

DEFENDER LA LENGUA MAYA YUCATECA: LOS ARGUMENTOS DE LOS CACIQUES DE YUCATÁN Y SU IMPACTO EN LA POLÍTICA LINGÜÍSTICA EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA (SIGLO XVI)¹

CAROLINE CUNILL²

RESUMEN

El presente artículo explora cómo varios caciques mayas de Yucatán abogaron a favor del uso de su lengua en la evangelización mediante dos cartas que mandaron a Felipe II en 1567 y 1580. Se pretende situar la defensa de la lengua maya, por parte de los caciques, no sólo en las luchas que opusieron el clero secular y regular por el control de las doctrinas de indios, sino también en los debates que se dieron en la época acerca de la necesidad de castellanizar a las poblaciones autóctonas. Nos preguntamos, finalmente, si las cartas de los caciques pudieron tener algún impacto en las decisiones de la Corona española relativa a la política lingüística americana.

Palabras claves: lengua maya yucateca, caciques, doctrinas de indios, Yucatán.

DEFENDING THE MAYA YUCATEC LANGUAGE: THE CACIQUES OF YUCATAN'S ARGUMENTS AND THEIR IMPACT ON THE SPANISH CROWN'S LANGUAGE POLICY IN AMERICA

ABSTRACT

This article explores how various Maya caciques advocated for the use of their language in evangelisation through two letters sent to Philip II in 1567 and 1580. The aim is to situate the caciques' defence of the Mayan language not only within the struggles between the secular and regular clergy for control of the Indian doctrines, but also within the debates that took place at the time regarding the need of teaching the

¹ Quisiera agradecer a los lectores anónimos de la revista *Península*, así como a Rossend Rovira Morgado por sus valiosos comentarios que contribuyeron a repensar varios puntos del presente texto.

² École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), cunillcaroline@gmail.com.

Castilian language to the indigenous people. Finally, some thought is given to the role that the letters of the Maya caciques might have played in the decisions of the Spanish Crown regarding the language policy in America.

Keywords: Yucatec Maya language, caciques, indigenous parishes, Yucatan.

INTRODUCCIÓN

Con la conquista de América se dieron situaciones de contacto lingüístico entre el castellano y las lenguas autóctonas y sus hablantes. Un segmento de la población se esforzó por aprender la lengua del “otro”, ya fuera el castellano o el latín para los indígenas, o las lenguas autóctonas para los españoles (Brain 2010; Ramos y Yannakakis 2014; Gruzinski 2023; Laird 2024). No obstante, si bien se expandieron tanto el uso de lenguas —por ejemplo el náhuatl o el quechua— como el bilingüismo entre las nuevas generaciones nacidas en América, la mediación de intérpretes siguió siendo necesaria en diversos ámbitos de la vida sociopolítica de los virreinos a lo largo del periodo colonial (Schwaller 2012; Durston y Mannheim 2018). De manera general, se puede argüir que, en el ámbito de la evangelización, la Iglesia y la Corona favorecieron el aprendizaje de los idiomas indígenas por parte de los religiosos, mientras que, en el ámbito de los tribunales de justicia, se optó por nombrar a intérpretes de las lenguas autóctonas que sirvieron de mediadores lingüísticos entre jueces, abogados y litigantes (Cunill y Glave 2019).

Aunque las líneas generales en materia de política lingüística pueden parecer fijas, en realidad, estas cuestiones suscitaron numerosos debates y nunca se zanjaron del todo. El proyecto de castellanización de los pueblos indígenas, por ejemplo, se planteó de manera recurrente a lo largo del periodo colonial, en tanto que los actores expresaron opiniones encontradas al respecto. Y es que eran conscientes de que la posición, más o menos hegemónica, que se les darían a las lenguas habladas en el continente tendría un impacto en las relaciones de poder entre los grupos sociales. Sabían, además, que las decisiones de la Corona estaban sujetas a constantes negociaciones y podían modificarse a raíz de oportunas campañas ante las máximas instancias de gobierno de la monarquía. Por este motivo, resulta necesario ofrecer una reconstrucción histórica de algunos de los debates que atravesaron las sociedades americanas en torno a las lenguas del imperio.

Obviamente, varios trabajos ya se han enfocado en estas cuestiones desde distintas perspectivas. Una parte de la historiografía ha analizado la normativa producida por la Corona española, dando especial relevancia a las veleidades de castellanización de la población indígena y a los debates en torno a la expansión de las llamadas “lenguas generales”. Pusieron de manifiesto las tensiones que aquellos proyectos suscitaron en las más altas esferas del poder y en sus periferias (Enguita Utrilla 1992; Zavala 1996; Bono López 1997; Wright Carr 2007; Romero y Matthew 2012; Cobo Betancourt 2014; Estenssoro e Itier 2015). Otro enfoque, que se ha desarrollado dentro del campo de la lingüística misionera, ha consistido en interesarse por las ideologías de la lengua vehiculadas por los misioneros en los diccionarios o las gramáticas de las lenguas autóctonas (Hernández Triviño 2010; Esparza Torres 2016; Murillo Gallegos 2021; Martínez Baracs 2023) y, más

recientemente, en los juicios en contra de misioneros traductores (Traslosheros 2018). Por su lado, los especialistas de la historia de la Iglesia han analizado el papel desempeñado por el argumento lingüístico tanto en las luchas entre el clero secular y regular por el control de las doctrinas de indios (Pérez Puente 2009; Aguirre 2020; Carrillo Cazares 2013; Castro Flores e Hidalgo Lehedé 2016; Farriss 2020) como en la defensa del acceso de indígenas y mestizos al sacerdocio (Aguirre y Enríquez 2024). Aquellos autores prestaron atención a cómo esos debates llegaron a plasmarse en diversos textos normativos como, por ejemplo, los Concilios provinciales mexicanos y limenses.

Debido a la naturaleza misma de las fuentes, las cuestiones lingüísticas se han abordado, por lo general, desde la perspectiva de las máximas autoridades eclesiásticas y civiles de la monarquía hispana. No obstante, varios autores también intentaron capturar la posición de algunos actores indígenas y mestizos. En este rumbo, destacan los trabajos de Rodolfo Cerrón Palomino (1991) y Sabine MacCormack (2007) sobre las ideas lingüísticas del Inca Garcilaso de la Vega. Por su lado, Andrew Laird (2024) ha mostrado cómo, en varias peticiones dirigidas a Carlos V y Felipe II, la nobleza indígena del centro de México se forjó una identidad “humanista” haciendo hincapié en su conocimiento del latín. Gracias al análisis de peticiones escritas por mestizos en la década de 1580, Felipe Ruan (2016) puso de manifiesto cómo la figura de la madre indígena fue construida por aquellos actores como fuente de legitimidad lingüística, con el fin explícito de revertir los efectos de la cédula real de 1578 que pretendía excluirlos del sacerdocio.

El presente trabajo se inserta en esta tendencia historiográfica, ya que pretende analizar los argumentos de que un grupo de caciques mayas se movilizaron para defender el uso de su lengua en la evangelización de la provincia de Yucatán. Tiene, además, el objetivo de situar esta reivindicación no sólo en las luchas que opusieron el clero secular y regular por el control las doctrinas de indios en Yucatán, sino también en los debates que se dieron en la época acerca de la castellanización de la población indígena. Consideramos, en efecto, que no se puede rescatar la posición indígena con respecto de la cuestión lingüística sin insertarla en las tensiones que recorrieron la sociedad colonial tanto a nivel local, como global. Esta metodología permitirá poner de manifiesto el contexto dialógico en el que los actores mayas construyeron una ideología de la lengua. Finalmente, también nos preguntaremos hasta qué punto las reivindicaciones de los caciques pudieron tener un impacto en la forma en la que la Iglesia, el rey y el Consejo de Indias concibieron el problema lingüístico e hicieron obligatorio, por parte de los religiosos, el conocimiento de las lenguas habladas para su beneficio.

Para lograr estos objetivos realizaremos un análisis de dos cartas escritas en maya yucateco y traducidas al castellano, mismas que varios caciques de Yucatán mandaron a Felipe II en 1567 y 1580. Para ello usaremos la edición de las cartas

que tuvimos la oportunidad de publicar en 2023. Cabe subrayar que, en aquella ocasión, habíamos ofrecido un análisis del discurso de los caciques respecto a su lengua, poniendo de manifiesto el lazo que establecieron entre lengua, comunidad y territorio (Cunill 2023, capítulo 9). Analizaremos este discurso a la luz no sólo del contexto local de lucha entre el clero secular y regular por el control de las doctrinas, sino también de los debates en torno a la castellanización de los indígenas. Articular aquellas facetas nos ayudará a repensar cómo se forjaron ciertas ideologías lingüísticas que fueron decisivas en la toma de decisión política y a incluir a las poblaciones indígenas en este complejo proceso histórico. En este sentido, este texto participa en la reflexión actual sobre la construcción de conocimientos normativos en el imperio hispánico, con especial énfasis en la agencia indígena (Yannakakis 2013; Brendecke 2016; Puente Luna 2018; Glave 2023; Masters 2023; Duve 2017 y 2022; Cunill 2024; Wilde 2024).³

EL ARGUMENTO LINGÜÍSTICO DE LOS CACIQUES A LA LUZ DEL CONTEXTO LOCAL

Para comprender el uso que hicieron los caciques mayas del argumento lingüístico en la carta de 1567, es necesario situar este documento en sus contextos local y global. Cabe señalar que parte de aquel contexto fue descrito por los autores de la misiva para explicar su decisión de dirigirse al monarca. Los caciques mencionaron los innumerables abusos que les infligían los curas a quienes se refirieron con la expresión *ek padresob*, literalmente, los “padres [vestidos de] negro”. Y es que, entre 1566 y 1567, varios actores mayas denunciaron ante la justicia civil los delitos que cometían los clérigos en sus pueblos, como la venta ilegal de vino y la no remuneración del trabajo indígena (Cunill 2016). La carta del 9 de marzo de 1567 ofrecía una síntesis de aquellos abusos que constituyeron el contexto inmediato para la elaboración de la petición.

Un segundo nivel de contextualización del documento es el conflicto que oponía el clero secular y regular en la gobernación de Yucatán. Desde su llegada a la provincia, el obispo fray Francisco Toral había iniciado el proceso de secularización de las doctrinas, lo que provocó un evidente descontento entre los franciscanos que, hasta aquel momento, habían controlado el proceso de evangelización (Rocher Salas 2008). Hábilmente, los caciques mayas supieron insertar su petición dentro de aquellas luchas. Decidieron apoyar a los franciscanos, sin duda con el objetivo de frenar el avance de la secularización y los inconvenientes que acarrearía. De este modo, el discurso de los caciques está construido en la oposición entre los dos cleros, los *ek padresob*, por un lado, y los San Francisco *padresob*, por otro.

³ Aunque existe una abundante producción académica sobre las peticiones indígenas, esta historiografía no siempre ha relacionado esas demandas con el proceso de construcción de conocimientos normativos.

El apoyo que brindaron los caciques mayas a los franciscanos nos lleva a delinear un tercer nivel de contextualización de la carta. Sus autores se refirieron a los juicios de idolatría de Maní, Sotuta y Homun, acaecidos en 1562 (Clendinnen 1986). Explicaron que, pese a la violencia que habían sufrido, ya no sentían rencor hacia los frailes; habían entendido la razón por la cual fueron castigados y habían comprobado que los frailes eran más comedidos desde que la justicia civil “les iba a la mano”. Es en este contexto que ha de situarse el uso que hicieron los caciques mayas del argumento lingüístico en 1567: la ignorancia de la lengua maya venía, en efecto, a sumarse a las múltiples críticas que los caciques hicieron en contra de los clérigos.

En las primeras líneas de la carta, los caciques lamentaban que el obispo fray Francisco Toral hubiera puesto en los pueblos de indios a clérigos que

<i>tamuk uʒecticonob tumen yah ʒol thanob</i>	predican por nahuatlatos
<i>yoklal mail yobelob uayil thane</i>	porque ellos no saben nuestra lengua
	(Cunill 2023, 234). ⁴

Según los caciques,

<i>yoklal ma uyamaonob mananonix ti yol</i>	el inconveniente para no los amar tanto
<i>yoklalix mataachoon ca lakintob kinʒil</i>	es no los haber tratado tanto con gran
<i>licil ca thanicob lay uilyal loe</i>	parte
<i>maix yobel ca uayil thane</i>	ni ellos saber nuestra lengua
<i>maix cohelma ucastilla thanob xan</i>	ni nosotros la suya
	(Cunill 2023, 241-242).

Entonces, llama la atención la centralidad que reviste el argumento lingüístico como factor de amor/desamor hacia los religiosos y de adhesión/rechazo para con el proceso evangelizador. Y es que los caciques construyeron la defensa de los franciscanos en torno a su capacidad lingüística. Insistieron en la:

<i>hach kanan vuilal uay ti</i> provincia yucatan	extrema necesidad en toda la provincia
sant fran. ^{co} padresob toon	de religiosos entre nosotros
[...] <i>caix uʒac u ʒecticonoob tac uayil thane</i>	que [...] prediquen en nuestra lengua
<i>u thanil cah ʒihʒabul</i>	la palabra evangélica
	(Cunill 2023, 231).

⁴ La columna de la derecha corresponde a la traducción realizada por el intérprete español Alonso de Arévalo en 1567. Cuando el intérprete no tradujo un fragmento del texto, mi traducción va entre corchetes. Las negritas también las agregué para resaltar la centralidad del argumento lingüístico en el discurso de los caciques.

Y relacionaron con su bilingüismo el amor que sentían los feligreses mayas hacia los frailes. Según ellos,

<i>laylic colticob helelae</i>	<i>[nosotros los queremos</i>
<i>yoklal ma con coon uoacob yol</i>	porque mucho se esfuerzan
<i>ucambaltoob ca uayil thane</i>	por aprender nuestra lengua]
	(Cunill 2023, 239).

También pidieron el regreso de los franciscanos bilingües que habían sido expulsados de la provincia. Explicaron que

<i>kananix vuilal uhac cultalob uay tac yaame</i>	[es necesario que vivan entre nosotros
<i>yoklal hach uchbenob ulob uay lae</i>	porque son muy antiguos aquí
<i>hach yobelmabix ca maya thanil</i>	y conocen bien nuestra lengua maya]
	(Cunill 2023, 235).

Unas líneas más adelante, agregaron:

<i>hach uoc lukaamix umaya thanob</i>	pues ellos eran lenguas
<i>yoklalix yobelmobix hi bal kanan toon</i>	y tenían bien entendido lo que nos conviene
<i>uchebal ca tibilhah tutan dios</i>	para alcanzar lumbre de fe
	(Cunill 2023, 252).

Queda claro que el contexto local en que se redactó la carta de 1567 —lucha contra los clérigos y alianza con los franciscanos— esclarece gran parte del contenido del documento. De hecho, no resulta casual que el provincial de la Orden, fray Francisco de la Torre, estuviera presente entre los testigos cuando los caciques entregaron su misiva al gobernador de Yucatán. Además, en octubre de 1567 fray Francisco de la Torre, fray Blas Cotello, fray Andrés de Bruxelles, fray Francisco de Miranda, fray Diego Zazo y fray Francisco Aparicio, también pidieron al monarca que enviara “compañía de religiosos por la gran penuria que de ellos hay y gran número de los indios que cierto son necesarios para les ayudar y descargar la real conciencia de Vuestra Majestad pues su vida y trabajos no se emplean en otra cosa”.⁵

No obstante, el contexto inmediato (local) de redacción de la carta no es suficiente para entender el énfasis que pusieron los caciques en la defensa de su lengua y en la necesidad de que la evangelización se hiciera en maya yucateco para que pudiera dar buenos frutos. En realidad, la centralidad del argumento lingüístico en el discurso de los caciques ha de leerse a la luz de un contexto más

⁵ “Carta de los frailes de Yucatán a Su Majestad”, Mérida, 16 de octubre de 1567, Archivo General de Indias (AGI), México, 367, folio 76.

amplio (global) susceptible de esclarecer la ideología lingüística que sus autores plasmaron en el documento.

EL ARGUMENTO LINGÜÍSTICO DE LOS CACIQUES
A LA LUZ DE UN CONTEXTO GLOBAL

De manera general, se puede argüir que el posicionamiento de los caciques tuvo que ver con las incertidumbres de las autoridades acerca del estatuto que se le habría que dar a las lenguas locales en la esfera pública. De hecho, no resulta casual que, en 1565, el obispo de Granada insistiera en la necesidad de desanimar a que los moriscos hablaran el árabe en aquel reino. En enero de 1567, Felipe II prohibió el uso de esta lengua entre los moriscos del reino de Granada (Garrido García 2008; Gímenez-Eguibar y Wasserman-Soler 2011; Cardaillac 2013; Wasserman-Soler 2020). Aunque esta medida no llegó a aplicarse a las lenguas autóctonas de América, revela el contexto de hostilidad contra los idiomas “vulgares” en el que los caciques elaboraron su discurso en defensa de la lengua maya.

En este sentido, resulta pertinente reproducir aquí parte de la cédula real de 1550, mediante la cual la Corona mandó que se enseñara la lengua castellana a los indígenas, ya que en ella se articulaba la idea de evangelización con la del uso de la lengua castellana. El rey consideraba que, para “la salvación, instrucción y conversión a nuestra santa fe católica de los naturales” y para que “tomen nuestra policía y buenas costumbres”, uno de los medios, “y el más principal, sería dar orden como a estas gentes se les enseñase nuestra lengua castellana, porque sabida ésta con más facilidad podrían ser doctrinados en las cosas del santo Evangelio y conseguir todo lo demás que les conviene para su manera de vivir”. Por consiguiente, el monarca ordenaba a los Provinciales de las Ordenes de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín que dispusieran “que todos los religiosos de estas Ordenes [...] procuren por todas las vías que pudieren de enseñar a los dichos indios la dicha nuestra lengua castellana”.⁶

En las instrucciones que se le dieron a don Luis de Velasco cuando fue nombrado virrey del Perú, se insistió, asimismo, en que “así porque los indios serían mejor y más fácil y cómodamente enseñados y doctrinados como porque viviesen con más policía, se ha tratado y deseado que desde su niñez aprendiesen la lengua castellana”. Se agregaba que “en la suya [lengua] se dice que les enseñan sus mayores los errores de sus idolatrías, hechicerías y supersticiones que estorban mucho en su Cristiandad”. Y se rogaba al futuro virrey que viera con la Audiencia el modo que “se podrá dar para que los padres [religiosos] les enseñe la castellana desde la cuna y se procure buena y suavemente ir poniendo en ejecución”.⁷

⁶ “Cédula que manda al virrey de la Nueva España provea y dé orden cómo se enseñe a los indios la lengua castellana”, Valladolid, 7 de junio de 1550 (véase Encinas 1946, 339).

⁷ Capítulo 58 de la instrucción de don Luis de Velasco, virrey del Perú, que mande se enseñe la lengua castellana a los indios desde su niñez (véase Encinas 1946, 339).

Queda claro que varios actores consideraban que las lenguas autóctonas y sus locutores eran los principales “vehículos” mediante los cuales se mantenían las pautas religiosas y, en general, las “costumbres” de los pueblos indígenas de América.

Esta idea se relacionaría con las sospechas acerca de la capacidad de las lenguas “vulgares” (e, incluso, el mismo castellano) para expresar el mensaje cristiano y la prohibición que la Biblia fuera traducida en ellas (Val Julian 1998; Warren 2007; Nesvig 2013; Martínez Baracs 2020; Traslosheros 2018). No cabe duda de que los indígenas conocían estas ideas. De hecho, es por ello que construyeron un discurso alternativo de defensa de su lengua en el que insistieron no sólo en la capacidad de su lengua para expresar “la doctrina cristiana”, sino también el mayor grado de adhesión a la fe cristiana que alcanzaban los feligreses mayas cuando aquel mensaje se les daba a entender en su lengua.

En este sentido, es sumamente interesante fijarse en las recomendaciones de prudencia en la imposición del castellano que contienen las instrucciones al virrey Velasco. Sugieren que la Corona era consciente de la fuerte resistencia que podría provocar entre los indígenas la orden de que dejaran de usar sus lenguas en la esfera pública. La prudencia de la Corona también queda manifiesta en una cédula de 1557, donde se esgrimió el argumento lingüístico para mantener el *status quo* entre el clero secular y regular en las doctrinas de indios. El rey ordenó que no se pusiera impedimento ni a los religiosos, ni a los clérigos seculares (quienes realizaban la labor de lenguas) para que administraran los sacramentos a los indígenas, “por la multitud de los casos que cada día se ofrecen, los cuales aún no bastan a determinar todos los religiosos de las dichas Ordenes con entender que los que son lenguas no pasan de 200”.⁸

Y es que se consideraba que la administración de ciertos sacramentos, como el matrimonio o la confesión, requería de un profundo conocimiento de las prácticas locales y una comunicación fluida con la población indígena (Martínez Ferrer 2003; Zaballa Beascoechea 2018). Por tal motivo, el conocimiento de las lenguas locales por parte de los sacerdotes debía prevalecer sobre cualquier otro tipo de consideraciones. De hecho, en un memorial de 1569, el obispo fray Francisco Toral pidió al rey que enviara a “religiosos que tengan principios de letras para que puedan aprender por arte la lengua de los indios de esta tierra porque hay ministros que sean lenguas y es lo principal que ha menester para remedio de sus ánimas y por faltar esto están y mueren sin sacramento los naturales”.⁹

⁸ “Copia de la cédula para que no haya novedad ni se ponga impedimento a los clérigos para la administración de los sacramentos”, Madrid, 30 marzo de 1557 AGI, México, 286; “Copia de la cédula sobre que no se haga novedad en cuanto a poner clérigos donde hay religiosos”, Madrid, 30 de marzo de 1557, AGI, México, 286.

⁹ “Memorial que el obispo de Yucatán Francisco de Toral envía a su majestad de algunas cosas que conviene proveer para la conversión de los naturales y fundación de la iglesia que en este obispado se planta”, Mérida, 6 de marzo de 1569, AGI, México, 367, folio 115.

Pero, más allá de la ideología acerca de la capacidad de las lenguas indígenas para transmitir el mensaje cristiano y de las consideraciones prácticas en torno a la administración de los sacramentos, las luchas por el control de la comunicación con las poblaciones autóctonas también desempeñaron un papel central en emergencia de ciertos discursos sobre las lenguas indígenas. Es sabido que, en un primer momento, los misioneros y los mismos caciques fueron los principales mediadores lingüísticos de la Corona en sus territorios americanos. De ahí que asentara la idea de que sus capacidades lingüísticas les brindaban a los misioneros una ventaja política al tener el monopolio de la comunicación con los indígenas.

A este respecto, resultan iluminadoras las cartas que Tomás López Medel mandó a los reyes de Bohemia en 1550 y 1551. Según el oidor de la Audiencia de los Confines, el hecho de que pocos españoles fueran bilingües era “dar ocasión a una manera de ambición para el que sabe la lengua [...] que, viendo como él sólo sabe aquella lengua y que no hay otro [...] quiere ser rey en aquel pueblo”.¹⁰ En este contexto, no era casual su acusación de que “los preladados y ministros del evangelio de por acá” no hubiesen “puesto diligencia en introducir nuestra lengua entre [los naturales]”.¹¹ En realidad, las luchas de poder en torno a la comunicación política se pueden percibir, de manera indirecta, en la carta de 1567. Al escribir su carta en lengua maya, y al pedirle al gobernador de la provincia que la mandara traducir por el intérprete general, los caciques mostraron al monarca que los religiosos ya no eran intermediarios privilegiados en la comunicación con la Corona. La red de intérpretes de las lenguas indígenas, que actuaban en los juzgados, permitía evitar los escollos generados por los monopolios de la comunicación (Cunill 2018).

Es en este sentido de luchas de poder entre grupos sociales que también ha de entenderse cómo el argumento lingüístico fue movilizado en la lucha entre el clero secular y regular por el control de las doctrinas. Y es que varios actores, entre los cuales se encuentran los mismos caciques mayas, elogiaron las capacidades lingüísticas de los sacerdotes con el fin de legitimar las pretensiones de unos y otros para administrar las doctrinas. Ya para 1559 el arzobispo Alonso de Montufar había recurrido al argumento lingüístico para defender su proyecto de secularización (Menegus, Morales y Mazín 2010). Lamentaba que “si quiere darles un clérigo que les ayude así de los que vienen de Castilla como de los que acá se ordenan, muy buenas lenguas también [los religiosos], se lo defienden como juro de heredad contra todo derecho”.¹² El arzobispo trataba de contrarres-

¹⁰ Carta de Tomás López Medel a los reyes de Bohemia, Santiago de Guatemala, 9 de junio de 1550 (véase González Cicero 1980, 77).

¹¹ Carta de Tomás López Medel a los reyes de Bohemia, Santiago de Guatemala, 25 de marzo de 1551 (véase González Cicero 1980, 99).

¹² Carta al rey del arzobispo de México, Alonso de Montufar, sobre la poca doctrina que había entre los indios por falta de ministros, México, 15 de agosto de 1559 (véase Paso y Troncoso 1942, vol. 8: 161).

tar la asociación que solía hacerse (con un evidente fundamento histórico) entre bilingüismo y órdenes mendicantes. Enfatizaba, por el contrario, las capacidades lingüísticas de los clérigos que se ordenaban localmente. De este modo, descartaba la validez del argumento lingüístico que esgrimían los religiosos y sus aliados indígenas (entre otros argumentos) para oponerse al proyecto de secularización de las doctrinas.

Es probablemente por este motivo que, en su carta, los caciques también insistieron en otros dos factores, además del estrictamente lingüístico, para pedir el mantenimiento de los frailes en sus parroquias: la antigüedad de la presencia franciscana en la provincia, por un lado, y la voluntad que los misioneros manifestaron por aprender su lengua, por otro —lo que también los diferenciaba del clero que se ordenaba localmente y que, al haber nacido en la tierra, muchas veces era bilingüe desde su más tierna edad. De hecho, los caciques compartían cierta inquietud con una fracción de la orden franciscana. Y es que, en una carta de 1574, fray Jerónimo de Mendieta explicaba a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias, que fray Francisco de Ribera, comisario de la orden franciscana, había pretendido que se multiplicara el número de frailes “que acá toman el hábito para que no sea menester pedir los de España”. Según Mendieta, eso iba “contra el sentimiento de todos los padres viejos y expertos que ha habido en esta tierra”. Continuaba:

Entre los otros daños que yo en esto hallo es uno que los más de los que acá se hacen frailes tienen padres o hermanos seglares que esperan favorecerse de ellos y los sacan de sus casillas y quitada la libertad al fraile de San Francisco de que trate con los indios por solo Dios sin mezcla de interés temporal para sí, ni para otro ya no será apóstol sino mercenario y de aquí se perderá el fervor de la cristiandad que la libertad y despegamiento de los frailes franciscanos ha plantado entre esta gente.¹³

Más allá de las incertidumbres acerca de los privilegios doctrineros, derogados en 1564 por Pío IV con la bula *In principis apostolorum sede*, y restaurados por Pío V en 1567 con la bula *Exponi nobis nuper fecit*, comprobamos cómo el contar con habilidades lingüísticas en los idiomas indígenas se fue asentando poco a poco como un requisito indispensable para todos los sacerdotes que pretendieron hacerse cargo de doctrinas de indios. No resulta casual que el segundo Concilio Limense (1567) estableciera el carácter obligatorio del conocimiento de las lenguas autóctonas por parte de los curas de doctrinas (Castro Flores e Hidalgo Lehedé 2016).¹⁴ Como es sabido, las Ordenanzas del Patronato Regio de 1574

¹³ Carta de fray Jerónimo de Mendieta al señor Juan de Ovando, México 20 de marzo de 1574, AGI, México, 282.

¹⁴ Ya en el primer Concilio Provincial Mexicano (1555) se había ordenado “que todos los clérigos que fueran nombrados para administrar los sacramentos y adoctrinar a los indios, debían aprender la lengua de los naturales” (Pérez Puente 2009, 46). El texto del concilio se puede consultar en Martínez López-Cano (2004).

dispusieron que los prelados diocesanos, las órdenes mendicantes y los virreyes siempre prefirieran, “en las nominaciones, presentaciones y provisiones que hubieren de hacer para las prelacías, dignidades, oficios y beneficios eclesiásticos [...] a los que en vida y ejemplo se hubieren aventajado a los otros [...] y a los que mejor supieren la lengua de los indios que han de doctrinar y hubieren tratado de la extirpación de la idolatría”.¹⁵ Se ordenó, asimismo, que en las doctrinas de indios “se prefiriesen en primer lugar [...] a los que supieren la lengua de los indios que han de doctrinar y en segundo lugar a los que fueren hijos de españoles que en aquellas partes no hayan servido”.¹⁶

En vista a lo anterior, queda claro que los caciques mayas supieron insertar su discurso en el complejo entramado de la política imperial y que su carta, al igual que las que escribieron otros actores desde América, contribuyó a alimentar las reflexiones de la Iglesia y la Corona sobre las lenguas indígenas, y a moldear, hasta cierto punto, su política lingüística. ¿Por qué entonces retomar el argumento lingüístico en la carta de 1580? ¿Qué elementos contextuales permiten esclarecer esta decisión de los caciques? ¿Hasta qué punto esta nueva petición (debidamente insertada en un complejo entramado de intereses convergentes y contrapuestos) tuvo un impacto en la toma de decisiones?

NUEVAS LUCHAS POR LA DEFENSA DE LA LENGUA MAYA: LA CARTA DE 1580

El contexto inmediato de la redacción de la carta de 1580 fue la muerte del obispo fray Diego de Landa, a la que los caciques se refirieron de forma explícita en las primeras líneas de su texto. El principal objetivo de la carta era entonces pedir a Felipe II que el próximo obispo de la provincia también fuera franciscano. Pero, sorprendentemente, el tema lingüístico volvió a ocupar un lugar central en la carta de 1580. Los caciques suplicaban:

*yohmaon aʔabeex ca yuminte
yobeliix ca than*

*aʔabeex cananticoon ua uchace ca
uʔac ca ʔebel kamic vyacunah*

envíanos señor pastor que nos conozca y si posible es **que sepa asimismo nuestra lengua** para que luego comencemos a gozar de su amor

¹⁵ “Que en la presentación y provisión sean preferidos los que esta ley declara, Ordenanza 18 del Patronazgo” (*Recopilación de leyes*, 1943, 44).

¹⁶ “Que los clérigos y religiosos no sean admitidos a doctrinas sin saber la lengua general de los indios que han de administrar” (*Recopilación de leyes* 1943, 45); “Que los religiosos doctrineros sean examinados por los prelados diocesanos en la suficiencia y lengua de los indios de sus doctrinas” (*Recopilación de leyes* 1943, 132). Es interesante observar que, el año anterior, la Corona ya había dado orden para que se los ministros supieran la lengua de los naturales: “Para que pongan ministros que sepan la lengua en los pueblos de encomienda que estén en la Corona Real”, Madrid, 26 de mayo de 1573, AGI, México 2999, libro 3, folio 14r.

<i>yoklal ua bin atuxchitees ti yahau canil</i>	porque si nos enviases Majestad por obispo
<i>tac yam ma obmaicoone</i>	alguno que no nos conoce
<i>bin ca camanel numya</i>	puede ser que pasemos algún trabajo
<i>ti la tu lah yohelticoon</i>	antes que conozca
<i>yetel yoheltic ca numya yetel ca uin[i]cile</i>	nuestra miseria y natural

(Cunill 2023, 277).

Para los caciques, el conocimiento de la población autóctona tenía que pasar por el conocimiento de su lengua. Sólo así el prelado podría entender la “miseria y natural” (*ca numya yetel ca uinicil*) de sus feligreses. Además, al igual que en 1567, los caciques relacionaron la capacidad lingüística del obispo con la posibilidad de “gozar de su amor” (*yacunah*).

No por nada la persona elegida para entregar la misiva al monarca fue fray Gaspar González de Nájera, presentado como *ah maya than*, esto es, “conocedor, hablante de la lengua maya”, cuyas habilidades lingüísticas los caciques no dudaron en elogiar. Manifestaron, asimismo, que preferían a ministros bilingües con los cuales mantenían lazos de confianza que favorecía el proceso evangelizador. Aseveraban:

<i>ocaaan ti cool binil aʔabees</i>	creemos verdaderamente que nos dieras
<i>u pimil yah ʔeculoob</i>	muchos predicadores
<i>y anumal ʔectoon tac than</i>	que nos predicaran la palabra de dios [en nuestra lengua]
<i>pimcunexoob yah anatil ca lukul yumile</i>	y que nos ayudaran a salvar

(Cunill 2023, 272).

Y es que lamentaban que

<i>ma ku chanoob ti lahun ca kaal tac thani</i>	los que nos doctrinan en nuestra lengua [...] no llegan a treinta
<i>oʔil yilabal ucimiloob ca lakoob [...]</i>	y hace gran lástima ver morir a muchos de nosotros
<i>ti mamaac chochicoob tu keban</i>	sin confesión por falta grande de ministros

(Cunill 2023, 282).

Si bien la centralidad del argumento lingüístico llama la atención en la carta de 1580, a diferencia de la de 1567, los caciques se limitaron en elogiar a los franciscanos haciendo hincapié en sus habilidades lingüísticas.¹⁷

¹⁷ Cabe señalar que, en 1579 y 1580, los caciques de Tabasco mandaron dos cartas en náhuatl al gobernador de Yucatán donde se quejaban de las exacciones de los clérigos y pedían que se les mandaran a frailes franciscanos (León-Portilla 1994).

¿Cómo explicar entonces este nuevo ciclo de reivindicaciones lingüísticas por parte de las caciques mayas? En primer lugar, cabe recordar que la bula *Exponi nobis nuper fecit* de 1567 constituyó una tregua más que una victoria definitiva para las órdenes mendicantes en la lucha por el control de las doctrinas. Así, en la década de 1570, como lo ha mostrado Rossend Rovira Morgado (en prensa), la orden franciscana impulsó un proyecto de afianzamiento territorial, institucional y religioso. Uno de sus pilares fue la renovada alianza que se forjó entonces con las autoridades indígenas del centro de México.¹⁸ De este modo, durante su estancia en la Corte española (1570-1573), fray Miguel Navarro y fray Jerónimo Mendieta se convirtieron en los representantes privilegiados de las demandas de “todas las provincias principales de la Nueva España” (Rovira Morgado de próxima aparición).

Asimismo, la cuestión lingüística tampoco era zanjada del todo. Si bien la voluntad de que la evangelización se hiciera en las lenguas autóctonas parecía bien afianzada, la puesta en la práctica de dichas medidas resultaba caótica. Bien es cierto que, en 1575, el arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras, nombró a examinadores para la oposición a beneficios y oficios eclesiásticos y les pidió “examinar” a los candidatos “en la lengua mexicana u otomí que dijere que sabe y en la administración de Sacramentos y casos de conciencia y en el canto”.¹⁹ No obstante, como apunta Leticia Pérez Puente, no fue sino hasta 1580 cuando la Corona ordenó que

en aquellas ciudades donde hubiese audiencias y cancellerías se crearan cátedras públicas para la enseñanza de las lenguas [indígenas] más extendidas. Dirigidas de manera específica para la formación de los clérigos seculares, esas cátedras fueron también un proyecto del episcopado, pues constituían una vía para suplir con clérigos seculares a los frailes que se encontraban a cargo de las doctrinas indígenas (2009, 45).

Además, la investigadora explica que aquella medida tardó casi cincuenta años en poner en marcha en el virreinato novohispano (2009, 45).

De hecho, los problemas en la aplicación de las Ordenanzas del Real Patronato relativas a las capacidades lingüísticas de los sacerdotes habían generados serias tensiones en el obispado de Yucatán, algunos años antes de la redacción de la carta de 1580. En 1576, el provincial, definidores y guardianes de los conventos franciscanos explicaban al rey que si el obispo fray Diego de Landa había quitado a algunas curas de sus beneficios era para “el bien y aprovechamiento espiritual de los naturales”. Agregaban “que de los religiosos que vinieron con él [Landa] y de

¹⁸ Sobre este punto, véase también Menegus (2010); Tavárez (2013); Rovira Morgado (2017); Rovira Morgado y Fracas (2018).

¹⁹ Instrucción que dio el arzobispo de México a los examinadores de los que se opusieron a los beneficios y oficios eclesiásticos, México, 24 de enero de 1575. Véase Paso y Troncoso (1942, vol. 9: 240).

los que vinieron en esta flota pasada hay 32 lenguas que los más de ellos confiesan y predicán a los naturales y con todo fervor acuden a su aprovechamiento”.²⁰ La cuestión lingüística seguía siendo álgida en las luchas por las doctrinas y en las reivindicaciones de los franciscanos.

Eso explica por qué, como ha observado Nancy Farriss, las competencias lingüísticas se convirtieron en un argumento de peso en las probanzas de clérigos y religiosos a partir de aquellos años (Farriss 2020, 162-167). De hecho, el interrogatorio presentado por Jerónimo de Contreras en 1578 deja pocas dudas acerca de la centralidad del tema. En efecto, se preguntó a los testigos si sabían que el obispo fray Francisco Toral “lo ordenó por ser tan buena lengua de los indios y de buena vida y fama y buen cristiano”, y que era “una de las buenas lenguas de la tierra de la lengua de los naturales y ninguno le hace ventaja”. También llama la atención la insistencia en el tipo de relación que aquellas habilidades le permitían entablar con la población maya. Así, se preguntó a los testigos si sabían que “los indios están bien con él por ser con ellos afable y por darles buen ejemplo y oír de él buena doctrina” y “que cuando el dicho señor obispo le mudaba de algún partido por mejorarle y por ser tan buena lengua y tan virtuoso luego los caciques donde le quitaban venían a importunarle con muchos ruegos no quitase de allí al dicho Jerónimo de Contreras diciendo se les hacían agravio si se le quitase”.²¹

CONSIDERACIONES FINALES

Los caciques mayas conocían los discursos producidos por las autoridades civiles y eclesiásticas acerca de las lenguas indígenas. Forjaron su propia teoría de la lengua maya como una respuesta a las constantes amenazas que pesaban sobre su uso en la evangelización, y más, generalmente, en la esfera pública. Aunque los caciques supieron insertar hábilmente esta teoría de la lengua dentro de las luchas que oponían entonces el clero secular y regular por el control de las doctrinas de indios, sus reivindicaciones lingüísticas rebasaban aquel conflicto y apuntaba hacia el afianzamiento de su lengua en la provincia. Dieron especial relevancia a las habilidades lingüísticas de sus ministros y relacionaron la confianza que sentían para con ellos con su capacidad para aprender y hablar su lengua. Dejaron claro que este lazo privilegiado tenía consecuencias positivas en el proceso evangelizador. A la inversa, vincularon su desamor para con los clérigos con su

²⁰ “El memorial de que a Vuestra Majestad damos noticia sobre lo que corresponde a algunos capítulos de la probanza que el procurador de la ciudad de Mérida de las provincias de Yucatán envía a Vuestra Majestad contra los indios de estas provincias de que hacemos mención en la carta que a Vuestra Majestad escribimos el provincial, definidores y guardianes de los conventos de la Orden de San Francisco en estas dichas provincias como leales y verdaderos capellanos que somos de Vuestra Majestad”, 1576, AGI, México 101.

²¹ “Información de Gerónimo de Contreras clérigo presbítero suplica”, 1578, AGI, México 286, 34 folios.

incapacidad lingüística, que interpretaron como una falta de voluntad de dedicarse a su ministerio espiritual y por su mayor interés por los bienes materiales.

Nuestro análisis sugiere, además, que las autoridades civiles y eclesiásticas debieron de haber conocido las reivindicaciones lingüísticas de los pueblos autóctonos y que probablemente las tuvieron en cuenta, al igual que los discursos producidos por otros actores americanos, cuando legislaron sobre la cuestión lingüística. Los llamados a la prudencia en un eventual proceso de castellanización y la decisión de imponer el conocimiento de las lenguas autóctonas a los sacerdotes a cargo de las doctrinas de indios, bien pudieron responder a las reivindicaciones (orales o escritas) de índole de las presentadas por los caciques mayas en 1567 y 1580. Después de la promulgación de las Ordenanzas del Patronato Regio de 1574 que obligaban a que los beneficiarios de doctrinas hablaran las lenguas de sus partidos, la insistencia de los caciques en el tema lingüístico bien pudiera parecer superflua. No obstante, la reiteración de la normativa y la tardía implementación de las cátedras de lenguas indígenas muestran que esta medida no siempre se aplicaba en el terreno.²² Eso explica que la defensa de la lengua se convirtiera en una necesidad continua por parte de los actores indígenas a lo largo del periodo colonial. Y es que, como en cualquier sociedad, incluso la actual, las victorias legales siempre son relativas y las luchas son constantes para afianzar derechos en un tablero político lleno de incertidumbres.

²² *Recopilación*, Libro 1, tit. 13, ley 4 (1619) y tit. 15, leyes 5 (1603), 6 (1580), 7 (1621), 8 (1603), 10 (1618), que los virreyes, audiencias y gobernadores tengan cuidado de que los religiosos doctrineros sepan la lengua de los indios, o sean removidos.

REFERENCIAS

- AGUIRRE, Rodolfo. 2020. "Parroquia (DCH)". *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, 10. Consultado el 26 de agosto de 2025. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3609780.
- AGUIRRE, Rodolfo y Lucrecia Enríquez, edición. 2024. *El clero indígena y mestizo en la América hispana colonial: educación, actores y contextos regionales*. México: UNAM.
- BONO LÓPEZ, María. 1997. "La política lingüística en la Nueva España". *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 9: 11-45.
- BRAIN, Cecilia. 2010. "Aprendizaje de lenguas indígenas por parte de españoles en Nueva España en los primeros cien años después de la conquista". *Colonial Latin American Review* 19 (2): 279-300.
- BRENDECKE, Arndt. 2016. *Imperio e información: funciones del saber en el dominio colonial español*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- CARDAILLAC, Louis. 2013. "El prolongado debate sobre las lenguas en la evangelización de moriscos e indios". En *Mosaico de estudios coloniales. Primer coloquio internacional de lenguas y culturas coloniales*, edición de Beatriz Arias Álvarez, María Guadalupe Juárez y Juan Nadal, 181-202. México: UNAM.
- CARRILLO CAZARES, Alberto. 2013. "Un problema central. El Concilio Tercero y la capacidad de los clérigos para administrar las parroquias en la lengua de sus naturales". En *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, edición de Andrés Lira González, Alberto Carrillo Cazares y Claudia Ferreira Asencio, 425-447. Zamora: COLMEX-COLMICH.
- CASTRO FLORES, Nelson y Jorge Hidalgo Lehuedé. 2016. "Las políticas de la lengua imperial y su recepción en la audiencia de Charcas (siglos XVI-XVIII)". *Diálogo Andino. Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, 50: 181-206.
- CERRÓN PALOMINO, Rodolfo. 1991. "El inca Garcilaso o la lealtad idiomática". *Lexis* 15 (2): 133-178.
- CLENDINNEN, Inga. 1986. *Ambivalent Conquest: Mayas and Spaniards in Yucatán, 1517-1570*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COBO BETANCOURT, Juan. 2014. "Colonialism in the Periphery: Spanish Linguistic Policy in New Granada, 1574-1625". *Colonial Latin American Review* 23 (2): 118-142.
- CUNILL, Caroline. 2016. "'Nos traen tan avasallados hasta quitarnos nuestro señorío': cabildos mayas, control local y representación legal en el Yucatán del siglo XVI". *Revista Histórica* 40 (2): 49-80.
- CUNILL, Caroline. 2018. "Un mosaico de lenguas: los intérpretes de la Audiencia de México en el siglo XVI". *Historia Mexicana* 68 (1): 7-48.
- CUNILL, Caroline. 2023. *Uay ti sibnoon Maya (fecha en [la tierra llamada] Maya). Dos cartas inéditas en lengua maya yucateca del siglo XVI*. México: UNAM.

- CUNILL, Caroline. 2024. "How to Approach Indigenous Law". En *The Cambridge History of Latin American Law in a Global Perspective*, edición de Tamar Herzog y Thomas Duve, 95-140. Cambridge: Cambridge University Press.
- CUNILL, Caroline y Luis Miguel Glave. 2019. *Las lenguas indígenas en los tribunales de América Latina: intérpretes, mediación y justicia (siglos XVI-XXI)*. Bogotá: ICANH.
- DURSTON, Alan y Bruce Mannheim, edición. 2018. *Indigenous Languages, Politics, and Authority in Latin America. Historical and Ethnographic Perspectives*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- DUVE, Thomas. 2017. "Indigenous Rights in Latin America: A Legal Historical Perspective". *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, 2: 1-20.
- DUVE, Thomas. 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*, 16: 1-21.
- FARISS, Nancy. 2020. *Lenguas de fuego en la evangelización de México (siglos XVI-XVIII)*. Zamora: COLMICH.
- ENCINAS, Diego de. 1946. *Cedulario Indiano*. Libro cuarto. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- ENGUITA UTRILLA, José María. 1992. "Las lenguas indígenas en la evangelización del Perú a través de la obra del padre Acosta". En *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, 343-354. Madrid: Pabellón de España.
- ESPARZA TORRES, Miguel Ángel. 2016. "Elogio de la lengua nativa y planteamiento metalingüístico en las gramáticas misioneras: el ejemplo de Domingo de Santo Tomás". *Revista de Investigación Lingüística*, 19: 15-33.
- ESTENSSORO, Juan Carlos y César Itier, edición. 2015. "Langues indiennes et empire dans l'Amérique du Sud coloniale", dossier, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 45 (1).
- GARRIDO GARCÍA, Carlos Javier. 2008. "El uso de la lengua árabe como medio de evangelización-represión de los moriscos del reino de Granada: nuevos datos sobre Bartolomé Dorador, intérprete y traductor de Martín de Ayala, obispo de Guadix". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 57: 123-137.
- GIMÉNEZ-EGUIBAR, Patricia y Daniel Wasserman-Soler. 2011. "La mala algarabía: Church, Monarchy, and the Arabic Language in 16th-Century Spain". *Medieval History Journal* 14 (2): 229-258.
- GLAVE, Luis Miguel. 2023. *Memoria y memoriales. La creación del programa político de la nación andina, XVI-XVII*. Cusco: CBC.
- GONZÁLEZ CICERO, Stella María. 1980. *Dos cartas del oidor Tomás López Medel*. Guadalajara: Documentación Histórica Mexicana.
- GRUZINSKI, Serge. 2023. *Quand les Indiens parlaient latin. Colonisation alphabétique et métissage dans l'Amérique du XVI^e siècle*. París: Fayard.

- HERNÁNDEZ TRIVIÑO, Ascensión. 2010. *La tradición gramatical mesoamericana y la creación de nuevos paradigmas*. México: AML-UNAM.
- LAIRD, Andrew. 2024. *Aztec Latin Renaissance Learning and Nahuatl Traditions in Early Colonial Mexico*. Oxford: Oxford University Press.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. 1994. “Un cura que no viene y otro al que le gusta la india Francisca”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 24: 139-170.
- MACCORMACK, Sabine. 2007. *On the Wings of Time: Rome, the Inca, and Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo. 2023. *El mundo michoacano de fray Maturino Gilberti*. México: INAH.
- MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, Pilar, edición. 2004. *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*. México: UNAM.
- MARTÍNEZ FERRER, Luis. 2003. “Las lenguas indígenas y pastoral de la confesión. La discusión sobre la obligatoriedad de la confesión por intérprete en artículo de muerte en el III Concilio Mexicano (1585)”. *Annuario Historiae Conciliorum*, 35: 381-400.
- MASTERS, Adrian. 2023. *We, the King, Creating Royal Legislation in the Sixteenth-Century Spanish New World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MENEGUS, Margarita, Francisco Morales y Oscar Mazín, edición. 2010. *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*. México: UNAM.
- MURILLO GALLEGOS, Verónica. 2021. “Fray Juan Bautista de Viseo’s Missionary Work in Three Languages: A Synthesis of the Sixteenth Century in New Spain”. En *The Franciscans in Colonial Mexico*, edición de Thomas M. Cohen, Jay T. Harrison y David Rex Galindo, 57-83. Norman: University of Oklahoma Press.
- NESVIG, Martin. 2013. “The Epistemological Politics of Vernacular Scripture in Sixteenth-Century Mexico”. *The Americas* 70 (2): 165-201.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco. 1940-1942. *Epistolario de Nueva España, 1505-1808*. 12 vols. México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.
- PÉREZ PUENTE, Leticia. 2009. “La creación de las cátedras públicas de lenguas indígenas y la secularización parroquial”. *Estudios de Historia Novohispana*, 41: 45-78.
- PUENTE LUNA, José Carlos de la. 2018. *Andean Cosmopolitans. Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court*. Austin: University of Texas Press.
- RAMOS, Gabriela y Yanna Yannakakis, edición. 2014. *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Londres: Duke University Press.
- Recopilación de leyes de los reinos de las Indias de 1680*. 1943. 3 vols. Madrid: Consejo de la Hispanidad.

- ROCHER SALAS, Adriana. 2008. "Las doctrinas de indios: la llave maestra del Yucatán colonial". En *La Iglesia en Hispanoamérica: de la colonia a la república*, edición de Rodolfo Aguirre Salvador y Lucrecia Enríquez, 71-98. México: UNAM-PUC-Plaza y Valdés.
- ROMERO, Sergio y Laura Matthew. 2012. "Nahuatl and Pipil in Colonial Guatemala: A Central American Counterpoint". *Ethnohistory* 59 (4): 765-783.
- ROVIRA MORGADO, Rossend. 2017. *San Francisco Padremeh: El temprano cabildo indio y las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan, 1549-1599*. Madrid: csic.
- ROVIRA MORGADO, Rossend. De próxima aparición. "‘En el riñón y en lo mejor y más poblado de las Indias’. La custodia y provincia franciscana del Santo Evangelio de México y su labor agencial dentro de la Monarquía Hispánica, 1524-1585". En *Gobernar el orbe indiano. Personas, mediaciones, objetos (siglos XVI-XVII)*, edición de Francisco Quijano y Caroline Cunill. Madrid: Silex Ultramar.
- ROVIRA MORGADO, Rossend y Simone Fracas. 2018. "From Huey Altepehē to Civitates Christianae: Considering a Franciscan Collective Agency Project on Indian Cathedral Cities in Post-Tridentine Central Mexico (1567-1585)". *Colonial Latin American Review* 27 (2): 178-202.
- RUAN, Felipe. 2016. "Language, Genealogy, and Archive: Fashioning the Indigenous Mother in the *Comentarios reales* and in Sixteenth-Century Mestizo Petitions". *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 41 (1): 35-64.
- SCHWALLER, Robert C., edición. 2012. "A Language of Empire, a Quotidian Tongue: The Uses of Nahuatl in New Spain", dossier, *Ethnohistory* 59 (4): 667-783.
- TAVÁREZ, David. 2013. "Nahua Intellectuals, Franciscan Scholars, and the *Devotio Moderna* in Colonial Mexico". *The Americas* 70 (2): 203-235.
- TRASLOSHEROS, Jorge. 2018. "Fray Maturino Gilberti y don Vasco de Quiroga. Una controversia judicial sobre un problema lingüístico y pastoral en la Nueva España del siglo XVI". *Signos Históricos* XX, núm. 40 (julio-diciembre): 8-41.
- VAL JULIAN, Carmen. 1998. "Traduire au Nouveau Monde. Pratiques de la traduction en Nouvelle Espagne au XVI^e siècle". En *Traduire et adapter à la Renaissance*, edición de Dominique de Courcelles, 65-88. París: Ecole de Chartres.
- WARREN, Benedict. 2007. *Estudios sobre el Michoacán colonial. Los lingüistas y la lengua*. Morelia: Fímax Publicistas-UMNSH.
- WASSERMAN-SOLER, Daniel. 2020. *Truth in Many Tongues. Religious Conversion and the Languages of the Early Spanish Empire*. Centre: The University Press of Pennsylvania.
- WILDE, Guillermo. 2024. "Global Ethnohistory? Indigenous Agency in the Imperial Fluxes of Colonial Latin America". *Global History* 2 (2): 1-22.
- WRIGHT CARR, David C. 2007. "La política lingüística en la Nueva España". *Acta Universitaria* 17 (3): 5-18.

- YANNAKAKIS, Yanna. 2013. "Indigenous People and Legal Culture in Spanish America". *History Compass* 11 (11): 931-947.
- ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de. 2018. "Matrimonio (DHC)", *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, 15. Consultado el 26 de Agosto de 2025. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3299914.
- ZAVALA, Silvio. 1996. *Poder y lenguaje desde el siglo XVI*. México: COLMEX.

