



Esta publicación es de **acceso libre, abierto y gratuito**, por tanto su contenido está a disposición del lector sin cargo alguno con el objetivo de incrementar su visibilidad nacional e internacional. Usted puede sin solicitar permiso leerla, compartirla, imprimirla, comunicar públicamente la obra o generar obras derivadas, siempre que cite la autoría y fuente original. **No se permite utilizar esta obra con fines comerciales.**

---

Cristina V. Kleinert  
Esther Monzó-Nebot  
Vicenta Tasa Fuster  
(eds.)

# La traducción y la interpretación como claves en la protección de los derechos lingüísticos de las comunidades indígenas

*Granada, 2023*

---

Colección indexada en la MLA International Bibliography desde 2005

---

## EDITORIAL COMARES

---

# INTERLINGUA

# 360

---

*Directores de la colección:*

ANA BELÉN MARTÍNEZ LÓPEZ

PEDRO SAN GINÉS AGUILAR

*Comité Científico (Asesor):*

ESPERANZA ALARCÓN NAVÍO Universidad de Granada	CATALINA JIMÉNEZ HURTADO Universidad de Granada
JESÚS BAIGORRI JALÓN Universidad de Salamanca	ÓSCAR JIMÉNEZ SERRANO Universidad de Granada
CHRISTIAN BALLIU ISTI, Bruxelles	HELENA LOZANO Università di Trieste
LORENZO BLINI LUSPIO, Roma	MARIA JOAO MARÇALO Universidade de Évora
ANABEL BORJA ALBÍ Universitat Jaume I de Castellón	FRANCISCO MATTE BON LUSPIO, Roma
NICOLÁS A. CAMPOS PLAZA Universidad de Murcia	JOSÉ MANUEL MUÑOZ MUÑOZ Universidad de Córdoba
MIGUEL Á. CANDEL-MORA Universidad Politécnica de Valencia	CHELO VARGAS-SIERRA Universidad de Alicante
ÁNGELA COLLADOS AÍS Universidad de Granada	MERCEDES VELLA RAMÍREZ Universidad de Córdoba
MIGUEL DURO MORENO Woolf University	ÁFRICA VIDAL CLARAMONTE Universidad de Salamanca
FRANCISCO J. GARCÍA MARCOS Universidad de Almería	GERD WOTJAK Universidad de Leipzig
GLORIA GUERRERO RAMOS Universidad de Málaga	

### ENVÍO DE PROPUESTAS DE PUBLICACIÓN:

Las propuestas de publicación han de ser remitidas (en archivo adjunto, con formato PDF) a alguna de las siguientes direcciones electrónicas: [anabelen.martinez@uco.es](mailto:anabelen.martinez@uco.es), [psgines@ugr.es](mailto:psgines@ugr.es)

Antes de aceptar una obra para su publicación en la colección INTERLINGUA, ésta habrá de ser sometida a una revisión anónima por pares. Para llevarla a cabo se contará, inicialmente, con los miembros del comité científico asesor. En casos justificados, se acudirá a otros especialistas de reconocido prestigio en la materia objeto de consideración.

Los autores conocerán el resultado de la evaluación previa en un plazo no superior a 60 días. Una vez aceptada la obra para su publicación en INTERLINGUA (o integradas las modificaciones que se hiciesen constar en el resultado de la evaluación), habrán de dirigirse a la Editorial Comares para iniciar el proceso de edición.

*Colección fundada por: Emilio Ortega Arjonilla y Pedro San Ginés Aguilar*

Esta obra ha recibido financiación de la Cátedra de Derechos Lingüísticos (Universitat de València - Generalitat Valenciana).

Todos los capítulos de este volumen se han sometido a una revisión ciega por pares.

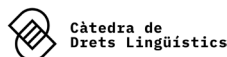


Imagen de cubierta: © Cristina V. Kleinert

© Los autores

Editorial Comares, 2023

Polígono Juncaril • C/ Baza, parcela 208 • 18220 Albolote (Granada) • Tlf.: 958 465 382

<http://www.comares.com> • E-mail: [libreriacomares@comares.com](mailto:libreriacomares@comares.com)

<https://www.facebook.com/Comares> • <https://twitter.com/comareseditor>

<https://www.instagram.com/editorialcomares>

ISBN: 978-84-1369-706-2 • Depósito legal: Gr. 1968/2023

Impresión y encuadernación: COMARES

---

## Capítulo 3

### «No hay una palabra para *derechos* en mi lengua». Traducción y colonialidad

RAQUEL DE PEDRO RICOY  
*University of Stirling*

El objetivo de este capítulo es examinar de manera crítica la relación entre los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas y los derechos humanos, tomando el caso del Perú contemporáneo. Este capítulo aborda la traducción escrita y la interpretación como instrumentos para hacer entender los derechos que amparan a poblaciones históricamente discriminadas y para facilitar el acceso a los derechos humanos en contextos jurídicos. Esta contribución, que se enmarca en los estudios de traducción e interpretación, toma conceptos procedentes de la antropología jurídica y se apoya en información recabada de primera mano mediante entrevistas con traductoras/es e intérpretes, así como en material publicado por ONG. El principal hallazgo es que el debate sobre la universalidad de los derechos humanos y su compatibilidad con la diversidad cultural ha de abordarse desde acercamientos pragmáticos a las diferencias entre mentalidades jurídicas y el impacto que estas tienen en contextos (pos)coloniales, caracterizados por jerarquías lingüísticas y culturales. Un entendimiento del papel que desempeñan la traducción y la interpretación entre una lengua hegemónica (el español, en el caso del Perú) y lenguas minorizadas es crucial para desarrollar dichos acercamientos.

**Palabras clave:** Perú; Pueblos Indígenas; asimetrías lingüísticas; derechos; traducción e interpretación.

#### 1. INTRODUCCIÓN

Con frecuencia se alude al carácter plural y multicultural de la organización de las Naciones Unidas para justificar la inclusión del término *universal* en el título de la declaración de derechos humanos que se aprobó en 1948 (Shaheed y Richter 2018). No obstante, la universalidad de los derechos humanos, refrendada como incuestionable en la Cumbre Mundial de 2005, se ha puesto en entredicho a partir de argumentos relativistas de índole cultural o moral que señalan las raíces occidentales del concepto, cimentado en principios filosóficos que emergieron en Europa durante la Ilustración, con Locke y Hutcheson como exponentes destacados. Dichos argumentos se esgrimen para cuestionar la compatibilidad de los derechos humanos universales con el respeto a la diferencia cultural (véase Freeman [2002] 2017, capítulo 6).

Quienes no suscriben la universalidad de los derechos humanos en ocasiones la asocian a un imperialismo cultural, económico o político (véase Shaheed y Richter 2018). Esto resulta pertinente a la hora de abordar cómo se comunican y socializan los derechos en contextos poscoloniales, en los que las estructuras discriminatorias características de la colonialidad, según arguye Quijano (2014, 285), se han perpetuado hasta el presente. En estos contextos, las diferencias entre las *mentalidades jurídicas* (Legrand 2008; Glanert 2014) de los pueblos indígenas y las de las metrópolis desempeñan un papel crucial. También hay que destacar que el derecho a la lengua a menudo hace imperativas la traducción y la interpretación para garantizar el acceso de poblaciones indígenas históricamente marginadas a sus derechos humanos. Así, la intersección de derechos lingüísticos, derechos indígenas y derechos humanos configura un complejo crisol en el que culturas, identidades e ideologías estrechamente vinculadas a las lenguas originarias desempeñan un papel esencial.

En contextos (pos)coloniales, multiculturales y plurilingües, la defensa de los derechos lingüísticos de los pueblos originarios cobró especial protagonismo en los últimos años del siglo xx. En el siglo xxi, distintos Estados latinoamericanos emprendieron el desarrollo de políticas que incorporan la traducción y la interpretación para garantizar los derechos lingüísticos humanos<sup>1</sup> de sus pueblos originarios. Dichas políticas complementan las disposiciones recogidas en instrumentos jurídicos internacionales, entre las que cabe destacar la antes mencionada Declaración Universal de los Derechos Humanos (Naciones Unidas 1948), el Convenio Núm. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT 1989), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Naciones Unidas 2007) y la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos (UNESCO 1996).

En los ámbitos nacionales, el Perú fue uno de los países pioneros en Latinoamérica en cuanto a la articulación de leyes y decretos que garantizan los derechos lingüísticos de la población indígena del país. Es importante reseñar que, a este fin, se implementaron medidas como la formación y el registro de traductoras, traductores e intérpretes indígenas y se lanzaron campañas de concienciación entre los pueblos originarios y la sociedad mayoritaria. No obstante, los retos que plantean tanto la socialización como la implementación de los derechos lingüísticos de los pueblos originarios son complejos. Por una parte, la discriminación histórica que sufren estos últimos desde la conquista se conjuga con déficits contemporáneos en cuanto a estructuras e infraestructuras en el país (notablemente, en cuanto a transportes y telecomunicaciones), que a menudo dificultan el acceso a la información

<sup>1</sup> Skutnabb-Kangas (2006, 273-274) sitúa los derechos lingüísticos humanos en la intersección entre los derechos humanos y los derechos lingüísticos.

por parte de la población indígena. Por otra, las ya mencionadas discrepancias entre mentalidades jurídicas (que se ilustrarán más adelante) configuran un panorama muy complejo en cuanto a la aplicación de derechos que emanan de constructos occidentales en comunidades cuyos valores y experiencias vitales se enmarcan en conocimientos y creencias ancestrales que difieren de los occidentales.

Este estudio ilustrará los mecanismos para hacer entender a la población indígena sus derechos a través de la traducción y la interpretación mediante ejemplos extraídos de la coyuntura del Perú contemporáneo. Relacionará los debates antes mencionados con los retos que plantearon tanto la traducción a cinco lenguas originarias peruanas de la Ley de Lenguas Indígenas (Perú. Congreso de la República 2011a), cuyo valor es simbólico y no vinculante (de Pedro Ricoy, Howard y Andrade Ciudad 2018), como la difusión de los derechos recogidos en la Ley entre las comunidades indígenas del país. Dichos retos derivan de las asimetrías lingüísticas, jurídicas y culturales que caracterizan las interacciones entre las instituciones oficiales y los pueblos indígenas. Asimismo, los llamados *Juicios de Bagua*, que representaron un hito histórico en el Perú al ser los primeros que contaron con interpretación entre el español y dos lenguas originarias, proporcionan un rico contexto para analizar tales asimetrías en la comunicación oral. Desde una perspectiva traductológica, se abordarán las supuestas *carencias* de las lenguas originarias frente a la lengua hegemónica de la antigua potencia colonial para expresar conceptos arraigados en tradiciones jurídicas occidentales. Así se cierra el círculo argumental para generar una reflexión sobre cómo se imbrica el papel que desempeñan los derechos lingüísticos en la controversia respecto a la universalidad de los derechos humanos.

## 2. **TRADUCIR DERECHOS... Y DERECHOS A LAS LENGUAS INDÍGENAS**

Tras la promulgación en 2011 de la Ley de Lenguas Indígenas, que ahora se conoce comúnmente como la Ley de Lenguas Originarias (en adelante, la Ley), el Viceministerio de Interculturalidad peruano, a través de su Dirección de Lenguas Indígenas (DLI), emprendió la tarea de traducir la Ley a cinco lenguas originarias (asháninka, awajún, aimara, quechua chanka y shipibo) de las 47 que entonces se reconocían en el país (ahora son 48). Dichos textos se publicaron en versiones bilingües escritas que iban acompañadas de una grabación oral en soporte CD.

Esta iniciativa da muestra de la voluntad estatal de actuar de manera inclusiva respecto a la ciudadanía indígena, frente al trasfondo de la larga historia de marginación de la población indígena y de discriminación, abierta o encubierta, contra sus lenguas y culturas. No obstante, hay que mencionar que, a diferencia de los *textos auténticos* en distintas lenguas que se utilizan en las instituciones internacionales, los textos en las lenguas originarias peruanas tienen meramente un valor simbólico y no son vinculantes. Esto puede interpretarse como una manifestación de las

asimetrías antes citadas o, llevándolo al extremo, como un ejemplo de supeditación de lo indígena a los esquemas jurídicos y culturales derivados del colonialismo. Desde otra óptica, sin embargo, puede entenderse como una medida pragmática para visibilizar las lenguas originarias y hacer a los pueblos indígenas partícipes en la gobernanza del país.

La traducción de la Ley a las cinco lenguas fue llevada a cabo, en consulta con el Viceministerio de Interculturalidad, por equipos compuestos de traductoras/es y revisoras/es indígenas bilingües (lengua originaria-español) que carecían de formación en materia jurídica. Hay que reseñar que el acceso a la educación superior para la población indígena peruana es limitado, a causa de motivos estructurales, logísticos y financieros. Esto dificulta encontrar a expertos en derecho que tengan el nivel de bilingüismo requerido. Por ende, tiene consecuencias para una potencial verificación y sanción de los textos, que sería necesaria para que pudieran pasar a integrar el acervo jurídico del Estado y ser vinculantes con la aprobación del órgano ejecutivo.

Una investigación realizada mediante entrevistas y protocolos retrospectivos de verbalización que se desarrolló en 2014 (al poco de que se tradujera la Ley) con quienes participaron en el proyecto de traducción reveló que las traductoras y los traductores emplearon estrategias léxicas y discursivas que ilustran posicionamientos ideológicos (Howard, Andrade Ciudad y de Pedro Ricoy 2018; de Pedro Ricoy, Howard y Andrade Ciudad 2018). Esto no es de extrañar, ya que se enfrentaron a la ardua labor de comunicar de manera accesible a sus pueblos el contenido de una ley arraigada en una tradición jurídica occidental, perteneciente a un género textual que les es ajeno y, además, por escrito. En esta tesitura, hay que señalar que, mientras que la legislación estatal del Perú tiene su origen en el derecho romano (vía la colonización de su territorio) y se cimienta en una larga tradición de transmisión escrita, la regulación de las comunidades originarias se basa en usos y costumbres y se expresa de manera oral.

Así, tuvieron que abordar lo que Joseph (1995, 14) denominó la *indeterminación* de las teorías jurídicas, del lenguaje y de la traducción, cuyo corolario es la inexistencia de significados fijos, una idea anteriormente desarrollada en el marco del deconstruccionismo. Derrida ([1967] 1971) arguyó que no existen significados trascendentales y la experta en teoría poscolonial Niranjana (1992, 55) señaló que la traducibilidad como transferencia de significado es la tesis fundamental de la filosofía. En acuerdo intuitivo con estas premisas, los equipos *hicieron suyos* los recursos lingüísticos provenientes de la tradición jurídica española para amoldarlos a las prácticas discursivas de sus pueblos.

Llegando a este punto, resulta apropiado señalar las tres fases que fueron claves en el proceso: cognición, comprensión y recodificación. El término *derecho*, crucial en el (con)texto de la Ley, proporciona un ejemplo interesante de la nebulosa barrera entre las dos primeras fases, que con frecuencia se obvia en las definiciones de los

diccionarios, y su relación con la tercera. Es evidente que quienes traducían tenían amplio conocimiento del término, pero comprender su significado en el contexto de la Ley para recodificarlo de manera apropiada a la mentalidad legal de sus pueblos resultó en la aplicación de estrategias muy diferentes. Estas iban desde el calco y la acuñación de neologismos (mediante una transcripción adaptada a la fonética de sus lenguas originarias) a la expansión vía una reconceptualización que permitiría a sus comunidades lingüísticas entenderlo en el marco de su contexto sociocultural. Esta gama de estrategias se aplicó a otros términos jurídicos de acuerdo con la ideología de traductoras y traductores para comunicar las disposiciones recogidas en la Ley a sus pueblos.

Los patrones discursivos que se adoptaron como parte de la estrategia comunicativa resultan también interesantes. Con la excepción de la traducción al aimara, los equipos prefirieron abandonar el tenor formal y abstracto de la Ley en favor del dialogismo (p.ej., en forma de preguntas y respuestas) y la inclusión explícita de las destinatarias y los destinatarios en el texto (uso de pronombres personales y adjetivos posesivos en primera persona del plural). Así, se subvirtieron las convenciones genérico-textuales del español. Las estrategias empleadas reflejan un estilo próximo a la oralidad, lo cual puede atribuirse a que la regulación de los pueblos indígenas, como ya se ha mencionado, no se recoge convencionalmente por escrito. En Howard, Andrade Ciudad y de Pedro Ricoy (2018) y de Pedro Ricoy, Howard y Andrade Ciudad (2018) se pueden encontrar ejemplos de cómo negociaron los equipos de traductoras/es las asimetrías léxicas y gramaticales entre el español y las lenguas originarias, aplicando en muchas ocasiones cambios opcionales.

Por supuesto, la generación de textos jurídicos en lenguas indígenas, más allá del valor simbólico de los mismos, debe atenerse a una función práctica de diseminación de su contenido y propósito, que ha de acompañarse de mecanismos para su difusión y socialización. Las copias físicas de las ediciones bilingües de la Ley (en librito y CD) se distribuyeron en las comunidades indígenas pertinentes. Las cinco lenguas originarias que se eligieron inicialmente contaban ya con alfabetos oficiales y consensuados; sin embargo, los índices de alfabetización en las lenguas originarias entre la población indígena del Perú son bajos. Esto es comprensible, ya que su transmisión es primordialmente oral. Además, el proceso para lograr «que cada una de las 48 lenguas originarias del país tengan un alfabeto oficial, consensuado y acordado con sus hablantes para que el Estado cumpla su rol de preservarlas, desarrollarlas y fomentar su uso en todos los espacios y ámbitos» no culminó hasta el 27 de mayo de 2020 (Perú. Ministerio de Educación 2020). Por tanto, cabe cuestionar el éxito de la estrategia de difusión de los textos escritos, así como el acceso a reproductores de CD en zonas rurales y/o remotas y la voluntad de leer o escuchar el texto de la Ley, bien sea en español o en una lengua originaria, por parte de la población en general.



A fin de paliar este predecible déficit de acceso a la información, el personal de la DLI se encargó de organizar la presentación de los materiales traducidos y de resaltar los derechos lingüísticos que amparan a la población indígena en el ámbito público. Por otra parte, la información se distribuyó mediante redes sociales y páginas web, así como a través de la radio, un medio de comunicación muy favorecido por las comunidades originarias. Es de reseñar también el valor de la labor que desarrollaron las ONG. En este sentido, las fases de cognición, comprensión y recodificación señaladas anteriormente jugaron un papel importante de cara a la socialización de los derechos lingüísticos entre las comunidades originarias. En el curso de una reunión celebrada con representantes de la Asociación Servicios Educativos Rurales (SER) en 2014, una de las encargadas de diseminar la información pertinente a la Ley entre las comunidades andinas describió sucinta y elocuentemente el reto fundamental que percibía: «no hay una palabra para *derechos* en mi lengua» (comunicación personal).

Sus palabras reflejan el énfasis relacionado con la carencia de equivalentes léxicos entre el español y las lenguas originarias del Perú que permea la estrategia estatal de capacitación de traductores e intérpretes indígenas (de Pedro Rico y Andrade Ciudad 2020). Dicho énfasis hace que se soslaye la importancia de convenciones discursivas y de patrones de comunicación en encuentros triádicos (interlocutoras/es e intérprete) que son interlingüísticos e interculturales. Asimismo, la frase citada apunta a una divergencia fundamental entre la conceptualización de los derechos humanos que se inició en el periodo de la Ilustración en Europa (siglos XVII-XVIII) y las diferentes cosmovisiones de los pueblos originarios de Latinoamérica. También invita a una reflexión epistémica sobre la traducibilidad de términos específicos, que no debe caer en debates simplistas sobre la inconmensurabilidad de las experiencias vividas. El hecho de que los equipos de traductoras/es y las personas que acometieron la tarea de socializar los derechos lingüísticos entre las comunidades indígenas lograran encontrar formas para *hacer entender* la intención de la Ley de manera culturalmente apropiada demuestra que la ausencia de equivalencia entre términos no es obstáculo para lograr una comunicación intercultural satisfactoria.

Las observaciones previas sobre la traducción de la Ley respecto a la ausencia de formación en materia jurídica por parte de las/los traductoras/es y los dilemas relacionados con la comunicación de conceptos asociados a una mentalidad jurídica occidental son también pertinentes a la interpretación, según se aborda a continuación.

### 3. INTERPRETACIÓN JURÍDICA ENTRE EL ESPAÑOL Y LAS LENGUAS INDÍGENAS

Es necesario reseñar que en el Perú opera un sistema de justicia intercultural («aquel ámbito que procura un diálogo entre las diversas expresiones culturales y el acceso a la justicia de la población indígena», Wiesse Risso y Saravia 2021), que reconoce no solo el pluralismo cultural, sino también el jurídico. El peritaje

de antropólogas/os y de abogadas/os con experiencia de interculturalidad es una piedra angular de este sistema, lo cual responde a las disposiciones en cuanto a los derechos indígenas recogidas en la legislación nacional e internacional. No obstante, el principio según el cual el Poder Judicial y los jueces «no pueden dar a los miembros de los pueblos indígenas el mismo trato que le da a un ciudadano que participa de la cultura dominante» (Ruiz Molleda 2014) no está exento de controversia, especialmente, en relación con las sentencias absolutorias dictadas en los llamados *Juicios de Bagua* (2014-2016)<sup>2</sup> respecto a los inculpados indígenas (véase Wiesse Risso y Saravia 2021).

En este capítulo, dichos juicios sirven como otra ilustración de cómo se conjugan los derechos humanos, los derechos indígenas y los derechos lingüísticos de comunidades minorizadas en el Perú contemporáneo. La elección de estos encausamientos se debe no solo a la prominencia de los mismos y a la controversia que los rodea, sino también a que fueron los primeros en la historia del Perú que contaron con la participación de intérpretes capacitadas/os y acreditadas/os por el Estado.

Cuatro procesos penales fueron incoados a raíz de un enfrentamiento violento que se produjo cerca de la ciudad amazónica de Bagua el 5 y 6 de junio de 2009, que se saldó con la muerte de 10 indígenas y 23 agentes del orden, un desaparecido y cientos de heridos. La causa de las protestas que culminaron en un levantamiento de la población indígena y mestiza de la zona, a la que hizo frente la policía con apoyo del ejército, fue una decisión reciente del gobierno de Alan García. Tras negociar un acuerdo de libre comercio con EE. UU., García aprobó decretos legislativos que permitían el acceso de empresas extractivas a las zonas amazónicas del país. Este tipo de *proyectos de desarrollo* claramente impacta de forma negativa en la biodiversidad, los recursos naturales y las formas de vida ancestrales de los pueblos originarios. En aquel entonces, el derecho a la consulta previa no había sido sancionado en la legislación del Perú (la Ley que regula este derecho se aprobó en 2011), de modo que los pueblos originarios carecían de recurso jurídico.

Cuando empezaron los juicios, la Ley de Lenguas Indígenas (u Originarias) y la Ley del Derecho a la Consulta Previa (Perú. Congreso de la República 2011b) ya formaban parte del acervo jurídico del Perú. Ambas recogen el derecho a disponer de servicios de traducción e interpretación para que la población indígena pueda ejercer sus derechos en todos los ámbitos. La segunda, además, estipula en su artículo 16 que las y los intérpretes «deben estar registrados ante el órgano técnico especializado en materia indígena del Poder Ejecutivo». De este modo, aunque los derechos indígenas no fueron respetados cuando García alcanzó un acuerdo

<sup>2</sup> En realidad, solo uno de los cuatro juicios, el de *La curva del diablo* ha concluido. Para más información, véase Prado (2023).

con EE. UU., los derechos lingüísticos sí lo fueron durante el encausamiento. Sin embargo, hay que reseñar que en los interrogatorios policiales no se contó con la presencia de intérpretes. Zambrano, Berganza, Cuentas Portocarrero y Hurtado (2017, 51) mencionan como ejemplo el de uno de los detenidos: «El señor Etsakua pudo dar a conocer en lengua awajún que, una vez intervenido por miembros de la PNP [Policía Nacional del Perú], fue objeto de una golpiza en diferentes partes del cuerpo, y refirió que durante su declaración en la sede policial no hubo intérpretes que lo ayudaran a expresarse en su lengua ni un abogado defensor de su libre elección, y que fue obligado a firmar su manifestación a pesar de lo señalado.»

Después de una cierta confusión inicial sobre la provisión de servicios de interpretación en la Sala Penal de Bagua («hemos sido informados que el Poder Judicial no cuenta con intérpretes, y que estos estarían siendo proporcionados por la Comisión Episcopal de Acción Social, indispensables para que el tribunal puede escuchar a los procesados y comprender las motivaciones de sus conductas», Ruiz Molleda 2014), dos intérpretes con formación del Estado y presentes en el recién compilado Registro de Traductores e Intérpretes de Lenguas Indígenas (una, hablante de wampis y el otro, de awajún)<sup>3</sup> pasaron a desempeñar su función en el proceso. Visto que, al igual que los equipos de traductoras/es de la Ley de Lenguas Indígenas, carecían de formación en jurisprudencia, se hizo un receso de una semana para esclarecer la terminología especializada. Luna Amancio (2014) y de Pedro Ricoy, Andrade Ciudad y Howard (2018) recopilaron sus experiencias y motivación de primera mano. A diferencia de los equipos de traductoras/es de la Ley, que contaron con la oportunidad de debatir estrategias y recibir asesoramiento *a priori*, la reflexión del equipo de interpretación se produjo necesariamente *a posteriori*. Entre los retos a los que se enfrentaron, destacaron cuestiones de procedimiento, como la contratación y el pago, y otras relacionadas con las asimetrías lingüísticas y culturales que dificultaron la recodificación de las sesiones del tribunal.

De estas asimetrías, se hicieron eco reportajes, artículos de opinión y redes sociales. En el discurso al respecto parece primar la excepcionalidad de lo indígena como un argumento en apoyo de las tesis sobre la intraducibilidad. En un ejemplo representativo, Romio (2021) plantea la siguiente pregunta:

¿Es posible encontrar una traducción en un idioma amazónico a conceptos que pertenecen a una lógica jurídica de tradición greco-romana? Si cada lengua es el producto del universo cultural que la produce [...], ¿cómo encontrar un término correspondiente entre las categorías formales del lenguaje jurídico y las expresiones Awajún y Wampís?

<sup>3</sup> Uno de los encausados, hablante de shawi, renunció a los servicios de interpretación.

Abunda en el asunto proporcionando un argumento, ilustrado con ejemplos concretos, que cuestiona no solo la posibilidad de una traducción *literal* (entendida como equivalencia de conceptos), sino también, significativamente, la legitimidad de intentar ejecutarla:

La trampa de la dificultad de traducción era en realidad el síntoma de un problema mucho más profundo. Los límites y la imposibilidad de realizar una traducción literal entre dos mundos culturales tan lejanos y diferentes, nos imponen la pregunta: ¿es posible y legítimo encontrar un equivalente de conceptos como *justicia*, *jefe*, *homicida* en la otra lengua? ¿Es que estos conceptos, estrechamente relacionados con la visión de *Orden* y *justicia* propios del mundo occidental, tienen un correspondiente en el mundo awajún?

Un ejemplo: el hombre que mata a otro durante un enfrentamiento no es considerado un *homicida*, término cargado de un valor moral altamente negativo y sujeto a sanción penal. En la cultura Awajún, esa persona es un kakajam: un hombre valiente que gracias «al poder de la visión ha podido matar a su adversario». Igualmente, el concepto de *justicia* en Awajún correspondería a la expresión *chiccham épagkeamu*: ‘hemos venido a solucionar el problema’, y refiere a la asamblea donde el aphu escucha los testimonios de las personas involucradas y determina de qué forma puedan volver a «quedar a la par». (Romio 2021)

Por su parte, Zambrano, Berganza, Cuentas Portocarrero y Hurtado (2017, 17) citan la alusión de Marensi (2007, 54) a la metáfora de la interpretación como un puente entre culturas para solventar las carencias de la traducción literal:

En el caso de los pueblos indígenas, comprender totalmente lo que sucede durante el proceso tiene una relevancia mayor para ejercer el derecho de acceso a la justicia [...]. En ese sentido, [...] el intérprete debe funcionar como «un puente intercultural entre las dos culturas, y que no se restrinja solo a la traducción literal, sino que pueda ilustrar sobre la *cosmovisión* propia de la cultura original».

La idea de una comprensión total (cuya existencia es cuestionable incluso en contextos jurídicos monolingües) está en conflicto con la visión de Glanert (2014, 22), quien sostiene que «[e]n el marco de la ‘legislación comparada y los estudios jurídicos comparativos’ es aparente que se debe admitir que algunas estructuras profundas son intraducibles, mientras que una comprensión parcial significativa es preferible a la falta absoluta de comprensión». Esta aparente contradicción apunta a una falta de distinción entre la interpretación y la mediación, que no es exclusiva de los contextos (pos)coloniales.

La intérprete y el intérprete que participaron en los Juicios de Bagua desempeñaron un papel pionero en su campo y es deseable que las lecciones aprendidas a raíz de sus experiencias contribuyan a fortalecer los procedimientos para la regulación de la interpretación jurídica entre el español y las lenguas originarias, así como la formación y el desarrollo profesional de las y los intérpretes indígenas, que, en muchos casos, ejercen su labor de manera puntual y en complemento a sus actividades habituales.

#### 4. DISCUSIÓN

Rousseau y Dargent (2019, 2) resumen la evolución del régimen lingüístico del Perú de la siguiente manera:

Sostenemos que este país se ha alejado poco a poco de un régimen lingüístico monolingüe, hacia el reconocimiento de los idiomas indígenas como idiomas oficiales y la creación de derechos lingüísticos. Identificamos momentos claves de transformación estatal en los setentas, los noventas, y los 2000s, asociados a la construcción paulatina de un régimen lingüístico multilingüe. En particular, las reformas de la descentralización de los 2000s crearon nuevas oportunidades para actores subnacionales que desarrollaron estos derechos en diferentes regiones del país.

En relación con lo anterior, la existencia de un sistema de justicia intercultural en el Perú (no exento de controversias, según ya se ha mencionado) que incluye la participación de traductoras/es e intérpretes apunta a la inclinación del Estado peruano a conceptualizar el uso de las lenguas originarias como un derecho y no solo como un recurso comunicativo (Kvietok Dueñas 2015, 35). De hecho, las iniciativas emprendidas por el Viceministerio de Interculturalidad durante la pandemia de Covid-19 (García et al. 2020; García Chinchay y Sánchez Tafur 2021; Sánchez Tafur y García Chinchay 2022) hicieron hincapié en diseminar información sobre medidas profilácticas y el programa de vacunación en las lenguas originarias de forma oral y escrita en el ámbito de una emergencia sanitaria. No obstante, hay que reseñar que los pueblos originarios se mostraron críticos respecto a la intervención estatal y manifestaron su preferencia por una política culturalmente apropiada a las necesidades de los pueblos originarios frente a los mecanismos de mediación lingüística a través de la traducción o la interpretación (Cherofsky 2020; Suárez Maynas 2020).

Esto da un indicio de la complejidad que caracteriza la implementación de los derechos humanos, indígenas y lingüísticos en un contexto (pos)colonial en el que existen prioridades y preferencias encontradas sobre cómo gestionar la diversidad lingüística y cultural en el siglo *xxi*. El perfil demográfico del Perú contemporáneo es fluido a causa de imperativos económicos, institucionales y sociales que conducen al desplazamiento de la población indígena de sus comunidades a centros urbanos y de funcionarios estatales que no son necesariamente hablantes de la lengua indígena que corresponda a las comunidades (p.ej., en el ámbito sanitario). En este sentido, cabe destacar que, en 2017, el gobierno peruano inició un proyecto de certificación de competencias de funcionarios bilingües que son hablantes de español y una o más lenguas originarias (Perú. Ministerio de Cultura 2017). Esta iniciativa, que sigue en curso, tiene como objetivo que las comunidades indígenas puedan ser atendidas en sus propias lenguas, sin necesidad de servicios de traducción o interpretación. No obstante, al considerar la atención a la población indígena desplazada, temporal o permanentemente, no se puede obviar la crucial importancia de estos servicios.

Así, los flujos migratorios internos y los desplazamientos temporales configuran un escenario permeable en el que la convivencia de diferentes grupos étnicos que no pueden o no quieren (en ejercicio de sus derechos) usar necesariamente el español como una *lingua franca* plantea retos de cara a la planificación de la política lingüística del país y su implementación. Más allá de esto, deberían considerarse cuestiones relacionadas con la *mentalidad jurídica* de los pueblos originarios, que tienen un impacto potencial en la convivencia de grupos de diferentes etnias cuyas acciones pueden infringir el código penal del Estado. Es lo que Montoya y Díaz Castillo (2017, 29) caracterizan como «comportamientos y “delitos” culturalmente motivados», es decir, conductas sancionadas o condonadas por un grupo étnico que contravienen la legislación estatal. Por tanto, resulta obvio que el derecho a la lengua que requiere servicios de traducción y/o interpretación para ser ejercitado en el ámbito judicial debe contextualizarse en un marco de diversidad cultural y no solo lingüística.

Las divergencias culturales mencionadas tienen también pertinencia en otros ámbitos de servicios públicos que no se abordan aquí, como es el de la sanidad. La información recibida (oralmente o por escrito) por pacientes indígenas en centros de salud, clínicas y hospitales regulados según principios occidentales puede estar en contradicción con creencias o percepciones en cuanto a terapia, tratamientos o procedimientos quirúrgicos. En estos casos, el consentimiento informado es crucial y, como se ha mencionado antes, debería reforzarse la formación en traducción e interpretación entre el español y las lenguas originarias especializada en materias relacionadas con el acceso a derechos humanos, a fin de afianzar los derechos lingüísticos de la población originaria del Perú que tiene un conocimiento limitado o nulo de la lengua oficial del Estado, tanto si se encuentran en sus comunidades o fuera de ellas. En cuanto a las asimetrías lingüísticas, sería necesario evitar la adopción de enfoques reduccionistas basados en una noción idealizada de la equivalencia que pueden conducir a argumentos sobre las *carencias* de las lenguas originarias frente a la *riqueza léxica* de las lenguas hegemónicas.

La traducción de la Ley de Lenguas Indígenas (u Originarias) a cinco lenguas originarias y su socialización supuso una iniciativa para incluir a las comunidades indígenas en la gobernanza del país. No hay datos disponibles públicamente respecto a la difusión que alcanzó dicha iniciativa entre las comunidades indígenas. Puede argüirse que el formato en el que se distribuyeron las copias del texto de la Ley (en versión escrita y oral en soporte físico) entre las comunidades indígenas, muchos de cuyos miembros tienen una competencia limitada en cuanto a la lectura de sus lenguas (que cuentan primordialmente con una tradición oral centenaria) no es la mejor manera de diseminar la información respecto a los derechos lingüísticos en sí mismos y como vehículo de acceso a los derechos humanos. Sin embargo, representó un hito en la historia del Perú y su valor simbólico no puede ponerse en entredicho.

En un ámbito más general, cabe abordar una cuestión respecto a la relación entre los derechos lingüísticos y los derechos humanos, ya que los primeros son a menudo esenciales para facilitar el acceso a los segundos. Si los derechos humanos son un constructo occidental, ¿qué papel desempeñan los derechos lingüísticos que enfatizan una supuesta excepcionalidad de las comunidades originarias en contextos (pos)coloniales? El principio universal de la igualdad de derechos para todos los seres humanos está sujeto a diferentes interpretaciones, así como lo está la conceptualización de los derechos humanos por parte de distintas comunidades. Las palabras de Gonzalo Zabarburú, el presidente de la Sala Penal de Bagua, son representativas en este respecto:

Yo creo que el derecho es lógica antes que norma. La norma es solo el mandato que pretende regular una conducta humana y dentro de esa lógica yo no podría aplicar las mismas consecuencias jurídicas a quienes comprendemos correctamente el derecho positivizado. Los pueblos indígenas tienen otro tipo de ordenamiento, tienen una cosmovisión. (En Wiese Risso y Saravia 2021)

Una relativización de los instrumentos jurídicos conduce al desarrollo de posturas e ideologías encontradas. Una concepción positivista del derecho puede llevar a que la interculturalidad no se perciba como un valor, sino como una excusa para negar el principio de igualdad, según recogen Wiese Risso y Saravia (2021): «En los medios de comunicación algunos líderes de opinión martillaron ideas que revelan ignorancia y desconocimiento [...] Algunas de ellas fueron: “La ley debe ser igual para todos”. “Ser indígena no debe ser un atenuante”. “La pluriculturalidad es un pretexto”.» No obstante, el rol de los derechos lingüísticos como vía de acceso a los derechos humanos es incuestionable.

## 5. CONCLUSIONES

Como ejemplifican las circunstancias relacionadas con la traducción de la Ley y los juicios de Bagua, el debate sobre la universalidad de los derechos humanos y su compatibilidad con la diversidad cultural ha de abordarse desde acercamientos pragmáticos a las diferencias entre mentalidades legales y el impacto que estas tienen en contextos (pos)coloniales, caracterizados por jerarquías lingüísticas y culturales.

Dada la diversidad lingüística del Perú y los retos que plantea tener que garantizar, según las disposiciones jurídicas pertinentes, el acceso de los pueblos indígenas a sus derechos, el establecimiento de un diálogo entre especialistas en traducción e interpretación, por una parte, y expertas/os en la implementación de procedimientos en los servicios públicos, por otra, conduciría a un mejor entendimiento mutuo. Puesto que los derechos lingüísticos desempeñan un papel esencial a la hora de facilitar el acceso a los derechos humanos de la población indígena, el valor de la traducción y la interpretación para este fin debe resaltarse, ya que la atención en

lenguas originarias en el ámbito de los servicios públicos es un objetivo difícil de alcanzar y la presunción de un bilingüismo, cuando menos, parcial, extendido y de la existencia de una *lingua franca* (el español) no puede justificarse. Al hilo de esto, resulta apropiado señalar la necesidad de no crear una falsa distinción entre beneficiarias/os de los servicios de traducción e interpretación. Estos benefician tanto a hablantes de lenguas originarias como a hispanohablantes y, por tanto, no deben verse únicamente como un mecanismo de apoyo a las comunidades minoritarias, sino como prácticas comunicativas que contribuyen al bien común y a la generación de bienes públicos. Una diseminación adecuada de la información sobre derechos lingüísticos y derechos indígenas tanto en las comunidades como entre la sociedad dominante resulta crucial.

En contextos (post)coloniales, las asimetrías entre la lengua y la cultura hegemónicas y las lenguas y las culturas originarias afectan la implementación de los derechos lingüísticos por diversas razones. Entre ellas, se pueden destacar las distintas visiones del mundo y los patrones discursivos que las expresan y la falta de disponibilidad de traductoras/es e intérpretes que tengan competencia en una lengua originaria dada además del español y conocimientos específicos sobre la materia de que se trate. Romio (2021) señala: «Como me dijo una vez un abogado en derechos humanos: «no son solamente los indígenas los que tienen que aprender a manejar el lenguaje jurídico, sino también los jueces y todo el sistema de justicia hacer el esfuerzo para entender la cosmovisión indígena.» Alcanzar este horizonte (y no solo en el ámbito jurídico) sería encomiable, pero queda mucho camino por recorrer. Las iniciativas de diseminación de información sobre los derechos indígenas (entre ellos, el derecho a la lengua) y de concienciación social desarrolladas por el Viceministerio de Interculturalidad peruano representan un paso en la dirección adecuada.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- CHEROFSKY, Jess. 2020. «Abandoned by Government, Peru's Indigenous Peoples lead powerful COVID-19 response». *News and articles*, Cultural Survival. 3 de septiembre. <https://www.culturalsurvival.org/news/abandoned-government-perus-indigenous-peoples-lead-powerful-covid-19-response>.
- DERRIDA, Jacques. [1967] 1971. *De la gramatología*. Traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti. México DF: Siglo Veintiuno. Traducción de *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit.
- FREEMAN, Michael. [2002] 2017. *Human rights: An interdisciplinary approach*. 3.<sup>a</sup> ed. Cambridge: Polity Press. <https://doi.org/10.1093/hepl/9780198737438.003.0018>.
- GARCÍA CHINCHAY, Gerardo M. y Claudia Elizabeth SÁNCHEZ TAFUR. 2021. «The implementation of the Peruvian Indigenous Languages Interpreting and Translation Centre as a compliance of linguistic rights strategy in the Peruvian health-care system during the Covid-19 pandemic». <https://www.sas.ac.uk/videos-and-podcasts/culture-language-and-literature/languages-covid-19-implications-global-3>.
- GARCÍA, Gerardo M., Marleen HABOUD, Rosaleen HOWARD, Antonia MANRESA y Julieta ZURITA. 2020. «Miscommunication in the COVID-19



- era». *Bulletin of Latin American Research* 39 (1): 39-46. <https://doi.org/10.1111/blar.13179>.
- GLANERT, Simone. 2014. *Comparative law — Engaging translation*. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203380895>.
- HOWARD, Rosaleen, Luis ANDRADE CIUDAD y Raquel DE PEDRO RICOY. 2018. «Translating rights: The Peruvian Languages Act in Quechua and Aymara». *Amerindia* 40: 219-245. <https://doi.org/10.56551/SNTS9549>.
- JOSEPH, John E. 1995. «Indeterminacy, translation and the law». En *Translation and the law*, edición de Marshall Morris, 13-36. Ámsterdam: John Benjamins. <https://doi.org/10.1075/ata.viii.03jos>.
- KVIETOK DUEÑAS, Frances. 2015. «Negotiating ideological and implementational spaces for indigenous Languages in Peru». *Working Papers in Educational Linguistics* 30 (1): 21-41.
- LEGRAND, Pierre. 2008. «European legal systems are not converging». *International and Comparative Law Quarterly* 45 (1): 52-81. <https://doi.org/10.1017/S0020589300058656>.
- LUNA AMANCIO, Nelly. 2014. «El “Baguazo”: la complejidad de un juicio en el que los cargos no tienen traducción». *BBC*, 2014. [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/06/140605\\_peru\\_baguazo\\_interprete\\_en](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/06/140605_peru_baguazo_interprete_en).
- MARENSI, Inés. 2007. «Reforma procesal penal y pueblos indígenas». *Sistemas Judiciales* 12: 42-59.
- MONTOYA, Yvan e Ingrid DIAZ CASTILLO. 2017. «Pluralismo cultural y derecho penal: comentarios a propósito de la sentencia de la sala penal de apelaciones transitoria y liquidadora de Bagua (Caso Curva del Diablo)». En *La sentencia del Caso Baguazo y sus aportes a la justicia intercultural*, edición de Juan Miguel Jugo Viera, 27-42. Lima: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.
- NACIONES UNIDAS. 1948. La Declaración Universal de los Derechos Humanos. 10 de diciembre. París: Asamblea General de las Naciones Unidas. <https://www.oacnudh.org/derechos-humanos/declaracion-universal-de-los-derechos-humanos/>.
- 2007. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Nueva York: Asamblea General de Naciones Unidas. [https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf).
- NIRANJANA, Tejaswini. 1992. *Siting translation: History, post-structuralism, and the colonial context*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520911369>.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). 1989. Convenio n.º 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales. Adoptado el 27 de junio de 1989 y en vigor desde 1991. Organización Internacional del Trabajo, Oficina Regional para América Latina y el Caribe. [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/--americas/--ro-lima/documents/publication/wcms\\_345065.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/--americas/--ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf).
- DE PEDRO RICOY, Raquel y Luis ANDRADE CIUDAD. 2020. «Translation and interpreting in the Indigenous Languages of Peru». En *The Oxford handbook of translation and social practices*, edición de Meng Ji y Sara Laviosa, 128-147. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxford-hb/9780190067205.013.28>. <https://academic.oup.com/edited-volume/35470/chapter-abstract/303772659?redirectedFrom=fulltext>.
- DE PEDRO RICOY, Raquel, Luis ANDRADE CIUDAD y Rosaleen HOWARD. 2018. «The role of indigenous interpreters in the Peruvian intercultural, bilingual justice system». En *Translating and interpreting justice in a postmonolingual age*, edición de Esther Monzó-Nebot y Juan Jiménez-Salcedo, 91-109. Wilmington, DE: Vernon.
- DE PEDRO RICOY, Raquel, Rosaleen HOWARD y Luis ANDRADE CIUDAD. 2018. «Translators’ perspectives: The construction of the Peruvian Indigenous Languages Act in indigenous languages». *Meta: Journal des traducteurs* 63 (1): 160-177. <https://doi.org/10.7202/1050519a>.
- PERÚ. CONGRESO DE LA REPÚBLICA. 2011a. Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas

- originarias del Perú. Aprobada el 5 de julio de 2011. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Ley29735Leydelen-guas2011.pdf>.
- 2011b. Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios. Aprobada el 31 de agosto de 2011. <https://www.gob.pe/institucion/congreso-de-la-republica/normas-legales/3560661-29785>.
- PERÚ. MINISTERIO DE CULTURA, 2017, «Ministerio de Cultura presenta a 28 evaluadores para la certificación como servidores públicos bilingües», nota de prensa, <https://www.gob.pe/institucion/cultura/noticias/5129-ministerio-de-cultura-presenta-a-28-evaluadores-para-la-certificacion-como-servidores-publicos-bilingues>.
- PERÚ. MINISTERIO DE EDUCACIÓN. 2020. «Las 48 lenguas originarias del Perú ya tienen alfabetos oficiales». *Noticias*, Oficina de Medición de la Calidad de los Aprendizajes. <http://umc.minedu.gob.pe/las-48-lenguas-origina-rias-del-peru-ya-tienen-alfabetos-oficiales/>.
- PRADO, Elizabeth. 2023. «A 14 años del ‘Baguazo’, hay 3 casos pendientes de solución». *La República*, 6 de junio, 2023. <https://larepublica.pe/politica/judiciales/2023/06/06/baguazo-a-14-anos-de-levantamiento-hay-3-casos-pendientes-de-solucion-conflicto-en-bagua-estacion-6-pnp-felipe-bazan-406446>.
- QUIJANO, Aníbal. 2014. «Colonialidad del poder y clasificación social». En *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder*, 285-327. Buenos Aires: CLACSO.
- ROMIO, Silvia. 2021. «La sentencia de la Curva del Diablo ¿Impunidad o interculturalidad?». *Idee le* 264. <https://revistaideele.com/ideele/content/las-sentencia-de-la-curva-del-diablo-muchas-preguntas-m%C3%A1s-que-respuestas-0>.
- ROUSSEAU, Stephanie y Eduardo DARGENT. 2019. «The construction of indigenous language rights in Peru: A language regime approach». *Journal of Politics in Latin America* 11 (2): 161-180. <https://doi.org/10.1177/1866802X19866527>.
- RUIZ MOLLEDA, Juan Carlos. 2014. «A propósito del juicio del Baguazo». *Servindi*, 3 de junio, 2014. <https://www.servindi.org/actualidad/106415>.
- SÁNCHEZ TAFUR, Claudia ELIZABETH y Gerardo M. GARCÍA CHINCHAY. 2022. «The implementation of the Center of Interpreting and Translation in indigenous languages in Peru during the COVID-19 pandemic». *FITISPos International Journal* 1 (9): 209-233. <https://doi.org/10.37536/FITISPos-IJ.2023.1.9.328>.
- SHAHEED, Ahmed y Rose PARRIS RICHTER. 2018. «Is ‘human rights’ a Western concept?». *IPI Global Observatory*, International Peace Institute. 17 de octubre. <https://theglobalobservatory.org/2018/10/are-human-rights-a-western-concept/>.
- SKUTNABB-KANGAS, Tove. 2006. «Language policy and linguistic human rights». En *An introduction to language policy, theory and method*, edición de Thomas Ricento, 273-291. Oxford: Blackwell.
- SUÁREZ MAYNAS, Ronald. 2020. «Letter to the UN». *Consejo Shipibo Konibo Xetebo — Coshikox*, Gobierno del Pueblo Indígena Shipibo Konibo Xetebo. 29 de mayo. <https://www.salsa-tipiti.org/wp-content/uploads/2020/06/CONSEJO-SHIPIBO-KONIBO-XETEBO-CARTA-ONU-1.pdf>.
- UNESCO. 1996. Conferencia Mundial de Derechos Lingüísticos: Declaración de Barcelona. 150 EX/37. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Adoptada en junio de 1996. [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000104267\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000104267_spa).
- WIESSE RISSO, Patricia y Gerardo SARAVIA. 2021. «La justicia intercultural existe». *Idee le* 264. <https://www.revistaideele.com/2021/03/19/la-justicia-intercultural-existe/>.
- ZAMBRANO, Gustavo, Isabel BERGANZA, Vanessa CUENTAS PORTOCARRERO y Eduardo HURTADO. 2017. *Bagua: Entendiendo el derecho en un contexto culturalmente complejo*. Lima: PUCP.