

# LAS ÓRDENES RELIGIOSAS EN LA EMERGENCIA DEL INTÉRPRETE EVANGELIZADOR EN EL TERRITORIO DE LA REAL AUDIENCIA DE LA PLATA DE LOS CHARCAS (1570-1580)<sup>1</sup>

*Óscar Ferreiro Vázquez*

*Universidad de Vigo (España)*

[oferreiro@uvigo.es](mailto:oferreiro@uvigo.es)

## ABSTRACT

In this contribution we focus on a figure that went unnoticed for the people who investigate Translation and Interpretation History in Colonial America, the yanacona. Both economic and religious agents that had influenced the Viceroyalty of Peru during the colony were directly involved in the creation of the evangelist interpreter. To portray it we describe his function in the political, economic and religious scheme, relying on the Memory, Miscegenation and Migration (MMM) research areas from the TI4 Translation and Paratranslation of the University of Vigo research group that places the mediator in the middle of his epistemological basis.

**KEY WORDS:** Religious orders. Real Audiencia of Charcas. Yanacona. Encomienda. Parainterpreter.

## RESUMEN

En esta contribución ponemos el foco en una figura que pasó desapercibida para las personas que investigan en la historia de la Traducción e Interpretación en la América colonial, el yanacona. Tanto los agentes económicos como religiosos que actuaron en el Virreinato del Perú durante la colonia, se vieron directamente implicados en la constitución del intérprete evangelizador. Para retratarlo realizamos una descripción de su función dentro del entramado político, económico y religioso, apoyándonos en las líneas de investigación Memoria, Mestizaje y Migración (MMM) del grupo TI4 Traducción & Paratraducción de la Universidad de Vigo que sitúa al sujeto mediador en el centro de su fundamentación epistemológica.

**PALABRAS CLAVE:** Órdenes religiosas. Real Audiencia de la Plata de Los Charcas. Yanacona. Encomienda. Paraintérprete.

## 1. Introducción

Este artículo incluye uno de los resultados que se desprenden de la investigación realizada en el marco de la tesis doctoral titulada «Por boca de: achegas á historia da interpretación do centro e sur de América (1518-1870)» (Ferreiro, 2016a). Nos propusimos,

---

<sup>1</sup> Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

entre otros objetivos, rescatar la memoria de la persona que interpretaba entre los años 1518 y 1870. El corpus documental que manejamos se componía de aproximadamente veinte mil páginas de documentos jurídicos-administrativos procedentes de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas y de los Cabildos del virreinato del Perú, fundamentalmente del Cabildo de Potosí. El proceso de recopilación, manipulación y tratamiento de los textos primarios y secundarios —recuperados en su mayor parte del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia— se tamizó creando una base de datos digital específica, y cuyo resultado fue el descubrimiento de ciento dieciséis nuevos intérpretes nombrados e institucionalizados —en el sentido de poder considerarse funcionarios— por estas dos instancias jurídico-administrativas. Cuando los calificamos como nuevos intérpretes, queremos señalar que no aparecen recogidos por investigación o publicación alguna en el ámbito humanístico y, mucho menos, en el campo de la historia de la interpretación en América. Durante el proceso de vaciado de las personas que interpretaban, nos vimos obligados a establecer la división entre mediadores civiles y mediadores religiosos para poder dedicarnos al estudio de los primeros de forma cabal. Así, tuvimos que dejar de lado a todos los representantes de la iglesia que aparecían en los documentos cambiando de rango dentro de su jerarquía en función del conocimiento de la Lengua general, que en el territorio que nos ocupa eran el quechua y el aimara. En futuros trabajos adaptaremos la base de datos con los campos necesarios para censar a los representantes de las órdenes religiosas que, debido a su capacitación en las Lenguas generales, se les debe presuponer una actividad de intérprete con las personas nativas americanas, al mismo tiempo que predicaban la fe. Tanto unos como otros pasan por el rito de institución (Bourdieu, 1982: 58) del nuevo orden social que se instituye en el territorio de la colonia de la Real Audiencia de la Plata de los Charcas en 1559 (Sucre, Bolivia), año de su fundación, tras segregarse de la Real Audiencia de los Reyes (Lima, 1542) aunque ambas siguen perteneciendo al Virreinato del Perú.

Las personas civiles y religiosas que interpretaban tenían algún tipo de reconocimiento administrativo por el mero hecho de aparecer en documentación oficial con nombres y apellidos, sin embargo, emerge en esos mismos papeles una figura anónima denominada, de forma genérica yanacona, con el adjetivo añadido de «ladino», definido por el Diccionario de la Real Academia Española en su acepción quinta, como alguien que «habla con facilidad alguna o algunas lenguas además de la propia» y que está estrechamente relacionado con clérigos y frailes en la transmisión de la fe cristiana. Si el yanacona es un 'indio' nativo, sabe hablar lenguas y acompaña a los sacerdotes, es posible deducir que actúe

como intérprete entre éstos y los habitantes de los pueblos originarios<sup>2</sup>. Si además encontramos en nuestro corpus un documento<sup>3</sup> de 1571 en el que se denuncia la escasez de recursos humanos con competencia para adoctrinar, pero existen unas personas capacitadas para ello, porque saben la doctrina cristiana de memoria, se podrá deducir también que los denominados yanaconas ladinos y mestizos forman parte principal en la misión evangelizadora que dependía del sistema económico de las encomiendas:

[...] no ay elerigos que doctrinen los yndios ni los encomenderos los tienen y que la orden que se tiene en doctrinarlos es que en la dicha prouincia ay yanaconas ladinos y mestizos que estan ynstruidos en la doctrina xristiana y la saben de coro y estos uan y asisten en los pueblos y la enseñan a los naturales y los vezinos y encomenderos no tienen otra orden por la falta que ay de clerigos y frayles [...] (Levillier, 1920: 411).

Según lo expuesto, enunciaremos la hipótesis que regirá la argumentación en los sucesivos apartados: la fragmentación de la historia religiosa de América ocultó la importante función de los yanaconas como colaboradores de las órdenes religiosas y como intérpretes transmisores de la fe cristiana en los primeros años de la colonia. A continuación presentaremos el marco teórico y metodológico en el que se realizó este descubrimiento y estableceremos el proceso económico-legislativo en el que se enmarcan los yanaconas.

## **2. El *yanacona* intérprete de los sacerdotes: marco teórico y metodológico**

Contemplamos al yanacona como un ser híbrido, producto del contacto cultural europeo con la población originaria americana. El calificativo «híbrido» procede del antropólogo argentino Néstor García Canclini quien deslinda el uso del concepto de hibridación en biología para aplicarlo a las ciencias sociales. Entiende por hibridación «los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas» (2001: 14). Evidentemente, esta relación cultural no es igualitaria, por el dominio político de la cultura cristiana-europea sobre la aportación americana. Los historiadores en derecho indiano

---

<sup>2</sup> Conscientes del discurso que lleva asociado esta denominación, emplearemos la de «pueblos originarios». En Argentina, «La fórmula pueblos originarios es la que goza de mayor aceptación entre los propios hablantes indígenas, ya que implica el reconocimiento de su preexistencia en el orden estatal y su derecho a una historia propia y a otros elementos constitutivos de las naciones; la fórmula pueblos indígenas es reconocida por la Constitución nacional y la Ley nacional 24.071, que ratifica el convenio 169 de la OIT» (cursiva en el original. Belvedere et al. 2007: 49).

<sup>3</sup> Título del documento: «Informacion hecha de orden del Virrey D. Francisco de Toledo entre vecinos del Tucuman para averiguar los excesos que cometian los gobernadores de esa provincia en el quitar y dar las encomiendas, y especialmente los que resultaron de los actos de fuerza realizados por Francisco de Aguirre contra Juan Nuñez de Prado. El Cuzco, septiembre 1571» (Levillier, 1920: 411).

sostienen que el vocablo yanacona tiene múltiples interpretaciones en cuanto a su raíz etimológica y ha sufrido una orientación conceptual en los sistemas preindiano, indiano y republicano:

«En su origen gramatical tiene semejanza con criado [...] En el 'Derecho Incaico' anterior al indiano, se caracterizó al yanaconaje como una institución de fin económico en los aspectos doméstico y agrícola [...] Tuvieron la obligación de acompañar a la clase dirigente en gestas expedicionarias llevadas a cabo en época de paz y de guerra. Sus labores no se circunscribieron entonces al ámbito exclusivamente doméstico. Al destacar en la brega militar, el yanacón tuvo la oportunidad de elevarse en su rango social; esto demuestra un rasgo característico de la sociedad incaica, la jerarquía social, con la posibilidad de elevar su estatus» (comillas en el original, Basandre, 1989: 193).

Se trata de una figura prehispánica que la nueva clase política y religiosa eleva a la categoría de figura colaboradora en la constitución de la colonia. La gestión de esta identidad responde a las necesidades que provenían del ámbito político, económico y religioso. Cuando calificamos de «fragmentación» la historia religiosa de América, nos referimos a que el yanacona aparece descrito en ensayos de las diferentes disciplinas humanísticas en múltiples facetas, pero en ninguna de ellas se destaca la función de intérprete religioso o intérprete para la religión. Este tratamiento disperso necesita de una descripción que se centre en la mediación lingüística y cultural para dar cuenta de un elemento identitario que ha sido obviado hasta la fecha. Pues bien, el marco teórico y metodológico del que se parte, pertenece a las líneas de investigación Memoria, Mestizaje y Migración (MMM) del grupo TI4 Traducción & Paratraducción<sup>4</sup> de la Universidad de Vigo que sitúa al sujeto mediador en el centro de su fundamentación epistemológica. De la misma manera que un texto traducido (TT) es una operación de memoria sobre el texto original (TO), en el que actúan diferentes agentes —de acuerdo a una ideología sustanciada a través de las normas, creencias y valores— la paratraducción identifica a aquellos sujetos mediadores que no aparecen descritos como tales en la literatura científica, pero que sí realizan una práctica real en traducción e interpretación o tienen tal incidencia que sin su concurso no existiría esta operación, de ahí que se les denomine paratraductores (Luna et al. 2014: 42; Garrido, 2005: 332; 2007: 58). La paratraducción se fija en los márgenes textuales y paratextuales para leer e interpretar las representaciones elaboradas o construidas conforme a las normas, creencias y valores de cada momento histórico y rescatar lo que aparentemente está oculto, en nuestro caso, el yanacona intérprete. El margen o lo marginal de una representación, constituye el centro de investigación de la paratraducción y, por lo tanto, su espacio de análisis (Baltrusch, 2010: 19).

---

<sup>4</sup> Investigador principal del grupo, Dr. José Yuste Frías. Cfr. <http://www.paratraduccion.com/>

Se corresponde a lo que Homi Bhabba denomina in-between, el tercer espacio o espacio intersticial de la hibridación cultural que emplea la diferencia como elemento heurístico,

What is theoretically innovative, and politically crucial, is the need to think beyond narratives of originary and initial subjectivities and to focus on those moments or processes that are produced in the articulation of cultural differences. These 'in-between' spaces provide the terrain for elaborating strategies of selfhood - singular or communal - that initiate new signs of identity, and innovative sites of collaboration, and contestation, in the act of defining the idea of society itself (comillas en el original, 1994: 1-2).

en este in-between, Bhabba sitúa la traducción cultural que no tiene que estar necesariamente representado en un espacio textual o lingüístico. Así, la lámina de Guamán Poma de Ayala «Comendero. Los Comenderos» constituye la paratraducción iconográfica de las clases sociales de la nueva colonia. Se representa a un encomendero (izquierda de la imagen con sombrero) recibiendo a tres yanaconas, el que aparece a la misma altura que el encomendero es el yanacona asimilado (derecha de la imagen) realizando un acto de interpretación. El yanacona principal ya tiene una identidad mestiza porque ha culminado su proceso cultural de asimilación —cultura europea/cultura de los pueblos originarios— y está ayudando a otro dos miembros de su grupo dar el paso. Técnicamente no es mestizo porque no posee mezcla biológica entre razas, sino híbrido, como muestra el peritexto de la indumentaria. El yanacona en su vida cotidiana y como pieza de servidumbre del encomendero, como veremos a continuación, se reconvierte para reinsertarlo en nuevas condiciones de producción y mercado. Siguiendo a García Canclini, no nos interesa su hibridez como objeto de estudio, sino los procesos de hibridación. El análisis empírico de estos procesos, articulados en estrategias de reconversión, muestra que la hibridación interesa tanto a los sectores hegemónicos como a los populares (2001: 17). Al yanacona se le niega su historicidad si no se identifican su identidad y sus pertenencias (Yuste, 2016: 149), porque no deja de ser significativo que sea un pintor mestizo como Guamán Poma de Ayala el que reproduzca su imagen representándolo como un siervo de los españoles. La metodología de la paratraducción rescata del margen la actividad mediadora del yanacona con la denominación de paraintérprete, equiparable a la función del paratraductor, esto es, un agente mediador que realiza una práctica social de traducción e interpretación sin cuyo concurso no sería posible el proceso de comunicación que aquí se describe iconográficamente, y en los textos o bien no se hace referencia a esta función o bien se valora negativamente la interpretación que realizan — como veremos a continuación al tratar las relaciones entre el padre Acosta y el virrey Francisco Álvarez de Toledo—. Al mismo tiempo, se inserta esta figura en la sociedad de la época —en el momento histórico de la primera colonia— para describirlo con la ayuda de

documentos primarios y secundarios, no solo con los medios que usan las perspectivas políticas, sociales y económicas, sino con los recursos de los Estudios de Traducción y la Paratraducción con «una vocación descriptiva holística» (Garrido, 2012: 380).



Felipe Guaman Poma de Ayala. Nueva corónica y buen gobierno. Dibujo 223. El encomendero español solicita muchos indios sirvientes. [LOS COMENDEROS piden china [criada], muchacho, ama, yanaconas [criados], labradores, ortelanos y pongo, despenseros de los yndios]. Det Kongelige Bibliotek. Danmarks Nationalbibliotek.

El padre José de Acosta (1540-1600) en *Procuranda Indorum Salute* (1588) redacta un extenso informe de cómo predicar el evangelio en las Indias en el que se erige como un firme defensor de que los sacerdotes aprendan la lengua de las personas de los pueblos originarios para así poder prescindir de los intérpretes y evitar que pronuncien sus más íntimos sentimientos, sobre todo en el momento de la confesión, por boca de persona ajena,

[...] y declarar cosas tan profundas por intérpretes, confiando los misterios de la salvación a la fidelidad y al lenguaje tosco de cualquier hombre bajo y vulgar, aunque con frecuencia, urgiendo la necesidad, se hace; sin embargo, cualquiera ve, y la experiencia enseña largamente, cuán inconveniente es y aun pernicioso, y ocasionado a mala interpretación, y a tomar una cosa por otra, ya sea porque el intérprete no alcanza más en su rudeza, ya porque se descuida en atender al que enseña. ¿Qué hará, pues, el que no tiene el don de lenguas ni de interpretación de palabras al verse necesitado a hablar bárbaro con los bárbaros, no sabiendo él hablar y no pudiendo callar? [...] La tercera parte del ministerio evangélico la reclama para sí la palabra de Dios, en la cual es preciso trabajar con gran esfuerzo e incansablemente. En primer lugar, en adquirir algún uso del lenguaje, por sí mismo o al menos por un intérprete fiel, si se pudiere haber. No enseñe muchas cosas o difíciles, sino pocas y esas repitiéndolas muchas veces, y así les mostrará los elementos de la palabra de Dios como a niños, e imitando la industria del maestro Francisco [Javier], les repetirá en lengua vulgar y familiar a ellos los principales misterios de la fe y los mandamientos de la ley cristiana; deshará claramente sus fábulas y bagatelas; usará de ejemplos y comparaciones acomodados a ellos en cuanto sea posible, les hará preguntas de modo agradable (1954: 64). [...] Mas ¿y con la penitencia qué harán? ¿Usarán también intérprete para la confesión? [...] Y aunque es recibido entre los teólogos que lícitamente se hace y se recibe la confesión por intérprete (pp. 117-118) [...] Por lo cual, con sabio consejo prohibieron los padres del Concilio Limense, recibir las confesiones de los indios por medio de intérprete, añadiendo una grave multa. El cual decreto, sin embargo, no pretende impedir que los indios de su voluntad puedan confesarse por intérprete, sobre todo en caso de grave enfermedad, y faltando sacerdote docto en la lengua índica, pues de esa manera se mira al menos como se

puede por su salvación, y sabemos haberlo hecho algunos religiosamente, y la misma razón amonesta que cuando el penitente desprecia todo ese perjuicio por su salvación, no es razón que el médico espiritual tenga cuenta con él (p. 193).

Las dos figuras representativas de los poderes que administraban el día a día de la colonia española en el Virreinato del Perú durante la década de los setenta del siglo XVI eran, por un lado, el padre José de Acosta en representación del poder eclesiástico y, por otro, el virrey Francisco de Toledo como enviado de la Corona y administrador a nivel político, social, económico y religioso. Entre ambos existía confrontación, fruto de las luchas entre poderes externos e internos a ellos, pero coincidían en lo fundamental respecto a la administración espiritual, social, económica y lingüística de los pueblos originarios.

Tanto del lado eclesiástico como del político, Acosta y Toledo fueron elegidos por ser conocedores de la realidad del día a día de los naturales, de su verdadera situación sociolingüística y socioeconómica. Colaboraron estrechamente para gestionar la administración espiritual, política, económica, social y lingüística. El padre llega a Perú en 1572 y, un año después, sus superiores ordenan la visita por el virreinato que dura aproximadamente un año. En este viaje conoce Cuzco, Arequipa, La Paz, Chuquisaca y las minas de Potosí; aquí es donde conoció la realidad de los mitayos<sup>5</sup>. El virrey de Toledo, llevó a cabo la visita general del Virreinato entre 1570 y 1575. Durante su gobierno de once años aplicó una serie de ordenanzas que reconfiguraron la sociedad colonial de aquel periodo. El propósito de estas reformas era que la Corona pudiese incrementar sus ingresos y poder gobernar, de una manera ordenada, la compleja sociedad colonial que se estaba gestando (Contreras et al. 2014: 93). La década de 1570 constituye una verdadera revolución ya que la profunda remodelación —iniciada por Toledo, tanto a nivel político como económico, social y cultural de los pueblos originarios— adaptada a los intereses de la Corona, darían sus resultados: un incremento de las arcas del Estado y el moldeamiento de la sociedad según la visión occidental de ver el mundo. La maquinaria burocrática, con Toledo al timón, removió las bases del sistema colonial y permitió un control estatal más estricto. Las leyes Toledanas estuvieron vigentes durante un siglo y afectaron a problemas generados desde los inicios de la conquista, como el de la perpetuidad de las encomiendas.

---

<sup>5</sup> El término mitayo procede de la palabra mita. En la época prehispánica era un servicio a la comunidad que las personas de los pueblos originarios realizaban de forma voluntaria y sin salario. La Corona española aprovechó este recurso para explotar las minas de Potosí (Ferreiro, 2016a: 434).

### 3. El *yanacona* en el entramado económico colonial: la encomienda.

La encomienda es una concesión para la explotación de las nuevas tierras que el rey concede a los primeros conquistadores en atención a sus servicios y méritos en el descubrimiento. Se le otorgaba un área territorial que incluía a las personas de los pueblos originarios que estuviesen adscritas a ella. Éstos eran conocidos como *yanaconas*, trabajaban para el encomendero en tareas de agricultura, ganadería, servicio doméstico y personal, a cambio de su evangelización y protección.

El antropólogo Manuel María Marzal examina las razones que justifican el régimen de la encomienda entre las que destacan: a) los encomenderos tienen que velar por la doctrina espiritual y por la defensa temporal de los 'indios' a cambio de los tributos que reciben de ellos; b) la corona tiene que asegurar que haya españoles que queden en el lugar y que pueblen las provincias americanas; c) la corona tiene que premiar a todos los capitanes y hombres beneméritos que en aquellas conquistas y pacificaciones le habían servido. En definitiva, según este autor, una encomienda es un derecho, concedido por merced real a los beneficiarios de las Indias, para recibir y cobrar así los tributos de los 'indios', que se les encomendaran, por su vida y la de su heredero, conforme a la ley de sucesión, con cargo a cuidar del bien de los 'indios' en lo espiritual y temporal, y de habitar y defender las provincias donde fueran encomendados y hacer cumplir todo esto, homenaje o juramento particular (Marzal, 1993: 169-170).

El oidor de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas, Juan de Matienzo, redacta una crónica titulada *Gobierno del Perú* (1910), una «especie de proyecto legislativo» (Basandre, 1989: 194) donde describe y cataloga las funciones del *yanacona* en una encomienda. Son definidos como personas que están al servicio de los españoles en sus tierras, a diferencia de los nativos que se encuentran en las comunidades. Las diferentes tareas que llevan a cabo son: a) cultivar la coca (1910: 48), b) trabajar en las minas de forma permanente (1910: 88) y c) elaborar productos de primera necesidad (1910: 96).

La regulación de las encomiendas procede de las Leyes Nuevas (1542), en ellas se intentan marcar las lindes entre el poder civil y eclesiástico en lo que concierne al régimen



económico de tierras y gentes. La relación entre ambos poderes unas veces, era de clara colaboración en la empresa colonial y otras, de intensa confrontación, de ahí que la historiadora de Charcas, Eugenia Bridikhina, las denomine como «relaciones de cooperación antagónica» (2007: 73). Recordemos que la legitimación religiosa en América desde la conquista está basada en el Requerimiento, que era a su vez, la base sobre la que se asentaba esa relación entre el poder civil y el poder religioso. La Corona española no quiso permitir que los conquistadores privados se hiciesen fuertes en América y de este modo, al morir Francisco Pizarro y Diego de Almagro, también desaparecieron los más importantes capitanes de la conquista del imperio de los Incas. El rey aprovechó para dictar en 1542 las Leyes Nuevas, que determinaron la creación del virreinato del Perú y recortaron las atribuciones de los conquistadores, con la finalidad de dar mayor autoridad al virrey —nombrado por la Corona— y a su Real Audiencia. Durante un tiempo, los debates y las críticas al sistema de las encomiendas, particularmente las del dominico Bartolomé de Las Casas y sus seguidores, lograron influir en la política real, que decidió asumir la defensa de los 'indios' y la nueva legislación es el ejemplo de ello. Se forjó una especie de alianza entre la Corona española y las órdenes religiosas promotoras de las principales corrientes favorables a los 'indios' para acabar con el dominio de los conquistadores en América. Las órdenes religiosas tenían como misión defender al 'indio' de los abusos cometidos por los conquistadores. En las disposiciones reales se insiste en la caducidad de las encomiendas que duraría el tiempo de vida del encomendero que la recibiese. Después de fallecido, pasaría a manos de la Corona, pudiendo ser transmitida a otra persona o institución. Los deberes y derechos de los encomenderos quedan marcados definitivamente y de manera pormenorizada por la Corona. El tributo que debía pagar el 'indio' fue el que causó más controversias, ya que a partir de ese momento sería la Corona la encargada de marcar una tasa, aunque con la aprobación del encomendero. Otro de los cambios destacables es que el rey, a través del corregidor, sometería a los naturales al gobierno judicial y político, es decir, que la autoridad sobre la encomienda pasaría del encomendero al corregidor.

En 1544, el primer virrey nombrado por la Corona, Blasco Núñez, llega a Perú para aplicar las Leyes Nuevas. Los encomenderos lo recibieron con sucesivas rebeliones, como protesta a estas nuevas disposiciones. En 1546 tiene lugar la batalla de Iñaquito donde Gonzalo Pizarro combate contra el ejército de la Corona y detiene al virrey Blasco de Núñez para, posteriormente, matarlo. Resultado de esta rebelión es el ajusticiamiento del virrey, la Corona decide en 1547 colocar como presidente de la Real Audiencia de Charcas al padre

Pedro de la Gasca, hombre con dotes negociadoras y simpatizante de Bartolomé de las Casas. Su principal misión era la de someter a los encomenderos a las nuevas leyes. La estrategia del padre consistiría en dividir a los encomenderos, prometiendo cambios en las nuevas leyes al respecto de la encomienda (Contreras et al. 2014: 77). Las órdenes religiosas también juegan un importante papel en esta lucha de poderes entre los encomenderos y la Corona, al intentar convencer a los naturales de los beneficios que traerían las nuevas leyes.

Como resultado de las disputas, los tributos de las encomiendas quedaron de la siguiente manera: la nueva tasación la fijaría la Corona a través de aranceles elaborados durante las visitas realizadas por 865 reparto de encomiendas fue presidida por el arzobispo de Lima —recordemos que el poder religioso proponía los cargos y el civil los nombraba— y los padres dominicos que destacaron por su participación en la defensa de los naturales (Contreras et al. 2014: 78-79).

La Corona toleró e, incluso auspició, proyectos utópicos que los intelectuales renacentistas pretendieron organizar para conseguir un mundo mejor, porque vieron en el nuevo continente un laboratorio donde implantar y poner en marcha sus ideales de una sociedad justa y bien organizada, a partir de los pueblos originarios, considerados inocentes y puros, todavía no corrompidos como los pueblos europeos. La mayor parte de estos proyectos indigenistas se desarrollaron en México. En el Perú se realizaron empresas como las llevadas a cabo por los dominicos en Puno, que auspiciaron una red hospitalaria a la que adjudicaron bienes y ganado. Con todo, estos experimentos sociales trajeron consigo pocos beneficios pecuniarios para la Real Hacienda, por eso no hubo continuidad en estos proyectos (Contreras et al. 2014: 76-77).

La idea de colaboración entre poder temporal y poder espiritual, entre la monarquía y la iglesia, se expresó a través de la alegoría de las dos espadas o también de los dos cuchillos, asociados con la idea de justicia. Se trataba de limitar las atribuciones del poder al propiamente espiritual, justificando la posibilidad de intervención legítima del poder temporal en los asuntos eclesiásticos, como manifestación de colaboración que existió entre ambos poderes (Bridikhina, 2007: 74). Las relaciones entre ambas instituciones en las Indias se basaba en las concesiones papales del patronato, según la bula *Universalis Ecclesiae Regiminis* (1508) otorgada por el papa Julio II. El patronato debilitó la acción de Roma sobre la iglesia indiana e incrementó el absolutismo de la Corona hispana. El rey de España se convirtió en un vicario del papa en las Indias, y su jefe administrativo, quien se encargaba de

la burocracia eclesiástica, de ahí que con el reinado de Felipe II el poder real absorbiera al eclesiástico. La principal prerrogativa que el patronato daba a la Corona era la elección de los obispos, presentados por el Consejo de Indias, elegidos por el rey y confirmados por el papa. Un procedimiento casi similar se requería para el nombramiento de los miembros de los Cabildos eclesiásticos. Finalmente, las bulas y otros documentos pontificios tampoco eran válidos en América si no recibían el «pase regio» del supremo Consejo de Indias. El patronato regio implicaba también que los monarcas españoles o sus representantes en América podían fijar, corregir y alterar los límites de las diócesis y parroquias (Bridikhina, 2007: 74).

#### **4. El *yanacona* en el entramado político y religioso.**

Casi treinta años después, las Leyes Nuevas se verán revitalizadas en el virreinato del Perú por el virrey Francisco Álvarez de Toledo, el gran organizador de la nueva sociedad colonial entre los años 1570 y 1580. Fue uno de los pocos virreyes que gobernó in situ ya que fue enviado a la colonia para sofocar las revueltas de los encomenderos, reducir el poder de las órdenes religiosas, gestionar las minas del Potosí y concluir una alianza entre la Corona y los caciques de los pueblos originarios. Antes de legislar y decidir sobre los asuntos coloniales, buscó la manera de usar en beneficio propio y del gobierno del rey todo el conocimiento acumulado por la población nativa durante generaciones. De esta manera, con el pretexto ideológico de combatir la idolatría, investigó, durante la «Visita general» (1570-1575), la corrupción que existía en los inicios de la colonia con el reparto de encomiendas. Dan fe de estas gestiones el informe firmado por Álvaro Ruíz de Nabamuel por orden del virrey, antes mencionado en la nota número 1. En él se da cuenta de las disputas entre conquistadores y gobernadores por ver quién es el agente legítimo para repartir encomiendas de la provincia de Tucumán y de Santiago del Estero. Los personajes que intervienen son Juan Núñez de Prado, Francisco de Aguirre y Diego Pacheco (unos son gobernadores conquistadores y otros son gobernadores nombrados por el rey, otros solo conquistadores). Con este informe se demuestra que allí donde se conculca la autoridad del rey aparece Francisco de Toledo para restituirla.

Cuando llega a Charcas, se encuentra con que las encomiendas no cambiaron su status conforme a las nuevas leyes, sobre todo, porque los conquistadores seguían transmitiendo a sus familiares derechos recibidos por ellos, vendían o cedían las personas de los pueblos

originarios según su criterio, obviando cualquier disposición de las Leyes Nuevas, y la Corona no recibía los tributos que le correspondía. Uno de los deberes del encomendero era asegurar la transmisión de la doctrina cristiana y esta misión era encargada a unos criados 'indios', es decir, a los yanacunas. En el extenso informe hecho por encargo del virrey de Toledo entre los vecinos de Tucumán para averiguar los excesos que cometían los gobernadores en quitar y dar encomiendas —en septiembre de 1571— se recoge la rebelión de Francisco de Aguirre en acatar las órdenes del nuevo virrey al respecto del nuevo reglamento sobre la cesión de tierras e 'indios'. En medio de estas luchas políticas e incluso bélicas, entre representantes de la Corona y los encomenderos, encontramos a un natural o mestizo bilingüe que se encarga de adoctrinar al resto de las personas de los pueblos originarios:

[...] la orden que los vezinos que tienen yndios en encomienda han tenido y tienen hasta ahora en los doctrinar y enseñar en las cosas de nuestra sancta fe catolica, es que tienen yndios yanacunas ladinos en la lengua que están ynstruidos en la doctrina cristiana y mestizos los quales andan entre los yndios enseñandosela y que estos se la dicen cada día dos veces una a la mañana e otra a la noche [...] (Levillier, 1920: 409).

Este fragmento se repite cuatro veces a lo largo de trece páginas, y lo que parece la constatación de un hecho, en realidad, es una denuncia de incumplimiento de la obligación de la transmisión de la fe por parte de los encomenderos. Nos interesa destacar la íntima relación que tienen las cuestiones económicas — tributación— y las cuestiones de las divergencias políticas entre los diferentes agentes de la Corona y de la Iglesia en el estudio de la interpretación colonial.

Gracias a los informes conocemos a los agentes que intervienen en el establecimiento de la colonia española en América: gobernadores, clérigos, frailes, encomenderos, Inquisición, *yanacunas* y mestizos. Abarcan todos los órdenes políticos y sociales: institucional, religioso, económico. Los *yanacunas* son una figura fundamental en la aculturación de la sociedad del Perú. Como formaban parte del servicio, son los primeros en ser bilingües, aunque según una carta que Francisco de Toledo envía a la Corona, los *yanacunas*, como intérpretes de los padres, dejaban mucho que desear,

[...] sólo un frayle dominico halle que tubiese la lengua de los yngas destos balles todos los mas tienen por lenguas los yanacunas en quien se fían los clérigos que an menester contra lenguas algunas vezes entendiendo que no ynterpreten fielmente lo que les dicen muestranles las oraciones en nuestro bulgar pero no se entiende que queden con mas ynteligencia que los pajaros que muestran a hablar [...] (Levillier, 1921: 385).

En esta carta datada de 1570 descubre lo que realmente lo apremia: la falta de sacerdotes que conozcan la lengua «de los yngas» para ejercer su ministerio. Este documento es una prueba más de que son los agentes que están in situ y que ven la realidad sociolingüística, los que promueven la creación de las Cátedras de lengua y que incitan al rey para que legisle a este respecto.

Al año siguiente envía otra carta a la Corona informando de la gobernanza espiritual de su jurisdicción. En el documento, «Carta del Virrey Don Francisco de Toledo a S. M. acerca del gobierno espiritual de las provincias del Perú», solicita al rey que ponga los medios necesarios para fundar seminarios, tanto para los naturales como para los españoles, y así aprenderían ambos la lengua del Otro, y de esta manera no sería necesario traer a los padres de España,

Conuernia asimismo que vuestra magestad de horden que se señale alguna preuenda o pnsion o en otra qualquier manera para hazer los seminarios como vuestra magestad manda en sus ynstruciones y el santo concilio de trento dispone para los naturales y españoles y a donde clerigos deprendan la lengua de los yndios antes que salgan de alli a las dotrinas porque el ministro sin lengua es cosa ynvtíl y de poco fruto que lo mismo soy yo al yndio su lengua que la mia sin la mia y porque destos seminarios como se a dicho saldrian ministros de la dotrina sin tanta costa como traerlos de españa de mas de que estos mochachos que entran en estos seminarios con grandes lenguas porque las deprenden en la leche y destos de fuerza a de auer clerigos y frailes [...] (Levillier, 1921: 523).

No sabemos si en esta solicitud de Toledo pesa más el ahorro económico que supondría la medida o la voluntad por difundir la fe católica. La encomienda dio lugar a muchos abusos por parte de los españoles y junto con la mita simbolizaron la opresión española en América, ya que del primero se conseguía el tributo y del segundo procedía el «quinto» de la producción de plata que era para la Corona. Los abusos que dieron lugar estas medidas, hicieron que la población indígena huyese de sus aldeas de origen y de su encomienda (Escobari, 2001: 23-24). Cuando el sistema de explotación resultó insostenible se produjeron numerosas rebeliones indígenas, entre las que destacan la liderada por Julián Apaza Nina, más conocido como Túpac Katari; la de José Gabriel Condorcanqui, apodado Túpac Amaru II y la de Túpac Amaru I, ajusticiado por el virrey de Toledo en 1572 (Sala i Vila, 1989: 10).

## **5. El *yanacóna* entre las legislaciones civiles y religiosas**

El *yanacóna*, en su oficio como intérprete, también es el producto de la confluencia de las políticas lingüísticas de los poderes civiles y de las órdenes religiosas. La primera ley

que influye en la constitución de esta nueva identidad es la Real Cédula<sup>6</sup> del 7 de junio de 1550 titulada «Al virrey del Perú, sobre lo que se escribe a los provinciales de las órdenes de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín de aquella tierra, para que se enseñe a los 'indios' la lengua castellana». De esta forma, se convirtió en el ayudante imprescindible de la Iglesia en la transmisión de la fe, como vimos en el documento de 1571 sobre la falta de sacerdotes para realizarla. El legislador culmina este proceso con las Ordenanzas del virrey Francisco Álvarez de Toledo de 1575 (Ferreiro, 2016b). Entre la Real cédula y las Ordenanzas, promulgadas desde el ámbito civil, habían pasado veinticinco años y demostraron que el yanaconaje había sido una solución transitoria para gestionar los problemas de comunicación con las personas de los pueblos originarios. Pero la Iglesia también había legislado sobre cómo debería ser esta comunicación en los denominados Concilios Limenses y en ellos destaca, una vez más, la figura dinamizadora del padre José de Acosta, quien abogaba por prescindir de mediadores intérpretes en la transmisión de la fe.

El padre Acosta es el redactor de las actas del Tercer Concilio Limense, y como hemos apuntado, ha sido una de las figuras más ricas en la Historia de la catequización del Perú. Tuvo contacto directo con el rey Felipe II y con el papa. Su vida estuvo marcada por las continuas disputas con la autoridad: primero en Perú, de donde marcha después de enfrentarse al virrey de Toledo y con el visitador Juan de la Plaza; y después, como representante de los jesuitas sublevados contra Aquaviva en la quinta congregación general que provocó su derrota (Lisi, 1990: 68).

Su posicionamiento en relación a la legitimidad de la conquista y utilización de la violencia como arma para evangelizar, estuvo equidistante entre Bartolomé de las Casas y los

---

<sup>6</sup> "El rey. Nuestro visorrey de las provincias del Perú y presidente de la nuestra audiencia real que en ellas reside: como una de las principales cosas que Nos deseamos para el bien de esa tierra, es la salvación e instrucción y conversión a nuestra santa fe católica de los naturales de ella, y que también tomen nuestra policía y buenas costumbres; y así tratando de los medios que para este fin se podrían tener, ha parecido que uno de ellos y el más principal, sería dar orden cómo a esas gentes se les enseñase nuestra lengua castellana; porque sabida ésta con más facilidad podrían ser doctrinados en las cosas del santo evangelio, y conseguir todo lo demás que les conviene para su manera de vivir; y para que esto se comience a poner en ejecución, escribimos a los provinciales de las órdenes de Santo Domingo y San Francisco y Santo Agustín, que en esa tierra residen, que provean cómo todos los religiosos de sus órdenes que en ella residen, procuren por todas las vías que pudiesen, de enseñar a los dichos indios la dicha nuestra lengua castellana; vos por mi servicio les daréis mis cartas que con ésta vos mando enviar y de nuestra parte les hablaréis y encargaréis que con todo cuidado y diligencia entiendan en hacer y cumplir lo que Nos les escribimos, y vos daréis en ello la orden que os pareciere para que esto se haga en todas las provincias sujetas a esa audiencia; y avisarnos eis de lo que en ello se hace, y si os pareciere que esto será bastante para que los indios aprendan la lengua o si convendrá hacer más provisión o proveer otras personas; y de qué se podrían pagar los salarios de los que en esto entendieren; y si podrían contribuir los que de este beneficio gozasen para los gastos de las personas que en ello entendieren; y por ser este negocio de tanta importancia como veis que es, vos encargo pongáis en ello la diligencia y cuidado que de vos confiamos; que en ello seremos de vos muy servido. Hecha en la villa de Valladolid, a siete días del mes de junio de mil y quinientos y cincuenta años. Maximiliano. La reina. Por mandado de su majestad, sus altezas en su nombre, Juan de Sámano. Que se enseñe a los indios la lengua castellana" (Enciso et al. 2005: 152)

partidarios de la evangelización a través de la fuerza. Afirmaba que la guerra y la esclavitud como formas de catequesis no fueron empleadas ni recomendadas nunca por la Iglesia. Según el padre, para la evangelización no era posible emplear el apostolado que aplicaron los religiosos en las primeras épocas del cristianismo y que él mismo aconsejaba para China; la mayoría de los pueblos originarios de América vivía en un estado de barbarie total y se resistía con salvajismo a la conversión. Para ello recomendaba también la aplicación de alguna coacción siempre que se respetasen ciertos límites. Tampoco convendría, según él, poner en duda la legitimidad de los títulos españoles para conquistar y evangelizar las Indias, porque, por un lado, era imposible devolver lo tomado a sus dueños legítimos y, por otro, porque la labor de los reyes y príncipes españoles era beneficiosa para el mantenimiento de la fe que de otra manera se derrumbaría al poco tiempo de dejar el lugar (Lisi, 1990: 12).

El Tercer Concilio Limense (1582-1583), en el que tan activamente participó, representó una tentativa de ordenamiento de las prácticas pastorales, para que sirviese como instrumento de pacificación de conflictos generados por problemas de jurisdicción civil y de legitimación de poder real en asuntos eclesiásticos. También supuso un esfuerzo en el sentido de encaminar y perfilar las bases para una serie de políticas, especialmente en lo que se refiere a las cuestiones de los pueblos originarios en la América hispánica. Adquirió carácter suprarregional con la convocatoria de preladados de Nicaragua, Panamá, Popayán, Colombia, Quito, Cuzco, La Plata y Tucumán, así como la presencia de los obispos de Santiago de Chile y de Asunción al inicio de los trabajos. Su objetivo fue instaurar una línea pastoral para ordenar las prácticas de catequización y recoger las experiencias de los cincuenta años de presencia en el lugar para intentar establecer las líneas claras de actuación. Para este fin, el Concilio elaboró propuestas que siguieron algunas directrices del modelo peninsular de ordenamiento en el ámbito de las lenguas, sobre todo en la implantación y elección de una Lengua general regional, como ya mencionamos. En este evento, se tomaron decisiones que dejarían sin efecto algunas de las propuestas del Primer Concilio (1551-1552) como, por ejemplo, la de crear dos repúblicas separadas: la de españoles y la de naturales. Se aprovechó para renovar la vigencia de algunas determinaciones del Segundo Concilio (1567-1568) que destacaban la urgente necesidad de que el clero aprendiese las lenguas indígenas. La *Instrucción* (1545-1549) —documento base de la acción misionera y referencia obligatoria en todos los concilios— se preocupó de la redacción de catecismos en lenguas indígenas, decidiéndose por la uniformidad de criterios en lo que se refiere a la elección de las lenguas (Alfaro, 2003: 43).

La tarea de uniformización propuesta por el Tercer Concilio es una respuesta a la diversificación pastoral con consecuencias directas en la planificación de la lengua. La política homogeneizante —una lengua, una versión— exige tomar decisiones ante ese conjunto de diversidades. De una manera enfática, las disposiciones pedagógicas y lingüísticas del Tercer Concilio, recogidas por Francisco de Solano (1991), obligan, bajo pena de excomunión «a todos los párrocos de indios que de aquí en más usen el catecismo autorizado con exclusión de cualquier otro y procuren instruir con él a la feligresía que le ha sido encomendada», con la prohibición «[...] que se haga otra traducción en lengua cuzquense o aymará [sic] de las oraciones y rudimentos de doctrina cristiana, así como del catecismo aparte de la versión hecha y editada [...]». Además, en el documento obligan a los obispos que «los que hablan una lengua diversa de las arriba mencionadas [generales] [...] provean que este catecismo sea vertido en las restantes lenguas de sus diócesis por traductores idóneos y piadosos y que la traducción sea aprobada por el obispo sea adoptada sin discusión [...]» (corchetes nuestros, Solano, 1991: 102).

El documento conciliar presenta una declaración iniciadora destinada a sentar cátedra y a resolver la polémica sobre la lengua de catequización:

La finalidad fundamental de la instrucción cristiana y de la catequesis es la percepción de la fe, pues creemos con el corazón para obtener justicia lo que confesamos con la boca para alcanzar salvación. Por ello, cada uno ha de ser instruido de manera que entienda: el español en español; el indio en su lengua. De lo contrario por mas que se bendiga su espíritu no obtendrá provecho [...]. Por tanto, no se obligue a ningún indio a aprender las oraciones o el catecismo en latín porque basta y es mucho mejor que lo diga en su idioma; y si alguno quisiere, podrá agregar también en español, que ya dominan muchos de ellos (Solano, 1991: 103).

No obstante, se mantendrá el debate sobre la posibilidad de traducir el ideario cristiano a las lenguas «pobres», dado que la penetración continua y la administración colonial encuentran en las provincias más distantes la situación de variedad y fragmentación agravada por la pérdida de la Lengua general. En una Real cédula de 1596, el monarca español Felipe II ordena a la Audiencia de Charcas que enseñe español a los 'indios', empleando como maestros a los sacristanes disponibles en las parroquias,

[...] y que aunque están fundadas cátedras donde sean enseñados los sacerdotes que hubieren de doctrinar a los indios, no es remedio bastante por ser grande la variedad de las lenguas; y que lo sería introducir la castellana como más común y capaz, os mando que con la mejor orden que se pudiere y que a los indios sea de menos molestia y sin costa suya, hagáis poner maestros para los que voluntariamente quisieren aprender la lengua castellana, que esto parece podrían hacer bien los sacristanes, así como en estos reinos en las aldeas enseñan a leer y escribir y la doctrina [...] (Enciso et al. 2005: 588).



La redacción de discursos eclesiásticos en las lenguas de los pueblos originarios para dar cuenta de las traducciones, guardando los principios de esta retórica, es considerada una tarea difícil. Así lo atestigua la gramática de la lengua quechua del dominico Fray Domingo de Santo Tomás, al indicar que la traducción «se hizo con no pequeño trabajo, por la mucha dificultad que ay en declarar cosas tan difíciles y desusadas a los Indios» (Alfaro, 2001: 45).

Los vaivenes legislativos culminan con la instauración de las primeras Cátedras de Lengua general en el año 1580, al principio del reinado de Felipe II. En el virreinato del Perú se eligió el quechua, que se empezó a enseñar en la Universidad de San Marcos de Lima. Se pretendía formar a los sacerdotes de las diferentes órdenes religiosas en esta Lengua general para que pudiesen evangelizar e impartir los sacramentos de forma directa a la población autóctona, y de esta manera prescindir de intermediarios como el paraintérprete *yanacona*.

## 6. Conclusiones

Recapitulamos para explicar el proceso de hibridación de los *yanaconas* y el yanaconaje, institución que proporciona al hacendado mano de obra barata. Son servidores perpetuos consagrados al servicio de un amo (Laviana, 1983: 677), sea este una corporación o una persona particular, y la mayoría de ellos son mitayos que huyen de sus obligaciones. El proceso normal por el que un 'indio' se convierte en *yanacona* es el siguiente: el terrateniente, encomendero, acoge o captura a un indígena huido de las mitas, le entrega una pequeña extensión de malas tierras y le ofrece su protección; a cambio el 'indio' debe trabajar las tierras del encomendero y realizar labores de servicio en su domicilio. Se convierte así, en un asistente perpetuo en un mundo en el que solo impera la voluntad del encomendero. Esta servidumbre llegaba en La Plata de los Charcas al extremo de que se vinculaba a los 'indios' con su familia a la labranza de una hacienda y se transfería a terceros poseedores junto con la propiedad. En fin, a la clasificación de los tres tipos de *yanaconas* que realizaba Juan de Matienzo, a mediados del siglo XVI, habría que añadir el cuarto representado por el *yanacona* paraintérprete que a su vez realiza interpretaciones diferentes según esté al servicio de las órdenes religiosas o del encomendero.

Aun reconociendo que existe una relación jerarquizada del tipo dominante/dominado, entre los poderes coloniales y la figura del *yanacona* paraintérprete, lo cierto es que los aparatos ideológicos europeos de la época supieron adaptarse a las

condiciones socioculturales de los lugares en los que se instalaron y utilizaron todos los recursos de la época prehispánica que consideraron válidos, léase el propio *yanacona* o la *mita*.

## **Bibliografía**

- Acosta, J. de. (1954). Predicación del Evangelio en las Indias. Madrid, Atlas. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/predicacion-del-evangelio-en-las-indias--0/>. [consulta: 19 de junio de 2016]
- Alfaro Lagorio, C. (2003): "Elementos de política lingüística colonial hispánica: o Terceiro Concílio Limense" en Freire J. R. y M. C Bessa (eds.). Línguas gerais. Política lingüística e Catequese na América do Sul no Período Colonial. Río de Janeiro, Editora de la Universidade del Estado de Río de Janeiro.
- Baltrusch, B. (2010): "A Para/traducción cultural: Galiza e a Lusofonía" en Baltrusch B. et al. (eds.) Soldando Sal. Galician studies in Translation & Paratranslation. Múnich, Meidenbauer.
- Basandre Ayulo, J. (1989). "Algunas consideraciones sobre el yanaconaje en la legislación Indiana peruana" en Revista Chilena de Historia del Derecho. Chile, Facultad de derecho de la Universidad de Chile. Disponible en <http://www.historiadelderecho.uchile.cl/index.php/RCHD/article/view/24360>. [consulta: 21 de junio de 2016]
- Bhabba, H.K. (1994). The Location of Culture. London & New York, Routledge.
- Belvedere, C. et al. (2007). "Racismo y discurso: una semblanza de la situación argentina" en Van Dijk. T. A. (ed.). Racismo y discurso en América Latina. Barcelona, Gedisa.
- Bourdieu, P. (1982). "Les rites comme actes d'institution" en Actes de la recherche en sciences sociales, 43.
- Bridikhina, E. (2007). Theatrum mundi. Entramados del poder en Charcas colonial. Bolivia, Plural editores.
- Contreras, C. y M. Zuloaga (2014). Historia Mínima del Perú. Madrid, Turner Publicaciones.
- Enciso, J. et al. (2005). Cedulaario de la Audiencia de La Plata de Los Charcas (siglo XVI). Sucre, Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia.
- Escobari Querejazu, L. de. (2001). Caciques, yanacunas y extravagantes. Sociedad y educación colonial en Charcas S. XVI-XVIII. La Paz, Plural editores.

- Ferreiro Vázquez, Ó. (2016a). Por boca de: achegas á historia da interpretación do centro e sur de América (1518-1870). Universidade de Vigo, Servizo de Publicacións de la Universidade de Vigo [cd-rom].
- Ferreiro Vázquez, Ó. (2016b): "Las Ordenanzas sobre interpretación del Virrey Francisco Álvarez de Toledo en la América colonial: promotor legislativo de quien habla por «boca de»" en Ferreiro, Ó. (ed.). Traducir e interpretar lo público. Granada, Editorial Comares.
- García, N. (2001). Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Garrido Vilariño, X. M. (2005). Traducir a Literatura do Holocausto: Traducción/Paratraducción de "Se questo è un uomo" de Primo Levi. Universidade de Vigo, Servizo de Publicacións de la Universidade de Vigo [cd-rom].
- Garrido Vilariño, X. M. (2007). "Ideología y Traducción: la paratraducción", *Lenguas en contexto* nº4, 52-59. México, Facultad de Lenguas de la Benémerita Universidad Autónoma de Puebla.
- Garrido Vilariño, X. M. (2012): "Análisis de la traducción/paratraducción de Se questo è un uomo de Primo Levi al castellano" en Camps, A. (ed.). La traducción en las relaciones ítalo-españolas: lengua, literatura y cultura. Barcelona, Publicacions i Edicions de la Univerista de Barcelona.
- Guaman Poma Ayala, F. De (1615). Dibujo 223. El encomendero español solicita muchos indios sirvientes en Nueva corónica y buen gobierno. Disponible en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/565/es/text/?open=id3088718>. [consulta: 24 de junio de 2016]
- Laviana, M. L. (1983). Perú y Charcas, 1700-1760. Tomo XI-1. Madrid, Ediciones Rialp. Disponible en <http://digital.csic.es/handle/10261/33600>. [consulta: 25 de junio de 2016]
- Levillier, R. (1920). Gobernación del Tucumán: papeles de gobernadores en el siglo XVI. I.<sup>a</sup> parte. Documentos del Archivo de Indias. Madrid, Imprenta de Juan Peyo (Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino). Disponible en <https://archive.org/stream/gobernacindelt00tucu#page/n9/mode/2up>. [consulta: 27 de junio de 2016]
- Levillier, R. (1921). Gobernantes del Perú, cartas y papeles, Siglo XVI. Documentos del archivo de Indias. Tomo III. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra (Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino). Disponible en <https://archive.org/stream/gobernantesdelpe03peru#page/n7/mode/2up>. [consulta: 28 de junio de 2016]
- Lisi, F. L. (1990). El tercer concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Luna Alonso, A. y X.M. Garrido Vilariño (2014): "Paratraductores de la Literatura del Holocausto en castellano" en Gaszynska-Magiera, M y J.C. Nowicka (eds.)

Traducción: contextos e implicaciones. Wrocław, Wydawnictwie Uniwersytetu Wrocławskiego.

- Matienzo, J. de (1910). Gobierno del Perú. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Disponible en <https://archive.org/stream/gobiernodelper00mati#page/n5/mode/2up>. [consulta: 18 de junio de 2016]
- Marzal, M. M. (1993). Historia de la antropología indigenista: México y Perú. España, Editorial Anthropos.
- Real Academia Española. (2001). Ladino en Diccionario de la lengua española (23.a ed.). Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=MmZovyA>. [consulta: 24 de junio de 2016]
- Sala i Vila, N. (1989). Revueltas indígenas en el Perú tardocolonial. Universidad de Barcelona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Barcelona [cd-rom].
- Solano, F. de. (1991). Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica 1492-1800. Madrid, CSIC.
- Yuste Frías, J. (2016): "Por una comunicación transcultural en los servicios públicos " en Ferreiro, Ó. (ed.). Traducir e interpretar lo público. Granada, Editorial Comares.