: fuentes e historia*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.
- Barragán, Rossana. *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*. La Paz: Fundación Diálogo, 1999.
- . "La representación territorial y la ciudadanía en el sistema directo e indirecto (Bolivia 1825-1880)". *Anuario de Estudios Bolivianos*, n.º 13, 2009, pp. 71-118.
- Barriera, Darío. "Entre el retrato jurídico y la experiencia en el territorio". *Caravelle*, n.º 101, 2013, pp. 133-154. Web. Oct. 2017.
- . "Voces legas, letras de justicia. Las culturas jurídicas de los legos en el Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX". *Bajtín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*, editado por Tomas Movellán Mantecón. Santander: PUBliCan-Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2008, pp. 347-367.
- Baskes, Jeremy. "Coerced or Voluntary? The Repartimiento and Market Participation of Peasants in Late Colonial Oaxaca". *Journal of Latin American Studies*, n.º 28, 1996, pp. 1-28.

- . *Indians, Merchants, and Markets: A Reinterpretation of the Repartimiento and Spanish-Indian Economic Relations in Colonial Oaxaca, 1750-1821*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Berdan, Frances F. *et al.*, editores. *Aztec Imperial Strategies*. Washington: Dumbarton Oaks, 1996.
- Berdan, Frances F. y Patricia Anawalt. *Codex Mendoza*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Bob, Clifford. "Merchants of Morality". *Foreign Policy*, n.º 129, 2002, pp. 36-45.
- Bocara, Guillaume y Paola Bolados. "¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal". *Revista de Indias*, vol. 70, n.º 250, 2010, pp. 651-690.
- Boffil Gómez, Luis A. "En Yucatán hay siete agencias del MP para 105 comunidades rurales: Codhey". *La Jornada* (Mérida), 26 de julio del 2003. Web. Oct. 2017.
- Boone, Elizabeth H. "Seeking Indianness: Christoph Weiditz, the Aztecs, and Feathered Amerindians". *Colonial Latin American Review*, vol. 26, n.º 1, 2017, pp. 39-61.
- . "A Web of Understanding: Pictorial Codices and the Shared Intellectual Culture of Late Postclassic Mesoamerica". *The Postclassic Mesoamerican World*, editado por Michael E. Smith y Frances F. Berdan. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2003, pp. 207-221.
- Borah, Woodrow. "Los auxiliares del gobernador provincial". *El gobierno provincial en La Nueva España (1570-1787)*, coordinado por Woodrow Borah. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, pp. 51-64.
- . *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Bourdieu, Pierre. *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Barcelona: Anagrama, 2014.
- Bracamonte y Sosa, Pedro. *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.
- Brain, Cecilia. "Aprendizaje de lenguas indígenas por parte de españoles en Nueva España en los primeros cien años después de la Conquista". *Colonial Latin American Review*, vol. 19, n.º 2, 2010, pp. 279-300.

- Brangier, Víctor y Darío Barrera. "Lenguajes comunes en 'justicias de jueces'. Tratamientos historiográficos y fondos judiciales en Chile y Argentina". *Revista de Humanidades*, n.º 32, 2015, pp. 227-258.
- Brian, Amber. *Alva Ixtlilxochitl's Native Archive and the Circulation of Knowledge in Colonial Mexico*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2016.
- Buffagni, Claudia, Beatrice Garzelli y Serenella Zanotti, editoras. *The Translator as Author: Perspectives on Literary Translation*. Berlín: Lit Verlag, 2011.
- Burke, Peter. "The Renaissance Translator as Go-Between". *Renaissance Go-Betweens: Cultural Exchange in Early Modern Europe*, editado por Andreas Höfele y Werner von Koppenfels. Berlín: De Gruyter & Co., 2005, pp. 17-31.
- Burns, Kathryn. *Into the Archive. Writing and Power in Colonial Peru*. Durham; Londres: Duke University Press, 2010.
- . "Making Indigenous Archives: The Quilcaycamayoc of Colonial Cuzco". *Hispanic American Historical Review*, vol. 91, n.º 4, pp. 665-689.
- Busto, José Antonio del. "Martinillo de Poechos". *Revista Histórica*, n.º 28, 1965, pp. 86-102.
- Calnek, Edward E. "Conjunto urbano y modelo residencial en Tenochtitlan". *Ensayos sobre el desarrollo urbano en México*, coordinado por Edward E. Calnek et al. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública, 1974, pp. 11-65.
- . "Settlement Pattern and Chinampa Agriculture at Tenochtitlan". *American Antiquity*, vol. 37, n.º 2, 1972, pp. 104-115.
- . "El sistema de mercado en Tenochtitlan". *Economía política e ideología en el México prehispánico*, editado por Pedro Carrasco y Johanna Broda. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978, pp. 97-114.
- . "Tenochtitlan-Tlatelolco: the Natural History of a City". *El urbanismo en Mesoamérica*, vol. 1, editado por William T. Sanders et al. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, pp. 149-202.
- Calvet, Louis-Jean. *Linguistique et colonialisme*. París: Payot, 1974.
- Calvete de Estrella, Juan Cristóbal. *Rebelión de Pizarro en el Perú y vida de Pedro la Gasca*, t. 1. Madrid: Imprenta y fundición de M. Tello, 1889.

- Cañeque, Alejandro. *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. Nueva York: Routledge, 2004.
- Caplan, Karen D. *Indigenous Citizens: Local Liberalism in Early National Oaxaca and Yucatán*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Cardinal, Linda y Selma K. Sonntag, editoras. *State Traditions and Language Regimes. A Historical Institutionalism Approach to Language Policy*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2015.
- Carrasco, Pedro. *Estructura político-territorial del Imperio tenochca: la Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; Colegio de México, 1996.
- . "Indian-Spanish Marriages in the First Century of the Colony". *Indian Women of Early Mexico*, editado por Susan Schroeder y Stephanie Wood. Norman: University of Oklahoma Press, 1997, pp. 87-103.
- Caso, Alfonso. "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco". *Memoria de la Academia Mexicana de Historia*, vol. 15, n.º 1, 1956, pp. 7-63.
- Castañeda de la Paz, María. *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII al XVI)*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas; Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Castillo, Norma Angélica y Francisco González-Hermosillo Adams. "Nobleza indígena y cacicazgos en Cholula, siglos XVI-XVIII". *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, coordinado por Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre. Ciudad de México: Centro de Estudios Universitarios; Universidad Nacional Autónoma de México; Plaza y Valdés, 2005, pp. 289-354.
- Chance, John K. *Conquest of the Sierra: Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*. Norman: University of Oklahoma Press, 1989.
- Charles, John. *Allies at Odds. The Andean Church and its Indigenous Agents, 1583-1671*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010.
- . "More *Ladino* than Necessary: Indigenous Litigants and the Language. Policy Debate in Colonial Peru". *Colonial Latin American Review*, vol. 16, n.º 1, 2007, pp. 23-47.
- Chenaut, Victoria. *Género y procesos interlegales*. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2014.

- Clavero, Bartolomé. *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*. Milán: Facultad de Jurisprudencia, Universidad de Florencia, Centro de Estudios para la Historia del Pensamiento Jurídico Moderno, 1991.
- . *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. Ciudad de México; Madrid: Siglo XXI Editores, 1994.
- . “Justicia y gobierno, economía y gracia”. *Real Chancillería de Granada: V Centenario (1505-2005)*, editado por Javier Moya Morales *et al.* Granada: Junta de Andalucía, 2006, pp. 121-148.
- Cobo Betancourt, Juan Fernando. “Colonialism in the Periphery: Spanish Linguistic Policy in New Granada, 1574-1625”. *Colonial Latin American Review*, vol. 23, n.º 2, 2014, pp. 118-142.
- Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia*, t. 1. Bogotá: Tercer Mundo, 1997.
- Condori Chura, Leandro y Esteban Ticona Alejo. *El escribano de los caciques apoderados: Kasikinakan purirarunakan qillqiripa*. La Paz: Hisbol; THOA, 1992.
- Connell, William F. *After Moctezuma: Indigenous Politics and Self-Government in Mexico-City, 1524-1730*. Norman: University of Oklahoma Press, 2011.
- Cook, Noble D., editor. *Padrón de los indios de Lima de 1613, por Miguel de Contreras*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, 1968.
- Couso, Jaime. “Mapuches y derecho penal”. *Derecho y pueblo mapuche: aportes para la discusión*, editado por Helena Olea Rodríguez. Santiago: Centro de Derechos Humanos UDP, 2013, pp. 155-214.
- Cuevas Góngora, David. “El tesoro perdido de ‘Moctezuma’”. *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, n.º 33, 2011, pp. 283-298.
- Cunill, Caroline. “La alfabetización de los mayas de Yucatán y sus consecuencias sociales, 1545-1580”. *Estudios de Cultura Maya*, n.º 31, 2008, pp. 163-192.
- . “Apuntes para el estudio de la religión maya de finales del siglo XVI”. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 96, n.º 2, 2010, pp. 75-100.
- , editora. *Cartas y memoriales de Francisco Palomino, defensor de indios de Yucatán. Una voz crítica del sistema colonial*. Izamal: Secretaría de Investigación, Innovación y Educación Superior, 2016.

- . “La circulación del derecho entre los mayas: escritura, oralidad y orden simbólico en Yucatán, siglo xvi”. *Jarbuch für Geschichte Lateinamerikas*, n.º 52, 2015, pp. 15-36.
- . “Los corregimientos en el Yucatán del siglo xvi”. *Revista Relaciones*, vol. 149, n.º 38, 2017, pp. 267-291.
- . “Los intérpretes de Yucatán y la Corona española: negociación e iniciativas privadas en la fragua del Imperio ibérico, siglo xvi”. *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 1, n.º 4, 2013, pp. 361-380.
- . “Justicia e interpretación en sociedades plurilingües: el caso de Yucatán en el siglo xvi”. *Estudios de Historia Novohispana*, n.º 52, 2015, pp. 18-28.
- . “Un mosaico de lenguas: los intérpretes de la Audiencia de México en el siglo xvi”. *Historia Mexicana*, vol. 68, n.º 1, en prensa.
- . “La negociación indígena en el Imperio ibérico: aportes a su discusión metodológica”. *Colonial Latin American Review*, vol. 21, n.º 3, pp. 391-412.
- . “‘Nos traen tan avasallados hasta quitarnos nuestro señorío’: cabildos mayas, control local y representación legal en el Yucatán del siglo xvi”. *Histórica*, vol. 40, n.º 2, 2016, pp. 49-80.
- . “El uso indígena de las probanzas de méritos y servicios: su dimensión política (Yucatán, siglo xvi)”. *Signos Históricos*, n.º 32, 2014, pp. 14-47.
- Daes, Erica-Irene A. “La contribución del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas a la génesis y evolución de la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas”. *El desafío de la Declaración. Historia y futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas*, editado por Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen. Copenhague: IWGIA, 2010, pp. 50-80.
- Dalton, Margarita. *Breve historia de Oaxaca*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Dandler, Jorge. *El sindicalismo campesino en Bolivia: los cambios estructurales en Ucareña*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano, 1969.
- Dávalos, Marcela. *Los letrados interpretan la ciudad: los barrios indios en el umbral de la Independencia*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.
- Defensoría Penal Pública. *Modelo de defensa penal indígena 7*. Santiago de Chile: Centro de Documentación Defensoría Penal Pública, 2012.

- Delgado, Daniela y Elsy Curihuinca. "Interculturalidad en juicio: el derecho del indígena a comunicarse en su propia lengua". *Revista de Comunicación Vivat Academia*, vol. 14, n.º 118, 2012, pp. 61-75.
- Derrida, Jacques. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta, 1997.
- Díaz-Polanco, Héctor y Araceli Burguete. "Sociedad colonial y rebelión indígena en el Obispado de Oaxaca (1660)". *El fuego de la inobediencia: autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca*, coordinado por Héctor Díaz-Polanco. Ciudad de México: Ciesas, 1992, pp. 17-52.
- Díaz-Polanco, Héctor y Carlos Manzo, compiladores. *Documentos sobre las rebeliones indias de Tehuantepec y Nexapa (1660-1661)*. Ciudad de México: Ciesas, 1992.
- Domínguez Torres, Mónica. *Military Ethos and Visual Culture in Post-Conquest Mexico*. Surrey-Burlington: Ashgate Publishing, 2013.
- Dueñas, Alcira. "Ethnic Power and Identity Formation in Mid-Colonial Andean Writing". *Colonial Latin American Review*, vol. 18, n.º 3, 2009, pp. 407-433.
- . "The Lima Indian *Letrados*: Remaking the *República de Indios* in the Bourbon Andes". *The Americas*, vol. 72, n.º 1, 2015, pp. 55-75.
- Duranti, Alessandro. "Language as Culture in U. S. Anthropology; Three Paradigms". *Current Anthropology*, vol. 44, n.º 3, 2003, pp. 323-347.
- Durnston, Alan. "Cristóbal Choquecasa and the Making of the Huarochirí Manuscript". *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, editado por Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis. Durham; Londres: Duke University Press, 2014, pp. 151-170.
- . *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- Eide, Asbjørn. "Los pueblos indígenas, el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas y la adopción de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas". *El desafío de la Declaración. Historia y futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos indígenas*, editado por Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen. Copenhague: IWGIA, 2010, pp. 34-49.
- Engle, Karen. "Anti-Impunity and the Turn to Criminal Law in Human Rights". *Cornell Law Review*, n.º 100, 2015, pp. 1069-1127.

- . *The Elusive Promise of Indigenous Development: Rights, Culture, Strategy*. Durham; Londres: Duke University Press, 2010.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. “La casa, el cuerpo y las emociones”. *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. 1, coordinado por Pablo Escalante Gonzalbo. Ciudad de México: El Colegio de México; Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 231-260.
- Espinoza Soriano, Waldemar. “El ‘alcalde mayor’ indígena en el Virreinato del Perú”. *Anuario de Estudios Americanos*, n.º 17, 1960, pp. 183-300.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: PUCP; IFEA, 2003.
- Estenssoro, Juan Carlos y César Itier, coordinadores. “Langues indiennes et Empire dans l’Amérique du Sud coloniale”. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 45, n.º 1, 2015, pp. 9-14.
- Farriss, Nancy. “Conquista y cultura: los mayas de Yucatán”. *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, coordinado por Carmen Bernard. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 187-217.
- . *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de supervivencia*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2012.
- Fernández de Recas, Guillermo S. *Cacicazgos y nobiliario indígena de la Nueva España*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1961.
- Ferrer Muñoz, Manuel. “Igualdad e indianidad: una de las paradojas del México decimonónico”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 44, n.º 183, 2001, pp. 159-193.
- Filloy Nadal, Laura *et al.* “Precious Feathers and Fancy Fifteenth-Century Feathered Shields”. *Rethinking the Aztec Economy*, editado por Deborah L. Nichols *et al.* Tucson: The University of Arizona Press, 2017, pp. 156-194.
- Fishman, Joshua. “Bilingualism with and without Diglossia: Diglossia with and without Bilingualism”. *Problems of Bilingualism. Journal of Social Issues*, vol. 23, n.º 2, 1967, pp. 29-38.
- Forst, Michel. *Informe final de la misión del relator especial de las Naciones Unidas sobre la situación de los defensores de derechos humanos Michel Forst, visita a México, 16 al 24 de enero de 2017*. 24 de enero de 2017 Web. Oct. 2017.

- Fossa, Lydia. *Narrativas problemáticas. Los inkas bajo la pluma española*. Lima: PUCP; IEP, 2006.
- Francis, Michael. *Invading Colombia. Spanish Accounts of the Gonzalo Jiménez de Quesada Expedition of Conquest*. University Park, Pensilvania: The Pennsylvania University Press, 2007.
- Friede, Juan. *Descubrimiento del Nuevo Reino de Granada y fundación de Bogotá (1536-1539)*. Bogotá: Banco de la República, 1960.
- Galarza, Joaquín. “Le Codex de Santa Anita Zacatlalmanco”. *Journal de la Société des Américanistes*, n.º 51, 1962, pp. 7-33.
- Galderisi, Claudio y Jean-Jacques Vincensini, editores. *La traduction entre Moyen Âge et Renaissance: médiations, auto-traductions et traductions secondes*. Turnhout: Brepols, 2017.
- Gamboa, Jorge. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del psihipqua al cacique colonial, 1537-1575*, segunda edición. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013.
- . *Los muisca y su incorporación a la monarquía castellana en el siglo XVI: nuevas lecturas desde la nueva historia de la Conquista*. Tunja: UPTC, 2016.
- García Bernal, Manuela Cristina. “García de Palacio y sus ordenanzas para Yucatán”. *Temas Americanistas*, n.º 5, 1985, pp. 1-12.
- . *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1978.
- García Cubas, Antonio. “La Ciudad de México a mediados del siglo XVI”. 1895. *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, n.º 67, 1929, p. 383.
- Gardner-Chloros, Penelope. “Code-Switching in Community, Regional and National Repertoires: The Myth of the Discreteness of Linguistic Systems”. *One Speaker, Two Languages. Cross-disciplinary Perspectives on Code-switching*, coordinado por Lesley Monroy y Pieter Muysken. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 68-89.
- Garrett, David T. “‘En lo remoto de estos reynos’: Distance, Jurisdiction, and Royal Government in Late Habsburg Cusco”. *Colonial Latin American Review*, vol. 21, n.º 1, 2012, pp. 17-43.
- Garriga, Carlos. “Orden jurídico y poder político en el antiguo régimen”. *Istor*, vol. 4, n.º 16, 2004, pp. 13-44.

- . "Sobre el gobierno de la justicia en Indias (siglos XVI-XVII)". *Revista de Historia del Derecho*, n.º 34, 2006, pp. 37-160.
- Gaudin, Guillaume. *Penser et gouverner le Nouveau-Monde au XVIIe siècle. L'empire de papier de Juan Díez de la Calle, commis du Conseil des Indes*. París: L'Harmattan, 2013.
- Gayol, Víctor. *El costo del gobierno y la justicia. Aranceles para tribunales, juzgados, oficinas de justicia, gobierno y Real Hacienda de la corte de México y lugares foráneos (1699-1784)*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán, 2017.
- . "Los gestores de los indios. La relación entre las comunidades litigantes y los juzgados de la Real Audiencia a través de la correspondencia de Manuel Salvador Muñoz, indio cacique de Contla, 1788-1803". *Ensayos Historia*, n.º 69, 2008, pp. 37-56.
- . *Laberintos de justicia. Procuradores, escribanos y oficiales de la Real Audiencia de México (1750-1812)*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán, 2007.
- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. 1964. Ciudad de México: Siglo XXI, 1986.
- Gil Pujol, Xavier. "Del Estado a los lenguajes políticos, del centro a la periferia: dos décadas de historia política sobre la España de los siglos XVI y XVII". *Tiempo de política. Perspectivas historiográficas sobre la historia moderna*. Xavier Gil Pujol. Barcelona: Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 2007, pp. 267-324.
- Gil-Bermejo García, Juana. "Indígenas americanos en Andalucía". *Actas de las II Jornadas de Andalucía y América*, coordinado por Bibiano Torres Ramírez y José J. Hernández Palomo. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1983, pp. 537-555.
- Gil-Loyzaga, Pablo E. "Blasones concedidos a indígenas americanos en el siglo XVI". *De sellos y blasones: miscelánea científica*, coordinado por Juan Carlos Galende Díaz. Madrid: Universidad Complutense de Madrid; Asociación de Diplomados en Genealogía, Heráldica y Nobiliaria, 2012, pp. 293-359.
- Glave Testino, Luis Miguel. "Los campesinos leen su historia: un caso de identidad recreada y creación colectiva de imágenes (los comuneros canas

- de Cusco, Perú, 1920-1930)". *Revista de Indias*, vol. 50, n.º 190, 1990, pp. 809-849.
- . "Cultura política, participación indígena y redes de comunicación en la crisis colonial. El Virreinato peruano, 1809-1814". *Historia Mexicana*, vol. 58, n.º 1, 2008, pp. 369-426.
- . "El grito de pueblos silenciados. Intermediarios lingüísticos y culturales entre dos mundos: historia y mentalidades". *Allpanchis*, n.º 36, 1990, pp. 435-516.
- . "Hombres de mar. Caciques de la costa ecuatoriana en los inicios de la época colonial". *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 40, 2014, pp. 9-36.
- . "Memoria y memoriales: la formación de una liga indígena en Lima (1722-1732)". *Diálogo Andino*, n.º 37, 2011, pp. 5-24.
- . "El orden de la visita: el archivo judicial del visitador Briviesca de Muñatones, 'juez de jueces'. Lima, 1561". *Archivo General de Indias. El valor del documento y la escritura en el gobierno de América*, coordinado por Reyes Rojas García. Madrid: Ministerio de Educación Cultura y Deporte, 2016, pp. 94-112.
- Glave Testino, Luis Miguel y María Isabel Remy. *Estructura agraria y vida rural en una región andina. Ollantaytambo entre los siglos XVI-XIX*. Cuzco: Centro Las Casas, Archivos de Historia Andina, 1983.
- Gómez Gómez, Magdalena. "La defensoría jurídica de presos indígenas". *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, editado por Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde. Ciudad de México; Costa Rica: IIDH/III, 1990, pp. 371-388.
- González Aparicio, Luis. *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973.
- González Obregón, Luis, director. *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. Ciudad de México: Archivo General de la Nación; Secretaría de Relaciones Exteriores, 1912.
- Goodale, Mark. *Surrendering to Utopia. An Anthropology of Human Rights*. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Gordillo, José. *Campesinos revolucionarios en Bolivia: identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*. La Paz: Universidad de la Cordillera, Plural, 2000.

- Gotkowitz, Laura. *A Revolution for our Rights. Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*. Durham; Londres: Duke University Press, 2007.
- Graubart, Karen. "Competing Spanish and Indigenous Jurisdictions in Early Colonial Lima". *Oxford Research Encyclopedia in Latin American and Caribbean History*. Nueva York: Oxford University Press, 2016. Web. Mar. 2019.
- . "The Creolization of the New World: Local Forms of Identity in Urban Colonial Peru, 1560-1640". *Hispanic American Historical Review*, vol. 89, n.º 3, 2009, pp. 471-499.
- Grossi, Paolo. *El orden jurídico medieval*. Madrid: Marcial Pons, 1996.
- Grupo Alfaqueque. *Los límites de Babel. Ensayos sobre la comunicación entre lenguas y culturas*. Frankfurt; Madrid: Iberoamericana; Vervuert, 2010.
- Guardino, Peter. *The Time of Liberty: Popular Political Culture in Oaxaca, 1750-1850*. Durham; Londres: Duke University Press, 2005.
- Guerrero, Andrés. *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*. Lima; Quito: Instituto de Estudios Peruanos; Flacso, 2010.
- Guevara Gil, Armando y Frank Salomon. "Tradiciones culturales y transformaciones coloniales. Una 'visita personal': ritual político en la Colonia y construcción del indio en los Andes". *Antropología. Cuadernos de Investigación*, n.º 8, 2010, pp. 77-103.
- Gumperz, John J. *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Hale, Sandra. "Controversies over the Role of the Court Interpreter". *Crossing Borders in Community Interpreting*, editado por Carmen Valero Garcés y Anne Martin. Ámsterdam: John Benjamins, 2008, pp. 99-121.
- Hamnett, Brian. *Politics and Trade in Southern Mexico, 1750-1821*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Hanks, William F. *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- . "The Space of Translation". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n.º 2, 2014, pp. 17-39.
- Harris, Olivia y Xavier Albó. *Monteras y Guardatojos: campesinos y mineros en el norte de Potosí*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1975.

- Hassig, Ross. *Trade, Tribute, and Transportation: The Sixteenth-Century Political Economy of the Valley of Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press, 1993.
- Hensey, Fritz. "La tríada comunicativa con intérprete: ¿estabilidad o confusión?". *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, n.º 7, 1999, pp. 135-146.
- Hernández, Priscila. "Indígenas ante la justicia: sin intérpretes, sin defensa". *Magis* (Tlaquepaque), 1.º de junio de 2015. Web. Oct. 2017.
- Herzog, Tamar. "Sobre la cultura jurídica en la América colonial (siglos xvi-xviii)". *Anuario de Historia del Derecho Español*, n.º 65, 1995, pp. 903-912.
- Hicks, Frederick. "México, Acolhuacan y los mandatarios del Posclásico Tardío en Xaltocan: vista de un caso legal del siglo xvi". *La producción local y el poder en el Xaltocan posclásico*, editado por Elizabeth M. Brumfiel. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005, pp. 196-206. [Ed. Ingl.: *Production and Power at Postclassic Xaltocan*. University of Pittsburgh, 2005].
- . "Subjects States and Tribute Provinces: The Aztec Empire in the Northern Valley of Mexico". *Ancient Mesoamerica*, vol. 3, n.º 1, 1992, pp. 1-10.
- Hodge, Mary G. *Aztec City-States*. Ann Arbor: Museo de Antropología; Universidad de Michigan, 1984.
- Honores, Renzo. "Pleitos, letrados y cultura legal en Lima y en Potosí, 1540-1640". Ponencia. XXVI International Congress, Latin American Studies Association, San Juan, Puerto Rico. 15-18 de marzo de 2006.
- Houston, Stephen y Karl Taube. "An Archaeology of the Senses: Perception and Cultural Expression in Ancient Mesoamerica". *Ancient Mesoamerica*, vol. 10, n.º 2, 2000, pp. 261-294.
- Huamanchumo de la Cuba, Ofelia. "El oficio de lengua de un indio bilingüe de Chachapoyas. Perú, siglo xvi". *Revista del Instituto Riva Agüero*, vol. 1, n.º 1, 2016, pp. 39-76.
- Inghillieri, Moira. "Habitus, Field and Discourse. Interpreting as a Socially Situated Activity". *Target*, vol. 15, n.º 2, 2003, pp. 243-268.
- Iturriaga, Eugenia. *Las élites de la Ciudad Blanca. Discursos racistas sobre la otredad*. Mérida: Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales, 2016.

- Johansson, Patrick. "Retórica náhuatl o la teatralidad del verbo". *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*, compilado por Helena Beristáin y Gerardo Ramírez Vidal. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filológicas; Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 57-73.
- Johnson, Carina L. *Cultural Hierarchy in Sixteenth-Century Europe: The Ottomans and Mexicans*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Jones, Owen H. "Chinamitales: defensores y justicias k'ichee' en las comunidades indígenas del altiplano de Guatemala colonial". *Histórica*, vol. 40, n.º 2, 2016, pp. 81-109.
- Jurado, Carolina. "Delineando a las 'segundas personas': autoridades étnicas desdibujadas en Charcas colonial". *Revista Andina*, n.º 46, 2008, pp. 193-210.
- . "Don Pedro de Dueñas, indio lengua. Un estudio de caso de la interpretación lingüística andino-colonial en el siglo xvii". *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia*, vol. 16, 2010, pp. 285-309.
- . "It is not Fair that He is Treated as Indio Particular': The Indian Elite in the Repartimiento of Macha under Colonial Rule. Viceroyalty of Peru, 1540-1619". *Colonial Latin American Review*, vol. 25, n.º 3, 2016, pp. 300-324.
- Kagan, Richard. *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1991.
- Karttunen, Frances. *Between Worlds: Interpreters, Guides and Survivors*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1994.
- . "From Courtyard to the Seat of Government: The Career of Antonio Valeriano, Nahua Coleague of Bernardino de Sahagún". *Amerindia Revue d'Ethnolinguistique Amérindienne*, n.º 20, 1995, pp. 113-120.
- . "Interpreters Snatched from The Shore: The Successful and The Others". *The Language Encounter in the Americas, 1492-1800*, compilado por Edward G. Gray y Norman Fiering. Nueva York: Berghahn Books, 2000, pp. 215-229.
- Keck, Margaret y Kathryn Sikkink. *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Society*. Ithaca: University of Cornell Press, 1998.
- Kellogg, Susan. *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*. Norman: University of Oklahoma Press, 2005.

- Kobayashi, Munehiro. *Tres estudios sobre el sistema tributario de los mexicas*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993.
- Kruell, Gabriel K. “La historiografía de Hernando de Alvarado Tezozómoc y Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuantzin a la luz de un estudio filológico y una edición crítica de la *Crónica mexicáyotl*”. Tesis doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Lamana, Gonzalo. “Beyond Exoticization and Likeness: Alterity and the Production of Sense in a Colonial Encounter”. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 47, n.º 1, 2005, pp. 4-39.
- . *Domination without Dominance. Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru*. Durham; Londres: Duke University Press, 2008.
- Le Bonniec, Fabien. “La culture mapuche a la barre: pouvoir et médiation linguistico-culturelle des facilitateurs interculturels dans les tribunaux pénaux du sud du Chili”. *Autrepart*, vol. 1, n.º 73, 2015, pp. 55-71.
- Le Bonniec, Fabien y Pamela Nahuelcheo. “La mediación lingüístico-cultural en los tribunales de materia penal en la Araucanía”. *Revista de Llengua i Dret / Journal of Language and Law*, n.º 67, 2017, pp. 279-293.
- Lentz, Mark. “Castas, Creoles, and the Rise of a Maya Lingua Franca in Eighteenth Century Yucatán”. *Hispanic American Historical Review*, vol. 97, n.º 1, 2017, pp. 29-61.
- . “El derecho a intérprete en los procesos legales: una lucha legal 1600-2009”. Ponencia. X Congreso Internacional de Mayistas, Ciudad de México. 26 de junio al 2 de julio del 2010.
- . “Los intérpretes generales de Yucatán: hombres entre dos mundos”. *Estudios de Cultura Maya*, n.º 33, 2008, pp. 137-158.
- Lillo, Rodrigo. “Justicia penal y derechos indígenas. El largo camino del reconocimiento de la diversidad”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, n.º 28, 2015, pp. 99-115.
- Lira, Andrés. *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios (1812-1919)*. Ciudad de México: El Colegio de México, 1983.
- Lisson Chávez, Emilio. *La Iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la iglesia en el Perú*. 1.3. Sevilla: Editorial Católica, 1943.

- Lockhart, James. *The Men of Cajamarca. A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*. Austin; Londres: University of Texas Press, 1972.
- . *El mundo hispanoperuano, 1532-1560*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- . *Los nabuas después de la Conquista*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- . *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Century*. Palo Alto: Stanford University Press, 1992.
- López, Luis Enrique. "Balance y perspectivas de la educación intercultural bilingüe". *Educación Bilingüe e Intercultural. Reunión Anual de Etnología 1994*, t. 2. La Paz: Museo Nacional de Etnología y Folclore, 1994.
- López Santillán, Ricardo. *Etnicidad y clase media. Los profesionistas mayas residentes en Mérida*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Cultura de Yucatán, 2011.
- Machuca, Paulina. *Intérpretes y trasuntos, siglos XVI-XVII: el caso de Colima de la Nueva España*. Colima: Archivo Histórico del Municipio de Colima, 2009.
- Mamani Condori, Carlos. *Taraq, 1866-1935: Masacre, guerra y "renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispe*. La Paz: Aruwiyiri, 1991.
- Martínez, Paula Alexia. "Juan Bautista Colipí, intérprete del primer juzgado de letras de Angol (1870-1884)". Tesis de pregrado. Universidad Católica de Temuco, 2014.
- Martínez Barac, Andrea. *Un gobierno de indios. Tlaxcala, 1519-1750*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Martínez Garnica, Armando. "La incorporación jurídica del vencido. La nobleza aborígen de la Nueva España". *Modernidad iberoamericana: cultura, política y cambio social*, editado por Francisco Colom González. Madrid; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, pp. 89-118.
- Martínez Martín, Carmen. "El riojano Lorenzo de Tejada: oidor y empresario en Nueva España, 1538-1552". *América, cruce de miradas*, coordinado por Teresa Cañedo-Argüelles Fábregas. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2015, pp. 97-126.

- Mayorga, Fernando. *La Audiencia de Santafé en los siglos XVI y XVII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1991.
- Medina, Laurie Kroshus. "The Production of Indigenous Land Rights: Judicial Decisions across National, Regional, and Global Scales". *PoLAR. Political and Legal Anthropology Review*, vol. 39, n.º 1, 2016, pp. 139-153.
- Megged, Amos. "Cuauhtémoc's Heirs". *Estudios de Cultura Náhuatl*, n.º 37, 2007, pp. 345-385.
- . *Social Memory in Ancient and Colonial Mesoamerica*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Mendoza, Fernando y Félix Patzi. *Atlas de los ayllus del norte de Potosí*. Potosí: Comunidad Europea, 1997.
- Merry, Sally. "Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle". *American Anthropologist*, n.º 108, 2006, pp. 38-51.
- Metcalf, Alida C. *Go-Betweens and the Colonization of Brazil, 1500-1600*. Austin: University of Texas Press, 2005.
- Milhou, Alain *et al.*, coordinadores. *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*. París: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993.
- Miranda, José. *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2005.
- Morris, Ruth. "Images of the Court Interpreter. Professional Identity, Role Definition and Self-Image". *Translation and Interpreting Studies*, vol. 5, n.º 1, 2010, pp. 20-40.
- Muehlebach, Andrea. "'Making Place' at the United Nations: Indigenous Cultural Politics at the U. N. Working Group on Indigenous Populations". *Cultural Anthropology*, vol. 16, n.º 3, 2001, pp. 415-448.
- Mundy, Barbara E. *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*. Austin: University of Texas Press, 2015.
- Nansen Díaz, Eréndira. "Los intérpretes jurados como auxiliares de la administración de justicia colonial". *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, coordinado por Carlos Paredes Martínez y Marta Terán. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, pp. 173-184.
- Nesvig, Martin. "Spanish Men, Indigenous Language, and the Informal Interpreters in Post-contact Mexico". *Ethnohistory*, vol. 59, n.º 4, 2012, pp. 739-764.

- Odello, Marco. "The United Nations Special Rapporteur on the Rights of Indigenous Peoples". *Handbook of Indigenous Peoples' Rights*, editado por Corinne Lennox y Damien Short. Londres; Nueva York: Routledge, 2016, pp. 51-68.
- O'Gorman, Edmundo. *Guías de las actas de cabildo de la ciudad de México, siglo XVI*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- O'Hara, Mathew D. *A Flock Divided: Race, Religion, and Politics in Mexico, 1749-1857*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Olivares Alonso, Emir. "Exige relator de la ONU respetar derechos de mayas". *La Jornada* (Mérida), 26 de febrero del 2007. Web. Oct. 2017.
- O'Phelan Godoy, Scarlett. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*. Lima: IFEA; IEP, 2012.
- Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando, coordinador. *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2003.
- Oudijk, Michel. *Wiki-Filología*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. Web. Oct. 2017.
- Owensby, Brian P. *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*. Palo Alto: Stanford University Press, 2008.
- . "Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política en Nueva España, siglo XVII". *Historia Mexicana*, vol. 61, n.º 4, 2011, pp. 59-106.
- Pamplona, Ignacio. *Historia de las misiones de los PP. Capuchinos en Chile y Argentina: 1849-1911*. Chile: Imprenta Chile, 1911.
- Payàs, Gertrudis, editora. *Los parlamentos hispanomapuques (1593-1803). Textos fundamentales*. Temuco: Universidad Católica de Temuco; Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, en prensa.
- Payàs, Gertrudis e Iciar Alonso. "La mediación lingüística institucionalizada en las fronteras hispano-mapuche e hispano-árabe: ¿un patrón similar?". *Historia. Revista del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile*, vol. 42, n.º 1, 2009, pp. 185-201.

- Payàs, Gertrudis y José Manuel Zavala, editores. *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra. Cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2012.
- Payàs, Gertrudis, José Manuel Zavala y Ramón Curivil. “La palabra ‘parlamento’ y su equivalente en mapudungun en los ámbitos colonial y republicano. Un estudio sobre fuentes chilenas bilingües y de traducción”. *Historia*, vol. 47, n.º 2, 2015, pp. 355-373.
- Payàs, Gertrudis *et al.* “Al filo del malentendido y la incompreensión: el padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística”. *Historia*, vol. 45, n.º 1, 2012, pp. 69-90.
- Paz y Meliá, Antonio. *Nobiliario de conquistadores de Indias*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892.
- Pérez-Rocha, Emma. *Privilegios en lucha. La Información de doña Isabel de Moctezuma*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998.
- Pérez-Rocha, Emma y Rafael Tena, editores. *La nobleza indígena del centro de México después de la Conquista*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.
- Phelan, John L. *El pueblo y el rey. La revolución comunera en Colombia, 1781*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2009.
- Pizzigoni, Caterina. *Testaments of Toluca*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Platt, Tristan. “The Andean Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1900: Roots of Rebellion in 19th-Century Chayanta (Potosí)”. *Rebellion, Resistance and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th-20th Centuries*, compilado por Steve Stern. Madison: University of Wisconsin Press, 1987, pp. 280-334. [Ed. en español: “La experiencia andina del liberalismo boliviano, 1825-1900. Raíces de rebelión en Chayanta (Potosí) durante el siglo XIX”. *Rebelión, resistencia y conciencia en el mundo rural andino (ss. XVIII-XX)*, compilado por Steve Stern. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1991, pp. 219-260].
- . “Un archivo campesino como ‘acontecimiento de terreno’”. *Fuentes. Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, n.º 33, 2014, pp. 6-18.
- . “Between Routine and Rupture: The Archive as Field Event”. *SAGE Companion to Anthropology*, editado por Richard Fardon *et al.* Londres;

- Nueva York; Nueva Delhi: Sage, 2012. [Ed. en español: “Entre la rutina y la ruptura: el archivo como acontecimiento de terrero”. *Los estudios andinos hoy: práctica intelectual y estrategias de investigación*, compilado por Carlo Zanolli *et al.* Rosario: Prohistoria Ediciones, 2013, pp. 217-242].
- . “‘Un ceque de la muerte’. Milagros, memoria y ruptura en San Bartolomé de Carata, Macha, siglos 16-21”. *Interpretando huellas. Arqueología, etnohistoria y etnografía en los Andes y sus tierras bajas*, compilado por María de los Ángeles Muñoz. Cochabamba: Grupo Editorial Kipus, 2018, pp. 619-656.
- . *Defendiendo el techo fiscal. Macha 1930-1994*. La Paz: Vice-Presidencia del Estado, 2018.
- . “Entre *Ch’axwa* y *Muxsa*. Para una historia del pensamiento político aymara”. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, editado por T. Bouysson-Cassagne *et al.* La Paz: Hisbol, 1987, pp. 61-131.
- . *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*. 1982. La Paz: Biblioteca del Bicentenario Boliviano, 2006.
- . “Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes”. *History Workshop Journal*, vol. 17, n.º 1, 1984, pp. 3-18. [Ed. en español: “Liberalismo y etnocidio en los Andes del sur”. *Autodeterminación*, n.º 9, 1991, pp. 7-29].
- . “Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie”. *Annales ESC*, vol. 33, n.ºs 5-6, 1978, pp. 1081-1107.
- . “Tributo y ciudadanía en Potosí, Bolivia. Consentimiento y libertad entre los ayllus de la provincia de Porco, 1830-1840”. *Dinámicas de poder local en América Latina*, compilado por Pilar García Jordán. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2009, pp. 109-163.
- Platt, Tristan y Gonzalo Molina Echeverría. “Catálogo del Archivo del Curacazgo de Macha Alasaya. Documentos de la familia Carbajal”. *Defendiendo el techo fiscal. Macha 1930-1994*, por Tristan PLatt. La Paz: Vice-Presidencia del Estado, 2018, pp. 315-512.
- Platt, Tristan *et al.* *Qaraqara-Charka. Historia antropológica de una confederación aymara*. 2006. La Paz: Plural Editores; Instituto Francés de Estudios Andinos, 2011.
- Plaza, Pedro. “Perspectivas del bilingüismo en la sociedad jerárquica”. *Educación bilingüe e intercultural. Reunión Anual de Etnología 1994*, t. 2. La Paz: Museo Nacional de Etnología y Folclore, 1994.

- Pöchhacker, Franz. "Going Social? On Pathways and Paradigms in Interpreting Studies". *Translation and Interpreting: Sociocultural Perspectives*, editado por S. Jettmarová, A. Pym y M. Schlesinger. Ámsterdam, Filadelfia: John Benjamins, 2006, pp. 223-232.
- . "Interpreters and Ideology: From 'between' to 'within'". *Across Languages and Cultures*, vol. 7, n.º 2, 2006, pp. 191-207.
- . *Introducing Interpreting Studies*. 2004. Londres; Nueva York: Routledge, 2016.
- Porras Barrenechea, Raúl. *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*. Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1967.
- Price, Richard. *Rainforest Warriors. Human Rights on Trial*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- Puente Luna, José Carlos de la. "En lengua de indios y en lengua española: cabildos de naturales y escritura alfabética en el Perú colonial". *Visiones del pasado. Reflexiones para escribir la historia de los pueblos indígenas de América*, editado por Ana Luisa Izquierdo. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, 2016, pp. 51-113.
- . "The Many Tongues of the King: Indigenous Language Interpreters and the Making of the Spanish Empire". *Colonial Latin American Review*, vol. 23, n.º 2, 2014, pp. 143-170.
- . "That Which Belongs to All: *Khipus*, Community, and Indigenous Legal Activism in the Early Colonial Andes". *The Americas*, vol. 72, n.º 1, 2015, pp. 19-59.
- Puente Luna, José Carlos de la y Renzo Honores. "Guardianes de la real justicia: alcaldes de indios, costumbre y justicia local en Huarochirí colonial". *Histórica*, vol. 60, n.º 2, 2016, pp. 11-47.
- Puente Luna, José Carlos de la y Víctor Solier Ochoa. "La huella del intérprete: Felipe Guaman Poma de Ayala y la primera composición general de tierras en el Valle de Jauja". *Histórica*, vol. 30, n.º 2, 2006, pp. 7-39.
- Pym, Anthony. "Humanizing Translation History". *Hermes Journal of Language and Communication Studies*, n.º 42, 2009, pp. 23-48.
- . *Negotiating the Frontier: Translations and Intercultures in Hispanic History*. Manchester: St. Jerome Publishing, 2000.
- Quezada, Sergio. *Maya Lords and Lordship: The Formation of Colonial Society, 1350-1600*. Norman: University of Oklahoma Press, 2014.

- Quezada, Sergio e Inés Ortiz Yam. *Visita de Diego García de Palacio a Yucatán, 1583*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Estudios Mayas, 2009.
- Quezada, Sergio y Anabel Torres Trujillo. *Tres nobles mayas yucatecos*. Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010.
- Quezada, Sergio y Tsubasa Okoshi Harada. *Los papeles de los xiu de Yaxá, Yucatán*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- . *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*. Ciudad de México: El Colegio de México, 1993.
- Quintana Taborga, Juan Ramón. *Soldados y ciudadanos. Un estudio crítico sobre el servicio militar obligatorio en Bolivia*. La Paz: PIEB, 1998.
- Raj, Kapil. "Go-betweens, Travelers, and Cultural Translators". *A Companion of the History of Science*, editado por Bernard Lightman. Chichester: John Wiley & Sons, 2016, pp. 39-57.
- Ramos, Gabriela. "Indigenous Intellectuals in Andean Colonial Cities". *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, editado por Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis. Durham; Londres: Duke University Press, 2014, pp. 21-38.
- . "Language and Society in Early Colonial Peru". *History and Language in the Andes*, editado por Paul Heggarty y Adrian J. Pearce. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 19-38.
- . *Muerte y conversión en los Andes, Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2010.
- Rappaport, Joanne y Tom Cummins. *Beyond the Lettered City: Indigenous Literacies in the Andes*. Duke: Duke University Press, 2011.
- Rendón, Juan José. *Diversificación de las lenguas zapotecas*. Ciudad de México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995.
- Restall, Matthew. "Gaspar Antonio Chi: Bridging the Conquest of Yucatán". *The Human Tradition in Colonial Latin America*, editado por Adrien Kenneth. Wilmington: Scholarly Resources, 2002, pp. 6-21.
- . *Los siete mitos*. Barcelona: Paidós, 2004.

- Reyes García, Cayetano y Pilar Alvarado R. *Instrumentos jurídicos nauame de la época colonial. Catálogos de manuscritos localizados en el Archivo General de la Nación*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán, 2009.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. “El mallku y la sociedad colonial en el siglo xviii: el caso de Jesús de Machaca”. *Avances*, n.º 1, 1978, pp. 7-27.
- . *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: Hisbol, 1984.
- . “‘Pedimos la revisión de límites’. Un episodio de la incomunicación de castas en el movimiento de los caciques apoderados de los Andes bolivianos”. *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos xvi-xx*, t. 2, compilado por Frank Salomon y Segundo Moreno. Quito: Abya-Yala, 1991, pp. 603-652.
- Robertson, Roland. “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity”. *Global Modernities*, editado por Mike Featherstone, Scott Lash y Roland Robertson. Londres: Sage, 1995, pp. 25-44.
- Rodríguez, Lorena. “Los indígenas de Tucumán y Catamarca durante el periodo republicano. Buscando sus rastros en expedientes judiciales”. *Revista Historia y Justicia*, n.º 7, 2016, pp. 67-94.
- Rodríguez García, Arturo. *Lenguas indígenas. Discriminación estructural*. Página web. Ciudad de México: Proceso/Periodismo CIDE. Oct. 2017.
- Rodríguez-Garavito, César y Diana Rodríguez Franco. *Juicio a la exclusión. El impacto de los tribunales sobre los derechos sociales en el sur global*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno; Dejusticia, 2015.
- Rodríguez-Piñero, Luis. “Los procedimientos especiales y los derechos indígenas: el papel del relator especial”. *Los derechos de los pueblos indígenas en el sistema internacional de Naciones Unidas*. Mikel Berraondo et al. S. l.: Instituto Promoción Estudios Sociales, s. f., pp. 109-129.
- Rojas, José Luis de. “El abastecimiento de Tenochtitlan: un modelo probablemente poco modélico”. *Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las ciudades antiguas*, editado por Andrés Ciudad et al. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, 2001, pp. 491-501.
- . “Boletos sencillos y pasajes redondos. Indígenas y mestizos americanos que visitaron España”. *Revista de Indias*, vol. 69, n.º 256, 2009, pp. 185-206.

- . "El control del granero del imperio y la consolidación del Estado mexicana". *Almacenamiento de productos agropecuarios en México*, coordinado por Gail Mummert. Zamora, México: El Colegio de Michoacán, 1987, pp. 29-38.
- . "Storage and the Administration in the Aztec Empire". *Storage in Ancient Complex Societies: Administration, Organization, and Control*, editado por Linda R. Manzanilla y Mitchell Rothman. Nueva York; Londres: Routledge; Taylor & Francis Group, 2016, pp. 293-312.
- Rojas, Ulises. *El cacique de Turmequé y su época*. Tunja: Imprenta Departamental, 1965.
- Romero, Carlos A. "Testamento de don Martín Pizarro intérprete". *Revista Histórica*, n.º 16, 1943, pp. 128-135.
- Romero Frizzi, María de los Ángeles. *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720*. Ciudad de México: INAH, 1990.
- . *El sol y la cruz: los pueblos indios de Oaxaca colonial*. Ciudad de México: Ciesas, 1996.
- Romero Galván, José Rubén. *Los privilegios perdidos: Hernando de Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas; Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Ron, James, Howard Ramos y Kathleen Rodgers. "Transnational Information Politics: NGO Human Rights Reporting, 1986-2000". *International Studies Quarterly*, n.º 49, 2005, pp. 557-587.
- Rovira Morgado, Rossend. "Almacenamiento centralizado y comercio multicéntrico en México-Tenochtitlan". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 138, n.º 35, 2014, pp. 181-208.
- . "La 'Casa de Tapia': imaginario público y reelaboración histórica en torno a un inmueble prehispánico del cuadrante de San Pablo en México-Tenochtitlan (siglo xvi)". *Acerca de la (des)memoria y su construcción en Mesoamérica y Andes*, coordinado por Clementina Battcock y Sergio Botta. Ciudad de México: Ediciones Quivira, 2015, pp. 282-309.
- . "Las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan: espacialidad prehispánica, construcción virreinal y prácticas judiciales en la Real Audiencia de la Nueva España (siglo xvi)". Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, 2014.

- . “De valeroso *quauhpilli* a denostado *quauhtlahtoani* entre los tenochcas: radiografía histórica de don Andrés de Tapia Motelchihuitzin”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, n.º 45, 2013, pp. 157-195.
- . “Huitznáhuac: ritual político y administración segmentaria en el centro de la parcialidad de Teopan (México-Tenochtitlan)”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, n.º 41, 2010, pp. 41-64.
- . *San Francisco Padremeh: el temprano cabildo indio y las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan (1549-1599)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2017.
- . “San Pablo Teopan: pervivencia y metamorfosis virreinal de una parcialidad indígena de la ciudad de México”. *De márgenes, barrios y suburbios en la ciudad de México, siglos XVI-XXI*, coordinado por Marcela Dávalos. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2012, pp. 31-51.
- Rubio Mañé, José Ignacio. *El Virreinato I: Orígenes y jurisdicciones, y dinámica social de los virreyes*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas; Universidad Nacional Autónoma de México; Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Ruiz Medrano, Ethelia. “De indicios y artificios: fuentes para el estudio del poder y de la negociación indígena en el siglo XVI”. *Los andamios del historiador. Construcción y tratamiento de fuentes*, editado por Mario Camarena y Lourdes Villafuente García. Ciudad de México: Archivo General de la Nación; Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, pp. 53-69.
- . *Gobierno y sociedad en la Nueva España: segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán; Gobierno del Estado de Michoacán, 1991.
- . *Mexico's Indigenous Communities: Their Lands and Histories, 1500 to 2010*. Boulder: University Press of Colorado, 2010.
- . *Reshaping New Spain. Government and Private Interests in the Colonial Bureaucracy, 1531-1550*. Boulder: University Press of Colorado, 2006.
- Ruiz Medrano, Ethelia y Susan Kellogg, editoras. *Negotiation within Domination: New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State*. Boulder: University of Colorado Press, 2010.
- Ruiz Medrano, Ethelia y Perla Valle. “Los colores de la justicia: códigos jurídicos del siglo XVI en la Biblioteca Nacional de Francia”. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 84, n.º 2, 1998, pp. 227-241.

- Saignes, Thierry. *En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos xv y xvi)*. Serie Avances de Investigación 3. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, 1986.
- Salevsky, Heidemarie. "The Distinctive Nature of Interpretation Studies". *Target*, vol. 5, n.º 2, 1993, pp. 149-167.
- Salomon, Frank. "Unethnic Ethnohistory: On Peruvian Peasant Historiography and Ideas of Autochthony". *Ethnohistory*, vol. 49, n.º 3, 2002, pp. 475-506.
- Salomon, Frank y Mercedes Niño-Murcia. *The Lettered Mountain. A Peruvian Village's Way with Writing*. Durham; Londres: Duke University Press, 2011.
- Sánchez Silva, Carlos. *Indios, comerciantes y burocracia en la Oaxaca poscolonial, 1786-1860*. Oaxaca; Ciudad de México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas; Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 1998.
- Sanders, William T. *et al. The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*. Nueva York: Academic Press, 1979.
- Santisteban, Ricardo. *De los ideales de la traducción a la traducción ideal*. Lima: Alastor Editores, 2016.
- Santos, Boaventura de Sousa y Rodríguez-Garavito, César, editores. *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*. Barcelona: Anthropos, 2007.
- Sarabia Viejo, María Justina. *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España: 1550-1560*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1978.
- Scholes, France V. y Eleanor Adams, editores. *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*, vol. 1. Ciudad de México: Antigua Librería Robredo, 1938.
- Scholes, France V. y Ralph L. Roys. *The Maya Chontal Indians of Acalan Tixchel. A Contribution to the History and Ethnography of the Yucatan Peninsula*. Washington: Carnegie Institution of Washington, 1948.
- Schrader-Kniffki, Martina y Yanna Yannakakis. "Sins and Crimes: Zapotec-Spanish Translation in Catholic Evangelization and Colonial Law in Oaxaca, New Spain". *Missionary Linguistics V / Lingüística Misionera V: Translation Theories and Practices*, editado por Otto Zwartjes, Klaus Zimmerman y Martina Schrader-Kniffki. Ámsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2014, pp. 161-199.

- Schwaller, John F. "The Brothers Fernando de Alva Ixtlilxochitl and Bartolomé de Alva: Two 'Native' Intellectuals of Seventeenth-Century Mexico". *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, editado por Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis. Durham: Duke University Press, 2014, pp. 39-59.
- . "The Expansion of Nahuatl as a Lingua Franca among Priests in Sixteenth-Century Mexico". *Ethnohistory*, vol. 59, n.º 4, 2012, pp. 675-690.
- Schwaller, Robert C. editor. *A Language of Empire, a Quotidian Tongue: The Uses of Náhuatl in New Spain*, número especial de *Ethnohistory*, vol. 59, n.º 4, 2012.
- . "The Importance of Mestizos and Mulatos as Bilingual Intermediaries in Sixteenth-Century New Spain". *Ethnohistory*, vol. 59, n.º 4, 2012, pp. 713-738.
- Seed, Patricia. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . "Failing to Marvel': Atahualpa's Encounter with the Word". *Latin American Research Review*, vol. 26, n.º 1, 1991, pp. 7-32.
- Sellers-García, Sylvia. *Distance and Documents at the Spanish Empire's Periphery*. Stanford: Stanford University Press, 2014.
- Serulnikov, Sergio. *Conflictos sociales e insurgencia en el mundo colonial andino. El norte de Potosí, siglo XVIII*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . *Revolución en los Andes. La era de Túpac Amaru*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2012.
- Solano, Francisco de. "El intérprete: uno de los ejes de la aculturación". *Estudios sobre la política indigenista española en América*, vol. 1. Valladolid: Seminario de Historia de América, Universidad de Valladolid, 1975, pp. 265-278.
- Solís Robleda, Gabriela Bracamonte y Pedro Sosa, editores. *Cedulario de la dominación española en Yucatán, siglo XVI*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011.
- Stavenhagen, Rodolfo. "Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales". *Nueva Antropología*, vol. 13, n.º 43, 1992, pp. 83-99.

- . *Informe del relator especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen. Adición Misión a México*. ONU, 2003. Web. Mar. 2019.
- Stern, Steve. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- Taller de Historia Oral Andino. *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*. La Paz: THOA, 1984.
- Tanck de Estrada, Dorothy. "Castellanización, política, y escuelas de indios en el arzobispado de México a mediados del siglo XVIII". *Historia Mexicana*, vol. 38, n.º 4, 1989, pp. 701-741.
- . *Pueblos de indios y educación en el México colonial: 1750-1821*. Ciudad de México: El Colegio de México, 1999.
- Tau Anzoátegui, Víctor. *El jurista en el Nuevo Mundo. Pensamiento, doctrina, mentalidad*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2015.
- Tavárez, David. *The Invisible War: Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.
- Taylor, Gerald. "Un documento quechua de Huarochirí (1607)". *Revista Andina*, n.º 5, 1985, pp. 157-185.
- . "Lengua general y lenguas particulares en la antigua provincia de Yauyos". *Revista de Indias*, n.º 171, 1983, pp. 265-291.
- Terraciano, Kevin. "Crime and Culture in Colonial Mexico: The Case of the Mixtec Murder Note". *Ethnohistory*, vol. 45, n.º 4, 1998, 709-745.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1987.
- Townsend, Camilla. *Malintzin's Choices: An Indian Woman in the Conquest of Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006.
- Urcullo, Andrea. "Siguiendo los pasos de Cádiz. Las primeras normas procedimentales en material de justicia en la República de Bolivia (1825-1832)". *Revista Andina*, n.º 52, 2015, pp. 91-112.
- Urton, Gary. *Inka History in Knots. Reading Khipus as Primary Sources*. Texas: University Press, 2017.

- Van Deusen, Dancy E. *Global Indios. The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain*. Durham; Londres: Duke University Press, 2015.
- Vargas Betancourt, Margarita. "Caciques tlatelolcas y tenencia de la tierra en el siglo XVI: don Juan Quauiconoc y don Juan de Austria, en los casos de doña Leonor y doña María Coatonal". *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2011. Web. Ago. 2017.
- . "Land, Water, and Government: Conflicts in Santiago Tlatelolco in Sixteenth and Early Seventeenth Centuries". Tesis doctoral. Tulane University, 2015.
- Vázquez León, Luis. *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. Ciudad de México: UNAM, 2010.
- . *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. Regiones. Ciudad de México: Conaculta, 1992.
- Venuti, Lawrence. *The Translator Invisibility: A History of Translation*. Londres; Nueva York: Routledge, 1995.
- Vian Herrero, Ana. *El indio dividido. Edición crítica y estudio de los Coloquios de la verdad de Pedro de Quiroga*. Madrid: Iberoamericana; Vervuert, 2009.
- Villella, Peter B. *Indigenous Elites and Creole Identity in Colonial Mexico, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Wadensjö, Cecilia. "Dialogue Interpreting and the Distribution of Responsibility". *Hermes, Journal of Linguistics*, n.º 14, 1995, pp. 111-129. Web. Oct. 2017.
- . *Interpreting as Interaction*. Londres; Nueva York: Longman, 1998.
- Yannakakis, Yanna. "How Did They Talk to Another? Language Use and Communication in Multilingual New Spain". *Ethnohistory*, vol. 59, n.º 4, 2012, pp. 667-674.
- Yannakakis, Yanna. *The Art of Being in-between. Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*. Durham; Londres: Duke University Press, 2008.
- . "The 'Indios Conquistadores' of Oaxaca's Sierra Norte: From Indian Conquerors to Local Indians". *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, editado por Laura Matthew y Michel Oudijk. Norman: University of Oklahoma Press, 2007, pp. 227-253.

- . "Making Law Intelligible: Networks of Translation in Mid-Colonial Oaxaca". *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, editado por Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis. Durham; Londres: Duke University Press, 2014, pp. 79-106.
- . "Power of Attorney in Oaxaca, Mexico: Native People, Legal Culture, and Social Networks". Web. Oct. 2017.
- Yannakakis, Yanna y Martina Schrader-Kniffki "Between the Old Law and the New: Christian Translation, Indian Jurisdiction, and Criminal Justice in Colonial Oaxaca". *Hispanic American Historical Review*, vol. 96, n.º 3, 2016, pp. 517-548.
- Yasumura, Naoki. "Polifonía de una construcción de lo purépecha. Un caso de la política de identidad". *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán ensayos a través de su historia*, coordinado por Marta Terán y Carlos Paredes. Zamora, México: El Colegio de Michoacán, 2003, pp. 643-673.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel. "Fundamentos jurídicos para una defensa multilingüe en Guatemala". *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas*, coordinado por José Emilio Ordóñez Cifuentes. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 73-96.
- Zagalsky, Paula. "Huellas en las revisitas: tensión social e imposición colonial". *Memoria Americana*, vol. 17, n.º 2, 2009, pp. 241-279.
- Zantwijk, Rudolph van. "La organización de once guarniciones aztecas: una interpretación de los folios 17v y 18 del Códice Mendocino". *Journal de la Société des Américaniste*, vol. 56, n.º 1, 1967, pp. 149-160.
- Zavala, José Manuel. *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago: Universidad Bolivariana, 2008.
- Zavala, José Manuel y Gertrudis Payàs. "Ambrosio O'Higgins y los parlamentos hispano-mapuches, 1771-1803: política indígena, escritura administrativa y mediación lingüístico-cultural en la época borbónica chilena". *Memoria Americana*, vol. 23, n.º 2, 2015, pp. 103-136.
- Zavala, Silvio A. *Poder y lenguaje desde el siglo XVI*. Ciudad de México: El Colegio de México, 1996.
- . *El servicio personal de los indios en la Nueva España. 1550-1575*, vol. 2. Ciudad de México: Centro de Estudios Históricos; El Colegio de México, 1985.

Zavala, Virginia, Mercedes Niño-Murcia y Patricia Ames, editores. *Escritura y sociedad: nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. Lima: PUCP; Universidad del Pacífico, 2004.

Zúñiga, Fernando. “Mapudunguelaymi am? Acaso no hablas ya mapudungun. Acerca del estado actual de la lengua mapuche”. *Estudios Públicos*, n.º 105, 2007, pp. 9-24.

Colección Espiral



Más allá de personajes de alcance casi mítico, como La Malinche en México o Felipillo en el Perú, la figura del intérprete de las lenguas autóctonas ha sido marginada en la historia de la América hispánica e, incluso, en la historia contemporánea de América Latina, pese al reconocimiento de dichos idiomas en varios países del continente. Partiendo de una serie de estudios de casos ubicados en escenarios tan diversos como Santafé de Bogotá, los pueblos mayas de Yucatán, el valle central de México, las regiones mapuches, quechuas o aymara-hablantes de los Andes o Villa Alta en Oaxaca, el libro analiza el papel que desempeñaron los intérpretes de las lenguas autóctonas en los juzgados americanos a lo largo de casi cinco siglos de historia. Uno de los principales méritos del texto consiste en poner de manifiesto la dimensión intrínsecamente política de la traducción en un contexto judicial y, sobre todo, entrelazar lo político con cuestiones lingüísticas y culturales. En efecto, sus autores logran situar al intérprete en las intrincadas redes sociales que supieron fraguar aquellos actores y, de este modo, hacen emerger las encarnizadas luchas de poder que se han jugado en torno a la traducción de las lenguas autóctonas desde la Conquista hasta el siglo XXI.



ISBN: 978-958-8852-75-1



9 789588 852751