

Cristóbal Ramírez: notas sobre un intérprete mulato en La Plata, siglo XVI

Cristóbal Ramírez: Notes on a Mulatto Interpreter in La Plata, Sixteenth Century

Cristóbal Ramírez: notas sobre um intérprete mulato em La Plata, século XVI

Andrea Barrero Camacho
Sucre, Bolivia
abarreroc.cnm@gmail.com
 [0009-0006-4500-1623](https://orcid.org/0009-0006-4500-1623)

Recibido: 2 de marzo de 2026
Aceptado: 9 de mayo de 2026

Artículo Científico.

Cómo citar: Barrero Camacho, A. (2026). Cristóbal Ramírez: notas sobre un intérprete mulato en La Plata, siglo XVI. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 30(1), pp. 376-405. DOI: <https://doi.org/10.35588/ghfhjs21>



Resumen: La figura del intérprete o lengua ha recibido escasa atención en la historiografía de Charcas, pese a su papel fundamental como mediador lingüístico entre las autoridades coloniales —escribanos, oidores y jueces— y la población indígena. Asimismo, la documentación disponible sobre los intérpretes, especialmente aquellos de origen indígena o afrodescendiente, es fragmentaria, lo que dificulta la reconstrucción de sus trayectorias y experiencias. En este contexto, el presente artículo analiza la vida y actuación del intérprete mulato Cristóbal Ramírez con el propósito de examinar las dinámicas de la mediación lingüística en el ámbito colonial. A partir de este estudio de caso, se sostiene que la labor de interpretación no se limitó a la interacción entre españoles e indígenas, sino que también involucró a poblaciones africanas y afrodescendientes, ampliando así la comprensión de los actores y espacios que participaron en los procesos de intermediación cultural y lingüística en Charcas.

Palabras clave: lenguas indígenas, intérpretes, afrodescendientes, Real Audiencia de Charcas

Abstract: The figure of the interpreter, or *lengua*, has received limited attention in the historiography of Charcas, despite playing a crucial role as a linguistic mediator between colonial authorities—scribes, judges, and magistrates—and Indigenous populations. Furthermore, the available documentation on interpreters, particularly those of Indigenous or African descent, is fragmented, making it difficult to reconstruct their trajectories and experiences. In this context, this article examines the life and activities of the mulatto interpreter Cristóbal Ramírez in order to analyze the dynamics of linguistic mediation in the colonial setting. Through this case study, it argues that interpretation was not confined to interactions between Spaniards and Indigenous peoples, but also involved African and Afro-descendant populations, thereby broadening our understanding of the actors and spaces engaged in processes of cultural and linguistic mediation in Charcas.

Keywords: indigenous languages, interpreters, afrodescendants, Real Audiencia de Charcas

Resumo: A figura do intérprete ou *lengua* tem recebido pouca atenção na historiografia de Charcas, apesar de seu papel fundamental como mediador lingüístico entre as autoridades coloniais — escribães, ouvidores e juízes — e a população indígena. Além disso, a documentação disponível sobre os intérpretes, especialmente aqueles de origem indígena ou afrodescendente, é fragmentária, o que dificulta a reconstrução de suas trajetórias e experiências. Nesse contexto, o presente artigo analisa a vida e a atuação do intérprete mulato Cristóbal Ramírez com o objetivo de examinar as dinâmicas da mediação lingüística no contexto colonial. A partir desse estudo de caso,

argumenta-se que o trabalho de interpretação não se limitou às interações entre espanhóis e indígenas, mas também envolveu populações africanas e afrodescendentes, ampliando a compreensão dos atores e dos espaços que participaram dos processos de intermediação cultural e linguística em Charcas.

Palavras-chave: línguas indígenas, intérpretes, afrodescendentes, Real Audiência de Charcas.

Introducción

Las lenguas indígenas tuvieron un papel fundamental en la historia andina y americana desde el momento mismo de la conquista y el inicio de la colonización, procesos ambos que se caracterizó por el establecimiento de relaciones de poder asimétricas que generaron respuestas diversas, tanto de los “conquistadores” como de los “conquistados”. Las perspectivas historiográficas de las últimas décadas se han enfocado en profundizar la agencia indígena en este proceso, de acuerdo con Urton los indígenas lograron subvertir el orden establecido por los españoles, “no rechazándolas o alterándolas, sino más bien utilizándolas con fines y referencias ajenas a un sistema que ellos no podían escoger, sino que fueron obligados a aceptar” (Urton, 1991, p. 33). El lenguaje es uno de los campos donde se evidencia esta subversión, en la medida en que la lengua además de una herramienta para la comunicación, en contextos de conquista se constituye tanto en un medio de control como en un medio de resistencia “un medio para modificar la sociedad o impedir el cambio, un medio para afirmar las identidades culturales” (Burke, 1996, p. 38). Así lo entendió, por ejemplo, Antonio de Nebrija quien propuso a la reina Isabel la unificación tanto de la península como de los nuevos territorios conquistados a través del castellano (Estenssoro y Itier, 2015; Sica, 1997). Si Nebrija vio en el lenguaje una herramienta política, el proyecto evangelizador —que en última instancia justificaba la conquista— vio en el lenguaje como un vehículo para la evangelización, empero, a diferencia de Nebrija, los misioneros coloniales se enfocaron en las lenguas indígenas, más que en el

castellano para su proyecto evangelizador (Garcés Velásquez, 2018, p. 153).

Bajo esta visión las lenguas indígenas, más que el castellano, no solo fueron vehículos sino también una herramienta para la colonización, conquista, creación de redes comerciales, económicas y sociales. De esta manera las lenguas indígenas “servían como lenguas vehiculares, al utilizarse para la comunicación entre indígenas y europeos, y entre indígenas que hablaban idiomas diferentes” (Durstón, 2013, p. 443) dando paso al concepto de “lengua general” para referirse a las lenguas indígenas que fueran muy utilizadas (Itier y Boidin Caravias, 2013) sin que éstas fueran, necesariamente, las únicas lenguas indígenas existentes y utilizadas en el territorio americano, más al contrario, las denominadas lenguas generales

se opone[n] por ello a *lengua materna*, por ser una segunda lengua para un grupo restringido de hablantes que tienen, sin embargo, una posición social relevante y pueden ser fácilmente localizables para el extranjero. Los miembros de este grupo poseen asimismo la autoridad o el prestigio necesario para ser escuchados por los demás y, sin duda, la costumbre de tomar la palabra y las armas retóricas consecuentes. No se trata pues tanto de ubicar una lengua *universal* (hablada por todos en un ámbito dado) sino aquella cuyos hablantes se encuentren especialmente dispersos o repartidos. El grado de “generalidad” de una lengua (*más general*) lo mide el radio que dibujan sus hablantes; lo más cercano en nuestros días es pensar en el inglés como la *lengua más general* (Estenssoro, 2015)

Como bien señala Juan Carlos Estenssoro la “lengua general” no es equivalente a una lengua universal, más al contrario, se trata de una lengua hablada dentro de un espacio geográfico amplio por un grupo amplio de personas, razón por la que las “lenguas generales” en américa se articularon dentro del espacio colonial teniendo como base las lenguas indígenas. Esta elección puede ser consideradas como una imposición del imperio al reducir el plurilingüismo existente en el territorio americano a una “lengua general” como idioma “oficial” del aparato colonial para su uso en lo económico, judicial, social, político y religioso, en detrimento de lenguas “minoritarias”, transformando

a través de las lenguas generales el mapa lingüístico del imperio. Esta transformación del mapa lingüístico colonial tuvo su correlato en andes charqueños, región plurilingüe que se vio afectada ante la elección del aymara, quechua y en menor medida el puquina, como lenguas para la evangelización.

El proyecto evangelizador o “conquista espiritual” es quizás donde se evidencia de manera más clara el papel de la política lingüística. En este sentido, uno de los ejes más estudiados dentro de la historiografía son los catecismos, gramáticas, sermones y vocabularios relacionados con solo con la homogenización lingüística con fines evangelizadores dentro de una política colonial más amplia (Durstón, 2019) que permite entender la traducción como una práctica de poder, analizar su “correcto” aprendizaje los así como la manera en que “la memorización del catecismo les permite un reconocimiento como cristianos que se traduce en acceso a la justicia y a cargos públicos” (Estenssoro, 2015). Dentro de esta vertiente, dentro el territorio de Charas, los vocabularios aymara, de Ludovico Bertonio, de quechua de Domingo de Santo Tomás son los más analizados dentro del área de Charcas (González Núñez, 2022; Estenssoro, 2015; Durstón, 2019; Bouysse-Cassagne, 1975).

Este enfoque ha permitido indagar también en la institucionalización de cátedras académicas de lenguas generales (Castro Flores y Hidalgo Lehuedé, 2016)), estas estructuras institucionales permitieron sostener la evangelización en lenguas indígenas a través de la Cátedra de Lengua General en Charcas (1583-1771) y la formación obligatoria del clero en lenguas generales — quechua y aymara — que permiten adentrarse al papel de intérpretes y doctrineros como mediadores lingüísticos dentro de la administración colonial. Sin embargo, Cátedra de Lengua General en Charcas no consolidó la lecto-escritura en indígenas quechua y aymara parlantes, por lo que, por ejemplo, son pocos los casos de una escritura quechua realizada por quechuahablantes, a diferencia de lo sucedido en Mesoamérica (Garcés Velásquez, 2018, p. 154). De hecho, la mayor parte de los textos de autoría indígena en lengua quechua están indiscutiblemente influenciados por un modelo de escritura alineado con la evangelización de los indígenas desarrollado por la iglesia católica (Mannheim, 1991; Durstón, 2019; Garcés Velásquez, 2018).

De esta manera, tanto las “lenguas generales” como los vocabularios, gramáticas y catecismos más que una forma de entender “la lengua como transmisora de la cultura andina” fue vista como “un medio para implantar la doctrina” (Garcés Velásquez, 2018, p. 171), doctrina que estaba ligada no solo a la evangelización, sino también a la extirpación de las llamadas idolatrías. Si bien existió un consenso en cuanto al uso de lenguas indígenas para la evangelización y catequización de los naturales¹, no todos estuvieron de acuerdo. Muchos partidarios de la castellización, vieron en las lenguas generales “peligrosa presencia del demonio con sus nocivos efectos de idolatría, superstición, barbarie e irracionalidad. Todo lo cual ponía en riesgo la salvación de las almas y el ordenamiento político colonial” (Estenssoro, 2015). Independientemente del uso de lenguas indígenas o el castellano en la evangelización, la religiosidad indígena permaneció bajo constante sospecha, puesto que el reconocimiento pleno de un cristianismo indígena, ponía en cuestión los fundamentos del orden social colonial relativos a los indígenas. Desde esta perspectiva, las reiteradas acusaciones de idolatría no pueden entenderse como resultado del uso de lenguas indígenas o del español en la evangelización, sino como parte de una lógica colonial que requería identificar continuamente defectos en la religiosidad indígena y proponer nuevos “remedios” con el objetivo de sostener las jerarquías existentes (Estenssoro, 2015; Durston, 2019).

La evangelización y las cátedras no fueron los únicos vehículos de difusión de las lenguas generales y los cambios lingüísticos en la región de Charcas. Hacia 1570, las reducciones indígenas lograron concentrar a comunidades andinas de distintos orígenes y leguas, forzándolos a convivir juntos. Asimismo, la mita² y otras formas de

1 Así por ejemplo es durante el Primer Concilio de Lima (1551) en el que se decide que los misioneros tienen que aprender las lenguas indígenas y redactar cartillas para la enseñanza en dichas lenguas, posición que se reafirma en 1567, en el Segundo Concilio (Merma).

2 De acuerdo con Paula Zagalsky la mita minera fue un sistema de trabajo asalariado compulsivo, que coexistía en Potosí con otras formas de trabajo menos coactivas y más voluntarias, instaurado en la década de 1570 para reorganizar la fuerza laboral minera según las necesidades del orden colonial en formación. Aunque vinculada a tributos y servicios personales previos, constituyó un mecanismo específico que impulsó la mercantilización de las sociedades indígenas surandinas. (Zagalsky, 2014, pp. 376-377) La mita, como señala Rossana Barragán, organizaba el trabajo de manera rotativa:

trabajo minero³ dieron paso a migraciones internas a gran escala que posibilitaron el encuentro de sujetos de distintas procedencias. En estos ámbitos, tanto como en el catecismo y cátedras en colegios y universidades, los intercambios se realizaban en “lengua general”; o mediante la mediación fundamental de los intérpretes o lenguas. Peter Burke hace referencia a los intérpretes como piezas clave en los procesos de guerra y negociación, tanto en el contexto colonial, como en procesos históricos previos y posteriores, gracias a sus habilidades, mismas que trascendían el dominio lingüístico o intercambio léxico, pues su papel como traductores requería la reconstrucción del mensaje para adaptarlo al universo cultural del “otro”,⁴ (Burke, 1996, p. 13) en otras palabras la traducción no solo depende del conocimiento de una lengua, sino de la cultura de la sociedad que utiliza dicha lengua. En el caso específico del contexto charqueño, si bien la imposición idiomática fue asimétrica, esto no significó que no fuera también bilateral, es decir la castellanización se dio a la par de la “indigenización lingüística de los funcionarios de la administración o evangelización de los autóctonos” (Sica, 1997, p. 98) lo que implicó también el conocimiento e intercambio cultural, señalado por Burke.

Si bien el papel de los traductores o “lenguas” fue fundamental para posibilitar el intercambio lingüístico durante la conquista, este proceso no puede entenderse al margen de las relaciones asimétricas de poder que lo estructuraban. Como advierte Bourdieu, los intercambios lingüísticos constituyen también relaciones de poder simbólico en las que se actualizan las fuerzas desiguales entre los grupos participantes. En este sentido, la implantación de una nueva lengua

un año participaban ciertas personas y al siguiente otras. Este sistema afectaba en por lo menos te territoriales y sociales, distribuyendo trabajadores entre pueblos y comunidades. Además, asignaba obligaciones a hombres adultos y estructuraba la organización y división específica de las labores. (Barragán, 2026, p. 108).

3 La minería potosina, combinó trabajo asalariado voluntario y forzado. Aunque el trabajo voluntario fue mayoritario y especializado, la expansión productiva incrementó la demanda de mitayos obligados a migrar a Potosí De acuerdo con las estimaciones realizadas a principios del siglo XVII, la combinación del trabajo asalariado voluntario y el compulsivo se dio en una proporción aproximada de 70 a 30. (Zagalsky, 2014).

4 Entendemos a este “otro”, señalado por Burke, desde la alteridad; es decir, como una construcción basada en procesos de diferenciación atravesados por relaciones de poder, en un contexto de dominación y construcción de identidades que estableció determinadas fronteras culturales y sociales con consecuencias profundas y duraderas.

operó como signo de victoria militar y religiosa, articulando objetivos de evangelización y castellanización que se materializaron, en gran medida, gracias al trabajo de las lenguas indígenas y, posteriormente, de los traductores misioneros que sistematizaron y perfeccionaron dicha labor (Merma Molina, 2005, p. 175). Dentro de este escenario, la figura de La Malinche se ha convertido en emblema de las tensiones del mestizaje, generando interpretaciones desde perspectivas contrapuestas. Sin embargo, la centralidad historiográfica de su figura contrasta con el escaso conocimiento sobre otros mediadores contemporáneos (González Núñez, 2022) Poco se sabe, por ejemplo, de intérpretes como Felipillo lo que evidencia, en última instancia, cómo la historiografía ha privilegiado ciertas figuras simbólicas mientras ha relegado a otros mediadores igualmente decisivos dentro de un orden colonial marcado por profundas desigualdades de poder (Plötz, 2016).

A estos primeros intérpretes siguieron otros lenguas indígenas quienes aprendieron la lengua de los conquistadores, mientras que escribanos y cronistas españoles aprendieron las lenguas indígenas, sin desempeñarse como intérpretes, pues como bien señala Gabriela Sica en actuaciones judiciales y administrativas la comunicación se realizaba a través de intérpretes en quechua, insistiendo en usar intérprete aún en los casos en que el testigo hablaba la lengua castellana (Sica, 1997, p. 99), dando como resultado un creciente número de intérpretes a medida que avanzaban la conquista y evangelización. A la par del aprendizaje del castellano, los indígenas se adentraron y apropiaron del “lenguaje” jurídico como “una herramienta más en sus variadas estrategias para limitar las acciones de encomenderos, corregidores, tasadores de tributos y otros agentes del dominio colonial mediante los mecanismos institucionales vigentes” (Oliveto, 2021).

En los últimos años, el enfoque historiográfico se ha desplazado desde el estudio de la relación entre instituciones jurídicas, lengua y justicia hacia los actores que hicieron posible el funcionamiento cotidiano de esos espacios, es decir, los intérpretes o “lenguas”. Un ejemplo de ello es la compilación realizada por Caroline Cunill y Luis Miguel Glave (2019), que reúne diversos estudios sobre el papel desempeñado por intérpretes y mediadores lingüísticos en contextos judiciales desde el siglo XVI hasta la actualidad en distintos espacios

geográficos latinoamericanos. La obra pone especial énfasis en estos personajes y sus trayectorias, permitiendo una reflexión más profunda sobre la traducción como una práctica que excede lo meramente técnico. En este sentido, muestra cómo las prácticas de interpretación estuvieron vinculadas a procesos de construcción de autoridad, acceso a la justicia y configuración de identidades.

Un ejemplo de esta perspectiva es el trabajo de Glave (2019), incluido en dicha compilación, quien analiza el papel desempeñado por distintos intérpretes o “lenguas” en el ámbito de la administración colonial del espacio andino peruano, prestando especial atención a su función como mediadores entre autoridades españolas y poblaciones indígenas. Glave muestra que la diversidad lingüística del mundo colonial convirtió a estos actores en figuras indispensables para el funcionamiento cotidiano de instituciones administrativas, judiciales y políticas. Sostiene, además, podían acumular prestigio, autoridad y capacidad de acción dentro del entramado colonial, al tiempo que enfrentaban tensiones derivadas de su posición ambigua entre distintos universos culturales y lingüísticos. Los “simiachis” o lenguas identificados por Glave son en su mayoría indígenas y mestizos, las ideas planteadas resultan centrales para el presente trabajo.

El aprendizaje del idioma castellano y el manejo de las “lenguas generales” de manera oral fue la manera en que muchos indígenas y afrodescendientes lograron al ser capaces de comunicarse en la lengua del conquistador tener un espacio dentro del complejo entramado social colonial, convirtiéndose muchos de ellos en intérpretes o lenguas, oficio que les abrió las puertas al conocimiento y manejo de la cultura jurídica española. Por otra parte, los intérpretes de origen indígena, mestizo e incluso afrodescendientes además de su habilidad lingüística eran reconocidos por su relación con la cultura, prácticas y religiosidad españolas convirtiéndose en mediadores culturales, pues su trabajo se constituía en una bisagra entre mundos, lo que les permitió tanto una “movilidad cultural” como una “movilidad social” ascendente.

En este entendido, el presente trabajo tiene como objetivo aproximarse a la figura del intérprete como mediador de las relaciones entre las sociedades africana, indígena y española, más allá del rol jugado en espacios jurídicos, a partir del estudio de caso de un

intérprete de la Real Audiencia de Charcas (actual Bolivia). Esta aproximación resulta especialmente relevante si consideramos que, como señala Caroline Cunill, la relativa invisibilidad de los intérpretes en la historiografía responde, en parte, al “carácter incompleto del archivo colonial”, en la medida en que “si bien los expedientes judiciales del periodo colonial mencionan de manera sistemática el nombre de los intérpretes que intervinieron en los procesos, por lo general solo rescatan la versión castellana de las declaraciones de los testigos” (p. 10) razón por lo que el trabajo realizado por los intérpretes haya pasado desapercibido, y más aún su cotidianidad

A partir de este análisis, se busca reconstruir las redes sociales, prácticas religiosas, y dinámicas cotidianas que rodearon a los intérpretes a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, en un contexto marcado por las complejas negociaciones y tensiones, propias del proceso de consolidación del orden colonial. Para tal propósito, seguiremos los indicios y huellas documentales dejadas por Cristóbal Ramírez, intérprete mulato de la Real Audiencia de Charcas, en fuentes notariales y judiciales, cuya lectura a contrapelo permiten reconstruir las redes sociales y familiares, así como las estrategias de inserción y movilidad social del intérprete. Este acercamiento permitirá indagar en la manera en que su conocimiento y apropiación de la normativa castellana y su participación en el seno del aparato jurídico charqueño dieron paso a la negociación de su posición dentro de una estructura caracterizada por una profunda asimetría de poder.

Cristóbal Ramírez, intérprete de la Real Audiencia de Charcas

La importancia del intérprete o lengua no ha sido estudiada a profundidad dentro de la historiografía charqueña, sin embargo, su importancia no fue menor, en la medida en que el intérprete se constituía como el “nexo o mediador lingüístico entre escribanos, oidores, jueces y la población indígena. La necesidad de su presencia obedecía a la convivencia y funcionamiento de lenguas distintas: la española y las amerindias” (Díaz, 2015, p. 79). Este papel, dentro de las audiencias y escribanías, era fundamental en especial en lo

concerniente a la veracidad de la interpretación de las declaraciones, razón por la cual las autoridades españolas y las leyes emanadas de ellas, así las Leyes de Indias dedican un título completo a los intérpretes (Libro II, Título XXIX, De los Intérpretes), en el que además de la asignación de un salario y las tareas que debía cumplir en las audiencias, cabildos e incluso en las visitas de cárcel (Libro II, Título XXIX, De los Intérpretes, Ley III) sino que se establecía también que “un intérprete resida por su orden los días de Audiencia en los oficios de los escribanos a las nueve de la mañana para tomar la memoria que el fiscal diere y llamar los testigos que conviniere” (Libro II, Título XXIX, De los Intérpretes, Ley V). En tanto las funciones y cualidades que debían poseer los intérpretes, así como su conducta, estaban reguladas y reglamentadas tanto por las Leyes de Indias y demás normativas - cédulas, provisiones y ordenanzas- dictadas tanto por la Corona como por las autoridades virreinales.

En el caso específico de Charcas, fue el Virrey Francisco de Toledo quien normó oficialmente los requisitos que debían reunir los lenguas o intérpretes de todo el virreinato peruano y la Audiencia de Charcas, de acuerdo a lo que las Ordenanzas de 1563 relativas al oficio de intérprete de las Audiencias americanas estipulaban; institucionalizando así el cargo de intérprete general de lenguas, que tenía el objetivo de reemplazar a los “intérpretes informales surgidos durante las primeras décadas de la presencia española —nativos “educados en España o en su región de origen y mestizos— por intérpretes españoles oficialmente nombrados, con funciones y responsabilidades claramente delimitadas” (Jurado, 2010, p. 289). Los esfuerzos de la corona por contar con intérpretes de la llamada “lengua general” dejó de lado la diversidad lingüística en los andes fue un factor que muchas veces fue pasado por alto por las autoridades.

La idea misma de un intérprete general de lenguas resultaba problemática, tanto por la diversidad lingüística, como por la reducida cantidad de intérpretes oficiales españoles existente. Esta reducida cifra fue sobrepasada por la demanda de lenguas no solo en la Audiencia, sino del cabildo, notarías, parroquias, sin contar los requeridos para las visitas y revisitas.⁵ En consecuencia “el mismo

5 Las visitas en territorio americano fueron inspecciones ordenadas por la autoridad

escribano español oficiaba simultáneamente de intérprete y en otras se recurría a mulatos, negros, yanaconas e indios del repartimiento” (Jurado, 2010, p. 291). Esta realidad se evidencia claramente en las escrituras notariales de la ciudad de La Plata durante últimas décadas del siglo XVI y los primeros años del siglo XVII. En ellas aparecen los nombres numerosos intérpretes indígenas, mulatos y mestizos, quienes a través de su interpretación certificaba que los documentos suscritos eran confiables y reflejaban la voluntad de los que los suscribían. Con el paso del tiempo los lenguas o intérpretes van desapareciendo casi por completo, dando lugar a indígenas y afrodescendientes descritos como “ladinos”, es decir era un indígenas o afrodescendientes bilingües que además de su lengua materna, tenían conocimiento de castellano lo que le permitió actuar como mediadores lingüísticos entre españoles y población indígena y afrodescendiente. De acuerdo con Díaz, durante las primeras épocas coloniales, los ladinos aprendieron el castellano “de puro oído” lo que les permitió desempeñarse como intérpretes en diferentes ámbitos, en especial jurídicos, donde cumplieron un papel institucional relevante (Díaz, 2015).

La participación de indígenas y afrodescendientes como intérpretes nos muestra la manera en que se expandieron las lenguas generales, es decir el quechua, aymara y puquina. Lecturas como la de, llevaron a considerar al quechua como lengua mayoritaria por “ser la lengua que hablaba el Inca”, así lo señalaba

Tiene [el Perú] gran diversidad de lenguas, unas maternas, que se hablan en cada pueblo, tan distintas y diferentes, que hay pueblos que con no distar unos de otros más de media legua, y aún un cuarto de legua, los de uno no entienden lo que hablan en el otro. Otras hay generales para provincias, con que, fuera de las maternas, se hablan los de cada provincia o reino distinto

colonial en sus distintos niveles de organización para investigar, registrar y resolver problemas vinculados al gobierno indígena, la tasación de los tributos, los recursos materiales y humanos, los conflictos jurisdiccionales, entre otros. Por su parte, las revisitas consistieron en nuevas inspecciones destinadas a actualizar información demográfica y cambios ocurridos desde el último registro. Ambas respondían a intereses fiscales y al control de la disponibilidad de mano de obra destinada al sistema de mita. Ver Zagalsky (2009); Gil Montero, Rivet y Longhi (2017).

[...] que todas son muy diferentes unas de otras. Además de todas estas lenguas, hay una que se llama quechua o general, por ser la lengua que hablaba el Inca

A pesar de esta aseveración como resultado de la visita general mandada por el Virrey Toledo, sabemos con certeza que en la región andina de Charcas, las tres lenguas más habladas por los indígenas eran el aymara, el quechua y el puquina, a las que se denominaron “lenguas generales”, razón por la que el “Arzobispado de La Plata que decidió mandar doctrineros políglotas a los pueblos de encomiendas”(Bouysse-Cassagne, 1975, p. 314)⁶ pues como señala Bouysse-Cassagne el aymara, quechua y puquina podían ser habladas en una misma encomienda, en tanto la expansión del quechua, de acuerdo con la misma autora, se dio “en el lado oriental del altiplano, en las yungas y en la región minera de Potosí o de Porco” en tanto “el aymara era , de hecho, en esta época la única lengua en gozar verdaderamente del estatuto de *lengua general*”(p. 323).

Esta convivencia multilingüe permitió la pervivencia y transmisión no solo de lenguas indígenas, sino también africanas utilizadas en la cotidianidad. Por ello, como advierte Carolina Jurado, la presencia de estas lenguas “no debe perderse de vista al momento de analizar la problemática ligada a la interpretación colonial” (Jurado, 2010), como tampoco debe perderse de vista el impacto y eficacia del capital lingüístico del traductor- especialmente cuando este provenía del mundo indígena o afrodescendiente-, en la medida en que la traducción no solo tuvo un carácter idiomático “formal”, sino también estuvo atravesada por aprendizajes, conocimientos culturales y marcos de referencia propios del mundo indígena que incidían en su eficacia y capacidad de mediación.

6 “La lengua general de casi todo este obispado es el aymara, en el asiento y doctrinas de Potosí, aunque ay muchos de tres lenguas, el sacerdote que supiera la aymara por ser proveído en ellas y sin saverla no, aunque sepa bien la quichua, sino fuere el cura de las piecas. En toda la provincia de Chucuito en Pasa Carangas Charcas Quillacas solo puede ser proveído sabiendo la lengua aymara. Las doctrinas que con sola la quichua pueden ser proveídas son las de las piecas - de Potosí, las dos desta ciudad, las de Guata y Sicha de los mercenarios, y la de las chocaras de yanaconas, los de omasuyo son aymaraes y puquinas si saven la una o la otra bien sabida podran ser proveídas. Solo Copachica y Coata pide Puquina porque la quichua solo los ladinos la saben” (A.G.I. Indiferente General, f. 532). En Bouysse-Cassagne (1975, p. 325).

Por su parte el aprendizaje y difusión del castellano en el universo indígena y afrodescendiente fue también fruto de la convivencia cotidiana y de la doctrina. Su importancia, para la inserción en el universo social, jurídico y económico del mundo español, no fue ajeno ni desconocido para los indígenas. Conscientes de la importancia de la lengua castellana algunos padres buscaron ampliar las oportunidades de movilidad e integración de sus hijos al orden colonial a través de la enseñanza de la lectura y escritura mediante convenios de enseñanza, como el suscrito entre Martín Chilose, indígena natural yunga, y Luis de Villardiga. En dicho acuerdo, el primero ponía a su hijo Juan bajo el servicio del segundo por tiempo de un año, a cambio Villardiga se comprometía a pagar veinte pesos, entregar un vestido de avasca, dar de comer, cuidar de sus enfermedades y enseñar a leer y escribir a Juan (Convenio para servicios personales, f. 493v). En otros casos, ante la ausencia de padres o tutores el convenio se realizaba de manera directa con el interesado, así ocurrió con Melchor, indio yanacona de ocho o nueve años, quien se puso al servicio de Melchor de Ruelas, para “hacer lo que este le mandare” durante dos años, recibiendo a cambio, comida, bebida, dos vestidos de avasca, ojotas y la enseñanza de la lectura y escritura (Convenio para servicios personales, fs. 722r-722v).

Estos convenios, permitieron del aprendizaje del idioma, en la medida en que implicaban que, durante el tiempo que duraba el convenio, el niño quedaba a cargo de un tercero que se hacía responsable de su vivienda, vestimenta, alimentación, salud y del pago de una suma determinada de dinero.⁷ Los niños habitaban lugares distintos al de su entorno familiar, lo que ampliaba sus ámbitos de sociabilidad en espacios donde confluían negros, indios y españoles.⁸ Los lazos contruidos en estos espacios podían ser

7 Recientes trabajos muestran que los convenios o asientos de servicio permiten analizar relaciones desiguales de poder, dependencia y violencia, situados en una zona ambigua entre tutela, servicio y coerción cuestionar categorías rígidas como “trabajo libre/no libre” y muestran que la experiencia laboral infantil en Charcas estuvo marcada por grados diversos de coerción, negociación y subordinación, por lo que los convenios de servicio infantil pueden ser entendidos como mecanismos de regulación laboral y control social que, bajo discursos de protección, facilitaron la explotación de menores. Ver Revilla (2021 y 2023).

8 Aunque las categorías *indio*, *negro* y *español* aparecen de manera recurrente en la documentación colonial, su utilización requiere una lectura crítica. Más que

útiles en momentos de necesidad, y al mismo tiempo, facilitaban la inserción en el universo cultural del otro, favoreciendo el aprendizaje y uso del castellano y las lenguas indígenas, fundamental para las interpretación o traducciones durante el periodo colonial temprano⁹ en la que participaron indígenas, mestizos y afrodescendientes, como Cristóbal Ramírez.

Los protocolos notariales existentes en el Archivo Nacional de Bolivia permiten identificar y seguir las huellas dejadas por los habitantes de la ciudad sede de la Real Audiencia de Charcas, en ellas aparecen hombres y mujeres de distintos orígenes, oficios y posición social, en distintos roles - vendedores, compradores, deudores, fiadores, apoderados, etc.- relacionados todos con la sociabilidad y cotidianidad de la vida en una ciudad como La Plata. En todo este universo es posible encontramos con algunos intérpretes, tal es el caso de Cristóbal Ramírez. Si bien no contamos con su nombramiento oficial, Ramírez ya descrito como “intérprete mulato” en 1572¹⁰, en tanto su testamento, dictado fue dictado en 1601 ante Agustín de Herrera, escribano público de la ciudad de La Plata, por lo que inferimos que Ramírez fungió como intérprete durante las últimas décadas del siglo XVI. Son pocas las huellas dejadas por Ramírez, a pesar de ello, a partir de ellas es posible reconstruir el universo familiar y social del intérprete.

identidades fijas, constituyeron categorías históricas y relacionales empleadas para organizar derechos, obligaciones y jerarquías sociales. En ese sentido, se emplean aquí respetando el sentido otorgado por las fuentes, evitando naturalizar o asumir como estáticas dichas clasificaciones.

9 Cabe recordar que, en la documentación colonial, en especial la del siglo XVI, las voces indígenas nos llegan “filtradas” no solo por traducciones lingüísticas sino también por las reglas notariales y procedimientos jurídico-legales de la burocracia colonial. En ellas se entremezclan las técnicas y métodos orales españoles e indígenas, así como la memoria y los recuerdos de indígenas y españoles coexisten, se complementan y modifican, por lo que metodológicamente es fundamental examinar la documentación con detenimiento y precaución teniendo siempre en mente que los documentos no están exentos de mediaciones y adaptación de la oralidad al registro escrito.

10 El documento donde se encuentra nombrado Cristóbal Ramírez se encuentra en el Archivo General de Indias, ES.41091.AGI/22//JUSTICIA,653, legajo N° 2 1571-1581 El cacique principal e indios del pueblo de Sacaca contra los herederos de don Alonso de Montemayor, sobre el cobro excesivo de tributos durante el tiempo que tuvo dichos indios en encomienda, ff. 58r

La primera mención documentada de Cristóbal Ramírez aparece en la declaración realizada por los quipucamayos de Sacaca en la ciudad de La Plata, el 9 de julio de 1572. Esta declaración forma parte del proceso judicial iniciado por los caciques e indios de Sacaca contra los herederos de su encomendero, Alonso de Montemayor, a quienes acusaban de haber cobrado tributos en exceso entre 1548 y 1551. El expediente fue analizado y transcrito por Platt, Bouysse-Cassagne y Harris en su análisis sobre la confederación Qaraqara-Charka. En dicho documento, Cristóbal es descrito como “intérprete mulato”, función que desempeñaba junto a Miguel, de quien no se consigna apellido ni adscripción étnica. (Platt, Bouysse-Cassagne y Harris, 2010, p. 399). El empleo de dos intérpretes durante la declaración realizada por los quipucamayos, responde a la necesidad de contar con dos intérpretes -incluso cuando los testigos eran considerados ladinos-, la que subraya la importancia atribuida a la traducción y la necesidad de recurrir a la “lengua original” de los declarantes dentro de la normativa jurídica castellana (Platt, Bouysse-Cassagne y Harris, 20210, p. 740). Resalta también que, aunque el término quipucamayos remite al quechua, de acuerdo al estudio de Therese Bouysse-Cassagne la encomienda de Sacaca tenía como lengua predominante el aymara. Este dato no solo pone en evidencia el carácter multilingüe de Charcas, sino que abre una interrogante fundamental: ¿en qué lengua se realizaron las declaraciones en las que intervino Ramírez como intérprete?

Gracias a su testamento, sabemos que Ramírez era natural del Reino de Chile, hijo de Rodrigo Pérez, ya difunto, al igual que su madre, cuyo nombre declaró no recordar (Testamento de Cristóbal Ramírez, f. 634v). En su testamento, Ramírez no se autoidentificaba como mulato y, al mismo tiempo, afirmaba desconocer el nombre de su madre. Este aparente “olvido” puede ser interpretado como una estrategia orientada a encubrir una ascendencia africana por vía materna, aprovechando —como señala Revilla— la “flexibilidad de las fronteras dibujadas y de los acomodos de los actores sociales ante situaciones ambiguas” (2017, p. 112). La omisión, en este sentido, no sería un simple olvido sino una forma de agencia dentro de un sistema de clasificación jerárquica. En contraste tenemos el caso de su hijo, Sebastián Ramírez. En su testamento, Cristóbal declaró haber tenido

dos hijos legítimos —Sebastián y Cristóbal— con su esposa Elvira, a quien describió como indígena. Tras el fallecimiento de su padre, Sebastián, en su calidad de albacea y heredero realizó la venta de un galpón de paja a Miguel Yucra y Catalina Guampa. En la escritura de compra-venta, Sebastián aparece explícitamente identificado como mulato. Al igual que su padre, Sebastián parece “jugar” con las adscripciones étnicas y las categorías impuestas por el orden colonial. El hecho de identificarse como mulato como su padre- y no como indígena -como su madre- pudo tener ventajas concretas, entre ellas evitar ser sujeto de yanaconazgo o ser señalado como indígena tributario. Se evidenciando “la posibilidad del tránsito de una categoría a otra según la coyuntura y la necesidad” (Revilla, 2017, p. 112).

En este sentido, categorías como indio, negro, mulato, mestizo, español o las nociones de calidad, honor y posición funcionaron como instrumentos de clasificación social creados dentro del orden colonial para organizar derechos, obligaciones, tributos y jerarquías. Estas categorías buscaban ordenar una realidad social compleja, pero en la práctica fueron más flexibles y permeables de lo que la normativa pretendía, razón por la que los actores sociales, como Cristóbal Ramírez, no fueron receptores pasivos de estas clasificaciones. Por el contrario, se apropiaron, resignificaron y movilizaron estratégicamente dichas categorías según contextos específicos, como bien muestra Paola Revilla, en espacios como la justicia charqueña, las personas afrodescendientes utilizaron el lenguaje y las categorías coloniales para negociar su situación social, reducir obligaciones o mejorar su posición.¹¹

11 Categorías como calidad, honor y posición fueron elementos fundamentales para definir las jerarquías sociales coloniales, aunque no constituyeron categorías rígidas ni exclusivamente determinadas por el origen étnico. La calidad hacía referencia a una clasificación social construida a partir de múltiples factores, como ascendencia, reputación, ocupación, riqueza, vínculos familiares y reconocimiento comunitario, así las categorías no solo clasificaban; también podían convertirse en herramientas para la movilidad social, la construcción de prestigio y la reformulación de identidades. Por su parte el honor se relacionaba con el prestigio y la valoración social de una persona o familia, y podía construirse, negociarse o disputarse mediante comportamientos, cargos, redes y estrategias sociales. Finalmente, la posición remitía al lugar que un individuo ocupaba dentro del entramado social y político colonial. estas categorías fueron dinámicas y negociables, permitiendo procesos de movilidad social y formas complejas de construcción identitaria en el mundo andino colonial.

De esta manera, las categorías de jerarquización colonial, presentes en los documentos de la época, permiten observar las complejas interacciones entre lo “español”, lo “indio” y lo “negro”. Estas categorías funcionaron como espacios de negociación de jerarquías y pertenencias. No debe olvidarse que estas fueron impuestas y utilizadas por legisladores y administradores coloniales; y que de acuerdo con Karen Graubart, las mismas se “empleaban para identificar a las personas que debían pagar tributos, que recibían privilegios corporativos o que estaban legalmente (o ilegalmente) esclavizadas” (Graubart, 2022, p. 137). Su objetivo era “ordenar” la complejidad de la realidad socioeconómica y cultural.

Sin embargo, estas categorías resultaron insuficientes frente a dinámicas sociales mucho más permeables y móviles. Las relaciones y formas de representación excedieron las clasificaciones impuestas. Quienes eran descritos mediante estos términos, “que ignoraban distinciones preexistentes de estatus, etnicidad local y otros asuntos cargados históricamente”, los redefinieron e incluso los asumieron como propios, “reconociendo el poder que implicaba apropiarse de la retórica de quienes detentaban el poder” (Graubart, 2022, pp. 137–138). Esta apropiación se convirtió en una forma de autoidentificación visible en los documentos coloniales. Asimismo, constituye una veta de análisis que permite comprender cómo el mundo colonial se configuró mediante reglas propias, las cuales posibilitaron una mayor fluidez tanto en el entramado social como en los procesos de movilidad social y construcción de identidades ¿Tuvo la lengua alguna relación con la movilidad social y la construcción de identidades? Desde nuestra perspectiva, la respuesta es afirmativa. El conocimiento y manejo del castellano y lenguas indígenas, es decir un capital lingüístico, facilitó la socialización y el establecimiento de redes entre diversos grupos étnicos y sociales. Hablar las llamadas “lenguas generales” posibilitó la articulación de vínculos con el universo indígena, mientras que el conocimiento del castellano abría las puertas del mundo español. El lenguaje se convirtió así en una bisagra social, capaz de articular espacios culturales diferentes donde el capital lingüístico no solo ofrecía oportunidades prácticas, sino que también incidía en la construcción de identidades. La capacidad de transitar entre lenguas implicaba la posibilidad de transitar también entre categorías sociales,

redefinir adscripciones y negociar posiciones dentro de un orden jerárquico.

En el caso de los intérpretes, esta dimensión adquiriría una relevancia aún mayor en la medida en que través de su oficio, se constituían en mediadores entre universos sociales y culturales distintos, lo que les confería un estatus diferente respecto de sus pares. No debemos olvidar que los intérpretes debían ser percibidos como sujetos íntegros, imparciales y buenos cristianos, capaces de garantizar la fidelidad de la traducción y evitar sospechas de manipulación o interés personal (Jurado, 2010), cualidades que, a la par, contribuían a forjar una imagen pública de probidad y legitimidad.

Esta imagen pública, junto con los bienes adquiridos por Ramírez a lo largo de su vida, permitieron que fuera reconocido como una persona con suficiente valor moral como para ser fiador. Durante el periodo colonial, la fianza constituía un mecanismo jurídico que permitía la liberación provisional de los reos cuya pena tenía carácter pecuniario. Existían diversas tipologías de fianza, siendo las más usual la de haz, misma que obligaba al fiador a devolver al reo a prisión cuando el juez lo requiriese, bajo pena de responder con sus bienes por la condena en caso de incumplimiento (Carmona Gutiérrez, 2013, p. 197). Más allá de las implicaciones judiciales, la fianza tenía un marcado componente social, pues esta se entendía como el compromiso asumido por un tercero que, mediante su garantía personal o patrimonial, respondía por las obligaciones de otra persona. Este compromiso podía referirse a deudas, donaciones, mandatos o litigios, e involucraba no solo a reos y deudores, sino también a tutores, pupilos, cónyuges y diversas autoridades (Ruvituso, 2025, pp. 1–2). La calidad, honor y posición del fiador tuvo particular relevancia en América, especialmente porque la fianza además de las garantías personales se basaba en la confianza, así la fianza funcionaba como una herramienta de credibilidad jurídica y financiera, sustentada en redes y vínculos sociales y de confianza que articulaban la vida económica, social y judicial colonial.

De acuerdo con Luis Miguel Glave, el salario de los intérpretes ascendía a 500 pesos y “se pagaba de los mismos fondos que al protector y abogado de los indios” (2019, p. 149, p. 149). Considerando los ingresos derivados de su oficio y los bienes acumulados por

Ramírez a lo largo de su vida, es posible plantear que Ramírez contaba no solo con el prestigio social necesario, sino también con la capacidad económica requerida para actuar como garante. De esta manera, las fianzas otorgadas por Ramírez no solo muestran esta capacidad económica, evidencian sobre todo la relación entre las redes y vínculos sociales con el mundo judicial colonial.

Los documentos dan cuenta de la fianza otorgada en 1587 a favor de Sebastián Layme, indio natural de Pomata, quien se hallaba prese en la cárcel pública de La Plata a raíz de la querella interpuesta por Juan Aquira, también indígena, por una manta y cincuenta pesos, (Fianza que otorga Cristóbal Ramírez, fs. 218v-219r), en tanto en 1588 Ramírez volvió a actuar como fiador, esta vez de Francisco Toma Inga, recluso también en la cárcel pública de La Plata por el caballo que Diego Caballero de la Fuente, alguacil mayor de la provincia de Charcas, reclamaba a Francisco, además de una deuda de 15 pesos a otro indígena cuyo nombre no es declarado en el documento. Ramírez se comprometía a que Francisco devolvería todo lo debido en tres meses (Fianza que otorga Cristóbal Ramírez, fs. 846r-846v). Finalmente, en 1592 Ramírez junto a Pedro Guanica, oficial carpintero natural de Jauja, otorgó fianza a favor de María Guazuma, india, hija y heredera del difunto Diego Herrero, en el pleito que esta sostenía con Juan del Guizo, albacea del fallecido, y con su hermana Magdalena Guazuma, obligándose a responder por la cantidad de pesos en que resultare juzgada y sentenciada (Fianza que otorgan Cristóbal Ramírez lengua, fs. 470v-471r).

En todos los casos en que el intérprete fungió como fiador, es decir, como garante no solo pecuniario sino también personal, poniendo en evidencia el estatus social y económico de Ramírez, a la vez que nos permite reflexionar sobre las formas en que se construyeron determinadas relaciones sociales en y con el mundo indígena. En el caso específico de Ramírez, estas relaciones no se sostenían únicamente en su “renombre”, su posición económica o su conocimiento del funcionamiento del ámbito judicial, sino también en la cercanía y la confianza forjadas a través del uso cotidiano de las “lenguas generales”. El manejo de un lenguaje común, en contextos de necesidad y litigio, pudo haber constituido un elemento central

en la consolidación de vínculos de confianza que hicieron posible su elección como fiador.

En el mundo colonial, este sentido de pertenencia también fue construido desde el ámbito religioso a través de cofradías, instituciones de caridad de origen peninsular. Una cofradía puede ser definida como una asociación de carácter religioso, bajo la advocación de un santo o una virgen, con dos objetivos el primero mantener y fomentar su devoción, y el segundo servir como espacios de socorro y ayuda mutua. El socorro y ayuda mutua, evoca a la hermandad, a través de la práctica devocional, la caridad, a la vez que contribuían a la cohesión y fortalecimiento de identidades (Quisbert Condori, 2008, pp. 319–320). Así, mientras la iglesia católica vio en las cofradías un vehículo para la evangelización, la población las utilizó como una herramienta de protección y supervivencia para “fortalecer su estatus y poder social, así como para negociar su posición dentro de la comunidad” (Dierksmeier, 2022, p. 38).

Algunos investigadores han señalado que las cofradías desempeñaron un papel fundamental en la recomposición de los lazos familiares y comunitarios dañados como consecuencia de la conquista, por lo que éstas se constituyeron en espacios idóneos donde indígenas, africanos y afrodescendientes pudieran formar nuevos vínculos y alianzas familiares y comunitarios. Aunque los cofrades no siempre buscaron utilizar las cofradías como un mecanismo de ascenso social, pertenecer a una cofradía podía incidir en su estatus dentro de la sociedad colonial.

Varios autores coinciden en que las cofradías de africanos y afrodescendientes no solo impulsaron el fervor religioso católico, sino que también fomentaron un sentido de comunidad y de pertenencia a un grupo, la conservación y reproducción de elementos culturales, y la construcción de alianzas basadas en el parentesco espiritual. Al mismo tiempo, la pertenecer a una cofradía podía funcionar como una vía de integración a la sociedad colonial. Por ejemplo, para el caso novohispano, Cristina Masferrer siguiendo a Nicole von Germeten ha sostenido que las cofradías de la Ciudad de México promovieron, antes de 1650, la consolidación de lazos entre africanos y sus descendientes; sin embargo, con el tiempo, estas corporaciones se convirtieron también en un medio de integración más amplia a la sociedad colonial.

Según esta autora, la información sobre cofradías hallada en los testamentos revela el deseo de los afrodescendientes de hispanizarse y de integrarse de manera más plena en la sociedad novohispana (Masferrer León, 2022, p. 66). Creemos que lo planteado para el caso novohispano es plausible también para el caso platense, donde las cofradías de indígenas y negros se extendieron profusamente. En el caso específico de Cristóbal Ramírez, por ejemplo, en su testamento el intérprete declaraba ser fundador de la cofradía de San Bartolomé,¹² fundada en la iglesia de Santa Bárbara, situada en el hospital del mismo nombre, en cuya cercanía Ramírez contaba con casas de morada, un solar, una huerta y tierras,

El Hospital Real de Santa Bárbara, construido entre 1557 y 1559, contaba con una capilla bajo la misma advocación donde — hasta el presente— se celebraban misas para los enfermos. (Auza López, 2006, p. 71). El nombramiento del Mayordomo, máxima autoridad del hospital, era potestad del Arzobispado de la Plata. Junto a esta autoridad trabajan en el hospital un barbero, un boticario, un capellán, enfermeras, un cocinero, lavanderas, sirvientes, además de afrodescendientes donados al hospital. Si a esto sumamos que el hospital atendía a españoles, mestizos, indígenas, afrodescendientes y pobres, no es difícil suponer la existencia de una diversidad étnica y lingüística, así como la necesidad constante de intérpretes en la vida cotidiana de este espacio. Dada la existencia entre las casas de Cristóbal y el hospital creemos que el intérprete tenía cierta cercanía con la institución y las personas que en él trabajaban. Cercanía construida por lazos lingüísticos, personales y religiosos, que se evidencian con la participación del intérprete en la fundación de una cofradía en la iglesia de Santa Bárbara. La declaración realizada por Cristóbal en su testamento, en este sentido, no es menor, pues nos permite entrever los lazos que el intérprete logró consolidar a lo largo de su vida, tanto en el ámbito de vista social como religioso, espacios en los que sin duda el conocimiento y manejo de “lenguas

12 Encontramos pocas referencias a la cofradía de San Bartolomé, misma que se encuentra nombrada por Pablo Quisbert siendo su fuente la Relación Eclesiástica Metropolitana de los Charcas de Antonio Herrera y Toledo escrita en el año 1639. Dadas las características del Hospital Real de Santa Bárbara y al ser Cristóbal Ramírez uno de sus fundadores, inferimos que se trató de una cofradía de tipo mixto, en la que españoles, indígenas y afrodescendientes podían ser cofrades.

generales” y castellano fueron un capital simbólico que Ramírez supo aprovechar en su propio beneficio.

Como hemos visto, Cristóbal Ramírez a través del aprendizaje del castellano y lenguas indígenas, fue parte de un sector privilegiado vinculado a los estratos de poder de la estructura colonial gracias a desempeño en el cargo de intérprete de la Real Audiencia. A la vez, su ascendencia le permitió crear vínculos y tejer redes con el mundo indígena, dimensión que se refleja en su cotidianidad. Si bien la documentación revisada y disponible es fragmentaria, esta nos permitió acercarnos a la vida de un intérprete, que no era indígena o español, sino un mulato afrodescendiente. Su caso nos invita reflexionar sobre la manera en que muchos afrodescendientes no solo aprendieron castellano, sino lenguas indígenas no solo como un mecanismo de comunicación, sino como un recurso de agencia y también de resistencia.

Conclusión

A lo largo del presente artículo hemos examinado cómo las lenguas indígenas fueron aceptadas y utilizadas desde el momento mismo de la conquista, así como el papel que desempeñaron en la llamada “conquista espiritual” mediante la evangelización. En ambos procesos, los intérpretes —o “lenguas”— indígenas, mestizos, españoles e incluso afrodescendientes como Cristóbal Ramírez cumplieron una función fundamental, no solo en el contacto lingüístico entre europeos e indígenas, sino también en la mediación cultural y en la propia construcción de la sociedad colonial, gracias a su conocimiento y dominio del castellano y de las lenguas indígenas. Pese a la importancia de este rol, las trayectorias, experiencias e historias de vida de los intérpretes han sido escasamente abordadas por la historiografía, lo que limita nuestra comprensión de la manera en que estos sujetos navegaron entre distintos mundos —sociales y culturales—, al tiempo que contribuyeron a la continuidad y circulación de las lenguas indígenas durante todo el período colonial.

La documentación existente sobre los intérpretes, más aún indígenas y afrodescendientes, es fragmentaria y opaca lo que dificulta

la reconstrucción de sus historias de vida y dejan algunas preguntas sin respuesta, mismas que esperamos se puedan ir respondiendo con futuros trabajos que permitan mediante el análisis y reflexión sobre su participación en la sociedad colonial devolver a los intérpretes algo de su antiguo protagonismo. En este sentido, profundizar en la vida de intérpretes como Cristóbal Ramírez nos permite advertir que la cuestión lingüística no concernió únicamente a españoles e indígenas, sino también a africanos y afrodescendientes. La participación de Cristóbal Ramírez, reconocido como intérprete mulato de la Real Audiencia de Charcas nos recuerda la manera en que los y las afrodescendientes permearon y se integraron en las distintas esferas —social, jurídica, económica, cultural y religiosa— de la estructura colonial, así como el papel que la lengua tuvo en esta participación, pues muchos de ellos a su llegada forzosa a tierras americanas desconocían el castellano, como también las lenguas indígenas por lo que no solo aprendieron ambas, sino que aprendieron a navegar entre ambos de manera exitosa, al tejer lazos tanto con el mundo español como el mundo indígena, siendo su “arma” más poderosa el lenguaje. Así la trayectoria de Cristóbal Ramírez constituye un ejemplo elocuente de cómo el dominio de la lengua posibilitó la inserción de diversos sectores en la compleja trama social del mundo colonial platense recordándonos que “el auge del español como lengua mayoritaria y el declive de las principales lenguas indígenas son fenómenos que no comenzaron hasta después de la independencia” (Estenssoro, 2015).

Referencias Bibliográficas

- Alonso Araguás, I. (2005). *Intérpretes de Indias: La mediación lingüística y cultural en los viajes de exploración y conquista: Antillas, Caribe y Golfo de México (1492-1540)* [Tesis doctoral, Universidad de Salamanca]. <https://hdl.handle.net/10366/116145>
- Auza López, J. (2006). El hospital de Santa Bárbara en el periodo colonial. *Gaceta Médica Boliviana*, 29(1), 70-75.
- Bouysse-Cassagne, T. (1975). Pertenencia étnica, estatus económico y lenguas en Charcas a fines del siglo XVI. En N. D. Cook (Ed.), *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo* (pp. 312-327). Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Bouysse-Cassagne, T., Harris, O., y Platt, T. (2010). *Qaraqara-Charka: Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara*. IFEA; Plural Editores; Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia; University of St Andrews.
- Burke, P. (1996). *Hablar y callar: Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Gedisa.
- Burke, P., y Hsia, R. P.-C. (Eds.). (2010). *La traducción cultural en Europa moderna*. Akal.
- Carmona Gutiérrez, J. (2013). Los protocolos notariales como fuente para el estudio de la violencia y la conflictividad social en el periodo moderno: Cartas de poder, apartamientos de querellas y fianzas. *Clío y Crimen*, 10, 189-206.
- Castro Flores, N., y Hidalgo Lehuedé, J. (2016). Las políticas de la lengua imperial y su recepción en la Audiencia de Charcas (siglos XVI-XVIII). *Diálogo Andino*, 50. <https://doi.org/10.4067/S0719-26812016000200014>
- Cunill, C., y Glave Testino, L. M. (Coords.). (2019). *Las lenguas indígenas en los tribunales de América Latina: Intérpretes, mediación y justicia (siglos XVI-XXI)*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Díaz, L. del C. (2015). El intérprete, un personaje de la colonia, relacionado con situaciones de políticas lingüísticas. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 47. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-81042015000100005
- Dierksmeier, L. (2022). Religious autonomy and local religion among Indigenous confraternities in colonial Mexico, sixteenth–seventeenth centuries. En J. Jaque Hidalgo y M. A. Valerio (Eds.), *Indigenous and Black confraternities in colonial Latin America: Negotiating status through religious practices* (pp. 37–62). Amsterdam University Press.
- Durston, A. (2013). Las lenguas indígenas y la historiografía de América Latina. *Allpanchis*, 44(81–82), 437–468. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v45i81/82.233>
- Durston, A. (2019). *El quechua pastoral: La historia de la traducción cristiana en el Perú colonial, 1550–1650*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Estenssoro, J. C., y Itier, C. (2015). Présentation. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 45(1). <https://doi.org/10.4000/mcv.6127>
- Estenssoro, J. C. (2015). Las vías indígenas de la occidentalización. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 45(1). <https://doi.org/10.4000/mcv.6097>
- Garcés Velásquez, L. F. (2018). Fuentes para el estudio del quichua y su papel en la evangelización en el caso ecuatoriano: Una visión panorámica. *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, 48, 151–175. <https://doi.org/10.29078/rp.v0i48.701>
- Gil Montero, R., Rivet, C., y Longhi, F. (2017). Las visitas coloniales y los espacios internodales a fines del siglo XVII: Propuestas para la interpretación de sus silencios. *Estudios Atacameños*, 56, 273–297. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432017005000002>
- Glave Testino, L. M. (2019). Simiachí: El traductor o lengua en el distrito de la Audiencia de Lima. En C. Cunill y L. M. Glave Testino (Coords.), *Las lenguas indígenas en los tribunales de América Latina:*

- Intérpretes, mediación y justicia (siglos XVI–XXI)* (pp. 121–166). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Graubart, K. B. (2022). "Of greater dignity than the negros": Language and in-group distinctions within early Afro-Peruvian *cofradías*. En J. Jaque Hidalgo & M. Valerio (Eds.), *Indigenous and Black Confraternities in Colonial Latin America: Negotiating Status through Religious Practices* (pp. 135–162). Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.1515/9789048552351-007>
- González Núñez, C. L. (2022). Los intérpretes de la conquista española: Malinche y Felipillo desde la perspectiva literaria. *FILHA*, 27.
- Itier, C., y Boidin Caravias, C. (2013). Présentation générale. Les langues générales d'Amérique du Sud (XVI–XIX). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65045>
- Jurado, C. (2010). Don Pedro de Dueñas, indio lengua. Un estudio de caso de la interpretación lingüística andino-colonial en el siglo XVII. *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*, 16, 285–309.
- Mannheim, B. (1991). *The language of the Inka since the European invasion*. University of Texas Press.
- Masferrer León, C. V. (2022). Confraternities of people of African descent in seventeenth-century Mexico City. En J. Jaque Hidalgo y M. A. Valerio (Eds.), *Indigenous and Black confraternities in colonial Latin America: Negotiating status through religious practices* (pp. 63–90). Amsterdam University Press.
- Merma Molina, G. (2005). Antecedentes históricos del contacto entre el español y las lenguas indígenas americanas: Los intérpretes indígenas, la Iglesia y los españoles que se incorporaron a la vida indígena. *Res Diachronicae*, 4, 171–183. <https://hdl.handle.net/10045/133192>
- Oliveto, L. G. (2021). ¿De qué nación son? Respuestas imposibles de testigos indígenas en los tiempos iniciales de la colonización de Charcas. *Diálogo Andino*, 65. <https://doi.org/10.4067/S0719-26812021000200081>

- Plötz, J. (2016). El intérprete Felipillo entre incas y conquistadores. *Forma y Función*, 29(1), 81–102. <https://doi.org/10.15446/fyf.v29n1.58509>
- Quisbert Condori, P. L. (2008). Servir a Dios o vivir en el siglo. La vivencia de la religiosidad en la ciudad de La Plata y la Villa Imperial (siglos XVI y XVII). En M. Inch y A. Eichmann (Eds.), *La construcción de lo urbano en Potosí y La Plata (siglos XVI al XVII)* (pp. 273–414). Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia; Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- Revilla, P. (2017). “Manuel de la Cruz dice ser casi negro y no indio”: Estrategias de negociación identitaria de la población afrodescendiente ante la justicia charqueña. En M. V. Secreto y F. dos Santos Gomes (Coords.), *Territórios ao Sul: Escravidão, escritas e fronteiras coloniais e pós-coloniais na América* (pp. 95–114). Viveiros de Castro Editora.
- Revilla, P. (2021). Indiecito de servicio: Cautiverio, trata y servidumbre no libre de niños en Charcas (siglos XVI–XVIII). *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, 74, 35–65. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-719X2021000200035
- Revilla, P. (2023). Moving to your place: Labour coercion and punitive violence against minors under guardianship (Charcas, sixteenth through eighteenth centuries). *International Review of Social History*, 68(S31), 1–16. <https://doi.org/10.1017/S0020859022000888>
- Ruvituso, C. E. (2025). *Fiadores* (Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series No. 2025-07). <https://doi.org/10.2139/ssrn.5270519>
- Sica, G. (1997). Ladinos e inteligenciados. Escritura y habla castellana en los indígenas del Jujuy colonial. En F. Guzmán, A. Alabí y G. Sica (Eds.), *El lenguaje es memoria* (pp. 81–112). Unidad de Investigación en Lingüística y Literatura, Universidad Nacional de Jujuy.
- Urton, G. (1991). Las unidades de análisis en el estudio de la reproducción y transformación de las sociedades andinas. En S.

Moreno y F. Salomon (Eds.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX* (pp. 29-46).

Zagalsky, P. C. (2009). Huellas en las revisitas: Tensión social e imposiciones coloniales. *Memoria Americana*, 17(2), 241-279. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1851-37512009000200004&lng=es&nrm=iso

Zagalsky, P. C. (2014). La mita de Potosí: Una imposición colonial invariable en un contexto de múltiples transformaciones (siglos XVI-XVII; Charcas, Virreinato del Perú). *Chungará*, 46(3), 375-395. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562014000300005>

Fuentes

“Venta de un pedazo de tierra sita en La Plata, que hace el licenciado Miguel de Zaidia, a favor de Cristóbal Ramírez”, 1576, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Fondo Escrituras Públicas (caja 21, ff. 37r-38r)

“Venta de un pedazo de solar en la ciudad de La Plata que hace Cristóbal Ramírez a favor de Juan de Vallejo”, 1577, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Fondo Escrituras Públicas (caja 22, ff. 837v-838v)

“Convenio para servicios personales”, 1580, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Fondo Escrituras Públicas (caja 26, ff. 722r-722v)

“Venta de tierras en la ciudad de La Plata, que hace Rodrigo de Soria, a favor de Cristóbal Ramírez”, 1581, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Fondo Escrituras Públicas (caja 28, ff. 395r-396v)

“Convenio para servicios personales”, 1586, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Fondo Escrituras Públicas (caja 38, ff. 493v)

“Fianza que otorga Cristóbal Ramírez, a favor de Sebastián Layme”, 1588, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Fondo Escrituras Públicas (caja 52, ff. 218v-219r)

“Fianza que otorga Cristóbal Ramírez, a favor de Francisco Tomaychanga”, 1589, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Fondo Escrituras Públicas (caja 52, ff. 846r-846v)

“Fianza que otorgan Cristóbal Ramírez lengua y Pedro Guanca a favor de María Guazuma”, 1592, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Fondo Escrituras Públicas (caja 92, ff. 470v-471r)

“Testamento de Cristóbal Ramírez”, 1601, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Fondo Escrituras Públicas (caja 110, ff. 632v-634v)

“Venta de galpón y solar que hace Sebastián Ramírez a Miguel Yucra y a Catalina Guampa”. 1602, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Fondo Escrituras Públicas (caja 111, ff. 54r-56v)

Impresos

Recopilación de leyes delos reynos de las Indias mandadas imprimir y pvblicar por la magestad católica del Rey don Carlos II. Va dividida en qvatro tomos con el índice general, y al principio de cada tomo el índice efpecial de los títulos que contiene. [1680?]. Madrid: Ivylian de Paredes, 1681.