

## **Las traducciones quechua castellano en la tradición textual. Normatividad y circulación del discurso jurídico-religioso en una sociedad plurilingüe (jurisdicción de San Salvador de Jujuy, siglo XVII)\***

**Spanish-Quechua translations in the written tradition. Rulemaking and circulation of legal and religious discourse in a multilingual society (Jurisdiction of San Salvador de Jujuy, XVII Century)**

MARÍA CECILIA OYARZÁBAL

### **Resumen**

El objetivo del presente trabajo es reflexionar acerca del impacto de las traducciones en la práctica de justicia interétnica en la doble vertiente de la producción normativa y la circulación en el espacio. Considerando a la literatura eclesiástica y los diccionarios quechua castellano dentro de la tradición textual de Antiguo Régimen, buscamos reconocer su impronta en la documentación judicial de la jurisdicción de la ciudad de San Salvador de Jujuy en la Gobernación del Tucumán, Juríes y Diaguitas en el Virreinato del Perú durante el siglo XVII.

### **Palabras clave**

Traducción; Tradición Textual; Justicia; Jujuy

### **Abstract**

The objective of this paper is to reflect upon the impact of translations on the exercise of interethnic justice from the perspective of both rulemaking and the circulation of the law. Based on the ecclesiastic literature and the Spanish - Quechua dictionaries of the written tradition of the Ancien Régime, our goal is to identify their mark on the judicial documentation in the jurisdiction of the city of San Salvador de Jujuy in the Governance of Tucumán, Juríes y Diaguitas in the Viceroyalty of Peru during the XVII century.

### **Keywords**

Translation; Written Tradition; Justice; Jujuy



Recibido con pedido de publicación el 4 de julio de 2025

Aceptado para su publicación el 10 de octubre de 2025

Versión definitiva recibida el 19 de noviembre de 2025

doi: [10.35305/prohistoria.vi44.2051](https://doi.org/10.35305/prohistoria.vi44.2051)

María Cecilia Oyarzábal, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Comodoro Rivadavia, Argentina; e-mail: [mariac.oyarzabal@gmail.com](mailto:mariac.oyarzabal@gmail.com)

\* Agradezco las recomendaciones de los evaluadores anónimos de la revista



Esta obra se publica bajo licencia Creative Commons. [Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

## Introducción

“Solo la reducción de los lenguajes al lenguaje, la definitiva trasposición de la palabra del espacio acústico al espacio visible, del mundo de la oralidad al de la escritura, garantizaría a los vencedores el acceso al pasado, el intercambio de los antiguos recuerdos, y haría posible un control total de los nuevos territorios” (Nuzzo, 2020: 226). En el proceso de construcción de la sociedad colonial americana, la acción de traducir excedió ampliamente la función comunicacional de abrir la posibilidad de comprensión entre españoles e indios. La hegemonía del discurso colonizador encontró sus fundamentos en la entrada en policía cristiana de los naturales “a través de la fuerza de la palabra, de la capacidad ordenadora y significante del lenguaje” (Nuzzo, 2020: 193). Tal dominio era imprescindible para que otros discursos cumplieran sus funciones en la acción legitimadora de la imposición castellana, entre ellos, el de la justicia. La tradicional imbricación entre derecho y religión implícita en la cultura jurídica del *Ius Commune*, alcanzaría nueva preponderancia en América gracias a este cometido.

Las decididas políticas de cristianización que, respondiendo a las Bulas Papales, se proyectaron al espacio indígena reconocieron lenguas, tradujeron y doctrinaron marcando directrices sobre lo prohibido y lo permitido dentro de un modelo de castigo-penitencia que pudo otorgarle a la población indígena nociones cercanas a los presupuestos del derecho. El valor de la acción evangelizadora en el proceso de traducción se proyecta a la justicia, reconociendo la literatura doctrinal como “vehículo de saberes normativos” (Agüero, 2024: 26). Esta cuestión, preexistente en el mundo europeo tendrá más relevancia en América y en el mundo indígena ya que la necesidad de entrada en policía cristiana llevó a una acción decidida de enseñanza de la tradición católica, acentuada en los sentidos impresos por los traductores eclesiásticos.<sup>1</sup> El objetivo del presente trabajo es reflexionar acerca del impacto de las traducciones en la práctica de justicia interétnica analizando las posibilidades de llegada de la producción normativa al espacio indígena, para lo que tomaremos como caso la jurisdicción de la ciudad de San Salvador de Jujuy en la meridional Gobernación del Tucumán, Juríes y Diaguitas en el Virreinato del Perú durante el siglo XVII.

Entre la letra de la ley y la circulación de los saberes normativos, fueron muchos los caminos que se trazaron. Las infructuosas primeras directrices que promulgaban la necesidad de lograr que toda la población se expresase en

---

<sup>1</sup> Este tema ha sido desarrollado en la ponencia “Los traductores como agentes creadores de sentido. El léxico religioso-jurídico en la Gramática y el Vocabulario Quechua de Diego González de Holguín (1607-1608)”, presentado en el Simposio Internacional “Aportes sobre la matriz colonial del poder en perspectiva multidisciplinaria: los Andes coloniales (Charcas y Gobernación de Tucumán) y el Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX”, organizado por PROHAL (Universidad de Buenos Aires, Argentina) y Universidad Bernardo O’Higgins, Chile.

castellano, dieron lugar a la utilización de lenguajes propios de los conquistados. En el Virreinato del Perú sería el quechua la lengua considerada “general” y utilizada en la justicia. Su estudio y sistematización quedó en manos de los hombres de la Iglesia, cristalizado en buena medida en las publicaciones emanadas del Tercer Concilio Limense (1582-1583), el corolario de un profundo trabajo de reconocimiento sobre el terreno del idioma y las prácticas de los grupos indígenas como bien ha marcado Caroline Cunnill en su trabajo en este mismo dossier y que tendría especial influencia en la Iglesia de la Provincia del Tucumán (Bixio, 2022). En 1586, se publica en Lima el “*Arte y vocabulario en la lengua general del Perú*”, como resultado de las directrices vertidas para la evangelización de los naturales. Estas políticas serían apoyadas por iniciativas de índole práctico. La instalación de la imprenta en la ciudad de Lima en aquellos años, haría factible la circulación de estas disposiciones entre los doctrineros que recorrían el territorio indígena (Valenzuela Márquez, 2007).

Sobre la base de las traducciones del Tercer Concilio Limense, en la primera década del siglo XVII, el jesuita Diego González de Holguín publica la *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca [1607]* y el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca [1608]*, obras que se consideran el punto máximo de elaboración de la descripción léxico-gramatical del quechua colonial (Durston, 2003; Segovia Gordillo, 2016; Ezcurra Rivero & Bendezú Araujo, 2017). Resultado del Concilio será también la obra *Confesonario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir y suma de los privilegios y forma de impedimentos del matrimonio*, publicada en 1585, que incluye traducciones al quechua y el aymara. Para el presente artículo, estas fuentes se complementarán con la legislación del período, especialmente la recogida en la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* por Juan de Solórzano Pereira en 1680, y documentación judicial donde intervienen intérpretes de los repositorios del Archivo de Tribunales de la Provincia de Jujuy, el Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy y el Archivo General de la Nación (Argentina).

El estudio de la práctica de interpretación en una región periférica como la jujeña, nos brindará la posibilidad de pensar las particularidades que se dan en el espacio (y las limitaciones de aquellos textos en tanto herramienta de traducción) a la vez, que nos permitirán reconocer la relación de esta práctica con los marcos macro de las traducciones en tanto textos constitutivos del proyecto colonial como creadores de una nueva subjetividad. Si bien el estudio de este tema es una tarea de largo alcance, en el presente trabajo nos enfocaremos en: profundizar indagaciones previas sobre las traducciones de palabras claves de justicia y religión y de entrada en policía cristiana, términos que procuramos reconocer en las traducciones castellanas que aparecen en la documentación. Con ello, buscamos reflexionar sobre el discurso de justicia que se expedía desde las esferas de gobierno hacia la población indígena y reconocer los ámbitos de

circulación que este discurso alcanzaba en una sociedad de características específicas como la que constituyan los pueblos de indios de la jurisdicción de Jujuy.

### **La cultura jurídica de Antiguo Régimen y las políticas lingüísticas peruanas**

Un amplio campo conceptual que abrevaba en el Derecho Romano, Canónico y feudal compondría la matriz del *Ius Commune*, el marco jurídico que le daría estructura a la época. La estrecha vinculación entre las esferas eclesiástica y civil compondría un marco cultural donde lo divino y lo terrenal serían ámbitos vinculados. En esta lógica, la sanción sobre las transgresiones se entendía como parte de un orden trascendental que remitía a una humanidad pretendidamente esencial, expresión del orden divino (Clavero, 1990, 1994; Garriga, 2004; Agüero, 2008). Términos como la gracia y el amor entretejían las relaciones sociales y de poder, en tanto el fuero de la conciencia y la justicia limitaban las acciones que atentaban contra el orden. Era esta una cultura de textos. Las tradiciones jurídica y religiosa definían delitos y pecados, pero esta tradición no se circunscribía a una obra de revelación única, en términos de Bartolomé Clavero: “El derecho como la religión se determina, entonces, a través de una revelación que se produce mediante la conservación de textos y la manipulación de tradición que de ellos se genera” (1990: 65). El discurso se componía y transformaba a partir de la apelación a textos complementarios constituyendo un intertexto “una red de referencias mutuas, continuas y mutables, en el ámbito de la que cada elemento textual se transforma, adquiriendo nuevos significados, en virtud de una incesante corriente de elementos” (Hespanha, 1990: 190) que se vería recreado, a su vez, por la interpretación del receptor de ese mensaje (ya fuese lector u oyente). La plasticidad de esa cultura jurídica, la vigencia de formas de derecho como el casuismo o la costumbre serían especialmente operativos para consumar la empresa americana (Tau Anzoátegui, 1992; 2001; Garriga, 2019; Oyarzábal, 2024), en tanto, la tradicional unión entre el derecho y la religión se reforzaría a partir de la legitimidad otorgada por las Bulas Papales, el carácter mesiánico de la conquista cristalizado en las políticas de entrada en policía cristiana de los naturales y el atributo de protección sobre estos últimos que compartieron la Corona y la Iglesia (Williams, 1990; Clavero, 1994). El saber normativo debía llegar a un público que no compartía originalmente la matriz cultural hegemónica y que hablaba una diversidad de lenguajes desconocidos para los colonizadores.

Fueron múltiples los cuerpos de leyes que definieron el buen gobierno de las Indias occidentales y muchos de sus libros, cédulas y ordenanzas, se ocuparon de los indígenas. Pero, en todos los casos se trató de voces que hablaban a iguales, agentes peninsulares que compartían un universo cultural. El rol de los indígenas como receptores de las mismas quedaba desdibujado en ellos. El virrey Francisco

de Toledo señaló en sus ordenanzas “que se den a entender estas ordenanzas a los indios dos veces al año y el escribano de fe de ello”.<sup>2</sup> Se especificaba, además, que los corregidores se ocuparan de que las ordenanzas se leyesen y publicasen en San Juan y Navidad. El volumen del cuerpo y la complejidad de aquellas disposiciones, las fechas señaladas donde también se recaudaba el tributo y la cantidad de indígenas que componían los corregimientos andinos nos permite dudar de la efectividad de tal medida, aún en caso de que ésta se hubiera cumplido. El catecismo periódico, el sermón y el contacto directo entre el párroco y el feligrés confesante en las iglesias de los pueblos de indios resultan, por el contrario, un espacio de aprendizaje e interiorización de la policía cristiana en absoluto desdeñable. El saber normativo será vehiculado de manera descendente a través de la acción eclesiástica del sermón. Es que los eclesiásticos conocían la lengua y las personas, sus rostros eran familiares para los habitantes de los pueblos de indios. Habitualmente a través del catecismo y el púlpito, podían remitir un discurso acerca de lo prohibido y de lo permitido, en definitiva, de lo que estaba o no fuera de la ley que era tanto la ley del monarca como la de Dios y los delitos contemplados por la legislación.

Los vocabularios que habían nacido de la necesidad evangelizadora, se volvieron la matriz de la enseñanza y aprendizaje del quechua por su impulso normalizador y hegemónico. Haciendo uso de las tradiciones jurídicas importadas de la península, se expuso un lenguaje donde justicia y gobierno se definieron en todo su sentido sacro, un imaginario de dominación velado por las ideas de protección, defensa y amparo que implícitamente reconoce la paternidad de Dios y del Rey. Previsiblemente, las pautas conciliares se ocuparán de la enseñanza del catolicismo entre los indígenas, descartando la posibilidad de hacerlo en castellano como habían establecido las primeras directrices.<sup>3</sup> Los esfuerzos de traducción del Tercer Concilio Limense y la posterior obra de González de Holguín constituyen un hito donde la tradición textual peninsular incorpora y se incorpora al imaginario andino inaugurando un intertexto colonial. Siguiendo a Martorel de Lanconi quien considera que por primera vez se realiza un “constructo” (*coine*) que se diferencia de las descripciones previas de la lengua (2001: 105), consideramos que se elabora un quechua unificado colonial, inserto a través del discurso eclesiástico en la tradición textual importada por los colonizadores, posibilitando la construcción de una subjetividad indígena en consonancia con los presupuestos del *Ius Commune*.

---

<sup>2</sup> Relaciones de los Virreyes y Audiencias que han gobernado el Perú, Memorial y Ordenanzas de D. Francisco de Toledo en Lorente, S. (1867 [1573]), De la enseñanza y doctrina de los indios, Ordenanza XXXII, p. 216

<sup>3</sup> Cedulario de la Audiencia de los Charcas (siglo XVI), en Enciso Contreras, J. (2005); Solórzano Pereira, Juan. (1681 [1680]) Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. Madrid: Julián de Paredes, Libro sexto título I, ley XVIII

“...[S]iempre la lengua fue compañera del imperio”<sup>4</sup> le escribía Antonio de Nebrija a la reina Isabel en el prólogo de la Gramática castellana. La mirada de Nebrija sobre el rol de las lenguas en la sociedad, rescatada por Nuzzo alcanza también a la esfera del derecho. Su idea de convertir al *homo naturalis* en *homo civilis* (2020: 228) y la importancia del castellano en ese cometido, se plasmaba en la conciencia de superioridad de las lenguas que se expresaban a través de la escritura, sobre aquellas que se desenvolvían por medio de la oralidad. Si bien la experiencia americana dará cuenta de la existencia de otros soportes de la memoria, la percepción sobre la preeminencia innata de la escritura tal como la comprendían los españoles de la época no se modificará sustancialmente. La trascendencia de este pensamiento no sólo establecería “la identidad lingüística española, sino que también proporcionaron el presupuesto ideológico de la política lingüística colonial en el Nuevo Mundo” (Nuzzo, 2020: 228), a la vez que sería la herencia de Nebrija la que estableciera las directrices de redacción de la obra de González Holguín (Segovia Gordillo, 2010).

Exponer esta función de la lengua en un contexto de política imperial, nos permite comprender íntegramente los esfuerzos de normatividad y homologación. Felipe II dispuso que “no se imprima, ni use arte vocabulario de la lengua de los indios sin estar aprobado conforme a esta ley”<sup>5</sup> especificando que debía pasar por la revisión de la Real Audiencia. En el mismo sentido, se expide el concilio: “para el bien y utilidad de los indios importa mucho que no solo en la substancia y sentencia haya conformidad, sino también en el mismo lenguaje y palabras”<sup>6</sup> censurando otras interpretaciones o traducciones diferentes a las aprobadas por los conciliares reunidos en Lima. Entre la legislación que se ocupa de las políticas lingüísticas, nos interesa rescatar algunas proposiciones especialmente representativas. En las disposiciones que ordenan que en las principales ciudades se funden colegios a donde asistan los hijos de caciques, se especifica que los religiosos que estén a cargo: “los enseñen y doctrinen en christiandad, buenas costumbres, policía y lengua castellana”<sup>7</sup> exponiendo las directrices a las que nos hemos referido e incluyendo la lengua entre ellas. De manera opuesta, cuando se establece la fundación de casas de recogimiento para indias, se especifica: “que pongan mucha atención y diligencia en enseñar a estas doncellas la lengua española y en ella la doctrina cristiana y oraciones exercitandolas en libros de buen exemplo y no les permitan hablar la lengua materna”.<sup>8</sup> La prohibición, en este caso, nos da la pauta del peligro que supone

<sup>4</sup> Nebrija, A. de (1492) Gramática de la lengua castellana, prólogo.

<sup>5</sup> Solórzano Pereira, J. (1681 [1680]) *Recopilación de Leyes...* Libro I, título XXIV, ley III, p. 213

<sup>6</sup> Concilios Limenses (1551-1772), en Vargas Ugarte, R. (1951), Decretos que se publicaron en la segunda action del concilio prouincial celebrado en la Iglesia catedral de la Ciudad de los reyes en quinze de agosto de mil y quinientos y ochenta y tres años, traducido del latín en romance, Cap. 3 “Del catecismo que se ha de usar y su traducción”, p. 323

<sup>7</sup> Solórzano Pereira, J. (1681 [1680]) *Recopilación de Leyes...* Libro I, título XXIII ley XI, p. 212

<sup>8</sup> Solórzano Pereira, J. (1681 [1680]) *Recopilación de Leyes...* Libro I, título III, ley XXVIII, p. 22

para las autoridades el “mal ejemplo” que puede ser transmitido a través de la lengua materna, cuestión donde probablemente subyazgan representaciones de género que exceden al presente análisis.

Por último, nos interesa rescatar la posibilidad de comprensión. En el capítulo 16 de las actas conciliares se establece “Que se entiende perfectamente la confesión de los yndios”, donde se deja expuesta la posibilidad de que algunos sacerdotes por no conocer exhaustivamente la lengua o “la pesadumbre que sienten al oír las confesiones de los yndios”, dispensan la absolución sin comprender cabalmente lo que escuchan. Previendo esto, se dispone que “...si no entienden bastante al que se confiesa, remítanle a otros que saben más o aprendan ellos lo que no saben, pues no puede ser buen juez el que da sententia en lo que no entiende”.<sup>9</sup> Estas precisiones que homologan –una vez más– la figura del juez a la del confesor dan cuenta del espacio gris que puede abrirse en la interpretación de la idea de lo prohibido y lo permitido y el sistema de inquisición, confesión y castigo. Porque un accionar pecaminoso mal interpretado y sancionado, genera en consecuencia información errónea para el confesante. Esta dimensión abierta por lo equívoco debe sopesarse a partir de la pericia y las subjetividades de un amplio universo de naturales y peninsulares que intervinieron en tan formidable tarea. Los mismos matices deben determinar nuestra interpretación cuando reflexionamos acerca de cuánto de este bagaje puede llegar a los pueblos de indios de la lejana jurisdicción de San Salvador de Jujuy, una región signada por el multilingüismo.

### **El saber normativo en un contexto de multilingüismo**

Hasta aquí las directrices que emanaban de las altas esferas del gobierno eclesiástico y secular. Ahora bien, el estudio de los expedientes que dan testimonio del ejercicio de la justicia interétnica en la jurisdicción, dan cuenta de diversas situaciones en lo que refiere al ejercicio de la traducción. Se estima que la ocupación inca de la región correspondiente a la jurisdicción estudiada se llevó a cabo en la segunda mitad del siglo XV ofreciendo un lapso acotado de tiempo para que el quechua se difundiera en la región antes de la caída del imperio. Si bien no podemos desestimar su circulación una vez interrumpidos los lazos de comunicación con el Cuzco y la pervivencia de núcleos de *mitimaes* en la región, reconocemos que la lengua imperial era requerida a las autoridades que se vinculaban con los enviados del Inca y no circulaba masivamente.

De la diversidad lingüística de la Provincia del Tucumán, Jurés y Diaguitas, el tonocoté y el kakán por su amplia difusión merecieron estudios sistemáticos. En tanto el kakán quedó relegado por identificarse como lengua de los belicosos calchaquíes (Giudicelli, 2013), el tonocoté llegó a ser empleado para

---

<sup>9</sup> Concilios Limenses... en Vargas Ugarte, R. (1951), p. 329

impartir doctrina. La escasez de religiosos, lo dilatado de la geografía y la pluralidad de grupos hizo de la catequización en lenguas vernáculas algo irrealizable en la jurisdicción de Córdoba y una práctica esporádica a nivel general (Bixio, 2022). Para el caso jujeño, hay referencias de la difusión del aimara en Humahuaca (Bixio, 2022), la existencia de lenguas ocloya y casabindo e inclusive testimonios de la redacción de un diccionario en la primera de estas que no se ha conservado (Salas, 1945). Un expediente de 1640<sup>10</sup> refiere el uso del guaraní entre los grupos mataguayes y la presencia de lenguaraces en ese idioma en la jurisdicción. Más allá de estos esfuerzos y la pervivencia de otras lenguas, sería el quechua el medio de comunicación por excelencia para con los indígenas, como lo vimos establecido por concilios y ordenanzas. En consecuencia, la necesidad de traducir de las diversas lenguas regionales al quechua y al castellano, harían de la categoría de indio ladino un marcador identitario en toda la provincia (Noli, 2001).

Salvo algunas excepciones (Durston, 2003) en los Andes la justicia interétnica no se preocupó por escribir en quechua, por lo que su uso sólo queda atestiguado en el nombramiento de los intérpretes y las menciones acerca del manejo de la lengua por parte de testigos o implicados en los casos que se trataban. La práctica de justicia interétnica en la jurisdicción se vio signada por el imperativo de salvar las distancias (Barriera, 2019; Oyarzábal, 2023). La resolución de los casos encuentra a damnificados, víctimas, acusados, testigos y agentes de justicias trasladándose al cabildo de la ciudad de San Salvador de Jujuy o La Plata, sede de la Audiencia de Charcas, aunque frecuentemente las vicisitudes de los casos implicaron que fueran los agentes de justicia quienes se desplazaran a los pueblos de indios e inclusive estancias particulares, constituyendo verdaderos “tribunales itinerantes” (Cunnill, 2019: 41). Más allá de la normatividad, serían la disponibilidad de recursos humanos y materiales, el conocimiento de los saberes, de las lenguas indígenas, de las costumbres propias de los grupos y de la geografía, los elementos que determinaran las prácticas.

Asumiendo la constante posibilidad de destrucción, extravíos y solapamientos de los expedientes en archivos no catalogados, podemos hacer un balance sobre la totalidad de pleitos donde intervienen indígenas de la jurisdicción jujeña conservados para el período. En ellos hallamos tres intérpretes oficiales desempeñándose en Jujuy durante el siglo XVII. Su formación es dispar: en tanto uno asume también el cargo de alférez, sobre otro se indica que no sabía firmar.<sup>11</sup> En la mayoría de los casos, los traductores son españoles o criollos que se encuentran en el espacio en que se lleva a cabo el acto de justicia o las zonas aledañas o, inclusive, se encuentran en el camino y de los cuales se especifica que ofician de lenguaraces ante “la falta de intérprete público”<sup>12</sup> dando cuenta de que

---

<sup>10</sup> Archivo de Tribunales de la Provincia de Jujuy (ATJ), legajo 210

<sup>11</sup> ATJ, legajo 655, 12 v.

<sup>12</sup> Archivo General de la Nación (AGN), D.D. L.11, E. 20 142 r.

se trata de personas que conocen el quechua desde la interacción práctica como lo describe la fórmula: “lenguaraces en la lengua general del Cuzco los quales estando presente asetaron el dicho oficio de interpretes”.<sup>13</sup> Una cuestión que ha llamado nuestra atención en el análisis documental es que los eclesiásticos no son utilizados como lenguaraces. En este espacio donde faltan traductores formados, recurrir a los doctrineros que ejercían en aquellos remotos curatos hubiera sido una respuesta plausible. La negativa a hacerlo seguramente sigue las premisas preexistentes en las políticas llevadas a cabo para imponer el castellano sobre las diversas lenguas que se hablaban en la península. En este sentido, los intérpretes “externos” podían garantizar cierta imparcialidad, evitando ceder a sentimientos que condujesen a la indulgencia.<sup>14</sup>

Contar con traductores formados daba la posibilidad de ahondar en las sutilezas del idioma, ya sea para que se plasme lo más fehacientemente posible el testimonio en el documento judicial o para que el indígena comprenda lo que se le está inquiriendo. Por el contrario, entendemos que estamos ante intérpretes que poseen un saber empírico probablemente alejado de lo establecido por los religiosos que se ocuparon en profundidad de ello. El análisis de palabras claves en la documentación nos puede dar la pauta de las posibilidades que estaban en juego en esas instancias. Para ello, hemos seleccionado conceptos fundamentales donde se tocan las esferas de la justicia y la religión, donde podemos pensar en la vinculación de los sermonarios y confesionarios producidos y traducidos en Lima hasta la práctica de justicia en los pueblos de indios de la jurisdicción jujeña. Como ya sugerimos, la cultura jurídica de Antiguo Régimen contaba con una honda tradición en donde delito y pecado operaban indistintamente en la práctica de justicia (Agüero, 2009), vínculo que se profundizó en la práctica de justicia interétnica (Yannakakis, 2014; Oyarzábal, 2023). Así, la ausencia del vocablo “delito” en el vocabulario de González Holguín se subsanó con las diversas acepciones del término pecado, definido como *hucha*: “...cuando sucedía tardarse de llover o venía alguna helada que quemaba las chácaras, alguno que presumía de religioso o sospechaba de algun indio o india, lebantábase y decía al curaca y hechiceros: esta india tiene *hocha* (que quiere decir pecado), y por eso no llueve”.<sup>15</sup> La descripción vertida por Hernando de Santillán y Figueroa y recogida por Tom Zuidema (1989) nos aproxima al sentido prehispánico del término que adquirirá connotaciones directamente vinculadas al cristianismo al ser incorporado a los diccionarios y confesionarios coloniales. Zuidema, al estudiar el significado del concepto “*capac hucha*”, lo describe como “el gran mar” en el sentido de “profundidad real” así como “gran pecado” o

<sup>13</sup> ATJ legajo 351 2 v.

<sup>14</sup> Agradezco esta reflexión a los aportes y comentarios del Dr. Juan José Arrieta.

<sup>15</sup> Relación del origen y descendencia político y gobierno de los incas. En Santillán y Figueroa, H. (1879 [1563]) Tres relaciones de antigüedades del Perú, Imprenta y fundición de M. Tello, Impresor Cámara de S. M., p. 36.

“gran secreto” (1989: 138) definición por la que se inclina especialmente, reconociendo el vínculo entre ambas ideas. Evidentemente, la traducción de los religiosos borrará buena parte de la semántica del término, en tanto, la práctica de la confesión le dará otras implicancias ya que en el mundo andino el pecado sólo se verbalizaba en la medida en que hubiera una consecuencia negativa sobre la comunidad. La práctica de la confesión quita esta posibilidad ya que incita a sacar a la luz los pecados más allá de si estos tuvieron o no consecuencia anulando –tal vez– las reminiscencias del término a las profundidades donde no llegan los rayos del sol.

El término *hucha* se vincula directamente al concepto de confesión. En este sentido, González Holguín distinguió entre *huchayta mastarani*, “confesarse y declarar sus pecados”<sup>16</sup> y *mastarani* “declarar, o descubrir lo secreto, o no sabido explicar lo dudoso”.<sup>17</sup> Para Covarrubias, confesar tenía más de una acepción: “decir uno la verdad, quando es preguntado; confessar unos sus pecados sacramentalmente a los pies del sacerdote que tiene poder para absolver [...] Confessar ante Iuez competente, debaxo de juramento. Confessar en el tormento, confessar por fuerca. El que confiesa en juyzio se llama confesante. Confesión, lo que declara con presupuesto de que es verdad”.<sup>18</sup> En tanto declarar se traducía como “manifestar lo que de suyo e lleva oculto y no entendido a verbo”.<sup>19</sup> Más específico en lo judicial, declarante se define como “el que declara en su confesión judicialmente lo que el Iuez le pregunta”.<sup>20</sup> Si bien el carácter lego de los agentes de justicia, la pericia de los intérpretes y las modalidades propias de cada caso podían variar es posible sugerir que el término confesante se reservó para los implicados directamente en los casos y el término declarar se aplicó a los testigos, lo que apunta a una relación directa entre la idea de pecado (*hucha*) y quienes han cometido un delito, una simplificación que pudo ser complementada para su comprensión con el lenguaje de pecado expedido en el confesionario.

Si nos remitimos al confesonario del Tercer Concilio Limense, entre las preguntas que se establecen para confesores de indios y que se traducen también al aymara, encontramos: “9 ¿Qué tantos años que escondiste tus pecados?; 10 Mira hijo mio que todas las confessiones que has hecho escondiendo algun peccado por verguenza o por temor no han valido nada, antes has caydo en otro pecado grande. Por esso agora pues dime todo tus peccados sin esconder

---

<sup>16</sup> González Holguín, D. (1989 [1608]) Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Qquichua o del Inca, UNMSM, p. 163

<sup>17</sup> González Holguín, D. (1989 [1608]) Vocabulario de la lengua general..., p. 164

<sup>18</sup> Covarrubias Orozco, S. (1873 [1611]) Tesoro de la lengua castellana o española, Impresor Luis Sánchez, p. 159

<sup>19</sup> Covarrubias Orozco, S. (1873 [1611]) Tesoro de la lengua..., pp. 202-203

<sup>20</sup> Covarrubias Orozco, S. (1873 [1611]) Tesoro de la lengua..., p. 203

ninguno".<sup>21</sup> En términos de simplificación, también nos resulta clara la pregunta que se le hace al alcalde de indios del pueblo de Omaguaca cuando se lo interroga como autor de un homicidio: "si sabe la obligación que tiene por tal alcalde de estos [indios] estorbar en el dicho su pueblo los pecados y escándalos públicos borracheras pendencias y muertes..."<sup>22</sup> Con el término pecado, se sintetiza (o reduce) una detallada nómina de obligaciones en diferentes instancias y posibilidades, órdenes de autoridad y precisiones administrativas que dicta la normatividad toledana.<sup>23</sup> Ahora debemos pensar también en aquellas palabras que se usaban, más allá de estar en los diccionarios y confesionarios.

Un expediente del año 1629 puede sernos de utilidad para reflexionar en este sentido. El caso presentado ante el cabildo de la ciudad opone al presbítero Cristóbal Rodríguez de Salazar como apoderado de su hermano Juan Rodríguez de Salazar y a Alonso de Tapia, encomenderos de la jurisdicción, quienes alegan tener derechos sobre un indio de nombre Inacio. El meollo del pleito ha nacido con Inacio ya que, Tilaime, su madre, es india de la encomienda de Alonso de Tapia en tanto, Lupay, su padre, pertenece a la de Juan Rodríguez de Salazar. La ley contempla específicamente esos casos: el visitador Francisco de Alfaro que anduvo la región entre 1611 y 1612 estableció en sus Ordenanzas que, si la madre es soltera, su hijo debe estar sujeto a la misma encomienda que ella, en tanto, si los progenitores se hubieran desposado, pasaría a ser indio de la misma encomienda donde tributa su padre. Si bien el amancebamiento no se juzga como delito ya que la finalidad del pleito es otra, la nómina de testigos que apunta a dilucidar las circunstancias del nacimiento de Inacio, vierte conceptos que nos resultan de interés. Tanto el confesionario expedido por el Tercer Concilio Limense como las ordenanzas toledanas utilizan el verbo amancebar para referirse a las uniones que no han pasado por el sacramento del matrimonio, sin embargo, son muchas las expresiones vertidas en el expediente jujeño que reemplazan ese vocablo. Las exposiciones se dividen entre los testigos de cada una de las partes. Los primeros en hacerlo son los indígenas presentados por Juan Rodríguez de Salazar a quienes se les pregunta:

"1. Si conocen al capitán Juan Rodríguez cuyo encomendero fue de Laysa curaca de nación churumata y a Gonzalo de Tapia cuyo encomendero fue del curaca Paypaya digan y de las generales de la ley.

---

<sup>21</sup> Concilio Provincial de Lima (1585) Confesionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir y suma de los privilegios y forma de impedimentos del matrimonio, Antonio Ricardo, Impresor, Confesionario, 4 v.

<sup>22</sup> ATJ, legajo 351, 46 v

<sup>23</sup> Relaciones de los Virreyes..., De la jurisdicción que han de tener los alcaldes. p.162

2. Si conocen a Lupay padre de Inacio y quien fue su encomendero y a quien fue sujeto y por la causa que se apartó de su pueblo de los churumatas de Laysa.
3. Si saben que esto es público voz y fama como es que lo saben todos los indios del dicho Alonso de Tapia digan.”<sup>24</sup>

Transcribimos el interrogatorio porque pensamos que era posible que los términos empleados en las preguntas podrían inducir a las respuestas, cuestión que claramente no sucede aquí ya que no se utiliza ninguna expresión clave. Entre los testimonios, la testigo Angelina Ontan declara sobre Lupay “y amancebado con una yndia del dicho pueblo llamada Tilaime con quien estuvo mucho tiempo haciendo vida con ella como con su mujer que por tal la tenia y a su ley dellos”.<sup>25</sup> Esta india, la única residente en la ciudad, también es la única que utiliza el término “amancebar” en esta primera ronda de testigos. El verbo más frecuente para definir el vínculo entre Lupay y Tilaime es “aquerenciar”, definición que se complementa con expresiones tales como “con quien hizo vida mucho tiempo”,<sup>26</sup> “se casó a su ley”,<sup>27</sup> “estuvo amigado y tubo por mujer en su ley”.<sup>28</sup>

A diferencia de los testigos anteriores, los indios presentados por Alonso de Tapia tuvieron que responder a cuestiones bien precisas, entre las que nos interesa destacar:

“2. Yten si saben que el yndio llamado Lupay churumata de la encomienda del dicho Juan Rodríguez de Salazar nunca fue casado en su ley ni en otra manera con la madre de el yndio Inacio sobre que es este pleito sino que como yndio soberbio y altivo (ilegible) el pueblo de Paipaya y se amancebo con la yndia Tilayme de el dicho pueblo y encomienda de el dicho Alonso de Tapia digan

3. Yten si saben que asimismo en el mismo tiempo que el dicho yndio churumata estuvo amancebado con la dicha yndia Tilayme lo estuvo otro yndio Pedro Obay del dicho pueblo de Paypaya y ambos estaban con ella sin que fuese ninguno dellos su marido ni casados en su ley entonces sino amancebados está referido digan los testigos el uso y costumbre que entre ellos tenían para ser casados en su ley natural”.<sup>29</sup>

---

<sup>24</sup> ATJ legajo 89, 12 v.

<sup>25</sup> ATJ legajo 89, 16 v.

<sup>26</sup> ATJ legajo 89, 14 r.

<sup>27</sup> ATJ legajo 89, 15 r.

<sup>28</sup> ATJ legajo 89, 18 r.

<sup>29</sup> ATJ legajo 89, 22 r.

Aunque el concepto amancebar estructura las preguntas que deben responder, las respuestas de los testigos no difieren especialmente de las anteriores. El primero en aparecer frente al tribunal es el cacique Diego Calao quien asevera que Lupay “se aquerencio y amancebó con una yndia llamada Tilaime”<sup>30</sup>, otro dice que el indio se “apoderó”<sup>31</sup> de ella, en la misma línea que el hermano de Tilaime quien indicó que Lupay no fue bautizado ni casado y para definir su relación puntualizó: “Lupay era yndio belicoso que de suerte se apodero de la dicha yndia su hermana y la tuvo por su amiga”<sup>32</sup> para precisar que, después de la muerte del dicho Lupay, Tilaime “se amigó y aquerencio con el dicho Obay como conocidos de antes”.<sup>33</sup>

Las preguntas de este último interrogatorio constituyen en sí una verdadera muestra de saber normativo, sintetizando lo establecido en el catecismo y la legislación: la mirada negativa proyectada sobre el amancebamiento de los indígenas en oposición al casamiento que se correspondía con la policía cristiana que pudo haber llegado también a estos indios a través de la predica. El término “amancebar” se traduce al quechua en diferentes acepciones y aparece entre las preguntas específicas para confesores del Tercer Concilio Limense: “Sexto mandamiento: no fornicarás. ¿Estás amancebado? ¿Qué tanto tiempo ha que lo estas? ¿Quantas mancebas tienes? ¿Dónde tienes la manceba es casada o soltera?”.<sup>34</sup> Si bien el verbo “querenciar” está ausente del diccionario de González Holguín, el término “querencia” remite a “hallarse bien en un lugar o persona”,<sup>35</sup> concepto que invierte la carga pecaminosa del verbo amancebar por una representación de bienestar.

Las divergencias en los términos utilizados para definir la relación entre Lupay y Tilaime puede responder al contexto de pluralidad de idiomas en que se desarrolla la práctica jurídica, así como el bagaje lingüístico propio de quienes ofician como intérpretes, carentes de una formación sistemática en la traducción. Nos resulta sugerente comprobar que los dos testigos que emplean el término “amancebar” sean Angelina Ontan, que vive en la ciudad y Diego Calao un cacique, personas que pudieron haber tenido más posibilidades de acceder a las formas institucionalizadas del quechua colonial. Es preciso mencionar también que el empleo de uno u otro término no parece haber sido tomado a la ligera, lo que nos habla de matices y sutilezas que escapan a nuestra mirada. Algunas erratas en la transcripción de los testimonios orales pueden contribuir a nuestra reflexión. En el testimonio del cacique Diego Calao encontramos la siguiente expresión: “y habiendo fallecido el dicho Lupay el dicho Pedro Obay volvió a la

---

<sup>30</sup> ATJ legajo 89, 22 r.

<sup>31</sup> ATJ legajo 89, 28 r.

<sup>32</sup> ATJ legajo 89, 26 r.

<sup>33</sup> ATJ legajo 89, 26 v.

<sup>34</sup> Concilio Provincial de Lima (1585) Confesionario para los curas de indios... 11 r.

<sup>35</sup> González Holguín, D. (1989 [1608]) Vocabulario de la lengua general... p. 234

dicha Tilaime y la tuvo por suya y amiga".<sup>36</sup> Lo interesante aquí es que la palabra amiga se tachó, dando cuenta de definiciones diferenciadas en las posibilidades que se presentaban en la relación. En un sentido mucho más claro para nuestra mirada se presenta –en el caso de la acusación de homicidio al alcalde indígena del pueblo de Omaguaca al que ya no hemos referido– una corrección que quedó formulada en el documento: bajo un trazo de pluma que procura anularla, aún podemos adivinar la palabra "declarante" que es reemplazada por "confesante".<sup>37</sup> Retomando el análisis previo sobre la vinculación entre el concepto de "pecado" y el prefijo "*hucha*", podemos inferir que se sustituye el término "*mastarani*" por "*huchayta mastarani*" remarcando el carácter de pecador del acusado.

Pensamos que los saberes normativos también pueden hacerse presentes en el acto en una instancia de la que sólo tenemos una referencia sucinta que se inserta en el interrogatorio: "de las generales de la ley se le dio a entender"<sup>38</sup> dando cuenta, además, de una instancia de oralidad que apenas queda reflejada en el documento escrito. Las posibilidades que se abren en estos espacios donde intérpretes con diversos grados de formación se encuentran en un contexto de multilingüismo, se multiplican a través de las atribuciones interpretativas que tiene quien oficia de lenguaraz (Jurado, 2019). Esta dimensión brinda otra función de la interpretación que excede a su función esencial, pero, no es la única.

### **La traducción como acto performativo**

La documentación muestra diferentes escenarios que nos llevan a pensar en la trascendencia del acto de traducir como una de las tantas formas de teatralización de las relaciones de poder propias de Antiguo Régimen. Los testimonios indican que a un indígena se le da a entender y es traducido no obstante ser indio capaz y ladino<sup>39</sup> e, inclusive, aun tratándose de indígenas que saben firmar lo que da cuenta del uso de recursos culturales peninsulares.<sup>40</sup> Este es el caso del cacique don Diego Calao cuando, al oficiar de testigo en el pleito analizado anteriormente, se le toma testimonio: "a quien en la lengua general yo el teniente entiendo bien y por ynterpretacion de la lengua nombrada en esta causa se le dio a entender lo que contiene un juramento y asi juro a dios nuestro señor".<sup>41</sup> El cacique aparece dos años antes de prestar este testimonio haciendo un pedimento para defender las tierras de su comunidad de la intrusión de un grupo vecino.<sup>42</sup> Si bien la confección de este tipo de documentos siempre implica la intercesión

<sup>36</sup> ATJ legajo 89, 24 r.

<sup>37</sup> ATJ legajo 351, 20 v.

<sup>38</sup> ATJ legajo 89, 16 v.

<sup>39</sup> ATJ legajo 351, 3 r.

<sup>40</sup> ATJ legajo 351, 8 v.

<sup>41</sup> ATJ legajo 89, 23 r.

<sup>42</sup> ATJ legajo 452

de mediadores, la complejidad de la presentación, el uso de las ordenanzas alfarianas y toledanas y los argumentos empleados, dan cuenta del manejo de recursos culturales propios de la cultura jurídica impuesta. Es de extrañar, entonces, que posteriormente se precise que se le dé a entender el tenor de un juramento. Esto nos conmina a pensar que el acto de traducción tiene peso simbólico y se inscribe en una de las tantas formas de teatro público que remarcen la colonialidad y el lugar menospreciado de los indígenas en tanto vasallos.

Reconocer el momento de la traducción en esta clave invita a repasar algunas de las relaciones estructurantes del vínculo de poder propio de Antiguo Régimen que establecimos al principio: la gracia. El don de la gracia es un atributo que dispensa el soberano en el marco del lazo que lo une con sus vasallos basado en el amor paternal y se inscribe en los vínculos de dones y beneficencia que el rey otorga y que se corresponden con gratitud y servicio (Hespanha, 1993). Al inscribir el acto de traducir en ese orden, el intérprete aparece en toda su fuerza como mediador no sólo culturalmente sino, también, como intercesor entre el soberano y los indígenas, una función cargada de significado político. A través del intérprete, el soberano “escucha” al indígena en su propia lengua y, de esta manera, lo admite en la estructura corporativa de la sociedad.<sup>43</sup> En esta lógica podemos comprender algunas de las características que se requieren de quienes ofician de traductores. En las leyes que establecen “las partes y calidades necesarias” con las que deben contar los intérpretes, se especifica: “Muchos son los daños e inconvenientes que pueden resultar de que los intérpretes de la lengua de los Indios no sean de la fidelidad, christiandad y bondad que se requiere por ser el instrumento por donde se ha de hacer justicia y los Indios son gobernados y se enmiendan los agravios que reciben” .<sup>44</sup> Fidelidad, cristiandad y bondad aparecen como rasgos inscriptos en la retórica del amor que establecían las relaciones de Antiguo Régimen y que estructuran también estas políticas:

“Del acto de escuchar y comprender las palabras de los Otros, podía nacer la conversación, es decir, el diálogo y las relaciones sociales y, a su vez, de la conversación podían surgir el amor y la amistad entre indígenas y españoles. Tales sentimientos, moldeados según el ejemplo más elevado del amor a Dios, permitían adaptar el deber de obediencia a la Divinidad, aplicarlo a la sociedad y estructurar, precisamente a través de la trama viscosa que generaba, las propias relaciones humanas, en especial, aquellas entre colonizadores y colonizados” (Nuzzo, 2020: 237)

Las palabras de Luigi Nuzzo definen perfectamente los fundamentos ideológicos que se ponían en escena en cada instancia de traducción. El acto judicial se abre con el juramento en nombre de Dios que en el caso de los

---

<sup>43</sup> En este sentido, es por demás ilustrativa la expresión “sabemos que nos conviene hablarte en la oreja oh rey”, que recoge Caroline Cunill en su artículo de este dossier.

<sup>44</sup> Solórzano Pereira, J. (1681 [1680])Recopilación de Leyes... Libro II título XXIX, ley I, p. 477

indígenas está mediado por la interpretación, la procura de entendimiento y la indagación acerca de la efectiva comprensión. Así en la visita del oidor Antonio Martínez Luján de Vargas, al interpretar el juramento se especifica: “examinándolos en la doctrina cristiana de que se hallaren capaces”.<sup>45</sup> El jurar en falso aparece entre los principales preceptos que llegan al mundo indígena a través de la confesión a partir del segundo mandamiento “no jurarás”: “¿Has jurado con mentiras en nombre de Dios? ¿O a la cruz o los santos o por las criaturas? ¿Has jurado falso ante algun juez siendo testigo o por otra vía?”.<sup>46</sup>

El acto se cierra con un lugar más activo por parte del indígena que es traducido: “y aviendoselo leydo y dado a entender por el ynterprete dixo estar escrita como a dicho y dice el ynterprete”.<sup>47</sup> Aquí se establece otra cadena de información que tiene valor performativo apelando a un juego entre emisores, mediadores y receptores donde se alternan oposiciones de incomprendición/ entendimiento y oralidad/ escritura. En el caso anteriormente citado, se especifica que el lenguaz no sabe firmar lo que nos hace inferir que no posee la habilidad de leer. Entonces, este último paso de la traducción cumpliría el siguiente orden: el testigo habla en la lengua general, el lenguaz traduce y se escribe en castellano y después se da a la inversa: un teniente lee en castellano, el lenguaz traduce y el indígena asiente. Esto profundizaría las instancias de incomprendición y la posibilidad de que se generen tergiversaciones, erratas y manipulación.

El traducir y dar a entender (Jurado, 2019) se torna un acto de concesión real a estos vasallos rústicos, miserables y perpetuos menores de edad. En el mismo sentido, la ley admite la posibilidad de que un indio que tuviere que declarar pudiera solicitar a otro indio “ladino christiano”<sup>48</sup> que esté presente. Tal concesión se desprende de las noticias que habían llegado al monarca sobre tergiversaciones que llevarían a cabo los intérpretes: “dicen algunas cosas que dixerón los Indios, o las dicen y declaran de otra forma con que muchos han perdido su justicia y recibido grave daño”<sup>49</sup> perjudicando a los indígenas. Una vez más, la intermisión real refuerza el atributo de protección, inscrito en las particularidades de ese cuerpo social. El dar a entender, volver a leer, inquirir si habían comprendido y si lo que estaba escrito de ajustaba a lo dicho constituyan acciones que vinculaban los lazos de vasallaje marcando la relación paternalista entre los detentadores del saber (el idioma hegemónico y la escritura) y los naturales.

---

<sup>45</sup> Boixadós, R. y C. Zanolli (2003) La visita de Luján de Vargas a las encomiendas de La Rioja y Jujuy (1693-1694) Estudio preliminar y fuentes, UNQUI, Bernal, p. 295

<sup>46</sup> Concilio Provincial de Lima (1585) Confesonario para los curas..., Confesonario, 7 v.

<sup>47</sup> Archivo Histórico de la Provincia de Jujuy (AHPJ), Marquesado, Caja 2 carpeta 105, 4 r.

<sup>48</sup> Solórzano Pereira, J. (1681 [1680]) *Recopilación de Leyes...* Libro II título XXIX, ley XIII, p. 479

<sup>49</sup> Solórzano Pereira, J. (1681 [1680]) *Recopilación de Leyes...* Libro II título XXIX, ley XIII, p. 479

## Conclusión

El acto de justicia constituía una acción performativa que, más allá de resolver un caso puntual, representaba un orden de las cosas y el proceso de traducción en ese marco reforzará la colonialidad del acto. Como estableció Luigi Nuzzo en la cita que abrió nuestro trabajo, la reducción de los lenguajes a la lengua del imperio, la trasposición de la palabra dicha al lenguaje escrito, lo efímero a lo legible fueron vectores imprescindibles del proyecto colonial.

La necesidad de traducción se vuelve, de este modo, una herramienta de dominación inserta en la lógica propia de la cultura dominante vehiculizando saberes normativos esenciales a través de la figura del intérprete (Jurado, 2019). Su rol en ese ámbito es una pieza clave del acto ya que dota de materialidad esa operación haciéndola tangible para los indígenas. El *Ius Commune*, siguiendo los principios del Derecho Romano no se pensaba como un conjunto de normas sistemáticas sino como el resultado de la pericia para interpretar lo que resultara bueno y ecuánime en cada caso (Tau Anzoátegui, 1992). Consideramos que las decisiones de los lenguaraces pueden insertarse en esta tradición apelando al principio de autoridad atendiendo, además, al contexto de multilingüismo en el que debían desenvolverse.

Cada instancia de traducción determina los roles de peninsulares e indígenas en la sociedad. La repetición del ejercicio de dar a entender, aun a indígenas que habían sido instruidos en el catecismo, constituía un recordatorio permanente de su condición. Ello los perpetuaba en el lugar de quienes precisaban ser protegidos, una condición que no debía modificarse ya que, alcanzar ese ideal hubiera supuesto socavar las bases del régimen de dominación colonial (Morong Reyes, 2016). El enunciar en una pretendida lengua general del Perú, las palabras propias de la policía cristiana era expresión de la superioridad del orden colonial. Siendo nombradas en quechua las palabras que definen al *homo civilis* adquieren una entidad andina mendaz, inserta en una estimativa universalidad incorporada a la tradición textual que hundía sus raíces en el Derecho Romano. En definitiva, aunque se utilizaron las lenguas indígenas, las palabras de las autoridades se formularon en castellano y son estas –en el caso andino– las que perviven en el papel.

## Referencias bibliográficas

- Agüero, A. (2009). "Las penas impuestas por el Divino y Supremo Juez". Religión y justicia secular en Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 46, 203- 230.
- Agüero, A. (2008). *Castigar y perdonar cuando conviene a la república. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- Agüero, A. (2024). El uso forense de literatura jurídica y teológica en un contexto lego de la periferia colonial. Córdoba del Tucumán, siglo XVIII. En S. Angeli y J. Núñez (Eds.) *Travesías en la Historia del Derecho argentino. Tributos a Víctor Tau Anzoátegui, forjador de puentes historiográficos*, Universidad Carlos III.
- Barriera, D. (2019). *Historia y justicia. Cultura, política y sociedad en el Río de la Plata (siglos XVI- XIX)*, Prometeo libros.
- Bixio, B. (2022). Lenguas, intérpretes e interpretaciones en la evangelización del Tucumán colonial (1580-1680), *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 12, 1, 1-26.
- Boixadós, R. y C. Zanolli (2003). *La visita de Luján de Vargas a las encomiendas de La Rioja y Jujuy (1693-1694) Estudio preliminar y fuentes*, UNQUI.
- Clavero B. (1990). Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones. En F. Tomás y Valiente, B. Clavero, J. L. Bermejo, E. Gacto, A. M. Hespanha, y C. Álvarez Alonso (Eds.) *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, (pp. 57-90). Alianza Editorial.
- Clavero, B. (1994). *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo XXI.
- Concilio Provincial de Lima (1585). *Confesonario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir y suma de los privilegios y forma de impedimentos del matrimonio*, Antonio Ricardo, Impresor.
- Covarrubias Orozco, S. ([1611] 1873). *Tesoro de la lengua castellana o española*, Impresor Luis Sánchez.
- Cunill, C. (2019). Tribunales itinerantes, justicia local y mediación lingüística en Yucatán (siglo XVI). En C. Cunill y L. M. Glave Testino (Coords.) *Las lenguas indígenas en los tribunales de América Latina: intérpretes, mediación y justicia*, (pp. 41-64). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Durston, A. (2003). La escritura del quechua por indígenas en el siglo XVII. Nuevas evidencias en el Archivo Arzobispal de Lima (estudio preliminar y edición de textos), *Revista Andina*, 37, 207-236.
- Enciso Contreras, J. (2005). *Cedulario de la Audiencia de los Charcas (siglo XVI)*, ABNB, Corte Suprema de Justicia de Bolivia.
- Ezcurra Rivero, A. y Bendezú-Araujo, R. (2017). Gramáticas y vocabularios coloniales del quechua y del aimara (1560-1619). En R. Chang Rodríguez y M. Velázquez Castro (Dir.) *Historia de las literaturas del Perú*, (pp. 123-164). Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Casa de la literatura, Ministerio de Educación del Perú.
- Garriga, C. (2004). Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen, *Istor*, IV, (16), marzo, 13-44.

- Garriga, C. (2019). ¿Cómo escribir una historia “descolonizada” del derecho en América Latina? En J. Vallejo y S. Martín (Coord.), *Antidora. Homenaje a Bartolomé Clavero*. Colección Panoramas de Derecho 12 (pp. 325-376). Universidad de Sevilla- Thomson Reuters Aranzadi.
- Giudicelli, Ch. (2013). Hablar la lengua del enemigo: la soledad del misionero en tierras calchaquíes, *Tempo* 19 (35), 1-22.
- González Holguín, D. (1989 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Qquichua o del Inca*, UNMSM.
- Hespanha, A. M. (1990). Una historia de textos. En Tomás y Valiente, F., B. Clavero, J. L. Bermejo, E. Gacto, A. M. Hespanha, C. Álvarez Alonso (eds.) *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, (pp. 187-197). Alianza Editorial.
- Hespanha, A. M. (1993). *La gracia del Derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Constitucionales.
- Jurado, C. (2019). Dar a entender. Prácticas de interpretación y saberes jurídicos en las revisitaciones. El corregimiento de Chayanta (Charcas, Virreinato del Perú, en el siglo XVII). En C. Cunill y L. M. Glave Testino (Coords.) *Las lenguas indígenas en los tribunales de América Latina: intérpretes, mediación y justicia*, (pp. 167-198). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Lorente, S. (1867 [1573]). *Relaciones de los Virreyes y Audiencias que han gobernado el Perú, Memorial y Ordenanzas de D. Francisco de Toledo*, Imprenta del Estado por J. E. del Campo.
- Martorell de Lanconi, S. (2001). Relación del español del Noroeste argentino con el español andino, *Cuadernos*, 16, FHYCS- UNJU.
- Morong Reyes, G. (2016). *Saberes hegemónicos y dominio colonial. Los indios en el Gobierno del Perú de Juan de Matienzo* (1567), Prohistoria Ediciones.
- Nebrija, A. (1492). *Gramática de la lengua castellana*, Editora Nacional.
- Noli, E. (2001). Indios ladinos del Tucumán colonial: los carpinteros de Marapa, *Andes*, 12, 1-32.
- Nuzzo, L. (2020). *El lenguaje jurídico de la conquista. Estrategias de control en las Indias Españolas*, Tirant lo Blanch.
- Oyarzábal, M. C. (2023). *Ordenar una sociedad mestiza. Justicia andino-colonial en el Jujuy del siglo XVII*, Prohistoria.
- Oyarzábal, M. C. (2024). “Los naturales de América frente al Derecho peninsular. Las posibilidades interpretativas que proponen el casuismo y la costumbre. En S. Angeli y J. Núñez y (eds.) *Travesías en la Historia del Derecho Argentino. Tributos a Víctor Tau Anzoátegui, forjador de puentes historiográficos*, (pp. 235-262). Dikinson.
- Salas, M. (1945). *El Antigal de Ciénaga Grande*, Publicaciones del museo etnográfico de la facultad de Filosofía y Letras, Imprenta de la Universidad.

Santillán y Figueroa, H. (1879 [1563]). Relación del origen y descendencia político y gobierno de los incas, en *Tres relaciones de antigüedades del Perú*, Imprenta y fundición de M. Tello, Impresor Cámara de S. M.

Segovia Gordillo, A. (2010). La gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú (1607) de González Holguín y las gramáticas de Nebrija (h. 1488 y 1492) *Anuario de la Lingüística Hispánica*, XXVI, 89-114.

Segovia Gordillo, A. (2016). La gramática quechua de González Holguín (1607) y las de sus predecesores. *Boletín de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística*, 10, 23-42.

Solórzano Pereira J. (1680). *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Julián de Paredes.

Tau Anzoátegui, V. (1992). *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

Valenzuela Márquez, J. (2007). Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial". *Revista Española de Antropología Americana*, 37(2), 39-59.

Vargas Ugarte R. (1951). *Concilios limenses 1551-1772*, Tip. Peruana S.A.

Williams, R. (1990). *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of conquest*, Oxford University Press.

Yannakakis, Y. (2014). Making Law Intelligible. Networks of Translation in Mid-Colonial Oaxaca. En Ramos G. y Y. Yannakakis (Eds.) *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and colonial Culture in Mexico and the Andes*, Duke University Press, Durham & London, Londres.

Zuidema, R. T. (1989). Reyes y guerreros. *Ensayos de cultura andina*, Grandes Estudios Andinos.