

Reflexiones sobre la terminología de la justicia en la lengua maya yucateca del siglo XVI*

Some considerations on the terminology of justice in Maya Yucatec language during the sixteenth-century

CAROLINE CUNILL

Resumen

El artículo examina la terminología de la justicia contenido en uno de los primeros diccionarios maya-castellano elaborado en el Yucatán del último tercio del siglo XVI, el *Calepino de Motul*. Parte de la hipótesis de que los diccionarios coloniales son fuentes útiles para acercarnos a la cuestión de la traducción jurídica en América. ¿Cómo fueron traducidos los términos relacionados con la justicia en las lenguas autóctonas? ¿Hasta qué punto los autores de los diccionarios fundamentaron el proceso de traducción sobre los conocimientos que tenían acerca de la lengua y de la cultura indígena? ¿Qué elementos nos brinda este tipo de investigaciones sobre la forma en que la traducción interlingüística participó en la creación de saberes normativos en América? Estas son las principales preguntas a las que pretendemos contestar en el trabajo.

Palabras clave

Léxico; Traducción; Justicia; Maya Yucateco; Época Colonial

Abstract

This article examines the terminology of justice that appears in the first Maya Yucatec-Spanish dictionary which was elaborated in the last third of the sixteenth century, the *Calepino de Motul*. We consider that colonial dictionaries are useful sources for approaching the issue of legal translation in America. How were the terms related to justice translated into the Indigenous languages? To what extent did the authors of the dictionaries base the translation process on the knowledge they had of the Indigenous language and culture? What elements does this type of research tell about how interlinguistic translation participated in the creation of normative knowledge in America? These are the main issues we intend to answer in this paper.

Keywords

Lexicology; Justice; Maya Yucatec; Translation; Spanish Empire



Recibido con pedido de publicación el 22 de abril de 2025

Aceptado para su publicación el 16 de julio de 2025

Versión definitiva recibida el 10 de octubre de 2025

doi: [10.35305/prohistoria.vi44.2055](https://doi.org/10.35305/prohistoria.vi44.2055)

Caroline Cunill, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, Francia; e-mail: cunillcaroline@gmail.com

* Deseo agradecer a los evaluadores de la revista por los comentarios y sugerencias



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

Cunill, C. (2025). Reflexiones sobre la terminología de la justicia en la lengua maya yucateca del siglo XVI. *Prohistoria*, Año XXVIII, 44, dic., 1-17.

Introducción

Al interpretar las normas y al hacer uso de las instituciones vigentes, los jueces, los abogados, los intérpretes y los litigantes contribuyeron a que se creara un nuevo orden político-jurídico en América.¹ Como apunta Thomas Duve (2022), el concepto de “traducción” es útil para dar a entender este proceso al hacer énfasis en los actores quienes participan, a partir de sus propios conocimientos e intereses, en la producción de saberes normativos. Si bien Duve emplea el término de “traducción” en un sentido amplio, no descarta la traducción interlingüística, de la que se ocupan las líneas siguientes. Y es que, gracias a la mediación de intérpretes, en los tribunales americanos se solían recibir documentos escritos y declaraciones orales en diversas lenguas autóctonas. Los intérpretes estaban encargados de traducir este material al castellano para que los jueces lo comprendieran, del mismo modo que debían dar a entender las sentencias a las partes en sus lenguas.² La práctica de la traducción interlingüística fue, por lo tanto, habitual y masiva en el campo de la justicia en los tribunales americanos a lo largo de la época colonial.

Pese a ello, es forzoso reconocer que la cuestión de la traducción de la terminología de la justicia en las lenguas autóctonas ha recibido poca atención hasta la fecha de hoy.³ La escasez de fuentes judiciales bilingües explica, en parte, esta laguna historiográfica. En efecto, los escribanos sólo solían consignar por escrito la versión castellana de las declaraciones de los testigos y las sentencias de los jueces. El presente trabajo, sin embargo, parte de la hipótesis de que los diccionarios coloniales son fuentes útiles para acercarnos a estas cuestiones. Y es que estos documentos contienen, además del léxico cristiano, un amplio abanico de vocablos relacionados con la justicia. Ahora bien, ¿cómo usar los diccionarios para indagar sobre el proceso de traducción de la terminología de la justicia en las lenguas autóctonas? ¿Hasta qué punto los autores de los diccionarios fundamentaron el proceso de traducción sobre los conocimientos que tenían acerca de la lengua y de la cultura maya yucateca? ¿Qué elementos nos brinda este tipo de investigaciones sobre la forma en que la traducción interlingüística participó en la creación de saberes normativos en América?

Cabe aclarar que los diccionarios coloniales han sido tradicionalmente concebidos como herramientas de “reducción” de las lenguas autóctonas, destinadas a imponer a sus voces significados asociados con ideas y realidades

¹ Owensby, 2008; Dueñas, 2010; Ruiz Medrano, 2010; Honores 2013; Yannakakis, 2013; Puente Luna, 2018; Pulido Rull, 2020; Glave Testino, 2023; Masters, 2023.

² Sobre la participación de intérpretes en los tribunales americanos y sus funciones, ver Cunill y Glave Testino, 2019; Yannakakis, Schrader-Kniffi y Arrijoa Díaz Viruell, 2019.

³ Schrader-Kniffki y Yannakakis, 2014 y 2021; Yannakakis, 2023; Cunill, 2023a y 2023b.

europeas.⁴ No obstante, el léxico recogido en estos documentos y las glosas que lo acompañan también pueden verse como el resultado de un proceso de traducción, en el que lo que se buscaba era la posibilidad de inteligibilidad mutua. Si bien es cierto que el horizonte de los diccionarios era la “reducción”, el camino para llegar a este objetivo estaba hecho de una serie de compromisos para que indígenas y españoles pudieran entenderse (Owensby y Ross, 2018). En otras palabras, aunque los autores de los diccionarios los concibieron como herramientas para imponer la “policía espiritual y temporal” hispana a los indígenas, mantener cierto diálogo era necesario para que cada parte “entendiera” a la otra y pudiera “traducir” los vocablos de una lengua a otra. De este modo, consideramos que el análisis del léxico y de las glosas contenidos en los diccionarios coloniales puede ayudarnos a comprender los mecanismos de traducción de la terminología de la justicia en las lenguas autóctonas. Coincidimos, además, con los lingüistas Dominique Neyrod (2022) y Gilbert Fabre (2024), según los cuales las palabras contienen “micro-discursos” sobre sí mismas que, debidamente estudiados, nos informan sobre su historia.⁵

Aplicaremos esta metodología al léxico de la justicia contenido en el *Calepino de Motul* (1995), uno de los primeros diccionarios maya-castellano elaborado en Yucatán en el último tercio del siglo XVI.⁶ Contrastaremos este léxico con el que emplearon varios caciques mayas en una carta escrita en su lengua que mandaron a Felipe II en 1567 (Cunill 2023b). Mostraremos que, en maya yucateco, el léxico de la “salud” informó las nociones que se acercaban a la de “justicia” en castellano. Veremos luego que el concepto de “ley” fue traducido con expresiones que remitían al correcto uso de las “palabras” en maya yucateco. Nuestras reflexiones entrarán en diálogo con el estudio que el antropólogo Pedro Pitarch (2013) hizo de una traducción al tzeltal de la “Declaración de los derechos humanos” realizada en 1996 por Miguel Gómez Gómez y Juan Santiz Cruz, “indígenas originarios del pueblo de Cancun”.⁷ Este trabajo no sólo habla de la actualidad del reto traductológico para los pueblos indígenas en el ámbito legal. También abre perspectivas metodológicas para su análisis. En efecto, Pitarch concibe la traducción como “creación” y propone una retro-traducción como herramienta para “explicitar” el sentido del texto tzeltal. Nutre, además, su examen de datos etnográficos. Aunque varias centurias separan los traductores tzeltales de los mayas yucatecos del siglo XVI, el estudio de Pitarch (utilizado con

⁴ Sobre el concepto de reducción, ver Melià, 1993 y Hanks, 2010.

⁵ Este tipo de acercamiento fue aplicado, con excelentes resultados, por Cervantes Cuevas, 2021.

⁶ Sobre los diccionarios coloniales, ver Hernández, 2018 y Surrallés, 2023.

⁷ Tuve la oportunidad de discutir el texto de Pitarch con mis colegas Lorena Pool Balam (Centro Profesional Indígena de Asesoría, Defensa y Traducción) y Rodrigo Llanes Salazar (Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México) en el marco del seminario interinstitucional “Traducción legal y mediación lingüística Historia, lengua y justicia del pueblo maya de Yucatán” que coordinamos juntos. Esta discusión, muy provechosa, ha nutrido parte de las reflexiones propuestas en el presente artículo.

prudencia dado que el lenguaje de la justicia de los tzeltales actuales está atravesado por influencias cristianas) puede ayudarnos a entender mejor la terminología maya relacionada con la justicia en el Yucatán del siglo XVI.⁸

¿De la “salud” (*toh olal*) a la “justicia”?

Los autores del *Calepino* asociaron la voz maya *tohil* (en la que *-il* funciona como sufijo para formar substantivos abstractos a partir de una raíz nominal) con los significados de “derechura o lo derecho, y justicia” y las expresiones *tohol uinic* y *toholoch uinic* con el de “hombre bueno y justo” (1995, 1: 722-723).⁹ A primera vista, la construcción de este par-equivalencia se hizo a partir del sentido de “rectitud, algo recto” que compartirían tanto el término maya *toh*, como el término castellano “derecho”. En efecto, en la lista de los significados del sustantivo *toh* aparece el significado de “cosa derecha” y el verbo *tohcinah* está glosado por “enderezar, poner derecho”. No obstante, el análisis del conjunto de las voces castellanas que los autores del *Calepino* asociaron con *toh*, *tohol* y *tohcinah* da a ver un panorama más complejo.

Y es que la voz *toh* aparece con los significados de “la verdad, lo que es verdad o verdadero”, “cosa derecha”, y “venganza” (722). Por su parte, *tohool*, está definido como “la paga y el precio del trabajo” (723). Finalmente, el verbo *tohah* está traducido por “pagar deudas”, del mismo modo que, entre los sentidos de *tohcinah ool*, se encuentra el de “asegurar deuda” (722-723). Los autores del *Calepino* también registran el verbo *cha toh* con el sentido de “cobrar deuda, vengarse, tomar venganza” (259).

El análisis del conjunto de las glosas que los autores del *Calepino* asociaron con la raíz maya *toh* sugiere la existencia en esta lengua de un vínculo conceptual entre las acciones de “vengarse”, “pagar lo debido”, “cobrar deuda” y la idea de “rectitud”, probablemente en el sentido de relaciones equitativas en que cada uno tiene lo que merece.¹⁰ Esta última noción, que se acercaba a la idea castellana de “justicia” en el sentido del latín *aequitas*, es la que empujaría a los autores del *Calepino* a crear el par-equivalencia *tohil*-justicia. Para ahondar en la comprensión de esta traducción, también conviene indagar sobre el campo léxico derivado de la voz *toh* y sobre las glosas que le acompañan en el diccionario.

⁸ A modo de ejemplo, podemos mencionar el uso de la voz *kirsano* que es un préstamo “ya antiguo del español ‘cristiano’”, preferido al de *winik* (“hombre”), porque “entre los tzeltales la palabra *kirsano* se suele emplear para distinguir los cuerpos de los humanos de otro tipo de seres, por ejemplo, espíritus, muertos [...]. Inversamente, en *kirsano* están incluidos los seres humanos que no son indígenas” (Pitarch, 2013: 194).

⁹ Según Victoria Bricker (2019: 202-205), *-il* se usaba “for deriving abstract nouns from nominal roots”.

¹⁰ Sobre la relación entre venganza y pago en la lengua guaraní, ver Orantin, 2020.

Es interesante comprobar que varios términos mayas registrados en el *Calepino* son el resultado de la asociación entre *toh* y *ool/olal*. Los autores del *Calepino* traducen *ool* por “corazón formal y no el material; voluntad y gana; intento o intención; condición o propiedad” y *pucsik* por “el corazón, material de cualquier animal racional o irracional”.¹¹ Si bien los religiosos trataron de disociar ambos vocablos para acercarlos a las acepciones cristianas del alma (inmaterial) y del corazón (material), tal división no debió de ser tan tajante para los mayas, ya que en muchas expresiones las dos voces son intercambiables.¹² Esto se ve, por ejemplo, en *puczikalili* y *oolili* que fueron traducidas por la voz castellana “condición”, tal como aparece en *in puczikalili* “ésta es mi condición” y en *hunhuntac yool uinic tii tulacal* “cada uno tiene diferente condición” (1995, 1: 595 y 652).

Ahora bien, los autores del *Calepino* registran los adjetivos *toh ool* y *tohol ool* con los significados de “sano, sin enfermedad, que tiene salud” y “quieto, pacífico, consolado y sosegado, sin tener quien le dé pena”; el sustantivo *toh olal* con el de “salud, consuelo o consolación, paz y quietud del corazón, descuido, inadvertencia y seguridad así y tenerla”; y los verbos *tohancil ool* y *tohcinah ool* con los de “estar bien de salud y sanar el cuerpo enfermo” y “consolar, concertar, aquietar, sosegar, pacificar, complacer, consolarse y aquietarse, asegurar a alguno que está inseguro o descuidado” (1995, 1: 722-723).

Las glosas del *Calepino* sugieren que, aplicado al concepto de *ool/olal*, *toh* remitía a las nociones de “salud” física y de “quietud” moral del individuo. También podía referirse al cuerpo social en su conjunto y remitir a la noción de “paz”. Según Pitarch, “en tzeltal, el lenguaje de la salud y la enfermedad es el principal medio por el cual se expresa la calidad de las relaciones sociales y políticas, interpersonales y colectivas” (Pitarch, 2013: 195). Así, Gómez Gómez y Santiz Cruz tradujeron los conceptos de “libertad, justicia y paz” presentes en la Declaración de los derechos humanos por *lekil utsial* y *sbut* *k'in*al, que Pitarch retro-traduce por “bienestar, bondad” y “salud”. Pitarch agrega que *lekil utsial* “se entiende como estar una persona contenta, protegida, sin peligros, sin enemigos, que vive bien y puede moverse donde desee, esto es, en armonía con

¹¹ Gracias a un análisis de iconografía prehispánica, epigrafía maya y etnografía, Erik Velásquez ha mostrado que el concepto *ool/pucsik* es central en el pensamiento maya desde la época prehispánica hasta la actualidad (Velásquez García, 2023). Cabe señalar que las voces *pixan* también designaba, según los autores del *Calepino*, el “alma que da vida al cuerpo del hombre” y *pixanil* significaría “dichoso, afortunado, beato, feliz, bienaventurado” y “bienaventuranza, cosa espiritual o que pertenece al espíritu o al alma”. En el diccionario, el verbo *pixantah*, “criar al alma”, está acompañado con el ejemplo *tu pixantahoon Dios*, “criónos Dios, crió nuestras almas”. De *ool* se derivaban el sustantivo *yan olal*, “deseo, gana, antojo y voluntad”, el adjetivo *yan ool*, “el deseoso y ganoso de alguna cosa” y los verbos *yan ooltah*, “desear o procurar deseando, tener gana, voluntad y antojo”, *yanhal ool*, “querer, tener voluntad y gana” y *yanhal tii ool/ yan tii ool*, “proponer, tener propósito; tener determinado”. *Calepino*, 1995, 1: 364-367, 595-596, 643-644 y 652.

¹² Sobre este intento, sus motivaciones filosóficas y sus límites, ver Surrallès, 2023.

el conjunto del mundo, tanto de los seres humanos como natural y extrahumano” (195). Y *sbut's k'inal* significa que la persona “está físicamente sana y tampoco está asustada, preocupada, avergonzada, deprimida” (195). Esas observaciones etnográficas se acercan a las que aparecen, en filigrana, en las glosas del *Calepino Motul*. Notamos, asimismo, cierta similitud en las decisiones de traducción tomadas por los autores del diccionario en el siglo XVI y por Gómez Gómez y Santiz Cruz en el siglo XX.

No resulta casual que los autores del *Calepino* deslizaran los términos “consuelo” y “consolar” en las glosas de *toh ool* y *tohcinal ool*. Y es que, con estas traducciones, introducían un horizonte de lectura cristiano en la interpretación de aquellos términos mayas o, a la inversa, comprendían los términos mayas a partir de un filtro cristiano. El “consuelo” remitía, en efecto, al universo místico-espiritual de la *devotio moderna* franciscana (Tavárez, 2013; Laird, 2016; Sánchez Aguilera, 2022).¹³ En esta perspectiva, la voz *toh olal* (“salud, consuelo o consolación, paz y quietud del corazón”) podía vincularse con la idea de “justicia cristiana”, en el sentido tanto de “paz espiritual” (del que no peca), como de “justicia divina”. Es probable que esta asociación hubiese sido facilitada por la dimensión metafórica que podía tener el término castellano “salud” en el discurso cristiano, donde solía remitir a la “justicia divina”. Esta hipótesis parece confirmada por el hecho de que los autores del *Calepino* tradujeran la frase maya *Dios yanil ca cuxtal ca toh olal* por “de Dios depende nuestra vida y nuestra salud” (1995, 1: 366), donde *toh olal* podía referirse a la “salud” tanto física como espiritual.

No hemos encontrado ninguna traducción maya de la voz “injusticia” en el *Calepino de Motul*. De hecho, cabe señalar que esta palabra aparece muy poco en las fuentes en castellano, en las que se le prefiere voces como “agravio” o “vejación”. Sin embargo, llamaron nuestra atención las expresiones *yaa olal* y *yata olal*, compuestas a partir de *yaa*, “llaga, dolor, mal o males de pena, trabajo o miseria, cuita, peligro, necesidad, aprieto, fatiga y daño” (1995, 1: 355). En efecto, los autores del diccionario tradujeron *yaa olal* por “dolor en el alma y corazón, tristeza así y arrepentimiento o pesar” y *yata olal* por “dolor y arrepentimiento de lo mal hecho, y pesarle” (368-369). También resultan de interés la voz *keban*, definida como “pecado en general” y las expresiones *kebanal ool*, *kebanal olal* y *keban ool/puczikal* glosadas por “inquieto de conciencia, que le remuerde; sospechoso y receloso y el que tiene congoja y pesadumbre y siente mucho una cosa; aquella inquietud y congoja, remordimiento o escrúpulo de conciencia; el de conciencia inquieta, que le remuerde” (1995, 1: 417-418).

Esas glosas parecen indicar que, en la lengua maya yucateco del siglo XVI, la “salud” y el “sosiego” (*toh olal*) contrastaban con el “dolor” (*yaa olal*) y la “inquietud” (*keban ool*). Como se ha visto, la primera expresión, que hundía sus

¹³ Agradezco a Rossend Rovira Morgado por brindarme estas valiosas referencias.

raíces en la voz *toh* (“venganza”, “paga”, “deuda”) estuvo asociada con el término castellano de “justicia” en su acepción tanto espiritual como temporal. Al vincular las voces mayas *yaa olal* y *keban ool* con las nociones cristianas de “arrepentimiento” y de “remordimiento”, los autores del *Calepino* pudieron trazar un vínculo conceptual entre estos términos y los conceptos de “foro de la conciencia” y de “pecado”. Aunque estos términos no aparecen en las glosas del *Calepino*, emitimos la hipótesis de que las voces *yaa olal* y *keban ool* también pudieran haberse usado, en aquel entonces, para traducir los términos castellanos “crimen” y, eventualmente, “injusticia”. Un proceso similar ocurre con la voz *zipil*, que los autores del *Calepino* tradujeron por “pecar, ofender, faltar en algo” y “pecado, culpa, ofensa, yerro, defecto, falta” (1995, 1: 173).

De hecho, Martina Schrader-Kniffki y Yanna Yannakakis (2014 y 2021) han puesto de manifiesto cómo, en varios juicios en lengua zapoteca del siglo XVII, se usaron la misma voz para designar tanto “pecado” como el “crimen”. A partir de un acercamiento metodológico diferente, María Cecilia Oyarzabal (en el presente dossier) también muestra la tendencia en que se “cristianizara” el léxico de la justicia en los tribunales americanos. En esta perspectiva, no resulta casual que los autores del *Calepino* ofrecieran varios ejemplos en que vincularon *yaa olal* con los términos *keban* y *zipil*. Así, tradujeron *yata olal puczikal tumen keban* por “contrición”; *yaa olal in cah tumen in keban* por “tengo dolor y pesar por mis pecados”; *yaa tii uool in zipci tii Dios* por “pésame de haber ofendido a Dios”; *yacuneex ta uool a zipcieex tii Dios*, por “pesar de haber ofendido a Dios”; *yan kom tii ool tumen in keban*, por “tengo dolor y pesar de mis pecados”.¹⁴

La carta que varios caciques de Yucatán escribieron a Felipe II en 1567 contiene varios fragmentos de interés para hacer dialogar los datos lexicográficos contenidos en el *Calepino* con usos concretos que aquellos actores mayas hicieron de la terminología de la justicia en un texto de su autoría. Evidentemente, este no es el lugar para realizar un estudio detallado de la carta. Bastará con señalar que el documento perseguía con dos objetivos principales: frenar la secularización de las doctrinas y exigir que los franciscanos encargados de la evangelización de la población local conocieran su lengua.¹⁵ En las siguientes líneas, examinaremos el léxico relacionado con las nociones de “justicia/injusticia” que utilizaron los caciques mayas y cómo el intérprete Alonso de Arévalo lo tradujo al castellano.

En un fragmento de la misiva, los caciques insistieron en que los franciscanos ya no maltrataban a la población local. Los autores se referían a los abusos cometidos en los famosos juicios de idolatría de Maní en 1562.¹⁶ Según los

¹⁴ Estos ejemplos aparecen en las entradas correspondientes a *yacunah (tii) ool*: “tener pesar”; *kom tii ool/puczikal*: “pesar, dolor y tristeza”; *yan kom tii puczikal*: “tener dolor y pesar” (*Calepino*, 1995, 1: 357, 367-369 y 431-432).

¹⁵ Para un examen de los objetivos de la carta de 1567, sus principales argumentos y el contexto histórico en el que fue redactada, ver Cunill, 2023b: 27-96.

¹⁶ Sobre estos juicios, ver Clendinnen, 1986.

caciques, los franciscanos habían adoptado un comportamiento más moderado hacia ellos debido a que los jueces reales controlaban sus acciones. Explicaron al rey que los franciscanos:

<i>hach uyamaon tac lacal ti</i>	nos tratan ya por otros términos más mansos y amorosos
<i>manan <u>unumçah yaob</u></i>	de lo que solían
<i>azmen tibil tun cu beltic toon helelae</i>	
<i>yoklal yan tac utibib justicia tu uichob tun</i>	teniendo atención a que hay justicia
<i>yoklal hetu tal ubelticob</i>	y les va a la mano (Cunill, 2023b: 249)
<i>lauac <u>numaçah ya</u> cookole</i>	
<i>yan justicia anticoon</i>	

Es fácil comprobar que el intérprete Alonso de Arévalo, si bien respetó el sentido general del texto maya, hizo una traducción incompleta del fragmento. Omitió ciertos detalles y borró los efectos retóricos relacionados con la repetición del verbo *numul tii ya* que constituye el meollo del texto maya. El verbo *numul tii ya* está registrado por los autores del *Calepino* con el sentido de “padecer trabajos o tormentos y pasarlos” (1995, 1: 577). Ya hemos visto que *yaa* significaba “llaga, dolor, mal, trabajo o miseria, cuita, peligro, necesidad, aprieto, fatiga y daño” y *yaa olal* “dolor en el alma y corazón, tristeza así y arrepentimiento o pesar” (355 y 368-369).

En la carta de los caciques, el verbo *numul tii ya*, usado en su forma pretérita, está repetido dos veces y remite a los agravios/injusticias que los franciscanos hicieron padecer a los mayas en 1562. Este verbo se opone, por un lado, a *hach uyamaon tac lacal ti* que podría traducirse literalmente por “muchos nos aman ahora a todos nosotros”, puesto que el verbo *yacunah* significa “amar, querer mucho” (Calepino, 1995, 1: 121).¹⁷ Contrasta, asimismo, con la expresión *azmen tibil tun cu beltic toon helelae* que, literalmente, podría traducirse por “ahora ellos nos tratan con virtud”. En efecto, *tiibil* están registrado en el *Calepino* con el sentido de “cosa buena y virtuosa; y bueno y virtuoso ahí”, y *tiibilcunah* con el “hacer buena otra cosa, hacer bien” –viene acompañado del ejemplo, *tiibilcun a beel*, “sé bueno, haz buenas obras” (714)–.

Así, en la traducción castellana –“nos tratan ya por otros términos más mansos y amorosos de lo que solían”–, el uso de la comparación y el juego con los tiempos verbales le permitió al intérprete silenciar la referencia explícita a los maltratos sufridos de la mano de los franciscanos que se encontraba en la versión

¹⁷ Sobre la centralidad del concepto de “amor” en la comunicación política de las autoridades guaraníes en el siglo XVIII, ver Boidin, 2022.

maya (*numul tii ya*), mientras que los adjetivos “mansos y amorosos” remitían a los términos mayas *tiibilcunah* y *yacunah*. Cabe señalar que los caciques atribuían explícitamente el cambio de actitud de los franciscanos al hecho de “hay justicia que les va a la mano”. En realidad, el fragmento *yoklal yan tac utibib justicia tu uichob tun* podría traducirse literalmente por “porque le tienen temor a la justicia” y *yoklal hetu tal ubelticob lauac numaçah ya cookole yan justicia anticoon* “porque si nos hacen ahora el mismo daño que nos hacían antes, la justicia nos ayuda”. En efecto, *tiibib* significaba el “temor y espanto reverencial, reverencia y respeto con temor y horror así” y el verbo *antah*, “ayudar” (*Calepino*, 1995, 1: 712, 59). Es interesante notar que el préstamo *justicia* no remite al concepto de “justicia”, sino a los jueces reales y que, para referirse a este concepto, los caciques siguieron usando términos mayas.

Las “buenas palabras” como expresión de la “ley”

En una reflexión sobre la terminología de la justicia también cabe preguntarse cómo se tradujo el concepto de “ley” en maya yucateco. En otra ocasión tuve la oportunidad de mostrar que las voces *than*, “palabra y plática, lenguaje y lengua” y *can*, “cuento plática o conversación” estuvieron omnipresentes en el léxico que sirvió para designar los cargos de gobierno y el ejercicio de la autoridad en la lengua maya yucateca (Cunill, 2018).¹⁸ En las líneas que siguen, planteo que el correcto uso de la “palabra” ocupó un lugar central en la concepción que los mayas tuvieron del ejercicio de la autoridad política. Y es que el objetivo de ciertos discursos, conocidos bajo el nombre de “buenas palabras”, consistía en fomentar la “salud, la paz, la quietud” (*toh olal*) de las personas que conformaban el grupo. De este modo, los autores del *Calepino* decidieron traducir el concepto de “ley” con expresiones formadas a partir de voces que remitían al uso de la “palabra”.

En el diccionario, en efecto, *aalmah*, *halmah*, *aalah*, *alab* están registrados con los significados de “decir o mandar” y *thanancil* con el de “gobernar, mandar, regir; tener gobierno de algún pueblo, provincia, reino o gente” (*Calepino*, 1995, 1: 57 y 733). Por otro lado, *aalmah thanil* (*halmah than*), que podría traducirse literalmente por “decir la palabra”, está glosado con “mandamiento, precepto, ley, y mandar así” (57). Así, los autores del *Calepino* traducen *yaalmah thanil Dios* por “los mandamientos de Dios” (344). Estas glosas sugieren que el hecho de tomar la palabra se relacionaba con la autoridad política y que ciertos discursos

¹⁸ Las definiciones que *than* y *can* que proponemos aquí, están sacadas del *Calepino*, 1995, 1: 108 y 734. La voz “concierto”, por ejemplo, estaba formada a partir de *than*, como se puede ver en la entrada *choch kaxthan*, *choch mocthan*, *choch nuchthan*, “deshacer el concierto hecho”, de *choch*, “desatar (la atadura), soltar” (*Calepino*, 1995, 1: 244). El término *ah chun than/can*, por otro lado, significaba literalmente a “los principales que primero hablan en los negocios” y llegaron a designar al “principal del pueblo o que lo es en algún negocio” (*Calepino*, 1995, 1: 21-22).

tenían, por así decirlo, “fuerza de ley” en el sentido en que eran obedecidos por quienes las escuchaban. Ahora bien, parece que este efecto “gubernativo/legal” de las palabras se lograba a través de un tipo específico de discurso conocido bajo el nombre de “buenas palabras”, los cuales tenían la capacidad de atraer la “buena voluntad” de quienes los escuchaban, de hacer que estuvieran “sosegados, quietos, en paz”.

Los autores del *Calepino* registraron, en efecto, las expresiones *u pucsikal than* con el sentido de “palabras blandas y amorosas”; *tohol than*, con el de “hablar elegantemente”; *cux olalil than*, con el de “palabras prudentes y discretas y decir las” (150, 652 y 723).¹⁹ Por otro lado, la forma *yan ooltzil a than*, compuesta a partir de *yan ooltzil*, “cosa deleitable y alegre que causa deleite”, fue traducida por “contento dan tus palabras, contento es oírlas” (366). En la entrada *cha*, se registraron el verbo *cha ool than*, “tomar el beneplácito o consentimiento y parecer de otro” y la frase *cha ooltzil yubabal u than Dios*, “cosa deleitosa es oír la palabra de Dios” (258-259). Finalmente, la expresión *tzicil than*, formada a partir de *tzic*, “obedecer, honrar, respetar, reverenciar y acatar reverencia”, remitía a las “palabras bien criadas y corteses” y a “la obediencia y reverencia que se debe a Dios y a los hombres” (196-197).

Estas glosas sugieren que, para los mayas del siglo XVI, cierto tipo de discursos tenía la capacidad de generar “contento” en el corazón de sus oyentes, de atraer su buena voluntad, esto es, de lograr el “consentimiento” de los oyentes sobre el tema en discusión. Así, las “buenas palabras” (*u pucsikal than/ tohol than/ tzicil than*) podrían haber remitido a un género discursivo que agradaba al oyente, generaba consenso y era obedecido, de modo que contribuía a que se mantuviera la salud, el consuelo, la quietud y la paz (*toh olal*). En este orden de ideas, también resulta iluminadora la expresión *tiibil tii xicin*, “oír de buena gana, gustar de lo que otro dice, serle gustoso al oído”, derivada de *tiibil*, “cosa buena o virtuosa y bueno o virtuoso así” y de *xicin*, “oído”. En cuanto a *yikal than*, fue traducido por los autores del *Calepino* por “buenas palabras, suaves y consolatorias” (373, 384-385 y 714). En la entrada *yikal than* se consignaron los ejemplos siguientes: *yan yikal a thaneex toon*, *yan yik tzilil a thaneex toon*, “decidnos palabras buenas y suaves” y *hach tiibil uikal u than padre toon*, “muy bueno es el aire de las palabras que nos dice el padre, bien nos habla”.

De manera general, la asociación entre ciertas voces permite que emerjan variaciones de significados entre diversas expresiones y que estos significados mantengan vínculos entre sí. Observamos, por ejemplo, que *ool/pucsikal* (“alma/corazón”) y *than/xicin* (“palabra/oído”) están asociadas con *toh*. De este modo, *tohcinah ool* quiere decir “consolar, concertar, aquietar, sosegar, pacificar, complacer”, *tohol than*, “hablar elegantemente”, *tochinah than*, “enmendar lo que

¹⁹ *Cux olalil than* estaba formado a partir de *cux olal*, “juicio e ingenio natural, razón y entendimiento y prudencia y sagacidad” (*Calepino*, 1995, 1: 150).

uno dice, decir verdad”, y *tohcinah tii xicin*, “dar a entender algo a alguien” (723). Los mismos términos, asociados con *utzil*, cobran el sentido de “agradar, complacer y aplacar” (*utzinah ool*), “hablar bien, con palabras afables y comedidas” (*utzinah than*) y “agradar al oído” (*utzhal tii xicin*) (752).²⁰ Gracias a esta red lexical, el acto de hablar (*than*) y de escuchar (*xicin*) se relacionan con las reacciones del alma/corazón (*ool/pucsikal*), recalcando el carácter performativo del arte oratorio.

En esta perspectiva, resulta interesante señalar los matices que introducen el uso de *xicin* en vez de *than* en las expresiones mencionadas. De manera general, *xicin* indica un nivel más informal en el acto de “hablar” y en su recepción. En efecto, los términos formados a partir de *xicin* remiten más bien a la noción de “consejo”, mientras que los formados con *than* remiten a una fuerza vinculante y se aproximan al concepto de “ley”.²¹ Estos matices se pueden observar en las expresiones *aalmah xicin* y *aalmah thanil*: mientras que la primera significaba “consejo y aconsejar”, la segunda remitía a la “ley o mandamiento”. Los ejemplos que las acompañan son ilustrativos, dado que *uubceex yaalmah xicin u paalilob Dios* fue traducido por “oíd los consejos de los siervos de Dios” y *yaalmah thanil Dios* por “los mandamientos de Dios” (Calepino, 1995, 1: 57).²² Comprobamos que la diferencia entre ambos niveles (*xicin/than*) dependía de la autoridad enunciativa de los saberes normativos. No todas las “palabras” tenían el mismo valor.

Las reflexiones de Pitarch resultan, una vez más, útiles para esclarecer la terminología de la justicia en el maya yucateco del siglo XVI. El antropólogo retro-traduce el fragmento “*sok a’aybil stojol sk’oplal te binti ut’il ya s’an yo’tan ya xchajpan sbaiik, bit’il ya sk’an xkuxinik ta lum balumila*” de la forma siguiente: “existe una buena palabra recta con la que organizarse (los seres humanos) y conforme a la cual vivir la vida en la tierra”. Pitarch explica que “la buena palabra recta” (*sok a’aybil stojol*) se refiere la Declaración de los derechos humanos cuya función consiste en ayudar a “creer en algo bueno” y a “evitar el miedo, que es el miedo a ponerse enfermo”. La expresión *sk’anojel yo’tanik*, que Pitarch retro-traduce por “felicidad”, remite a “lo que desean los corazones”, a “la forma de ser de una persona o una comunidad” (2013: 197).²³ Según Pitarch, *sk’anojel yo’tanik* no se refiere a un “deseo racional o reflexivo (que correspondería a la cabeza), sino [a] un deseo que brota espontáneamente del corazón y que procede del pasado” (195). El análisis de Pitarch sugiere que la “buena palabra recta” (*sok a’aybil stojol*)

²⁰ De *utzil ool* “alegre de corazón, y el que tiene buena voluntad a otro”.

²¹ La voz *xicin* está registrada en el *Calepino* con el significado de “la oreja u oído del hombre y de cualquier animal” (1995, 1: 776).

²² Las expresiones *halmah than* y *halmah xicin* también están consignadas con los sentidos respectivos de “mandamiento, precepto, ley, ha dicho y mandar así” y de “aviso, consejo y amonestación así, y avisar, aconsejar y amonestar” (Calepino, 1995, 1: 344).

²³ Una expresión similar es *xch’uunel yo’tanik*, que significa “pensar algo bueno firmemente de corazón”. Según Pitarch, esto permite poner el pensamiento y las buenas intenciones al servicio del éxito de una actividad” (2013: 197).

alimenta el “deseo del corazón”, esto es, la felicidad y la seguridad (*sk’anojel yo’tanik*). Para decirlo de otro modo, los “buenas palabras rectas” permiten mantener relaciones sociales armoniosas. En este sentido, la “buena palabra recta” en tzeltal es lo que más se acerca al concepto de “ley/declaración” en castellano.

En la versión tzeltal, los traductores también recurren al término *mantalil* para referirse a la “ley”. Pitarch arguye que *mantal* “es lo que se dice a alguien sobre lo que debe y no debe hacer, es decir, *mantal* es consejo. No obstante, a veces su acepción se acerca a la de orden o dictado o precepto”. Agrega que *mantalil* (con el sufijo generalizador) es “el conjunto de consejos y preceptos que se da a los niños y jóvenes con el fin de que se comporten de una manera socialmente apropiada” (184-185).²⁴ Interrogado por el antropólogo acerca del sentido de la voz *mantal*, el traductor Miguel Gómez Gómez dijo que “en el *mantal* tienes que dar una sagrada palabra, buenas palabras, unas buenas palabras para tus hijos comprendan... Lo que buscamos es que piense ese niño que se está portando mal, que piense lo bueno” (185). Pitarch comenta: “no sólo se enuncia y escucha *mantal* como discurso ético, sino que éste se va adquiriendo a lo largo de la vida como si fuera una sustancia, de forma que una persona acumula mucho o poco *mantal*” (185). En cierta medida, las observaciones etnográfico-lingüísticas realizadas por Pitarch para esclarecer el sentido de la traducción tzeltal de la Declaración de los derechos humanos hacen eco al uso que los autores del *Calepino* hicieron de los términos mayas yucatecos *aalmah than* (“decir la palabra”) y *toh olal* (“sosiego, paz, quietud”) para referirse a la “ley” y a la “justicia” en el siglo XVI.

Ahora bien, en las primeras líneas de la carta de 1567, después de identificarse como cristianos, leales vasallos y *batabes* (esto es, autoridades políticas a cargo de la población local), los caciques mayas explicaban al rey Felipe II lo siguiente:

<i>coltic ca pat cante ta xicin cech ahaue</i>	damos noticia a Vuestra Majestad
<i>uchebalix achaic u nucul xan he tun ca than lae</i>	
<i>hach kanan vuilal uay ti provinçia yucatan</i>	como hay extrema necesidad
	en toda la provincia
<i>san francisco padresob toon</i>	de religiosos entre nosotros
<i>uchebal yalicob uthanil dios</i>	que nos den doctrina cristiana
<i>heklay doctrina xpiana u kabae</i>	(Cunill, 2023b: 231) ²⁵

En realidad, la expresión maya que Alonso de Arévalo tradujo por “dar noticia” era más compleja. En efecto, *coltic ca pat cante ta xicin cech ahaue* significaba, literalmente, “sabemos que nos conviene hablarte en la oreja oh

²⁴ Según Pitarch, “es muy probable que el término *mantal* proceda del español ‘mandar’, verosíblemente asociado con los discursos morales de los misioneros dominicos” (2013: 185).

²⁵ La columna de la izquierda corresponde a la carta en maya y la de la derecha a la traducción castellana que propuso Alonso de Arévalo.

rey”.²⁶ Comprobamos que los caciques usaron una variante de *aalmah/halmah xicin*, que los autores del *Calepino* registraron, como se ha visto, con el sentido de “avisar, aconsejar y amonestar”. En la carta de 1567, el verbo *cantah* (que remitía a una forma del habla más conversacional registrado en el *Calepino* con el sentido de “contar, platicar y conversar relación”) sustituye a *aalmah* (“decir”) para expresar la acción de “dar un consejo” al monarca.

Si bien, en la jerarquía de la monarquía hispana, no les era permitido a los caciques dar “órdenes” al rey, el uso del verbo *cantah xicin* sugiere que su estatuto de vasallos les facultaba para darle “consejos”. Y es que las palabras de los caciques no tenían un valor meramente informativo, sino pretendían tener un impacto en la toma de decisión del monarca. El hecho de que, en las líneas precedentes, los autores de la carta se identificaran como *batabes* contribuía a entrelazar el tipo de autoridad con el grado de “fuerza” de su discurso (entre información, asesoramiento y orden). En este sentido, la traducción propuesta por Alonso Arévalo, si bien no era literal, era acertada ya que, en el mundo hispánico, “dar (entera) noticia” también remitía a la relación entre información y buen gobierno.²⁷

El fragmento siguiente resulta interesante para esclarecer la jerarquía entre distintos tipos de “palabras”. Los caciques explicaban que “conversaban al oído” del rey “para que diera[s] [s]us leyes para nosotros”, *uchebalix achaic u nuucul xan hetun ca than lae*. La voz *nuucul* está registrada en el *Calepino* con el significado de “modo, manera, orden y forma”. El diccionario también menciona las expresiones *u nuucul cuxtal*, “forma y modo de vida”, *u nuucul ool*, “condición o humor de cada uno” y *u nuucul than*, “estilo en el hablar”. A modo de ejemplo, sus autores proporcionan la frase *hal u nuucul than, u nuucul can tii*, que traducen por “dile lo que ha de hacer y cómo” (*Calepino*, 1995, 1: 572 y 764).

Asociado con el verbo *almaah* (“decir”), *u nuucul than* adquiriría, por lo tanto, un sentido prescriptivo. Si bien, en la carta de 1567 el verbo *almaah* está sustituido por *cha* (“tomar, llevar, traer”) (253), la expresión *chaic u nuucul ca than* remitía, sin lugar a duda, a las disposiciones que los caciques esperaban que tomarían el monarca a raíz de la lectura de su petición. Comprobamos una vez más que, en la lengua maya yucateca, el léxico de la palabra (*than*) se usaba para referirse a nociones relacionadas con la gobernanza por mandatos. Si bien la acción de “hablar en el oído” (*cantah tii xicin*) no tenía fuerza vinculante, esos consejos, cuando venían de unas personas investidas de la debida autoridad, podían conducir a que el monarca “dictara leyes” (*chaa u nuucul than*) favorables a la demanda de los petitionarios. El proceso que llevaba a la toma de decisión se concebía como distintas modalidades del uso de la palabra: “hablar en el oído”

²⁶ El verbo *ohel* quería decir “saber”, *pat* “provecho o aprovechar” y *cantah*, “contar, platicar y conversar relación” (*Calepino*, 1995, 1: 108 y 626).

²⁷ Sobre estas cuestiones, ver Brendecke, 2012; Gaudin y Stumpf, 2022.

permitía brindar datos fiables (en función de la autoridad de donde procedían) para “dar la palabra”, esto es, dictar leyes que habría que seguirse, acción que le correspondía al rey.

Consideraciones finales

El análisis muestra que los diccionarios coloniales son documentos en que dialogaron, en condiciones asimétricas, distintos saberes normativos. Por lo tanto, son documentos que se sitúan a medio camino entre el “imponer” conceptos procedentes de la cultura europea y el “recoger” conocimientos etnográficos sobre la cultura y la lengua maya yucateca. El trasfondo etnográfico del *Calepino* es perceptible en la precisión descriptiva y la exhaustividad de las glosas-traducciones de los términos mayas que aparecen en cada una de las entradas. En efecto, los autores del diccionario se esforzaron por consignar un amplio abanico de sentidos que tendrían las voces mayas que registraron en el siglo XVI. Este trabajo etnográfico-lingüístico era imprescindible, ya que sirvió de fundamento para la búsqueda de pares inteligibles en ambas lenguas.

Para decirlo de otro modo, los autores del *Calepino* establecieron equivalencias entre los términos mayas y castellanos a partir de sus conocimientos de ambas lenguas y cultura. En este sentido, el proceso de elaboración del diccionario se acerca al de traducción cultural. Así, el análisis de la terminología relacionada con la justicia en el *Calepino de Motul* y en la carta de los caciques nos ayuda a comprender cómo la traducción contribuyó a localizar los saberes normativos en el ámbito maya y, de este modo, a crear saberes normativos propios en este territorio del imperio. Apostamos que un acercamiento comparativo a la terminología de la justicia presente en los diccionarios de otras lenguas autóctonas podría ser útil para ver si existieron fenómenos transversales en la traducción de los saberes normativos en diversos territorios del imperio.

Por estos motivos, coincidimos con Pedro Pitarch cuando afirma, refiriéndose a la traducción al tzeltal de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que su resultado es “un texto indígena en el cual la Declaración se ha transformado en algo nuevo”:

“No es exactamente un discurso tradicional indígena, pero tampoco conserva ya las premisas del original europeo. Más bien, aquí el texto se convierte en un campo de interacción entre la cultura europea y la indígena. La traducción toma la forma cultural tzeltal, pero esta forma es modificada en el mismo proceso de traducción. Pese a las sustanciales diferencias que separan la ética indígena de la occidental, en nuestro texto ambas reaccionan entre sí, se interpelan, intercambian, se adaptan

mutuamente: mantienen un diálogo, y son transformadas por él”
(Pitarch, 2013: 208).

Rerefencias bibliográficas

Boidin, C. (2022). The political language of love in Guaraní in the missions of Paraguay (1750–1810). *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 28/2, 221-238.

Brendecke, A. (2012). *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español*. Iberoamericana, Vervuert.

Bricker, V. (2019). *An Historical Grammar of the Maya Language of Yucatan, 1557-2000*. The University of Utah Press.

Calepino de Motul. Diccionario Maya-Español. (1995) R. Arzápalo Marín (Ed). Universidad Nacional Autónoma de México, 3 vols.

Cervantes Cuevas, M. T. (2021). La evangelización, el saber, el ‘otro’ en el [THESAURVS VERBORVM] De fray Thomas de Coto o del arte de describir palabras. Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Clendinnen, I. (1986). *Ambivalent Conquest: Mayas and Spaniards in Yucatán, 1517-1570*. Cambridge University Press.

Cunill, C. (2018). El pensamiento político maya en el Yucatán del siglo XVI: reflexiones sobre *can* y *than* (la plática/la palabra). *Estudios de Cultura Maya*, 52, 117-137.

Cunill, C. (2023a). El papel de la traducción en la institucionalización del cabildo en los pueblos mayas de Yucatán (siglo XVI). En G. Payàs y D. Zaslavsky (Eds.), *Perspectiva traductológica desde América Latina*, (pp. 51-82). Universidad Católica de Temuco.

Cunill, C. (2023b). *Uay ti ɔ ibnoon Maya. Dos cartas inéditas en lengua maya yucateca del siglo XVI*. Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Indomexicana.

Cunill, C. y L. M. Glave Testino (Eds.) (2019). *Las lenguas indígenas en los tribunales de América Latina: intérpretes, mediación y justicia, siglos XVI-XXI*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Dueñas, A. (2010). *Indians and Mestizos in the ‘Lettered City’: Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*. University Press of Colorado.

Duve, T. (2022). Legal History as a History of the Translation of Knowledge of Normativity. *Max Plack Institute for Legal History and Legal Theory Research Papers Series*, No. 2022-16.

Fabre, G. (2024). Le substantif *hidalgo* à travers sa propre histoire et celle dont il a fait l'objet. *Savoirs en prisme*, 18, 19-37.

Gaudin, G. y R. Stumpf (Eds.) (2022). *Las distancias en el gobierno de los imperios ibéricos. Concepciones, experiencias y vínculos*. Casa de Velázquez.

Glave Testino, L. M. (2023). *Memoria y memoriales. La creación del programa político de la nación andina, XVI-XVIII*. Centro de Estudios regionales andinos Bartolomé de Las Casas.

Hanks, W. (2010). *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*. University of California Press.

Hernández, E. (2018). *La lexicografía hispano-amerindia, 1550-1800. Catálogo descriptivo de los vocabularios del español y las lenguas indígenas americanas*. Iberoamericana, Vervuert.

Honores, R. (2013). Una aproximación a la hiperlexia colonial: caciques, cultural legal y litigación en los Andes (1550-1640). *Nueva Crónica*, 1.

Laird, A. (2016). Nahua humanism and ethnohistory: Antonio Valeriano and a letter from the rulers of Azcapotzalco to Philip II, 1561. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 52, 23-74.

Masters, A. (2023). *We, the King, Creating Royal Legislation in the Sixteenth-Century Spanish New World*. Cambridge University Press.

Melià, B. (1993). *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. Universidad Católica del Paraguay.

Neyrod, D. (2022). 'Discours sur le mot' et 'discours du mot' : la dialectique perplexe du signe et de l'objet. L'exemple du mot castillan sacre. *Signifiances (Signifying)*, 1/3, 171-181.

Orantin, M. (2020). Remarques sur le verbe "vendre" : dire l'échange marchand en guarani dans les missions jésuites du Paraguay (XVII^e-XVIII^e siècle). *L'Homme* 2020/1, N. 233, 75-104.

Owensby, B. (2008). *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*. Stanford University Press.

Owensby, B. y R. Ross (Eds.) (2018). *Justice in A New World. Negotiating Legal Intelligibility in British, Iberian, and Indigenous America*. New York University Press.

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

Pitarch, P. (2013). Los extravíos de la traducción: una versión tzeltal de la Declaración universal de los Derechos Humanos. En *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, 181-208. CONALCULTA, Artes de México.

Puente Luna, J. C. de la (2018). *Andean Cosmopolitans: Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court*. University of Texas Press.

Pulido Rull, A. (2020). *Mapping Indigenous Land. Native Land Grants in Colonial New Spain*. University of Oklahoma Press.

Ruiz Medrano, E. (2010). *Mexico's Indigenous Communities. Their Lands and Histories, 1500–2010*. University Press of Colorado.

Sánchez Aguilera, M. A. (2022). Guerrear contra sí mismo: el gobernante nahua en un 'espejo de príncipes'. *Revista de Indias*, 82, 583-613.

Schrader-Kniffki, M. y Y. Yannakakis (2014). Sins and Crimes: Zapotec-Spanish Translation in Catholic Evangelization and Colonial Law in Oaxaca, New Spain. En O. Zwartjes, K. Zimmerman y M. Schrader-Kniffki (Eds.), *Missionary Linguistics V. Translation Theories and Practices*, 161-99. John Benjamins Publishing Company.

Schrader-Kniffki, M. y Y. Yannakakis (2021). Traducción y construcción verbal de 'culpa' en textos judiciales del México colonial. *Parallèles*, 33/1, 53-69.

Surrallés, A. (2023). *La raison lexicographique. Découverte et origine de l'anthropologie*. Fayard.

Tavárez, D. (2013). Nahua Intellectuals, Franciscan Scholars and the *Devotio Moderna* in Colonial Mexico. *The Americas*, 70 (2), 203-235.

Velásquez García, E. (2023). *Morada de dioses. Los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas clásicos*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México.

Yannakakis, Y., M. Schrader-Kniffi y L. A. Arriola Díaz Viruell (Eds.) (2019). *Los indios ante la justicia local. Intérpretes, oficiales y litigantes en Nueva España y Guatemala (siglos XVI-XVIII)*. El Colegio de Michoacán.

Yannakakis, Y. (2013). Indigenous People and Legal Culture in Spanish America", *H*

Yannakakis, Y. (2023). *Since Time Immemorial: Native Custom and Law in Colonial Mexico*. Duke University Press.

t

o

r

y

C

o

m

p

a

s

s