
Lenguas, Intérpretes e interpretaciones en la evangelización del Tucumán colonial (1580-1680)

Languages, interpreters and interpretations in the evangelization of colonial Tucumán (1580-1680)

Beatriz Bixio



Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/5417>

DOI: 10.4000/corpusarchivos.5417

ISSN: 1853-8037

Publisher

Diego Escolar

Electronic reference

Beatriz Bixio, «Lenguas, Intérpretes e interpretaciones en la evangelización del Tucumán colonial (1580-1680)», *Corpus* [En línea], Vol 12 N° 1 | 2022, Publicado el 08 julio 2022, consultado el 11 julio 2022. URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/5417> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.5417>

This text was automatically generated on 11 July 2022.



Creative Commons - Atribución-NoComercial 4.0 Internacional - CC BY-NC 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Lenguas, Intérpretes e interpretaciones en la evangelización del Tucumán colonial (1580-1680)

Languages, interpreters and interpretations in the evangelization of colonial Tucumán (1580-1680)

Beatriz Bixio

EDITOR'S NOTE

Fecha de recepción del original: 23/03/2022

Fecha de aceptación para publicación: 14/06/2022

Introducción

- 1 El planteo que proponemos se ubica en un espacio de intersección entre la sociología del lenguaje y la historia social, espacio en el que el lenguaje se interroga a partir de su capacidad para producir transformaciones en prácticas, representaciones, identidades sociales y relaciones de poder; y el mundo social, a su vez, se interroga para proponer explicaciones sobre procesos de retracción o ampliación, sustitución o mantenimiento de lenguas y establecimiento de relaciones asimétricas entre ellas. En este marco, el intérprete en el dominio religioso se visualiza como un agente clave en los procesos de control social y de occidentalización de la población originaria.
- 2 La información sobre lenguas e intérpretes de evangelización se encuentra dispersa en diferentes fuentes. Para este trabajo hemos consultado un cúmulo relevante de fuentes, de las cuales hemos encontrado algunos datos fragmentarios sobre intérpretes en

informes y misivas de religiosos de distinto rango compilados en diferentes colecciones (Astrain, 1913, 1916, 1920; Pastells, 1912, 1915; Levillier, 1919, 1926a y b; De Egaña, 1970), normativa de diferente origen (Recopilación de Leyes de Indias, 1680 y De Solano, 1991), crónicas e historias del siglo XVII (Crónica Anónima de 1600² –Mateo 1944–; De Córdoba y Salinas, 1651; Gonzáles Dávila, 1655; Del Techo, 1897 a,b,c,d,e; Torreblanca –Priossek Prebich, 1984), Actas de Cabildo Eclesiástico del Tucumán (Palomeque et al., 2005); concilios y sínodos (Vargas Ugarte, 1954; Arancibia y Dellaferrera, 1979; Lisi, 1990); cartas anuas jesuíticas (Leonhardt, 1927, 1929; Maeder, 1990, 1996, 2007; Salinas, 2008, 2010; Salinas et al., 2013 a y b) y otras misivas de la misma orden (Morales, 2005). Estas fueron las fuentes más importantes de esta investigación, con el agregado de historias confeccionadas en el siglo XVIII con documentación del XVI y XVII (Lozano, 1754, 1755, Guevara, 1882).

- 3 Cabe aclarar que el objeto de estas consideraciones es el intérprete religioso y que no es objetivo de este artículo presentar un panorama acabado de área de distribución y cronologías de las lenguas o de la actuación de la Iglesia en el Tucumán, lo que exigiría un estudio particular que amplíe considerablemente la base documental. El cierre de nuestras consideraciones en la década del 80 se justifica en el hecho de que los autos de la Visita de 1692 del Oidor Luxan de Vargas al Tucumán ameritan una investigación particular sobre este mismo tema.
- 4 La labor catequista se vio apelada de manera crucial por el problema de la lengua desde los mismos orígenes de la conquista americana y en particular durante los primeros decenios de contacto con nuevos territorios y grupos nativos. Luego de un primer intento frustrado de empleo del latín para la enseñanza religiosa de la población originaria en México, e incluso en el Perú,³ se optó por el español, siguiendo los requerimientos de la Corona que promovían su enseñanza, especialmente a los hijos de caciques, tal como lo disponían las primeras Cédulas Reales.⁴ Sin embargo, ello fue un horizonte que no pudo alcanzarse en ninguna región americana, debido fundamentalmente a la falta de clérigos. Es así que se recurrió al aprendizaje de las lenguas nativas por parte de los agentes religiosos.
- 5 Las numerosas cédulas reales, provisiones y decretos emanados desde la Corona Española y sistematizadas en la Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias de 1680, dieron los fundamentos jurídicos para la evangelización (Tomo 1, Libro 1), que adoptó, sin embargo, matices muy diferentes según regiones y épocas. En el Perú estas especificaciones respecto a las modalidades en las que se llevaría a cabo la evangelización se plasmaron en tres concilios limenses, el último de los cuales afectó directamente a la Iglesia del Tucumán. En efecto, las resoluciones dadas en el Concilio de Lima de 1582-1583 fueron adoptadas y aplicadas en el Tucumán colonial en las disposiciones del Sínodo Diocesano celebrado en Santiago del Estero de 1597, que promueve la evangelización en lenguas nativas, en coherencia con la impronta fuertemente misional de este sínodo (Dussel, 1979, p. 276), impronta que no encontramos en los siguientes, más orientados a la organización interna de la Iglesia y de las doctrinas.⁵
- 6 La segunda constitución de este Sínodo de 1597 compele a que la catequesis se realice en la lengua del Perú, pues “ya gran parte de los indios la rezan y casi todos van siendo ladinos en la dicha lengua” (Levillier, 1926 a, p. 17), enunciado coincidente, en parte, con el del P. Barzana de 1587 cuando expresa que en el Tucumán

todos han aprendido la lengua del Cuzco como todos los indios que sirven a Santiago y a san Miguel, Córdoba y Salta y la mayor parte de los indios de Esteco y por medio de esta lengua (...) se ha hecho todo el fruto en bautismos, confesiones, sermones de doctrina cristiana que se ha hecho y hace en todas las ciudades de esta provincia (Bixio y Berberían, 2017, p. 336).

- 7 Se observan en ambas citas enunciados restrictivos que dan cuenta de que el proceso de quechuización del Tucumán no estaba completado (“gran parte de los indios”, “casi todos”, “la mayor parte de los indios de...”) y que este había alcanzado a las ciudades, pero no a la campiña (“en todas las ciudades de esta provincia”). Este mismo sínodo de 1597 que promueve el uso de la lengua general (quechua), también “amonesta”, esto es, exhorta, a los misioneros a que aprendan algunas preguntas en las lenguas regionales, “para poder confesar algún adulto aunque faltase intérprete” (Levillier, 1926 a, p.17).
- 8 El delineado de esta política lingüística aplicada a la evangelización no implicó la evitación del intérprete quien jugó un papel importante en la transmisión del mensaje religioso, especialmente cuando estaban involucradas las lenguas regionales, tanto en la campiña como en la ciudad.

Las lenguas

La evangelización en lengua quechua

- 9 Franciscanos, mercedarios, agustinos y dominicos, en particular aquellos que se desempeñaban como doctrinantes, fueron evangelizadores en quechua, lengua que muchos de los religiosos conocían por haberla estudiado en Europa, en Perú o en Córdoba. Los jesuitas, que rehuían la labor misional en doctrinas y optaban más bien por las misiones volantes, también realizaban su labor misional en la lengua general del Perú, que enseñaban a los novicios en los colegios que tenían cursos de lengua quechua para que la aprendan los escolares.⁶
- 10 En las ciudades, la catequesis de los indígenas se realizaba los domingos a la tarde, en quechua, lengua que, según los documentos eclesiásticos citados, estaba bastante generalizada ya a fines del siglo XVI⁷ entre españoles y nativos. Su extensión fue más o menos rápida, tanto que en 1635 el obispo Maldonado, en carta al rey, pide providencias para que se enseñe a indios el castellano, pues en el Tucumán ya ni españoles ni indios la hablan (Levillier, 1926b, pp. 35-36), expresión del obispo que ameritaría algunas restricciones, pues contamos con numerosos casos –a los que haremos referencia más adelante– de españoles, nativos, e incluso doctrineros, que no conocían la lengua del Perú.⁸
- 11 Son dos los vectores que explican la presencia generalizada del quechua en las ciudades, y esporádica, a inicios del siglo XVII, en algunas regiones rurales del Tucumán: los contingentes de nativos peruanos que llegaron con los conquistadores españoles, y su distribución en ciudades y campiñas, y la acción evangelizadora.
- 12 Por otra parte, se podría agregar la interpretación de Lorandi según la cual los incas establecieron en algunas regiones del Tucumán mitimaes cuya función era asegurar la frontera. En palabras de la autora citada:

Estos aborígenes del Tucumán, mitimaes fieles del inca, ocupados en funciones militares, artesanales y tal vez administrativas, estuvieron obligados a aprender el idioma de sus Señores. En cambio los valliserranos de Catamarca, más bien sujetos a mita de turnos temporarios, pudieron comunicarse con dichos funcionarios a través

- de sus curacas o intérpretes, o usando directamente el kakano, también parcialmente conocido por sus vecinos tucumanos (Lorandi, 1984, p. 323).
- 13 Pero, en primer lugar, no debemos obviar la relevancia y magnitud que tuvo la población de origen peruano en la conquista y colonización hispánica del Tucumán, en las que participaron numerosos indios o mestizos amigos, a los que también se llamó yanaconas, que tuvieron, entre otras funciones, la de actuar como pobleros, esto es, capataces en encomiendas y pueblos de indios, encargados de la producción y de la organización del trabajo. Estos pobleros han sido también importantes agentes de difusión del quechua en la región. Incluso, muchos de los colonizadores del Tucumán, llegados directamente desde el Perú, eran hábiles hablantes del quechua.
 - 14 En segundo lugar, la Iglesia, basada, en parte, en una realidad lingüística previa y, en parte, en la imaginación de una realidad lingüística, postuló la existencia de una comunicación religiosa en quechua sin barreras lingüísticas, política que, como sucedió en otras regiones americanas, se orientó a la generalización de la lengua mejor conocida por los religiosos y con un número importante de hablantes
 - 15 Si bien en las ciudades de la gobernación el quechua fue lengua general, también allí se requería de intérpretes, e incluso se llegó a evangelizar en algunas lenguas regionales, como es el caso de la ciudad de Tucumán, que en algunos períodos enseñó la doctrina en tonocoté (Lozano, 1754, pp. 11,756). De hecho, las ciudades fueron espacios de multilingüismo generalizado –aunque el quechua fue desde los primeros años lengua franca o vehicular– pues allí se dictaba misa, se decían sermones, se bautizaba y confesaba a indígenas, procedentes de diferentes regiones y encomiendas, desplazados por razones laborales –para la mita de plaza, construcciones, fletes, etc.–, quienes quedaban al margen de esta comunicación en lengua general y requerían de intérpretes. En estos casos, el quechua fue lengua de mediación: el religioso, catequizador, expresa su discurso en lengua quechua y el intérprete –nativo o mestizo– vierte ese discurso en lengua regional. No hemos detectado casos de interpretación en cadena en el dominio religioso, las que son comunes en el jurídico (esto es, del quechua a la lengua regional A, y de ésta a la lengua regional B) (González Navarro, 2018), aunque contamos con algunos indicios sobre su existencia.
 - 16 La información sobre catequesis en lengua quechua abarca todo el período considerado (Anua de 1632-34. Maeder, 1990, p. 26; Anua de 1658-68. Salinas, 2010, p. 22; Anua de 1667. Salinas, 2013 a, pp. 128, 132; Anua de 1672-75. Salinas, 2013 b, p. 210) y es frecuente en diferentes tipos documentales, aunque luego de la década del 60 las referencias a la acción evangelizadora en lengua indígena se hacen poco frecuentes, vacío documental que debe relacionarse con la solicitud del obispo Maldonado al rey citada y con una tendencia general a volver al español en la catequesis para evitar ambigüedades sobre los términos religiosos.⁹
 - 17 Para fines del siglo XVII, durante la Visita de Luxan de Vargas (1692), aún encontramos un alto porcentaje de nativos que desconocen tanto las oraciones religiosas como el español, y que son hablantes de quechua o de lenguas regionales, sea monolingües, sea bilingües, lo que será objeto de una investigación particular.

La evangelización en lenguas regionales

- 18 La evangelización que no apeló a intérpretes en las regiones y pueblos en las que no se hablaba el quechua tiene su historia, aunque acotada, en el Tucumán. Se trató de los

pocos casos en que los religiosos aprendieron las lenguas regionales y pudieron catequizar en ellas.¹⁰

- 19 Aunque tenemos pocos datos para el Tucumán sobre la pedagogía para el aprendizaje de las lenguas regionales por parte de los religiosos, las informaciones son contestes en que, al menos en los primeros treinta años, las lenguas regionales se aprendieron en terreno, mediante la inmersión lingüística, método que ha quedado relativamente documentado: se tomaban intérpretes “inteligentes” nativos de la comunidad que se visitaba, que oficiaban también de maestros, con cuya ayuda los misioneros realizaban vocabularios, breves gramáticas, y posiblemente también confesionarios y traducciones de las cuatro oraciones. Con este bagaje, se sentían con conocimientos suficientes como para evangelizar, dar sermones, e incluso, corregir el habla de los nativos.¹¹ Luego de los primeros decenios, los religiosos ya podían contar con una descripción previa de la lengua, realizada por algún clérigo que les hubiera antecedido, con cuyo conocimiento se llegaba a la comunidad. Según nuestros registros, la gramática de la lengua kakana de Barzana,¹² y el “copioso vocabulario” que realizara el P. Sansón¹³ de esta misma lengua, junto a otros instrumentos lingüísticos para la catequización, fueron copiados cuidadosamente a mano por los religiosos, incluso pasada la primera mitad del siglo XVII.¹⁴ En cuanto al tonocoté, a mediados del siglo XVIII el P. Machoni de Cerdeña, en su estudio de dicha lengua a la que denomina tonocoté, lamenta que los instrumentos de Barzana ya estaban perdidos (Machoni de Cerdeña, 1732, p. 6).
- 20 Solo el kakán¹⁵ y el tonocoté¹⁶ fueron objeto de gramatización en el Tucumán, ambas reconocidas como las de mayor número de hablantes en la región. En las fuentes jesuíticas es común encontrar referencias sobre las numerosas lenguas que los religiosos conocen o que están estudiando al momento de escribir sus misivas.¹⁷ Sin embargo, la mayoría de estas informaciones no se confirman con otra documentación, son datos aislados, no recuperados en los relatos misionales o en las necrológicas, las que ponen especial cuidado en nombrar específicamente las lenguas en las que el religioso evangelizaba –en especial cuando no se trata de la lengua general del Perú. A lo largo de todo el siglo, las lenguas de catequesis que se repiten en diferentes tipos documentales son el quechua, el kakán y el tonocoté. Sin embargo, una crónica de Lima, la Crónica Anónima del año 1600 (Mateos, 1944), agrega otras lenguas aprendidas por los primeros jesuitas del Tucumán, el P. Barzana y el P. Añasco, en particular; indamás y sanavirón, el primero, y sanavirón el segundo.¹⁸ Esta última información es inconsistente con la afirmación de Lozano de que el P. Barzana tuvo intención de estudiar el sanavirón, lo que no pudo concretar porque fue trasladado a Santiago del Estero. Sea de esto lo que fuere, lo cierto es que, pasado el año 1600, solo se mencionan las lenguas kakán y tonocoté, al menos según las fuentes consultadas.
- 21 El kakán fue la lengua regional más estudiada a lo largo de todo el siglo XVII¹⁹ por parte de los miembros de la orden teatina, no solo porque era lengua general con un número relevante de hablantes, distribuidos por amplios espacios geográficos, sino también porque se confiaba en que la evangelización en su propia lengua pacificaría a los calchaquíes, quienes no conocían el quechua o, al menos, declaraban no conocerlo, posiblemente como una estrategia de resistencia más, tal como lo fue su oposición a que los padres de la Compañía aprendieran su lengua.²⁰ Se reconocen en estas prácticas ideologías lingüísticas que anudan lengua, identidades y ethos.
- 22 Entre fines del siglo XVI y primeros decenios del siguiente, los PP. Barzana, Arco, Romero, Monroy y Juan Darío pudieron misionar en esta lengua (Lozano, 1754, pp. 421,

448) en la zona serrana de Santiago del Estero y en el Valle Calchaquí. También deben mencionarse a Morelli y Juan Bautista Sansón (o Sansone). Desde 1617 hubo en los Valles Calchaquíes misiones de habla kakana hasta que en 1623 el obispo Cortázar, en el marco de sus disputas con la orden, retiró a los jesuitas del valle. Para 1630, el P. Vázquez Trujillo expresaba que los misioneros enseñaban la doctrina en dos lenguas: la general del Perú y “la que llaman de los calchaquíes o diaguitas”, presentándola como lengua general y advirtiendo que a la general del Perú no la entendían los diaguitas. En 1631 los PP. Antonio Macero y Juan Cereceda evangelizan en kakán en el valle de Catamarca y al año siguiente en el río Salado (Techo, 1987d, p. 115). En 1645 la lengua kakana era estudiada por tres religiosos (Anua 1645-46. Maeder, 2007, p. 34) y en 1650-59 había cinco religiosos que conocían la lengua y que se comunicaron con los nativos durante el alzamiento, incluso llegaron a terciar por condiciones dignas luego de su rendición. Ellos eran los jesuitas PP. Eugenio de Sancho, Hernando de Torreblanca, Pedro Patricio,²¹ Diego Sotelo y Juan de León (Piossek Prebisch, 1984, pp. 22, 40, 44, 59, 102, 104). Incluso, había varios españoles que podían realizar la tarea de intérpretes de esta lengua, según Torreblanca (Piossek Prebisch, 1984, p. 112). Ya en la década del 70 se cuenta con hábiles religiosos que catequizaron en kakán a los calchaquíes desnaturalizados.²² En 1676 todavía los religiosos de la Compañía podían predicar en esta lengua y según parece, eran los únicos que podían hacerlo. De allí que se los convoca nuevamente para atender la región de calchaquíes y pulares en Salta:

(...) se ruegue y suplique al muy reverendo padre provincial de la Compañía de Jesús, se sirva de tomar a su cargo este cuidado, pues sus religiosos con la asistencia de tantos años con dichos indios les entienden la lengua y la hablan y saben sus costumbres (Palomeque et al., 2005, p. 462).

- 23 A pesar de que durante todo este período (desde fines del siglo XVI y hasta la década del 80 del siguiente²³) hubo conocedores de la lengua kakana, ello no significa que sus hablantes hubieran recibido la catequesis sin mediadores. Los pocos padres que la conocían no eran suficientes. Así, los diaguitas de la ciudad de Tucumán, en las primeras décadas del siglo XVII, no podían ser evangelizados pues no había religiosos hábiles en su lengua originaria²⁴ y en 1630 se requerían intérpretes para la instrucción religiosa. En 1634 se realizan misiones desde el colegio de Salta a diferentes pueblos donde se confiesan, doctrinan y bautizan indios mediante intérpretes “por ser su lengua muy revesada y no entender muchos la que generalmente corre y hablan los Padres” (Maeder, 1990, p. 53).
- 24 En síntesis, el recorrido por nombres y fechas que hemos realizado no tiene otro objetivo que demostrar que el kakán fue la lengua más estudiada y atendida por los jesuitas, única orden que incursionó por sus “entreveros”. La atención que se le dio al kakán fue muy superior a la que se les dispensó a otras lenguas regionales en el Tucumán.
- 25 El tonocoté, por su parte, fue lengua regional de evangelización desde los primeros tiempos, también lengua muy generalizada, y en ella catequizó Francisco Solano, Custodio de la Provincia franciscana de San Jorge del Tucumán, quien recorrió la gobernación ocupándose de la conversión de los indios en lengua tonocoté en Santiago del Estero, en Esteco -como doctrinero de los pueblos de Socotonio y La Magdalena- y en el río Salado (Lozano, 1754, p. 40). A fines del siglo XVI Barzana también la aprendió, hizo arte y vocabulario y evangelizó en ella,²⁵ acompañado por el P. Añasco, en Esteco y en los alrededores del río Salado. Hablaban esta lengua también el P. Juan de Viana, el P. Monroy (De Egaña, 1970, p. 415; Lozano, 1754, p. 436) y Juan Pastor (Techo, 1897e, p.

152). La doctrina de los mataraés del río Salado, desplazados desde la región de Concepción del Bermejo en 1633 (Faberman, 2011), hablantes del tonocoté y de guaraní, pudo ser atendida en estas dos lenguas, aunque durante largos períodos debió hacérselo mediante intérpretes (Lozano, 1754, p. 93). A mediados del siglo, algunos religiosos conocían la lengua toconoté, como el P. Ocaña (Techo, 1897d, p. 86), Juan Francisco Olóriz (Techo, 1897e, p. 215), Gaspar de Cerqueira, Alonso de Benavente y Juan Calleras, que al momento -1650- servía en la ciudad de Jujuy (Palomeque et al., 2005, pp. 379-380). Si bien en Esteco se pudo catequizar en tonocoté, allí se hablaban diferentes lenguas, por lo que se hubo de recurrir a intérpretes (Lozano, 1754, pp. 44, 45).

- 26 Una misión problemática fue la de los ocoyas. Cuando Diego de Torres llega a Omahuaca puede predicar a sus indios en aimara, pues “entendían” también esta lengua (Lozano, 1754, p. 722). Sin embargo, las dificultades para encontrar clérigo conocedor de la lengua de los ocoyas, e indicaciones sobre que se trata de una “lengua particular”, nos lleva a admitir que tenían un idioma propio, diferente, dado que la aimara era ampliamente conocida o reconocida por varios misioneros que actuaron en el Tucumán. En 1638 todavía no estaban reducidos ni habían tenido doctrineros que los atendieran, pues se trataba de una doctrina en disputa entre franciscanos y jesuitas.²⁶ Si bien se reconoce la propiedad a los franciscanos, hasta fines de la década del 30 no se habían hecho cargo de ella ni habían destinado ningún religioso. El problema de la lengua es fundamental en esta disputa, pues aparece como argumento privilegiado en el que asientan unos y otros sus derechos. Los franciscanos alegan que “tenían religiosos capaces que sabían su lengua”. Los jesuitas, por su parte, esgrimen en 1642 que entraron en la pacificación del Chaco, “empezando por los ocoyas, de quienes bautizaron 600, fundando una buena población y aprendiendo su lengua para enseñarlos”.²⁷ Sin embargo, como en otros casos, no hay indicios de que fueran atendidos en su propia lengua y parecen ser meros argumentos esgrimidos. El P. Osorio, martirizado poco después, escribió un vocabulario de ella (Techo, 1897d, p. 86). Finalmente, esta disputa fue resuelta a favor de los franciscanos, que no toman posesión de la doctrina. Lo cierto es que en 1664 se reconoce que los ocoyas “hablan una lengua particular que no se entiende”²⁸ y por ello “están aquellas almas sin pastor, doctrina ni sacramento”, por lo que se acuerda, en el cabildo eclesiástico del 3 de diciembre, recurrir a la Compañía de Jesús (Palomeque et al., 2005, pp. 452-453). En 1667 aún la Compañía no los había podido atender por negativa de los encomenderos a que se redujeran (Anua de 1667. Salinas, 2013a, p. 131).
- 27 El distrito de Córdoba nunca pudo ser atendido en sus propias lenguas y la catequización solo tuvo como recurso el uso de intérpretes hasta pasada la primera mitad del siglo XVII (Techo, 1897 e, p. 214). La diversidad lingüística de esta región “desalentaba aplicarse a aprender alguna determinada” (Lozano, 1754, p. 21). Según este mismo cronista, el P. Barzana tuvo la disposición de aprender la lengua sanaviróna “que se reputaba por la mas usual, asi entre los Indios de la Ciudad, como en la mayor parte de la jurisdicción de Córdoba” (1754, p. 21), aunque fue requerido a viajar a Santiago del Estero y, como dijimos, posiblemente el P. Añasco haya evangelizado en sanavirón e indamás.
- 28 Los datos acercados dan cuenta de las dificultades de la evangelización en lenguas regionales y, por lo tanto, de la necesidad de apelar al recurso de los intérpretes, lo que se confirma con la observación del P. Vázquez Trujillo de 1632:

Cada año salen Padres dos veces por lo menos, aunque se quede sólo el Rector, á hacer misiones por las estancias y pueblos de indios, á muchos de los cuales jamás confiesan ni doctrinan sus curas en especial á los viejos, por su rudeza y por ignorar sus lenguas diversas de la Quichua; administrando el bautismo por necesidad. (Pastells, 1912, p. 477).

- 29 La evangelización directa en lenguas regionales fue posible solo en cortos períodos, por pocos religiosos y en unas pocas lenguas, aun asumiendo que la documentación es lacunar sobre este respecto y que es posible que haya habido sujetos particulares que hayan aprendido otras lenguas y evangelizado por períodos más o menos largos en ella, pero de los cuales no quedan registros. Es posible que el P. Andrés Rodríguez, franciscano, conociera algunas, sea kakán, tonocoté u otra, pues se menciona que tenía el don de lenguas y predicó en Santiago del Estero, donde hoy está sepultado (Diego de Córdoba y Salinas, 1651, p. 199). En estos casos, y en otros que podríamos citar, no se mencionan lenguas ni territorios de evangelización, ni se menciona que haya habido alguna continuidad en la evangelización en la lengua nativa.
- 30 En consecuencia, en todo este período, los indios o mestizos bilingües tuvieron una participación relevante en la evangelización como mediadores de la doctrina religiosa tanto en las ciudades como en las zonas rurales.

Los intérpretes

La evangelización mediante intérpretes

- 31 En América el intérprete se denomina también lengua, lenguaraz faraute, alfaqueque y ladino,²⁹ aunque en el Tucumán los términos más usados fueron *intérprete* y *lengua* tanto en el dominio religioso como en el jurídico.³⁰ Por definición, el intérprete es quien en la oralidad, y en el mismo contexto de enunciación en el que se produce el mensaje en una lengua X o fuente (Discurso1 o D1), traslada el mismo texto, con fidelidad, a la lengua Y o meta (Discurso2 o D2). El intérprete es un mediador lingüístico y cultural, específicamente oral cuya actividad es de reproducción de la misma idea en otra lengua, en un mismo tiempo, por lo que exige destreza, habilidad y excelente conocimiento de las lenguas y culturas fuente y meta, situación ideal que no fue fácil garantizar en los primeros tiempos del contacto pero que se fue afinando con el establecimiento de las misiones y doctrinas. Participaron, en mayor o menor medida, de dos culturas, y desde ese lugar fronterizo estos mestizos culturales “favorecieron las transferencias y el diálogo, elaborando mediaciones muchas veces insólitas y contribuyendo así a su articulación y a la permeabilización de las fronteras” (Ares Queija y Gruzinski, 1997, pp. 10).
- 32 Los intérpretes indígenas que actuaron en la evangelización del Tucumán constituyen un tema casi vedado en la documentación y son pocas las escenas en las que se acerca alguna precisión sobre el modo de actuar, la formación que recibían, edades, géneros, formas de reclutamiento o continuidad en la función. A esta limitación habría que agregar el hecho de que las secuencias en las que se mencionan estos mediadores son poco diferenciadas, dando lugar a ciertos enunciados casi formularios, iterativos, generalmente, sin asociación a nombres de lenguas, de intérpretes o de religiosos, lo que no permite inferir cómo se llevó a cabo esta actividad, con qué rituales, éxito o

fracasos de las interpretaciones, grado de formalidad de la función o reconocimiento social.

- 33 No hay datos que permitan reconocer el cuidado en su selección en cuanto a fidelidad, competencia lingüística, conocimiento de la doctrina, ni el cumplimiento de las cualidades que se esperaba de estos, establecidas en la Recopilación de Leyes de Indias (1681, Libro II, Título XXIX, De los Intérpretes), lo que da cuenta de su carácter informal. Hasta donde sabemos, a los intérpretes religiosos no se les exigía la formalidad del juramento, como en el dominio jurídico (González Navarro, 2018), ni obtenían paga por su trabajo. De igual manera, nunca se menciona la filiación del intérprete, esto es, si es indio, negro o mestizo.³¹
- 34 Como hemos indicado, en los pueblos de indios el recurso a la evangelización mediante intérpretes fue común en el Tucumán a lo largo de todo el siglo XVII.³² En efecto, en la zona rural, las doctrinas de indios -conglomerados que integraban varios pueblos de indios encomendados, por lo general ubicados en regiones distantes y comunicados entre sí por malos caminos- tuvieron muchas dificultades para cumplir con la tarea evangelizadora por la falta de doctrineros. La insistencia en que muchas doctrinas de indios están “vacas”,³³ así como las dificultades para nombrar examinador que habilite a los doctrineros,³⁴ son continuas en las actas del cabildo eclesiástico y en las cartas de obispos, testimonios, visitas, etc. Se trataba de una ocupación poco estimada: los encomenderos no les pagaban, les levantaban calumnias y los inquietaban. Incluso a mediados del siglo XVII se insiste en las necesidades y trabajos de los curas doctrineros, pues algunas doctrinas tienen hasta treinta y cuarenta leguas, con ríos caudalosos, serranías y diferentes temples.³⁵ En 1666 se reconoce que hay doctrinas que, desde que sus indios fueron reducidos, no han tenido quien les administre la religión, como la de los Ocloya o de los desnaturalizados calchaquíes en Salta (Palomeque et al., 2005, pp. 460-462).
- 35 El problema de la falta de doctrineros se anuda con el problema lingüístico. En 1649 el Cabildo Eclesiástico debate el hecho de que hay pocos clérigos y que muchos beneficios se encuentran sin curas “por no haber copia de clérigos que los sirviese y de los pocos que hay *algunos no saben la lengua*” (Palomeque et al., 2005, p. 379).³⁶ En el distrito de Esteco, por ejemplo, a principios del siglo XVII había un único párroco para más de cincuenta pueblos y este solo hablaba castellano (Lozano, 1754, p. 44). La falta de misioneros que conocieran las lenguas indígenas, incluso la quechua, puso a la Iglesia en una encrucijada y debió tomar posiciones extremas, al margen de lo dispuesto por cédulas y normas eclesiásticas, entre ellas, ignorar el requisito de la examinación, o aceptar clérigos que no tuvieran conocimiento cabal de la doctrina, pero conocieran las lenguas de los nativos.³⁷ Las dificultades para reclutar misioneros llevó a la Compañía a admitir clérigos criollos y mestizos en América (Astrain, 1920, p. 664; Ares Queija, 1997)³⁸ que eran luego requeridos como lenguas o intérpretes.
- 36 Es difícil imaginar cómo se realizaba la acción evangelizadora en estas condiciones, pero es seguro que, en estos casos, no poco frecuentes, el religioso debió valerse de intérpretes para los sermones, la enseñanza religiosa y la administración de los sacramentos.
- 37 Por lo general, la documentación expresa que se usó intérprete “inteligente”, sin datos sobre si se tomaban de los pueblos que visitaban o si los religiosos eran acompañados en sus misiones por indígenas con alguna preparación -neófitos- que actuaban también como intérpretes, formados en los conventos o en la encomienda, sea por los religiosos,

sea por los encomenderos.³⁹ Estos neófitos se desempeñaban también como maestros de la doctrina, enseñaban las cuatro oraciones y hacían orar a los indios del pueblo o encomienda los domingos por la tarde, tarea que también podía llevar a cabo el encomendero. En manos de estos neófitos, intérpretes y enseñantes, quedaba la responsabilidad de la doctrina durante los largos períodos en los que el doctrinero no asistía a la doctrina “para que la ignorancia no se bolviese á encastillar en los rudos, y torpes animos de los Indios” (Lozano, 1754, pp. 11-12).

- 38 En las ciudades, para evitar los riesgos del recurso a intérpretes que se hallaran fuera de la estructura eclesiástica, se establecieron ciclos formativos más o menos formales para la enseñanza de la doctrina a indígenas jóvenes o niños, especialmente seleccionados por su capacidad para entender los misterios de la fe y con mayor inclinación a internalizar las enseñanzas (Rona, 2014). Si bien son pocos los informes para el Tucumán sobre la existencia de ciclos de formación para niños o jóvenes indígenas para desempeñarse como mediadores, conocemos que en épocas tempranas, Santiago del Estero y Esteco contaron con estas escuelas,⁴⁰ aunque estas experiencias no parecen haber tenido continuidad.⁴¹
- 39 Diferente es el caso de las misiones volantes realizadas a las estancias de españoles o pueblos de indios más o menos alejados, que hubieron de recurrir continuamente a mediadores lingüísticos del lugar. Resulta difícil hipotetizar que durante las misiones volantes hubiera indios ladinos conocedores de la religión que les sirvieran de intérpretes más o menos fijos, porque siempre se alega que se llega a comunidades que hace decenios que no están en contacto con religiosos. Algunos contextos, en especial los referidos a la región serrana de Córdoba, en los que se confiesa a nativos de muy variadas y numerosas lenguas, es posible que hayan recurrido a mediadores nativos del lugar, sin preparación especial.
- 40 La función de un intérprete, o lengua, no se agotaba en la transmisión de un mensaje de una lengua a otra. Los intérpretes, verdaderos mediadores culturales y lingüísticos, también eran informantes que guiaban a los religiosos por terrenos desconocidos hacia los lugares donde se encontraban pueblos de indios o indios huidos y fueron, incluso, agentes de conquista que tuvieron también una prominente participación advirtiendo a los religiosos sobre usos y costumbres de las poblaciones que encontraban⁴² –guía cultural–, o como maestros de lenguas, aspecto que solo se menciona de manera lateral en las fuentes, a pesar de que se trató de una tarea ardua, que no siempre deseaban cumplir.⁴³ En esta función tuvieron un papel preponderante las mujeres: Barzana aprendió el tonocoté a partir de la enseñanza de una india de Santiago del Estero⁴⁴ e incluso varias mujeres le ayudaron con la lengua natija (De Egaña, 1970, p. 388). Con la ayuda de estos maestros-intérpretes se componían artes y catecismos. Hacia 1600 los PP. Juan Fonte y Gaspar de Monroy entran a la región de habla kakana acompañados de indios encomendados que les sirvieron de intérpretes y con “la dirección de los intérpretes” pudieron componer catecismo y algunas pláticas y evangelizar y administrar sacramentos a miles de indios.

Los sacramentos mediante intérpretes

- 41 La administración de los sacramentos mediante intérpretes fue objeto de acaloradas y complejas discusiones jurídicas y canónicas que involucraron a destacados teólogos. La desconfianza que genera el intérprete, que puede tergiversar la palabra de los

religiosos -desconfianza propia que se le tiene a todo mestizo cultural- fue especialmente enfatizada por la Iglesia que nunca aceptó sin restricciones esta mediación. El P. Acosta, en su *Procuranda Indorum Salute* se había opuesto con fuertes argumentos a la evangelización mediante intérpretes, alegando que los indios no llegan a conocer bien la doctrina y los intérpretes no conocen bien el español.⁴⁵ La conceptualización de la teología, decía, es incomprensible para los indios, además que se temía a las malas interpretaciones que dieran lugar a herejías o se desconfiaba de que bautismos y confesiones fueran falsos.

- 42 Todavía después de la primera mitad del siglo XVII la discusión se mantenía, aunque la Iglesia terminó admitiendo que se celebraran bautismos, confesiones, matrimonios y extremaunciones con intérpretes (De Solano, 1991, p. XL), práctica común en el Tucumán. Sobre la eucaristía y la confirmación, contamos con poca información documental.⁴⁶
- 43 En cuanto al bautismo, hay sobradas evidencias documentales de que se practicaron bautismos masivos o generales y *sub conditione e in articulo mortis* mediante intérpretes, aunque los jesuitas nunca aceptaron que se hicieran sin el reconocimiento de su sacralidad y significado por parte de los indios. Barzana calificó de *sacrílego* el bautismo de los indios de Esteco sin previa instrucción en la fe (Del Techo, 1897, p. 134), y en 1609 Diego de Torres usó este mismo calificativo para el bautismo de los indios pampas sin el reconocimiento de sus destinatarios (Lozano, 1755, pp. 269-270). Posiblemente, el hecho de que sea un rito tanto de iniciación en la religión católica como de incorporación a la sociedad en calidad de súbdito del rey (Di Stéfano y Zanatta, 2009, pp. 33, 40), unido a que los españoles bautizaban a los indios para tomar posesión de ellos (Techo, 1897, pp. 184, 185), fueron razones para flexibilizar las precondiciones a las que nos referimos.
- 44 La confesión ofreció un panorama más disputado, hasta el punto que algunos teólogos consideraban que estas eran inválidas si se administraban mediante intérpretes, a más que se aducía que los nativos rara vez lograban la contrición. El primer concilio de Lima (1551) había prohibido la confesión mediante intérpretes y el Sínodo Provincial de Lima de 1557 había advertido: *nullus audiat confessionem per interpretem*. En el II Concilio Limense (1567-1568) se impuso una multa de 100 pesos para quien así lo hiciera.⁴⁷ El III Concilio mantuvo la prohibición e imprimió en 1585 el primer manual de confesión sudamericano (Valenzuela Márquez, 2007) en las lenguas aimara, castellano y quechua que fue el modelo a partir del cual se realizaron las confesiones en el Tucumán. La confesión exigía confidencialidad, la que no siempre era posible asegurar; además, se temía que actuara como motivante para que el intérprete cometiera los pecados que escuchaba, o se desconfiaba de la integridad y sinceridad de las confesiones con intérpretes a causa de la vergüenza que podría sentir el confesante. Otro problema era la necesidad de contar con mediadores diferenciados para la confesión de hombres y mujeres (Rona, 2014). Con los jesuitas se impone una perspectiva diferente y, según el P. Acosta, los indígenas que habían sido ya bautizados, solo podrían salvarse del infierno accediendo a la comunión y a la confesión, por lo que la aprobaba si los indios lo deseaban. De allí las campañas de los jesuitas para instruir a los indígenas y administrarles estos sacramentos (Estenssoro, 2001, p. 461).
- 45 En el Tucumán la situación fue ambigua en relación a la confesión. Así, si el P. Darío solo admitía confesar a aquellos que supieran la lengua quechua, y se negaba a hacerlo mediante intérpretes (Lozano, 1755, p. 423) -situación común a las misiones de Santa Fe, Mendoza y Valle Calchaquí⁴⁸- en la mayor parte de la documentación la confesión

mediante intérpretes se admite desde los comienzos de la evangelización: “otra vieja que ya por su mucha edad estaba ya casi impecable moralmente hablando estaba muy enferma, y desde que se baptizo muchos años no se había confesado, hicoló por interpretación quedo consolada” (Anua de 1611. Leonhardt, 1927, p. 513).

- 46 Cabe observar, sin embargo, que el Sínodo del Tucumán de 1597 es ambiguo al respecto pues, si en su Constitución segunda indirectamente admite la confesión por intérprete cuando se advierte que los doctrineros deben conocer algunas palabras en la lengua nativa “para poder confesar algún adulto en caso de necesidad aunque faltase intérprete” (Levillier, 1926a, p. 27), en la Constitución sexta la prohibición es un supuesto, de modo que la confesión, en caso de que no se hable la lengua del Perú, puede ser suplida por la contrición: “si los indios no supieren la lengua general cumplirán los sacerdotes con moverles a contrición por si o por interpretes con esto les podrán casar” (Levillier, 1926a, p. 24).
- 47 En síntesis, en el Tucumán los mediadores lingüísticos actuaron activamente tanto en las doctrinas como en las misiones circulantes. En el primer caso, es posible que haya habido indígenas o españoles (podía ser el propio encomendero) que guardaran cierta continuidad en esta función y, por ello, formados en la práctica, aunque no de manera especial. En el caso de las misiones volantes a regiones distantes, hablantes de diferentes lenguas regionales, los intérpretes, tienen cierta analogía con los reconocidos para los primeros momentos de contacto: fueron elegidos al azar, recibieron poca o ninguna formación y actuaron de manera más o menos espontánea, según las necesidades contextuales.

La ficción del entendimiento intercultural⁴⁹

- 48 Si bien no han quedado datos sobre las posibles interpretaciones que los mediadores pueden haber hecho de los textos fuente de los religiosos, es evidente que debieron ofrecer muchas dificultades para ser vertidos en lenguas indígenas, a las que se les exigió amoldar sus significados a los propuestos por la religión mediante reformulaciones, desplazamientos semánticos, resemantizaciones, incorporación de nuevos términos, todo lo cual occidentalizó las lenguas, y con ello, las mentes. Así, conceptos como “Espíritu Santo”, “pecado” o “Santísima Trinidad” ofrecieron innúmeros problemas de interpretación. Más allá de la preparación de los mediadores lingüísticos y su conocimiento de los sistemas fuente y meta, es indudable que la abstracción y especificidad de los misterios de la religión católica resultaron muy difíciles de comunicar. Sin embargo, pareciera que se asumiera la existencia de una suerte de universal semántico y cognitivo que garantizara la comunicación intercultural. El discurso final fue seguramente un palimpsesto de voces y perspectivas culturales, que hace del intérprete un mediador que da lugar a un discurso mestizo, mixtura que incorpora estratos de diferentes culturas. Lo propiamente mestizo de estos textos no se encuentra solo en las palabras o estructuras oracionales, se halla a nivel discursivo, en el lugar en el que un sentido “occidental” se expresa mediante formas “nativas” dando lugar a un sentido “mixturado”, polifonía en el que todos son enunciadores y todos dejan huellas de su presencia en los enunciados.
- 49 En la documentación religiosa consultada no hemos encontrado ninguna referencia a fracasos en las interpretaciones, malos entendidos o situaciones de ambigüedad que hayan tenido que ser subsanadas. Las distancias culturales entre misioneros e indígenas

con relación a la comprensión de los complejos y novedosos misterios de la religión católica han quedado documentadas en muy pocos casos. Es como si las lenguas fueran transparentes, absolutamente pasibles de ser traducidas y como si la distancia cultural pudiera ser sorteada completamente a partir del lenguaje. A pesar de la desconfianza que se le tenía al intérprete, los textos que narran escenas de mediaciones lingüísticas comparten el presupuesto de que el intérprete asume como propia la palabra ajena, que puede reproducirla, que la conoce. Cortos extractos dan cuenta de que, de alguna manera, la interpretación de los mensajes podía ser obturada por efecto de la acción – voluntaria o no– de los intérpretes.

(...)fue utilísimo que los padres les enseñasen ya en esta ocasión en su propio idioma sin intérpretes, a los cuales *se había ya reconocido infieles en la traducción*. Porque algunas veces no les expresaban todo lo que los padres les predicaban sino muy truncado: otras veces adulteraban el sentido o decían una cosa por otra, por lo cual hacían los barbaros poco caso de los sermones. Ahora, oyendo la doctrina de la misma boca de los predicadores, *llegaba pura y sin alteración* y la entendían con gusto, y al parecer, con más provecho (Los resaltados nos pertenecen; Lozano, 1755, p. 433).⁵⁰

- 50 El reconocimiento de este principio, unido al modo elíptico de discursivizar la figura del intérprete merece ser interrogado, más allá del reconocimiento de que esta invisibilidad expresa el carácter de mero vector que se le asignó al intérprete como simples intermediarios de un discurso que expresa un mismo contenido en dos lenguas diferentes.⁵¹ Cuanto más invisible es el intérprete, cuanto menos se lo destaque, mayor será la ilusión de una comunicación sin mediación (Alonso y Barigorri, 2004, p. 129). Esta ausencia de escenas de interpretaciones fallidas avala la observación de Alonso, según la cual la comunicación interétnica estuvo basada en la confianza (ficción) del entendimiento intercultural:

La ficción es la ilusión de que las diferencias no son sustanciales, de que los esquemas de la propia cultura son universales, obvios, y no plantean ninguna dificultad de comprensión porque lo que es obvio se traduce a sí mismo de manera automática. Con ello se diluyen las dificultades y parece que la comunicación en sus formas más variadas (gestos, obsequios, palabras) es posible (Alonso, 2003, p. 412).

- 51 Ficción discursiva, solo discursiva, ya que había una clara conciencia de los peligros, riesgos y desajustes producidos por la interpretación, pues los teólogos americanos habían advertido de ello con ahínco, hasta el punto de prohibir que ciertos sacramentos recurrieran a mediadores, como dijimos. Esta presentación idealista de las escenas de prácticas de interpretación, esta invisibilidad del fallo comunicativo, debe considerarse, en este contexto, como estrategia de mitigación –o mejor de silenciamiento– de aquello que pondría en cuestionamiento toda la acción catequista en el Tucumán, recurso discursivo que habría que poner en relación con otros. En efecto, el intérprete –referido siempre solo lateralmente– forma parte de ciertas modalidades de narración y discursivización más o menos iterativas, lo que habilita la indagación sobre la semiótica que da lugar a este objeto discursivo.
- 52 En este marco de pensamiento, pensar una evangelización llevada a cabo en pueblos de indios y encomiendas mediante mediadores lingüísticos cuyos nombres no se mencionan, ni se presentan los recaudos que se pueden haber tenido para asegurar su fidelidad, su entereza moral o conocimiento de las lenguas, puso a la Iglesia, y en especial a la orden teatina, en una encrucijada. Es así que este objeto de discurso se introduce en el entorno de un discurso justificativo que, mediante argumentaciones indirectas y narraciones, presenta el recurso a los intérpretes como un caso

excepcional, transitorio, obligado por circunstancias contextuales, que no pone en riesgo la transmisión pura u ortodoxa de la fe. Nos referimos, específicamente, a documentos jesuitas, que son los que más datos acercan sobre estas mediaciones.

- 53 La más recurrente presentación de la evangelización mediante intérpretes se acompaña de expresiones que dan cuenta de que solo los jesuitas han accedido al poblado o encomienda de que se trate pues no han sido atendidos por otras órdenes religiosas. La insistencia en la necesidad de “remedio de las almas” o de atención religiosa vale como un mitigador del uso de los mediadores.⁵² Un segundo argumento, igualmente iterativo, justifica el uso de intérpretes a partir del reconocimiento de la existencia de un número excesivo de lenguas para una misma región o poblado.⁵³ En este mismo marco de reflexión ha de entenderse la insistencia en que se bautiza, se catequiza y se confiesa a indios viejos, heridos o enfermos, y en pocas ocasiones se mencionan los jóvenes, en una clara advertencia de que no se está poniendo en riesgo el bautismo y la confesión pues, ya que son viejos, no podrán orientar su conducta hacia el pecado. Es así que el recurso al intérprete se mitiga alegando la edad de los confesantes o la cercanía a la muerte.⁵⁴ Otra estrategia mitigadora de estos relatos de misiones a la región rural y el recurso a los intérpretes, lo constituye la focalización de los esfuerzos y dificultades que deben sortear los religiosos para cumplir con su labor catequizadora, así como la respuesta agradecida de los nativos, la que manifiesta la contricción alcanzada.⁵⁵ El recurso al número elevado de bautismos, confesiones, etc. se inscribe en este mismo esquema.⁵⁶
- 54 En síntesis, los intérpretes, en cuanto objeto discursivo, no pueden tener lugar sino en el entorno de un discurso mitigador, justificativo y elíptico en el que se mencionan sin especificaciones de nombres, edades, géneros, e incluso de manera implícita (“volver el catecismo en 8 lenguas diferentes”), conjunto de estrategias que desnudan la orientación pragmática de este discurso direccionado a metas instrumentales, enfatizando sus resultados y destacando los trabajos de los religiosos para la obtención de este resultado. Así, si los discursos de las cartas anuas constituyeron verdaderos dispositivos de autoconstrucción de los jesuitas frente a otras órdenes religiosas, autoridades coloniales y receptores europeos, espacios por los que circulaban con intención publicitaria, la evangelización del Tucumán podría poner en crisis este *ethos* misional basado en la evangelización en la lengua nativa, sin intérpretes (Bixio, 2021). Sin embargo, el discurso en relación a los intérpretes convoca sentidos que, sin aparecer como justificativos, destacan otras caras de la acción evangelizadora, que vuelve invisible al intérprete: los jesuitas se distinguen por su espíritu misional, porque atienden a poblaciones a las que no llegan otras órdenes, proporcionan remedio espiritual a aquellos que más lo necesitan y no reparan en esfuerzos por revelar la palabra divina, enunciados que configuran otras “marcas indelebles de la identidad jesuítica” (Wilde, 2017). En el marco de una actividad misional de continuas sospechas, enemistades y fricciones con otras órdenes religiosas, encomenderos, y autoridades eclesiásticas y políticas, los procesos de identificación requieren de estas fuertes marcas constitutivas del sí mismo.

Consideraciones finales

- 55 A lo largo de todo el siglo XVII la tensión fue constante entre las necesidades de la práctica evangelizadora y los diseños sinodales, de modo que la política de

evangelización del Tucumán pudo concretar solo hasta cierto punto la planificación ideada en el Sínodo de 1597 (y por lo tanto, del Concilio de Lima de 1583) de evangelizar en la lengua general del Perú. En términos generales, el quechua fue el idioma en el que se desarrollaron las comunicaciones interculturales en el dominio religioso de la gobernación del Tucumán, lengua generalizada con cierta rapidez en ciudades y en algunos pueblos de indios y encomiendas con mayor contacto con las ciudades. Sin embargo, las regiones más alejadas y aisladas y a las que la conquista alcanzó tardíamente (sierras y sur de Córdoba, casi todo el NOA, esto es, desde La Rioja hasta Jujuy y posiblemente también en algunas regiones aisladas del oeste y este de Santiago del Estero y Tucumán) requerían de intérpretes para el adoctrinamiento religioso⁵⁷ hasta la década de 1680, período en el que cierran nuestras consideraciones.

- 56 La relevancia del intérprete se reconoce cuando advertimos que solo dos lenguas regionales –tonocoté y kakán– tuvieron presencia doctrinal más o menos permanente (aunque nunca alcanzaron a la totalidad de sus hablantes). La información sobre sanavirón e indamás es aislada y, en todo caso, es pertinente para los comienzos de la evangelización, antes de 1600. La variabilidad lingüística de la gobernación puso a la Iglesia en problemas, pues el modelo misional de reducciones no tuvo lugar –a pesar de la insistencia de la Iglesia en que se implementara– pues los feudatarios se opusieron a la separación de indios y españoles fuera del sistema de la encomienda, y el poder político no requería cuidar alguna frontera o tráfico fronterizo, como en el Paraguay (Di Stefano y Zanatta, 2009, pp. 119 y ss). En este marco, la evangelización de las zonas rurales más o menos alejadas de las ciudades quedó al cuidado de doctrineros –que podían asistir esporádicamente–, del encomendero o de algún neófito, en el mejor de los casos. Hay pueblos de indios, incluso, que a mediados del siglo XVII reconocen que hace 30 años que no reciben atención religiosa pues las doctrinas eran visitadas de manera muy desigual por los religiosos. De allí los obstáculos reconocidos por sus propios agentes para la catequesis.
- 57 Sin embargo, y a pesar de estos inconvenientes, los intérpretes, indios o mestizos, en este contexto de variabilidad lingüística, llegaron, con diferente permeabilidad, a todos los rincones del Tucumán y en este sentido pueden ser considerados como agentes de occidentalización, verdaderos mediadores entre mundos, culturas y mentalidades, tal como fue admitido ya desde hace tres décadas: “el intérprete es al mismo tiempo que puente lingüístico (...), puente entre dos o más culturas” (Martinell Gifre, 1988, p. 61).⁵⁸ En el caso del Tucumán, interesa reconocer que estos actuaron durante todo el período considerado, básicamente como agentes de generalización del quechua –y no como agentes de castellanización–, aunque se trata del quechua colonial, llamado pastoral, ya profundamente intervenido por la Iglesia para expresar los misterios del catolicismo (Durston, 2007), cuyos efectos fueron claros: afectó tanto a las comunidades como a las lenguas, desplazando lenguas minoritarias, cambiando los patrones de interacción y de interpretación del mundo, promoviendo nuevas experiencias sociales cristalizadas en los discursos de la religión y orientados a la “colonización del imaginario”, para usar la expresión de Gruzinski (1991). Sin duda, como advierte Alonso (2004), ni la conquista ni la colonización hubieran sido posibles sin la práctica de interpretación, en diferentes lenguas y direcciones. Bautismos y confesiones, apoyadas por la agencia de interpretación, constituyeron dispositivos de control y de sustracción de información, generando conductas de subordinación e individuación, por efecto del miedo o la culpa; formando las conciencias (Arias González et al., 1993), e interviniendo

de manera directa en el sistema de creencias de los nativos (Baigorri y Alonso, 2007). De allí la importancia de este agente tan opacado en las fuentes. Quizá ello deba actuar como una baliza, una advertencia para preguntarnos por su invisibilidad. La información más importante sobre los intérpretes se encuentra en las Cartas Anuas, documentos que tuvieron una clara función publicitaria y que constituyen la matriz del discurso autocelebratorio jesuita, a la vez que son muestras de la escritura performativa orientada a la construcción de un *ethos* misional distintivo.

BIBLIOGRAPHY

Alonso, I. (2003). Ficción y representación del discurso colonial: el papel de los intérpretes en el “Nuevo Mundo”. En R. Muñoz Martín (Ed.), *Actas del I Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de traducción e interpretación* (Vol I, pp. 407-419). Versión electrónica disponible en la web de la AIETI: <http://www.aieti.eu/pubs/actas/I/AIETI_1_IAA_Ficcion.pdf>.

Alonso, I. (2008). Historia, historiografía e interpretación. Propuestas para una historia de la mediación lingüística oral. En L. Pegenaute, J. DeCesaris, M. Tricás y E. Bernal (Eds.), *La traducción del futuro: mediación lingüística y cultural en el siglo XXI*, Vol. II, (pp. 427-438). Barcelona: PPU/AIETI.

Arancibia, J. M. y Dellaferrera, N. (1979). *Los sínodos del antiguo Tucumán celebrados por Fray Fernando de Trejo y Sanabria. 1597, 1606, 1607*. Buenos Aires: Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.

Ares Queija, B. (1997). El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI). En B. Ares Queija y S. Gruzinski (Coords.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, (pp. 37-59). Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Arias González, L. y Vivas Moreno, A. (1993). Los manuales de confesión para indígenas del siglo XVI (hacia un nuevo modelo de formación de la conciencia). *Stvdia Histórica. Historia Moderna*, XI, 245-259.

Astrain, A. (1913). *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia en España*. Tomo IV. Madrid: Administración de Razón y Fe.

Astrain, A. (1916). *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia en España*. Tomo V. Madrid: Administración de Razón y Fe.

Astrain, A. (1920). *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia en España*. Tomo VI. Madrid: Administración de Razón y Fe.

Baigorri, J. y Alonso, I. (2004). La mediación lingüístico-cultural en las crónicas de la conquista: Reflexiones metodológicas en torno a Bernal Díaz del Castillo. *HISTAL. Groupe de Recherche en Histoire de la Traduction en Amérique Latine*. [on line] Disponible en: <http://www.histal.net/documents/index-alphabetique-par-auteur/?lang=fr>

Bixio, B. (2021). Políticas lingüísticas Jesuíticas en el Centro y Oeste de la República Argentina (siglos XVI y XVII). *Tefros*, 19(1), 34-60.

- Bixio, B. y Berberían, B. (2017). *Crónicas y relaciones sobre el antiguo Tucumán. Documentos y estudios críticos*. Córdoba: Centro de Estudios Históricos. Ed. Brujas.
- De Córdoba y Salinas, D. (1957 [1651]). *Crónica franciscana de las provincias del Perú*. Washington D.C.: Academy of American Franciscan History.
- De Egaña, A. (1970). *Monumenta peruana*. Vol. V. Roma: Institutum Historicum Soc. Iesu.
- Del Techo, N. (1897 a [1673]). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Tomo I. Madrid: Librería y editorial A. de Uribe y Compañía.
- Del Techo, N. (1897 b [1673]). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Tomo II. Madrid: Librería y editorial A. de Uribe y Compañía.
- Del Techo, Nicolás (1897 c [1673]). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Tomo III. Madrid: Librería y editorial A. de Uribe y Compañía.
- Del Techo, N. (1897 d [1673]). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Tomo IV. Madrid: Librería y editorial A. de Uribe y Compañía.
- Del Techo, N. (1897 e [1673]). *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Tomo V. Madrid: Librería y editorial A. de Uribe y Compañía.
- De Solano, F. (1991). *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Di Stéfano, R. y Zanatta, L. (2009). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Dussel, E. (1979). El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620. México: Centro de Reflexión Teológica. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120131110825/9cap6.pdf>
- Estenssoro, J. C. (2001). El simio de Dios: los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 30(3), 455-474.
- Faberman, J. (2011). Entre intermediarios fronterizos y guardianes del Chaco: la larga historia de los mataraes santiagueños (siglos XVI a XIX). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea]. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/61448>
- Faberman, J. y Taboada, C. (2018). ¿“Lules nómades” y “lules sedentarios”? Sociedades indígenas, movilidad y prácticas de subsistencia en la llanura santiagueña prehispánica y colonial (Santiago del Estero, Argentina). *Andes, Antropología e Historia*, 29(2), 1-24
- Giudicelli, Ch. (2013). Hablar la lengua del enemigo: la soledad del misionero en tierras calchaquíes. [En línea]. *Tempo*, 19(35). Disponible en: <https://www.scielo.br/j/tem/a/6M7DYb3zL7W6hQDCYNyVvJG/?format=pdf&lang=es>
- González Dávila, G. (1655). *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales. Vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes en lo que pertenece al reino del Perú*. Tomo II. Madrid: Diego Díaz de la Carrera.
- González Navarro, C. (2018). La huella indígena en los procesos judiciales coloniales de Córdoba (1573-1620). *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria*, 26(1), 34-56.
- Gruzinski, S. (1986). Aculturación e individualización: modalidades e impacto de la confesión entre los indios nahuas de México. Siglos XVI-XVIII. *Cuadernos para la historia de la evangelización en Latinoamérica*, 1, 9-33.

- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jurado, C. (2010). Don Pedro de Dueñas, indio lengua. Un estudio de caso de la interpretación lingüística andino-colonial en el siglo XVII. *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, 16, 285-309.
- Martinell Gifre, E. (1988). *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Leonhardt, C. (1927). *Iglesia. Cartas Anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1609-1614)*. Buenos Aires: Instituto de Historia Argentina y Americana 'Dr. Emilio Ravignani'.
- Leonhardt, C. (1929). *Iglesia. Cartas Anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1615-1627)*. Buenos Aires: Instituto de Historia Argentina y Americana 'Dr. Emilio Ravignani'.
- Levillier, R. (1919). *Organización de la Iglesia y de las órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra (s.a.).
- Levillier, R. (1926 a). *Papeles eclesiásticos del Tucumán. Documentos originales del Archivo de Indias*. Vol. I. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.
- Levillier, R. (1926 b). *Papeles eclesiásticos del Tucumán. Documentos originales del Archivo de Indias*. Vol. II. Madrid: Imprenta de Juan Pueyo.
- Lisi, F. (1990). *El Tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Universidad de Salamanca. Acta Salmanticensia, Estudios Filológicos (233).
- Lorandi, A. M. (1984). Soñocamayoc. Los olleros del Inka en los centros manufactureros del Tucumán. *Revista del Museo de La Plata, Nueva Serie, (VIII)*, 303-327.
- Lorandi, A. M. (2015). *Tukuma-Tukuyunta. Los pueblos del búho. Santiago del Estero antes de la Conquista*. Santiago del Estero: Subsecretaría de Cultura.
- Lozano, P. (1754). *Historia de la Compañía de Jesús de la provincia del Paraguay*. Tomo I. Madrid: Imprenta de la viuda de Manuel Fernández.
- Lozano, P. (1755). *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*. Tomo II. Madrid: Imprenta de la viuda de Manuel Fernandez.
- Machoni de Cerdeña, A. (1732). *Arte y vocabulario de la lengua lule-tonocoté*. Madrid: Herederos de Juan García Infanzón.
- Maeder, E. J. A. (1984) (Ed.). *Cartas anuas de la provincia del Paraguay. 1637-1639*. Buenos Aires: FECIC.
- Maeder, E. J. A. (1990) (Ed.). *Cartas anuas de la provincia del Paraguay 1632-1634*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- Maeder, E. J. A. (1996) (Ed.). *Cartas anuas de la provincia Jesuítica del Paraguay 1641-1643. Documentos de Geohistoria Regional, 11*. Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Maeder, E. J. A. (2000) (Ed.). *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay 1644. Documentos de Geohistoria Regional, 13*. Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Maeder, E. J. A. (2007) (Ed.). *Cartas anuas de la provincia jesuítica del Paraguay. 1645-1646 y 1647-1649. Documentos de Geohistoria Regional, 14*. Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.

Mateo, F. (1944) (Ed.). *Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento de misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional*. Tomo I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Morales, M. (2005) (Ed.). *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. generales a la antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*. Madrid/Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu/Universidad Pontificia Comillas.

Noli, E. (2001). Indios ladinos del Tucumán colonial: los carpinteros de Marapa. *Andes*, 12, [en línea]. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/127/12701207.pdf>

Ovalle, A. (1646). *Histórica relación del reyno de Chile*. Roma: Francisco Caballo.

Palomeque, S., Castro Olañeta, I, Tell, S., Tedesco, R. y Crouzeilles, C. (Eds.). (2005). *Actas del cabildo eclesiástico. obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero. 1592-1667*. Córdoba: Ferreyra editor.

Pastells, P. (1912). *Historia de la Compañía de Jesús de la provincia del Paraguay según los documentos originales del Archivo de Indias*. T. 1. Madrid: Librería General de Victorino Suárez.

Pastells, P. (1915). *Historia de la Compañía de Jesús de la provincia del Paraguay según los documentos originales del Archivo de Indias*. T. II. Madrid: Librería General de Victorino Suárez.

Piossek Prebisch, T. (1984) (Ed.). *Relación histórica de Calchaquí escrita por el misionero jesuita Padre Hernando de Torreblanca en 1696*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.

Rona, A. (2014). *Formación de intérpretes y políticas lingüísticas en la provincia jesuítica del Paraguay (s. XVII - XVIII)*. Doctoral Dissertations. 261. University of Massachusetts Amherst. <https://doi.org/10.7275/3nmc-7530>. https://scholarworks.umass.edu/dissertations_2/261

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. (1998 [1681]. Edición facsimilar. Madrid: Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado.

Salinas, L. (Ed.) (2008). Cartas anuas de la provincia del Paraguay. 1650-1652, 1652-1654. *Documentos de Geohistoria Regional*, 15. Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.

Salinas, L. (Ed.) (2010). Cartas anuas de la provincia del Paraguay. 1658-1660, 1659-1662. *Documentos de Geohistoria Regional*, 17. Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.

Salinas, L. y Folkenand, J. (Eds.) (2013a). *Cartas anuas de la provincia del Paraguay. 1663-1666; 1667-1668; 1669-1672; 1672-1675*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción".

Salinas, L. y Folkenand, J. (Eds.) (2013b). *Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1681-1692, 1689-1692, 1689-1700*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción".

Sarmiento Pérez, M. (2018). El intérprete en la confesión sacramental en la Iglesia católica, con especial atención a la España de los siglos XVI y XVII. *Culture & History Digital Journal*, [On Line], 7(1). Disponible en: <https://cultureandhistory.revistas.csic.es/index.php/cultureandhistory/article/view/140/468>

Schwaller, R. (2012). The Importance of Mestizos and Mulatos as Bilingual Intermediaries in Sixteenth-Century New Spain. *Ethnohistory*, 59(4), 713-738.

Taboada, C. y Faberman, J. (2014). Asentamientos prehispánicos y pueblos de indios coloniales sobre el Río Salado (Santiago del Estero, Argentina): miradas dialogadas entre la arqueología y la historia. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, 8(1), 7-44.

- Vargas Ugarte, R. (1963-1965). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. 4 vols. Burgos: Aldecoa.
- Vargas Ugarte, R. (1954). *Concilios limenses (1551-1172)*. Tomo III. Lima: Tipografía Peruana.
- Valenzuela Márquez, J. (2007). Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial. *Revista Española de Antropología Americana*, 37(2), 39-59.
- Wilde, G. (2017). Fundación de una praxis jesuítica. Perfil misionero, disputas territoriales y formas de autorrepresentación en la época de Claudio Acquaviva. *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, 49, 147-175.

NOTES

1. La gobernación del Tucumán fue una extensa e imprecisa región que comprendía las actuales provincias argentinas de Salta, Jujuy, Catamarca, La Rioja, Tucumán, Santiago del Estero y centro y norte de Córdoba. Fue creada en 1563 y dependió de la audiencia de Charcas.

El obispado del Tucumán, aunque creado unos años antes, se organizó con la llegada del primer obispo en 1581, Francisco de Victoria, quien se hizo cargo de un obispado pobre, con no más de cinco clérigos seculares y algunos conventos de San Francisco, Santo Domingo y La Merced, establecidos en las ciudades más importantes, para la atención de más de 100.000 almas (Carta del Obispo del Tucumán D. Fray Francisco de Vitoria a S.M. Astrain, 1913, p. 606).

2. Agradezco a Sofía De Mauro el haberme dado información sobre esta interesante historia.

3. Véase Rosemblat (2002, pp. 88 y 97). El III Concilio Limense prohíbe que se enseñe a los indígenas las oraciones en latín, práctica común en el Perú (Lisi, 1990, p. 129).

4. Véase, por ejemplo, Cédula de Alcalá de Henares del 20 de marzo de 1503, Cédula al Virrey de Nueva España sobre el colegio para indios que los franciscanos tienen en Tlatelolco de Valladolid, 23 de agosto de 1538 y Real Cédula al Virrey de Nueva España para que se enseñe a los indios la lengua castellana de Valladolid, 7 de junio de 1550 (De Solano, 1991, pp. 6-8, 35 y 47).

5. Los primeros tres sínodos del Tucumán (1597, 1606 y 1607) fueron publicados en varias compilaciones. Hemos consultado para este trabajo Levillier (1926a) y Arancibia y Dellaferrera (1979). Se han perdido las constituciones de los Sínodos reunidos por Melchor Maldonado y Saavedra en Santiago del Estero en 1637 y 1644.

El segundo sínodo de Tucumán (1606) y el tercero (1607) son más cortos que el primero y tratan sobre la organización del culto, el cabildo catedral, las doctrinas, la examinación de los curas de indios, fiscales de indios y los confesores extraordinarios para los indios.

6. En la Anua de 1618-19 se expresa que los estudiantes de la compañía están deseosos “de ir a estas misiones de los gentiles (...) dellos nace el fervor con que en toda la provincia se toma el aprender la lengua de los indios para lo qual ay una hora señalada cada dia” (Leonhardt, 1929, p. 169).

7. Aparte de la cita del Sínodo de 1597 y la conocida carta de A. de Barzana a su provincial, ya citadas, las Cartas Anuas confirman este proceso: “Ay en cada vna destas tres gouernaciones vna lengua general que es gran aliuio y ayuda para facilitar la conuersion de los indios. La guarani corre no solo el Paraguay sino el Brazil y hasta santa Cruz de la cierra— La Beliche todo Chile exepta la puia de Cuyo que tiene otras dos o tres no mui diferentes una de otra. En esta puia Y gouernacion de Tucuman y aun en muchos pueblos de las otras dos corre y se entiende la lengua del Peru que llaman quichua o del inga. Verdad es que ay algunas otras lenguas particulares en esta gouernacion de Tucuman especialmente En algunas prouincias que hasta agora no se han

sujetado como en particular se dira quando della se tratare” (Anua de 1609. Leonhardt, 1927, p. 8).

8. Véase, entre otros, Levillier (1926 a, pp. 260-261).

9. La ambigüedad y oscilación de la legislación se mantiene hasta la Cédula de Aranjuez de 1770, en la que se prohíben, definitivamente, las lenguas amerindias. En el intermedio, las normas tanto obligan a los párrocos a conocer las lenguas nativas (Vgr. Real Cédula de 1636, Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1645, Real Cédula a la Audiencia de la Plata de 1654), como a que se fomenta la enseñanza del castellano, especialmente a los indios (Real Cédula de Madrid, 12 de junio de 1636; Real Cédula al Virrey del Perú de Madrid, 7 de julio de 1685, Real Orden del 20 de junio de 1686, Real Cédula del 8 de agosto de 1686, etc.) (De Solano 1991, pp. 150-193).

10. La cartografía de las lenguas regionales del Tucumán está aún por ser realizada, pero podemos mencionar un conjunto abierto de glotónimos que aparecen en la documentación: indamás, capayán, yacampis, lule, tonocoté, matará, humahuaca, ocloya, sanavirón, henia, camiare, kakán, muchos de los cuales no son sino variedades regionales de una lengua o simplemente sinonímicos. Insistimos que no es objetivo de este artículo presentar un panorama de área de distribución de las lenguas o de cronologías, lo que exigiría ampliar considerablemente la base documental.

11. Fray Francisco Solano, quien evangelizó en el Tucumán los primeros años de la década de 1590, “contradecía y enmendaba” los vocablos de la lengua usados por los hablantes nativos, pues hablaba la lengua, que aprendió en 15 días, “mejor y con mayor propiedad que los indios” (Diego de Cordoba, 1651, pp. 46 y 45 bis).

12. Según el P. Hernando de Torreblanca el P. Barzana tituló el diccionario que escribiera sobre la lengua kakana “Arte de la lengua calchaquí, a pesar del infierno junto” puesto que esta le “resultaba sumamente difícil” (Piossek Prebisch, 1984, p. 96).

13. Juan Bautista Sansón (o Sansone), jesuita llegado al Tucumán en 1617, realizó un vocabulario de kakán: “se entregó todo a aquel apostolico ministerio y luchó con grandísimas dificultades comenzando por la de su lengua que es exquisitamente bárbara y en la pronunciación asperísima, pero fue la ablandando el porfiado trabajo del Padre que la vino a sojugar y encerrar en preceptos y reglas del arte, y hazer un copioso vocabulario. Siendo el que mas noticia alcanço de ella que ninguno de muchos Padres que loablemente trabajaron muchos años en esta dificultosa empresa” (Maeder, 1990, p. 73). Hernando de Torreblanca confirma esta información y lo reconoce como autor de preceptos de la lengua calchaquí y de un vocabulario (Piossek Prebisch, 1984, p. 96).

14. En 1644, en carta al provincial, el P. Torreblanca expresaba, con respecto al kakán: “es también dificultosa de reducir a método, aunque los primeros padres trabajaron, como muestran sus escritos” (Pastells, 1915, p. 101). El destacado nos pertenece.

“(…) y para obtener de esta obra mejores resultados, el P. Añasco hizo varias copias de los libros compuestos en su mayor parte por el padre Bárcena y las divulgó cuanto pudo”. (Del Techo, 1897a, p. 189).

También las lenguas allentiac y millcayac (de la gobernación de Cuyo, capitanía de Chile) fueron estudiadas por generaciones de misioneros a partir del Arte y Vocabulario del P. Valdivia (Ovalle, 1646, p. 384), lo que confirma la idea de la difusión de estos manuscritos (o publicaciones) entre los religiosos.

15. Esta lengua se extendía, a fines del siglo XVI, por el valle Calchaquí, Catamarca, gran parte de la Rioja, parte de Santiago del Estero, norte de San Juan, oeste de Tucumán y noroeste cordobés. Fue lengua de los denominados diaguitas y calchaquíes en la documentación.

16. El tonocoté se hablaba en el centro y la mesopotamia de Santiago del Estero, Tucumán, parte del Chaco y norte de Salta. El lule y su relación con el tonocoté es aún un asunto pendiente en las investigaciones lingüísticas del Tucumán y las fuentes son confusas respecto de si se trata de una lengua o dos, o cuál fue la distribución geográfica de ellas. Son frecuentes las referencias a que la

lengua general era el tonocoté, hablada también por los lules, con quienes mantuvieron relaciones de convivencia (Lorandi, 2015; Faberman y Taboada, 2018). Es posible, igualmente, que los lules tuvieran también una lengua particular, tal como lo afirma Barzana (Carta al P. Juan Sebastián de 1594. Bixio y Berberían, 2017, p. 336). En este caso, como en otros que podríamos citar, conviene no extrapolar nociones occidentales de las relaciones lengua/nación/etnia, no establecer relaciones direccionales entre lengua/cultura y no considerar las lenguas como sistemas discretos. Es muy posible que se haya tratado de un continuum dialectal entre estos dos conjuntos identificados con diferentes glotónimos. Por convención, llamaremos en lo sucesivo a esta lengua tonocoté, aunque la nominación elegida por su descriptor un siglo más tarde, Machoni de Cerdeña (1732), fue lule-tonocoté.

17. Véase el Memorial del P. Juan Darío de 1609 en el que expresa que los padres de la Compañía en el Tucumán “aprenden las lenguas así de los indios, que son diversas” (Aristain, 1913, p. 639) o la afirmación del P. Añasco, sobre el Paraguay según la cual “todas las salidas que hacemos traemos aprendidas una o dos lenguas” (Aristain, 1913, p. 627). González Dávila (1655, p. 22) afirma que el P. Añasco hizo gramática y vocabulario en nueve lenguas.

18. Guevara (1882, p. 386) también afirma que el P. Barzana sabía el sanavirón.

19. Para una interpretación algo diferente a la que aquí expongo véase Giudicelli (2011).

20. “No muestran mucho gusto los indios en que aprendamos su lengua” (Pastells, 1915, p. 101).

21. El P. Pedro Patricio conocía también el quechua y la lengua de los negros, de la que realizó una gramática y un vocabulario, con el acompañamiento de los PP. Tomás de Sora y López de Castilla (Piossek Prebisch, 1984, p. 102; Véase también Anua de 1672-75. Salinas, 2013a, p. 240).

22. Véase Anua de 1672-75. Salinas, 2013 a, p. 240.

23. La última mención que hemos encontrado de esta lengua en la documentación religiosa es de 1676. La Visita de Luxan de Vargas al Tucumán en 1692 permitirá completar esta información.

24. “Acudían á esta Ciudad [Tucumán] á servir a sus Encomenderos muchos Indios de la Nación de los Diaguitas, que se mantenían aun Gentiles porque usando de Idioma muy diferente del general del Peru, no se les avia predicado el Evangelio (...). Lastimaban las afectuosas voces la piedad, y zelo de los Españoles, viendo que no se les podía acudir, por falta de lengua, y fué principio para estimular á los Jesuitas á desear aprendelle, é intentar poco despues su conversión” (Lozano 1754, p. 756).

25. [el P. Barzana] “a aprender en la de los Lules se aplicó con tal tesón, que en breve la hablaba expeditamente, como si le fuera nativa” (Lozano, 1754, p. 85).

26. Sobre el particular, véase la Información del Obispo de Tucumán sobre la posesión de los indios ocloyas de 1639 (Levillier, 1926 b, pp. 81-105) y el acuerdo entre el obispo y el gobernador de 1658 (Levillier, 1926 b, p. 150-153).

27. Real Cédula al Gobernador del Tucumán. 1642-11-25 (Pastells, 1915, p. 76).

28. También el informe del obispo de 1639 citado, insiste en que es una lengua “particular” (Levillier, 1926b, pp. 87, 88).

29. Para una discusión compleja y documentada sobre la acepción de este término, véase Noli (2001).

30. Estos dos vocablos, a pesar de ser sinónimos, tienen sin embargo sus diferencias. En las fuentes de conquista son “lenguas” miembros de la comunidad indígena, casi exclusivamente, mientras que intérpretes pueden ser españoles o indígenas. Otra diferencia que surge de estas mismas fuentes se encuentra en el hecho de que el “lengua” se busca, se caza, se obliga al uso de esta función, de donde se extiende su término al significado de “informante”, especialmente durante los procesos de conquista. El lengua es, entonces, tanto un informante como un intérprete. Las ordenanzas Reales de 1526 autorizaron cautivar en cada descubrimiento una o dos personas para *lenguas* y otras cuestiones necesarias en los viajes. En la crónica de A. de Ovalle (1646) abundan los ejemplos sobre esta acepción.

31. Sobre la participación de los intérpretes mestizos véase Schwaller (2012).

32. Para la década de 1630 todavía se instruía a los nativos del río Salado y Dulce mediante intérpretes (Del Techo, 1897d, pp. 7-8). Las referencias a la campiña cordobesa alcanzan hasta 1670 y en el noroeste, en 1670, se requería intérpretes para los calchaquíes, los pulares y los ocloyas (Palomeque et al., 2005, p. 462).

33. Incluso, en el año 1649 el único clérigo que había en la ciudad de Tucumán tenía más de 90 años y estaba enfermo, por lo que se hubo de nombrar un vicario de menores órdenes. Los dos doctrineros de aquella comarca, que cumplían su tarea “con grandísimo trabajo y largas distancias, ríos, pantanos y ciénagas y con cortísimo estipendio, ha sido preciso que vengan por meses a decir misa a la ciudad y administrar los sacramentos en ella, y en todas las ciudades corre así esto y en esta catedral no hay más que tres prebendados y apenas hay quien se vista de ministro en el altar” (Palomeque et al., 2005, p. 379).

34. En la Recopilación de 1680, Ley I, XXII, se dispone que los sacerdotes que se ordenaran conocieran las lenguas nativas. En el Sínodo de Lima de 1613 se dispuso la realización de exámenes periódicos para controlar el conocimiento de los doctrineros de las lenguas nativas (De Solano, 1992, pp. 136, 141-143). Para el Tucumán colonial esta norma valía para el quechua.

35. Numerosas cartas de obispos y de gobernadores refieren este estado de las doctrinas en el Tucumán. Véase, Levillier, 1926 a, pp. 166, 174, 187, 233, 237 y Levillier, 1926 b, pp. 31, 33 y ss., entre otros.

36. Esta situación no fue exclusiva del Tucumán. Francisco Toledo expresaba, respecto al Perú, en su Memorial de 1582 al Rey que la mayoría de doctrineros ignoran las lenguas y enseñan mediante intérpretes, a quienes ni siquiera entienden. Los teólogos americanos llegaron a considerar esta situación un pecado mortal (De la Peña Montenegro, 1668, p. 33 y ss.). El resultado nos pertenece.

37. Carta del General al Provincial P. Francisco Vázquez Trujillo, de 1633: “Lo mesmo digo del ‘Padre Fernando de Herrera en cumpliendo treinta, y tres anos; pero es neçessario que primero se vea el examen, porque aca no esta; y si exçedit mediocritatem ex opinione duorum examinatorum por lo menos; la haga en buena hora pero en caso que no exçedat; mirese si saltem attingit mediocritatem, y si sabe juntamente la lengua de los indios, que esta le puede supplir la falta del exçeso de doctrina junto con llegar a la mediocridad de ella; pero si ni tiene exçeso de doctrina. Ni sabe la lengua no se le de; sino aviseme VR para que vea lo que se debe haçer” (Morales, 2005, p. 457). Véase también Levillier, 1926, pp. 238-239). El resultado nos pertenece.

38. La Corona, el papado y los obispos no siempre tuvieron posiciones compartidas sobre este tema. A lo largo de los siglos XVII y XVIII hubo períodos de aceptación y de rechazo al ordenamiento de clérigos mestizos, indios y negros y el problema quedó relativamente zanjado con la cédula real de 1769 en la que se encarga a los obispos que admitan indios en sus seminarios (Vargas Ugarte, 1954, pp. 45-47).

Para una excelente exposición de las razones alegadas para admitir clérigos mestizos en 1588, véase Ares Queija, 1997.

39. Juan de Abreu, encomendero de Salta, se ofrece a acompañar a los religiosos junto a algunos de los indios de su encomienda, ladinos, que podrían servirles de intérpretes porque “ignoraban aun el idioma kakano o vulgar, como dijimos, en todo el valle pero con la dirección de los intérpretes se dedicaron a componer el catecismo y algunas pláticas para explicar los misterios de nuestra santa fe y consiguieron aprenderlas en poco tiempo, a costa del trabajo que no es fácil de expresar en idioma tan difícil” (Lozano, 1754, p. 426).

40. En Santiago del Estero y en Esteco, el P. Barzana, para facilitar que los Indios aprendiesen la doctrina, abrió escuelas: “frequentabanla muchos naturales, y en la lengua general del Cuzco-, que comunmente sabían se informaban de los Misterios Sagrados y por estos conductos se derivaban corrientes saludables á toda la jurisdiccion , quando bien instruidos daban la buelta á sus Pueblos” (Lozano, 1754, pp. 11, 12, 17).

41. Carta del Obispo del Tucumán a S.M. 1635. Levillier, 1926 b, p. 37.

42. Así, cuando los PP. Barzana y Juan Fonte llegan a un pueblo diaguita, “entre los otros presentes fué el de Un gallo, que les ofrecieron con tan ridiculas ceremonias, que hicieron harto en reprimir la risa; pero prevenidos por los Interpretes, se portaron con forzada severidad, recibéndole con acción de gracias, porque era la demostración de mayor fineza, que hacia aquella parcialidad con sus amigos” (Lozano, 1754, p. 430).

43. Para mayores precisiones sobre la función de los intérpretes, véase Martinell Grife (1988, pp. 80-92).

44. “Trabajó por medio de una india intérprete en reducir a preceptos una lengua que supo corría en veinte y cinco pueblos y lo consiguió con tal felicidad que además del arte, compuso el catecismo y escribió dos cuadernos de vocabulario. Después se empeñaron en esta diligencia con las lenguas guaraní, vulgar en todas las provincias del Paraguay y con la Quirandí, propia del partido de la ciudad de Santa Fe, valiéndose para estas dos últimas de intérprete inteligente” (Lozano, 1754, p. 104),

45. Esta fue la mayor apuesta del P. José de Acosta, quien expresaba en *De Procuranda indorum salute*: “Quien, pues, está inflamado en el deseo de la salvación de los indios, persuádase seriamente que nada grande puede esperar si no pone en primer cuidado en cultivar sin descanso el idioma. Cuando considero con atención muchas veces el negocio de la salvación de los indios, no me ocurre medio más eficaz que si hombres de vida íntegra y probada tomasen sobre sí el cuidado de aprender el idioma índico (...). Vemos a los indios que cuando oyen a un predicador que les habla en su lengua nativa le siguen con grandísima atención, y se deleitan grandemente en su elocuencia, y son arrebatados por el afecto, y con la boca abierta, están colgados de su palabra. (...). Los pueblos que se distinguen son los que han tenido sacerdotes viejos en la pericia de la lengua. Los pueblos más perdidos son los que le han mandado ministros nuevos y sin práctica, recién venidos de España, cuyo noviciado y falta de lengua bien que lo ríen y desprecian” (De Solano, 1991, p. 88 y ss.)

46. Hay referencias de que, en su visita al valle Calchaquí, el obispo Julián de Cortázar confirmó a “gran multitud de indios”, lo que debió haberse realizado mediante intérpretes (Carta del Obispo de Tucumán del 12 de noviembre de 1622, Salta. Levillier, 1926 a, p. 325).

47. Sobre las disposiciones eclesiásticas sobre los intérpretes en la confesión para el ámbito español de los siglos XVI y XVII, véase Sarmiento Pérez, 2008.

48. Lozano alega que en las misiones de Mendoza y el valle Calchaquí los padres no pueden confesar porque desconocen las lenguas nativas (1611-1612) (Lozano, 1755, p. 427).

49. Tomamos esta expresión de Alonso 2003.

50. Enunciado que se refiere a la expedición de los PP. Darío y Morelo a Quilmes y Yocabil en 1612.

51. Sobre otras razones de la invisibilidad del intérprete, véase Alonso (2008).

52. “Al fin del año de treinta discurrieron otros dos padres por las estancias y pueblos que llaman de los algarrobales que distan algunos mas de 40 leguas de la ciudad (...) Porque aunque todos los indios de esta comarca están muy necesitados de remedio de sus almas, estos mucho más por estar mas distantes de la ciudad y no llegar los curas a sus tierras que por ser de lenguas peregrinas los dexan por desauciados (...) confesaron e instruyeron por interpretes” (Anua de 1628-31. Leonhardt, 1929, p. 387). Véase también, entre otros, Anua de 1650-52 . Salinas, 2008, p. 61.

53. “(...) dándose los padres por bien pagados con este espectáculo del grande trabajo que habían puesto en disponerlos siendo necesario recogerlos por estar derramados a quarto, media y una legua y volver el catecismo en 8 lenguas diferentes para la instrucción” (Anua de 1626-27. Leonhardt, 1929, p. 238).

54. “Confesaronse muchos y veinte que no se avian confesado en su vida y otro buen numero de viejos de edad decrepita usando de interprete y una vieja de mas de 90 años fue admitida al santo bautismo” (Anua de 1632-1634. Maeder, 1990, p. 56). Véase también, entre otros, Lozano, 1754, p. 753; Anua de 1611 (Leonhardt, 1927, p. 513).

55. “Estando ya para partirse llamaron de noche a un padre para confesar a un enfermo que estaba media legua de allí (...) y tuvo que ir rompiendo camino por un arcabuco muy rezado lleno de espinos y cambroneras que le destrozaron todo el vestido. Confesole en fin y consolole porque había treinta años que no se confesaba (...) andando por aquellos descaminados sintió ruido (...) y dio con una gruta en la cual hallo 8 personas entre indios y indias y tan viejos todos que pasaban de 80 años (...) instruyolos en 4 lenguas diversas y bautisolos con grande consuelo del P. y de los indios” (Anua de 1626-27. Leonhardt, 1929, p. 238). Véase también, entre otros, Del Techo, 1897, p. 146; Anua de 1626-27. Leonhardt, 1929, p. 238.

56. “Seis mil y seiscientos Infieles baptizó en esta Mision, cuyo número llenaban muchos de edad tan abanzada que pasaban de ochenta, y mas años: celebró tres mil matrimonios pero las confesiones no caben en el guarismo, porque esta era tarea cotidiana, en los nueve meses, que duró esta empresa, fuera de predicar todos los dias, y ayudar al Hermano Villegas en su trabajoso empleo de Catequista por Interpretes de diferentes lenguas extrañas, que tal vez ocurrían” (Lozano, 1754, p. 45).

57. Si bien no están estudiados sistemáticamente los procesos de quechuización y de castellanización de la población nativa del Tucumán, la documentación jurídica y eclesiástica con la que contamos indica que este proceso estaba ya muy avanzado, pero no completo a fines del siglo XVII, tal como lo evidencia la visita del oidor Martínez Luxan de Vargas al Tucumán de 1692, problemas que ameritan una investigación particular.

58. Entre otros, véase también Adorno (1994); Ares Queija (1997); Alonso (2003) y Jurado (2010).

ABSTRACTS

This paper presents the languages of evangelization, the interpreters and the interpretations in the religious domain of the Government of Tucumán in the period between the years 1580 and 1680. We attempt to recognize the role of native interpreters and the languages in which they worked, aspects that will enable access to some American Linguistics problems (such as Quechuization, Castilianization, survival of regional languages); also, problems related with indigenous history (possibility of considering these interpreters as true cultural mediators in the religious domain and their participation as agents in the westernization process) and evangelization (degree of compliance with the Lima Council of 1582 and the Diocesan Synod of 1597). On the other hand, we propose here that recognition of certain iterative resources in the presentation of the interpreter in religious texts will enable considerations about the pragmatic function of the discourses that mention these mediators and will offer some explanations about the elliptical character in the presentation of this agent.

Se presentan algunas consideraciones relativas a las lenguas de evangelización, los intérpretes y las interpretaciones en el dominio religioso de la gobernación del Tucumán¹ en el período comprendido entre los años 1580 y 1680. Intentamos reconocer el rol de los intérpretes nativos y las lenguas en las que estos se desempeñaron, aspectos que habilitarán el ingreso a algunos problemas de lingüística americana (quechuización, castellanización, pervivencia de lenguas

regionales), de historia indígena (posibilidad de considerar a estos intérpretes como verdaderos mediadores culturales en el dominio religioso y su participación como agentes en el proceso de occidentalización) y de evangelización (grado de cumplimiento del Concilio Limense de 1582 y del Sínodo Diocesano de 1597). El reconocimiento de ciertos recursos iterativos en la presentación del intérprete en textos religiosos, por otro lado, habilitará consideraciones sobre la función pragmática de los discursos que mencionan a estos mediadores y ofrecerá explicaciones sobre el carácter elíptico de su presentación.

INDEX

Keywords: Evangelization, interpreters, American languages, westernization

Palabras claves: Evangelización, intérpretes, lenguas americanas, occidentalización

AUTHOR

BEATRIZ BIXIO

Universidad Nacional de Córdoba

Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Argentina

Correo electrónico: b.bixio@gmail.com