



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

LA EVANGELIZACIÓN, EL SABER Y EL 'OTRO' EN EL [THESAVRVS VERBORVM] DE  
FRAY THOMÁS DE COTO  
O  
DEL ARTE DE DESCRIBIR PALABRAS

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA  
MARÍA TERESA CERVANTES CUEVAS

TUTOR  
DR. MARIO HUMBERTO RUZ SOSA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

COMITÉ TUTOR  
DRA. ASCENSIÓN HERNÁNDEZ TRIVIÑO  
DRA. MARÍA DEL CARMEN VALVERDE VALDÉS †  
DR. MARIO HUMBERTO RUZ SOSA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

Y  
DR. SERGIO ROMERO FLORIÁN  
UNIVERSIDAD DE AUSTIN, TEXAS

MÉXICO, CDMX, OCTUBRE, 2021



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.

*Maj jun kojilowik*

Y nadie nos ve

*Ri q'aq' re ri qakik'el kaporonik,*

La llama de nuestra sangre arde,

*maj kachupik*

inapagable

*puneta ojer kaq'iq' chirij.*

a pesar del viento de los siglos.<sup>1</sup>

Humberto Ak'abal  
poeta maya, 1952-2019

---

<sup>1</sup> Texto poético original bilingüe en k'iche' y español.

Agradezco de manera muy especial a  
mi Comité tutor, integrado por

**Ascensión Hernández**  
-mi admirada y querida Chonita-

**Carmen Valverde**  
-igualmente querida e inolvidable-

**Mario Ruz**  
*-nu qiyal, qamol qui bey,*<sup>2</sup> -dedicado mayista- y

**Sergio Romero**  
-quien aceptó el cargo en el último semestre e hizo una lectura no por  
ello menos cuidadosa, atenta y propositiva que los demás tutores-,

la gran dedicación

y el entusiasmo

que me regalaron,

y sin los cuales

no hubiera podido llegar

a buen puerto esta investigación,

que dedico a mis hijos

Ana, Carmen y Rodrigo.

---

<sup>2</sup> Como hubiera dicho Tomás de Coto.

*Agradecimientos*

*Dedicatoria*

*Índice*

<b>1. INTRODUCCIÓN</b> .....	11
1.1. Planteamiento del problema .....	18
1.1.1. Objetivos .....	19
1.1.2. Fundamentos teórico-metodológicos.....	20
1.1.3. Hipótesis.....	22
1.2. Antecedentes o estado de la cuestión.....	28
1.3. Organización de esta Tesis.....	35
<b>2. SOBRE EL LÉXICO Y LAS LENGUAS DE GUATEMALA</b> .....	43
2.1. El léxico, el diccionario colonial y la evangelización.....	43
2.1.1. Las primeras interacciones.....	46
2.1.2. La crisis del nombrar.....	56
2.1.3. Centro y periferia.....	58
2.1.4. Evangelización y estudio de las lenguas.....	62
2.2. El kaqchikel y las lenguas de Guatemala.....	65
2.2.1. Lenguas mayas y clasificaciones.....	66
2.2.2. Estudios hispanistas.....	68
2.2.3. Entrecruzamientos.....	70
2.2.4. Fronteras geográficas y lingüísticas.....	71
2.3. Noticia de algunos estudios lexicográficos coloniales en el área.....	77
2.3.1. De los principales vocabularios del kaqchikel.....	79
<b>3. CONTEXTO HISTÓRICO DE LA OBRA Y DE SU AUTOR</b> .....	87
3.1. Guatemala, los kaqchikeles y los frailes .....	88
3.1.1. Conquista y alianzas.....	91
3.1.2. Fundación de Santiago y población.....	98
3.1.3. Encomienda, repartimiento y tributos.....	103
3.1.4. Jurisdicción religiosa y fundación de otros pueblos.....	106
3.1.5. En defensa de los indios.....	111
3.1.6. Disposiciones para recaudar “diezmos”.....	114
3.1.7. ¿Cómo traducir el nombre de Dios?.....	117
3.1.8. Necesidad de estudiar las lenguas.....	118
3.2. Los franciscanos y la “Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de G.”.....	120
3.2.1. La orden seráfica.....	121
3.2.2. Los franciscanos en Guatemala.....	126
3.2.3. Resistencia mostrada por algunos indios.....	128
3.2.4. Organización de los religiosos y participación en la vida cotidiana.....	131
3.2.5. Población y colapso económico en el siglo XVII.....	136

3.2.6. Expansión de las órdenes religiosas.....	138
3.3. Sobre la “alternativa” en los conventos.....	141
3.3.1. Pertenencia social.....	142
3.3.2. Origen social y prerrogativas conventuales.....	145
3.3.3. Emergencia de los criollos y la “alternativa”.....	147
3.3.3.1. Un caso sonado: la “alternativa” entre los carmelitas.....	150
3.3.4. De las asambleas religiosas.....	152
3.4. Tomás de Coto, criollo y franciscano.....	155
3.4.1. La información del editor.....	156
3.4.2. Breve paréntesis: un silencio elocuente.....	162
3.4.3. El viaje a España.....	165
3.4.4. Inicio de la redacción del <i>Vocabulario</i> .....	168
3.4.5. Recapitulación sobre Tomás de Coto.....	170
<b>4. EL DICCIONARIO DE THOMÁS DE COTO .....</b>	<b>173</b>
4.1. El [ <i>THESAURVS VERBORVM</i> ] editado.....	174
4.1.1. Características físicas.....	179
4.1.2. Sonidos del kaqchikel.....	181
4.1.2.1. Inventario fonológico.....	184
4.1.2.2. Sonidos característicos de la lengua.....	186
4.1.3. Sonidos vocálicos.....	191
4.1.4. Variabilidad en la escritura del español.....	195
4.1.5. Otras generalidades.....	198
4.2. Características lexicográficas del <i>Vocabulario Cakchiquel</i> .....	202
4.2.1. Macroestructura.....	204
4.2.1.1. Ordenación alfabética de las entradas.....	206
4.2.1.2. Selección de la nomenclatura.....	215
4.2.1.3. Disposición de las entradas.....	219
4.2.2. Microestructura.....	224
4.2.2.1. Método lexicográfico de Coto.....	226
4.2.2.2. Lematización de las palabras.....	229
4.2.2.3. Lemas simples y complejos.....	232
4.3. “Autoridades” y obras de referencia.....	244
4.3.1. Juan Alonso.....	246
4.3.2. Francisco de Varea.....	249
4.3.3. Domingo de Vico.....	253
4.3.4. Pedro de Betanzos.....	256
4.3.5. Francisco Maldonado.....	256
4.3.6. Antonio del Saz.....	257
4.4. De la tradición lexicográfica y del primer diccionario novohispano.....	260
4.4.1. Comparación léxica entre Molina y Coto.....	267
4.4.2. Resumen comparativo.....	282
4.4.3. Algunos resultados.....	283
4.4.4. Tratamiento de algunos lemas.....	285
4.4.4.1. ‘Baho’.....	285

4.4.4.2. ‘Bebida’ .....	286
4.4.4.3. ‘Beço’ .....	289

## 5. APROXIMACIONES AL RECONOCIMIENTO DEL OTRO.

UNA LECTURA .....	291
-------------------	-----

5.1. Un universo fragmentado en palabras: el <i>corpus</i> del diccionario.....	297
---	-----

5.2. Entre la definición lexicográfica y la enciclopédica: un trabajo práctico.....	305
---	-----

5.2.1. Definir o describir en el <i>Vocabulario</i> .....	306
---	-----

5.2.2. Encender el fuego y usar la palabra.....	320
---	-----

5.2.3. Además, las flores.....	326
--------------------------------	-----

5.3. Diferentes tipos de palabras. Importancia y clasificación de las palabras.....	329
---	-----

5.3.1. Diferentes tipos de “habla” y de palabras.....	330
---	-----

5.3.2. Oscilaciones entre un nivel micro y un nivel macro.....	335
--	-----

5.4. Del discurrir o discursar a la existencia de duendes. Inventar la mirada.....	363
--	-----

5.4.1. De “lo maravilloso”.....	365
---------------------------------	-----

5.4.2. De la palabra al pensamiento, del pensamiento a la palabra.....	369
--	-----

5.5. De palabras, sueños y “lo sagrado”. Augurios y “abusiones”: otros caminos del imaginario .....	375
---	-----

5.5.1. Del color amarillo a la “prosperidad”.....	379
---	-----

5.5.2. <i>Qux</i> como centro anímico y su inserción en el habla.....	385
---	-----

5.5.3. Los sueños, los augurios y las “abusiones”.....	390
--	-----

5.5.4. Otras “abusiones” mostradas al registrar palabras.....	393
---	-----

5.5.5. De “lo sagrado” y de vivir entre dos lenguas.....	397
--	-----

5.5.6. De lo bueno, lo malo y los olores.....	400
---	-----

5.6. Trabajando el léxico: la palabra “elegante y cortés”. El habla de caciques y “principales” como interfaz de dos universos.....	405
---	-----

5.6.1. De cómo designar las cosas “pequeñas” y las “grandes”.....	412
---	-----

5.6.2. Cuerpo y palabras.....	414
-------------------------------	-----

5.6.2.1. <i>Chi</i> .....	416
---------------------------	-----

5.6.2.2. <i>Vach</i> y <i>Qux</i> .....	417
---	-----

5.6.3. Palabras y grupos sociales.....	419
--	-----

5.6.4. Superioridad ideologizada de la nobleza.....	421
---	-----

5.6.5. Del “bien hablar” y del arte de discurrir.....	427
---	-----

5.6.5.1. No hacer “ensalada de palabras”.....	431
---	-----

5.6.6. Y las fuentes dicen que.....	433
-------------------------------------	-----

5.7. Importancia de la palabra y del maíz. El tema de la fertilidad.....	437
--	-----

5.7.1. El maíz y la milpa o sementera.....	438
--	-----

5.7.2. El maíz, el desarrollo del niño y algo más.....	441
--	-----



5.7.3. La polisemia de <i>Rax</i> y su relación con la fertilidad.....	446
5.7.4. El fuego y el maíz.....	455
5.7.5. Los colores del maíz, los colores de la vida.....	458
5.7.6. La semilla es escogida, igual que algunas palabras.....	463
5.8. Maneras de hablar y de actuar. El “habla mugeril”, ¿metáfora de qué?.....	467
5.8.1. Comer, holgar y hablar.....	469
5.8.2. De lo femenino y lo masculino.....	475
5.8.3. De lo “dulce y sabroso” al “habla mugeril”.....	480
5.8.4. La voz y el cuerpo de la mujer.....	485
5.8.5. Observaciones desde lo social.....	488
5.8.6. Del “habla mugeril” a la palabra colérica.....	492
5.8.6.1. Hablar “vidrioso” y palabras hinchadas.....	495
5.8.7. Palabras y deseo. La danza de los signos.....	497
5.8.7.1. Metáforas en ambas lenguas.....	498
5.9. De palabras, rayos y serpientes. La enfermedad y otros desequilibrios.....	501
5.9.1. La voz como ruido, el ruido como voz.....	503
5.9.2. De sonidos, palabras y rumores.....	506
5.9.3. Rayos, relámpagos y serpientes.....	507
5.9.4. De la enfermedad.....	516
5.9.4.1. Algunas enfermedades registradas en el diccionario.....	523
5.9.5. De palabras que lastiman y del discurso mágico.....	528
5.9.5.1. “Encantar con palabras”.....	531
5.9.5.2. De un tipo de discurso, <i>nauales</i> e “idolillos”.....	533
5.9.5.3. Más que palabras.....	539
5.10. El Diablo interviene. Pecados y maledicencias: un glosario para .....	541
5.10.1. Sobre el bien y el mal.....	543
5.10.2. Secretos de un personaje.....	550
5.10.3. Clasificación de pecados y maledicencias.....	555
5.10.3.1. Escenarios para pecar construidos con palabras.....	559
<b>6. CONSIDERACIONES FINALES.....</b>	<b>565</b>
6.1. Sobre las actitudes y las representaciones plasmadas en las voces registradas en el <i>Vocabulario de la lengua Cakchiquel</i> .....	571
6.2. El esfuerzo del lexicógrafo por comunicar a dos culturas.....	576
6.3. El Diablo, guardián de la colonización.....	583
6.4. De átomos, flores marchitas y palabras que significan.....	585
<b>7. Colofón-Homenaje a Tomás de Coto y a René Acuña.....</b>	<b>591</b>
<b>8. BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>593</b>

### ***Índice de fotos, cuadros y figuras***

2.2.4.1. Mapa lingüístico de Guatemala.....	73
2.2.4.2. Departamentos de Guatemala.....	75
2.3.1. Mapa con la localización de Iximché.....	78
3.1. La región kaqchikel.....	89
3.1.4.1. Pueblos administrados por los regulares.....	108
3.1.4.2. Pueblos administrados por regulares y seculares.....	109
4.1.1. Portada del diccionario de Tomás de Coto editado.....	176
4.1.2. Primera página del diccionario.....	178
4.1.2.1. Cuadro fonético-fonológico de la lengua kaqchikel.....	185
4.1.2.2. Correspondencias entre sonidos y grafías.....	190
5.6.1. Talla de personaje noble en la Placa de Jade de Nebaj .....	411
5.7.3.1. Figura del cuadro semiótico del vocablo ‘Rax’ .....	452
5.9.3.1. Representación del periodo Clásico del dios de la Lluvia.....	510
5.9.3.2. Izquierda: Vaso del Entierro 96, Estructura III, Altar de Sacrificios, Guatemala Derecha: Baile con serpientes en el Sitio R, cercano a Yaxchilán, Dintel 4.....	515

## **RESUMEN**

Presento esta investigación como una aproximación al conocimiento de la cultura kaqchikel del siglo XVII, a través del estudio una obra lexicográfica poco conocida en la actualidad, el *Vocabulario de la lengua Cakchiquel y[el] Guatemalteca*, compilada por el fraile franciscano y criollo Tomás de Coto, ca. 1650. Obra compleja que, sin duda alguna, requiere ser situada en un contexto histórico-cultural específico, ya que responde a las tareas de evangelización o adoctrinamiento encomendadas a los misioneros; pero que, al mismo tiempo, fue realizada con la disciplina indispensable que obligaba al autor a pasar horas escribiendo, organizando, corrigiendo, cotejando con obras anteriores de otros frailes, alejándose de su propia lengua para penetrar la segunda, y así poder percibir y entender a los kaqchikeles para traducir, desde su propia perspectiva, su conocimiento.

## **PALABRAS CLAVE**

lexicografía misionera, kaqchikel colonial, tierras altas de Guatemala, evangelización,

Tomás de Coto, siglo XVII, franciscanos

# CAPÍTULO 1

## INTRODUCCIÓN

Siglos antes de que la lingüística se consolidara como ciencia, la lexicografía ya era un “arte”,<sup>3</sup> como lo señala el lingüista y lexicógrafo Luis Fernando Lara, y como también la definen algunos diccionarios aparecidos en épocas muy anteriores al siglo XIX: “ pues la delimitación precisa de las varias acepciones de un vocablo y su reducción al pequeño tamaño de un artículo lexicográfico no son acontecimientos mecánicos ni se rigen por un conjunto único y bien definido de reglas y operaciones” (Lara Ramos, 1990: 12).

De principio, debo señalar que para la lexicología contemporánea cada diccionario es único, aunque en sus estudios se reconozca y pueda fundamentar una tipología establecida por características generales que dichas obras puedan presentar y/o compartir. Asimismo, es importante destacar el hecho de que **la elaboración de los primeros vocabularios y diccionarios**<sup>4</sup>, así como algunos “calepinos”,<sup>5</sup> además de las llamadas

---

<sup>3</sup> En tanto oficio especializado. No debe confundirse con “Arte”, con mayúscula, vocablo con el cual denominaron los mismos estudiosos de las lenguas indígenas las gramáticas que elaboraron durante el periodo colonial.

<sup>4</sup> A lo largo de mi trabajo pondré en negritas los elementos importantes para el desarrollo de mi argumentación.

<sup>5</sup> Ambrosio Calepino, natural del pueblo italiano de Calepio, publicó su diccionario latino en 1502. Posteriormente, éste se convirtió en un diccionario multilingüe porque se le iban agregando equivalencias en otras lenguas. Se señala que hubo algún caso que incluyó hasta 11 lenguas (Fernández Rodríguez, 2014: 2), y fue la razón por la que se empezó a llamar “calepinos”, en general, a las ediciones lexicográficas multilingües. Aunque también, algunos autores han usado la denominación de “calepino” como sinónimo de diccionario. Para Acuña, como señala en su estudio introductorio al [*THESAURVS VERBORVM*]: “Un calepino se funda en autoridades; un vocabulario es un mero registro de equivalencias semánticas” (Acuña, 1983: XXVI).

*Artes*, o gramáticas, realizados primordialmente por los frailes traídos a conquistar espiritualmente América,<sup>6</sup> respondía a necesidades muy concretas de la entonces poderosa Corona española.

Los vocabularios compilados durante el periodo colonial se lograron realizar, como puede resultar evidente, con los escasos recursos y la técnica propios de la época; y se basaron o tomaron como modelo, esto ya no es tan evidente, la *tradicón lexicográfica* conocida por los frailes.<sup>7</sup> Sin embargo, diversos investigadores y estudiosos de tales materiales, como espero poder mostrar en el desarrollo de esta tesis, han señalado el valor del trabajo fino y delicado que lograron realizar algunos de aquellos evangelizadores, también denominados “doctrineros”, a quienes las autoridades dieron como principal tarea propagar el cristianismo a través de la predicación; sin olvidarnos, además, de cuáles eran los recursos materiales de los que se disponía para realizar dicho trabajo en la época señalada. Por ejemplo, el lingüista José Luis Suárez Roca, señala la “destreza y rigor” de su trabajo y califica, sin ambages, a aquellos misioneros “como auténticos gramáticos y lexicógrafos” (Suárez Roca, 1992: 7).

Ahora bien, del conjunto de textos coloniales elaborados y disponibles para realizar hoy día labores de investigación, habría que distinguir, en general, dos conjuntos de

---

<sup>6</sup> Como señalara Robert Ricard (1986).

<sup>7</sup> La palabra *tradicón*, de uso general en español como transmisión de noticias, ritos, doctrinas, etc., se usa también en filología y lingüística con el significado que tenía en latín, esto es, como “un conjunto de teorías, opiniones y aportaciones de un problema o tema que integran una doctrina circunscrita a un espacio y un tiempo concretos y a uno o varios pueblos que comparten o no lenguas.” Ya que algunos autores oponen los conceptos de *tradicón* y *paradigma* (al estilo de Thomas Kuhn), Ascensión Hernández distingue el paradigma como un hecho coyuntural dentro de la tradición, “la cual permanece como sustrato estructural; la tradición es un espacio diacrónico donde el hombre deposita su conocimiento y organiza su saber, que es acumulativo, y donde lo transmite de generación en generación”. La autora sostiene que “el paradigma es el modelo donde se innova el conocimiento” (Hernández Triviño, 2016: 7-9).

materiales. **Por una parte, están los vocabularios y las gramáticas de las lenguas mesoamericanas**, y más extensamente amerindias, elaborados por frailes, pertenecientes a distintas órdenes religiosas, y algunos clérigos a partir de la segunda mitad del siglo XVI, durante un periodo que va aproximadamente de 1547 a 1800, y que exigieron, indudablemente, un gran esfuerzo intelectual. **Por otra parte, están los materiales de carácter aplicado, o doctrinario si se prefiere**, como son los catecismos, confesionarios, doctrinas, sermones y sermonarios, himnos, oraciones formulaicas y hasta obras dramáticas. Importantes también, ya que se fue consolidando un *corpus* de materiales lingüísticos. En el centro de la Nueva España y a mediados del siglo XVI, fue posible iniciar la realización de dichas obras, según lo describe Bárbara Cifuentes, cuando los antes “niños bilingües, peninsulares y novohispanos ingresaron al servicio eclesiástico. Es el caso de Alonso de Molina y Diego Durán, franciscanos; Lope Cuéllar, dominico, y Diego Basalenque, agustino; y fueron los autores de los primeros textos publicados en las lenguas amerindias” (Cifuentes, 1998: 82).

Además de dichos materiales, se distinguen otros estudios, como señala Ascensión Hernández, también para el caso emblemático y pionero de estudio de la cultura náhuatl, resultantes de colecciones de textos orales, de carácter histórico, que se comenzaron a elaborar, igualmente desde el siglo XVI, hacia 1550. Estos son textos como el *Códice de la Cruz Badiano* y el *Códice Mendoza*, y un poco más tarde el *Códice Florentino*, que fueron realizados por aquellos colegiales trilingües ya formados en los primeros centros novohispanos donde se empezarían a difundir las consideradas “Artes liberales” de la cultura europea, al mismo tiempo que se empezaron a estudiar las lenguas indígenas y sus textos orales. Asimismo, se destaca que eso sucedió gracias a la existencia de:

[...] una elite de colegiales trilingües que cursaban el *trivium* [enseñanza del latín a través de la Gramática, la Retórica y la Lógica] y el *cuatrivium* [Aritmética, Geometría, Música y Astronomía] y que enseñaban su lengua y los textos orales de ella a los maestros que les daban clase de latinidad (Hernández Triviño, 2013: 31).

La investigadora señala cómo es fácil constatar en un mapa de Mesoamérica la focalización de dicha “acción misionera teniendo en cuenta la importancia política y cultural de los antiguos centros de poder mesoamericanos” (Hernández Triviño, 2013: 30).<sup>8</sup>

Otros autores, hablan de la atención especial y no gratuita que recibieron las denominadas “lenguas generales” por parte de las autoridades coloniales. **Derivado de ello, en dicho proceso de acción misionera, se fueron poniendo en contacto dos comunidades culturales distintas, en díadas particulares de lenguas y, en primer lugar, de hablantes, en cada región a la que los españoles se iban aproximando, conquistando y colonizando.** Y, de ahí, las interacciones resultantes: náhuatl-español, zapoteco-español, maya (yucateco)-español, kaqchikel-español, náhuatl-kaqchikel,<sup>9</sup> y muchas más.

Esas interacciones nos llevan a tratar de entender, en el proceso, **la preocupación mostrada por los frailes de buscar una franja de sentido que hiciera posible cualquier traducción entre los distintos códigos, puestos en contacto.** Para ello, José Luis Suárez subraya la importancia que jugó la escritura introducida por los propios frailes, ya que:

Ante la ausencia de un mínimo sentido común que hace posible cualquier traducción entre los códigos –la *latinitas*, que sirve como fondo de traducción, y la lengua bárbara-, es precisamente la escritura la que inventará esa comunidad de sentido: con la transcripción del lenguaje de una en términos del alfabeto fonético

---

<sup>8</sup> Sin olvidarnos de los numerosos textos escritos en kaqchikel por escribas nativos a lo largo del siglo XVI, como ha observado el Dr. Romero en sus comentarios (30-04-21), y como doy cuenta en mi trabajo, más adelante, al referirme a algunas crónicas mayas. El Dr. Romero se integró a mi Comité tutor en el octavo semestre del programa de doctorado, agradezco sus valiosas observaciones y comentarios que fueron realizados cuando ya estaba prácticamente terminado mi trabajo. Por lo que, en la corrección final de mi tesis, algunos los pude incorporar al texto principal, otros quedaron como notas de pie de página, con la fecha en que éstos fueron recibidos.

<sup>9</sup> Por ejemplo, en el caso, de los “indios conquistadores” que acompañaron a Pedro de Alvarado, en la conquista del altiplano guatemalteco.

de la otra, más la producción de una cadena de intérpretes y de zonas culturales comunes, se conseguirá la ‘conversión’ de una lengua al sentido de otra distinta (Suárez Roca, 1992: 12).

Líneas más adelante, el autor apunta que la práctica misma de la escritura presupone “la certeza de que ciertos sonidos de las lenguas nuevas se corresponden, en cierto modo, con otros de la lengua conocida”, y por esto habla del previo reconocimiento que forzosamente debieron realizar los frailes de lo que sería “un espacio común fónico entre los dos códigos”. Un espacio que la llamada cultura occidental ya había empezado a conquistar, “al haber identificado y ‘categorizado’ un conjunto de unidades fonéticas y fonográficas (‘letras’) de alcance universal” (Suárez Roca, 1992: 12).

Ascensión Hernández nos ha ofrecido una visión general de las gramáticas de las lenguas mesoamericanas elaboradas por los frailes, pertenecientes a distintas órdenes religiosas, en el periodo colonial. Y ha señalado que:

Con ellas se integra un corpus de 52 artes escritas en 24 lenguas: 18 de Mesoamérica y 5 de Mesoamérica septentrional; 17 fueron redactadas por franciscanos, 11 por dominicos, nueve por jesuitas, cuatro por agustinos y 11 por el clero secular (Hernández Triviño, 2016: 39).

**Cabe observar que no contamos todavía con un compendio similar y general sobre los múltiples vocabularios y diccionarios realizados en lenguas mesoamericanas.** Sí se han hecho estudios en el caso de la lengua náhuatl, desde entonces y hasta hoy día la lengua mesoamericana más observada y descrita, pero aun no para toda el área maya, área de especial interés para el desarrollo de esta tesis.

De la observación y del estudio de las lenguas nacieron los primeros *corpora* con los que se elaboraron materiales doctrinarios y, posteriormente, algunos Vocabularios. A su vez, esos vocabularios y diccionarios en su conjunto fueron requeridos en primer lugar



para permitir a los frailes que se iniciaban en el trabajo evangélico el conocimiento de los distintos idiomas, y para elaborar sermones, cartillas, etc. No obstante, con todo y que esa haya sido su primera finalidad, también se ha observado que son los mismos diccionarios, una vez elaborados y puestos en circulación primero solamente en los conventos, los que, al mismo tiempo, se constituyeron en “el instrumento más adecuado para que los nativos aprendan la lengua castellana” (Suárez Roca, 1992: 33).<sup>10</sup>

**Amparada en premisas como las anteriores, me parece necesario poder explicar los vocabularios y diccionarios coloniales dentro de un contexto histórico y cultural determinado, esto es, la particular situación del discurso o enunciación<sup>11</sup> en la cual fueron elaborados.** El conjunto de tales circunstancias es, desde luego, muy amplio; incluye época, medio físico, actores involucrados, -incluso identidad-, finalidad perseguida con la obra, la idea que se tiene del Otro, así como actitudes y representaciones, entre otras cuestiones. Por ello mismo, **planteo que no es posible pensar tales obras, los vocabularios y los diccionarios, solamente como compendios descriptivos de palabras de una época, porque -como espero mostrar con mi trabajo- son algo más que eso.**

Desde la perspectiva a la cual me adhiero, conociendo que existen otras opiniones, los diccionarios coloniales se conciben como obras complejas cuya elaboración responde a una serie de circunstancias particulares y que, además, en la actualidad representan el

---

<sup>10</sup> William Hanks, quien observa la situación desde otra arista, retoma de la sociología el concepto de ‘habitus’ y en su libro, *Coverting words*, trata de demostrar que las transformaciones o “reducciones” ocurrieron en el periodo colonial de manera amplia en tres dominios para dar sentido a los principios que los guiaban. Tales dominios son para el autor, el espacio mismo, la conducta y el lenguaje. Así lo señala: “The three main products of *reducción* were *pueblos reducidos* ‘ordered towns’, *indios reducidos* ‘ordered Indians acting in accordance with *policía cristiana* ‘Christian civility, and *lengua reducida*, the new version of the native language attuned to proper civility and religion (Hanks, 2010: XV).

<sup>11</sup> Según define “Situación del discurso” el *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje* (Ducrot y Todorov, 1974: 375).

inventario o “repositorio”<sup>12</sup> de diversas culturas en periodos determinados. Por lo que, aunque fueron concebidos indudablemente con otra finalidad, se puede afirmar que con el transcurso del tiempo muchos de ellos han pasado a formar parte de la memoria social e histórica de las distintas culturas.<sup>13</sup>

En síntesis, suscribo en esta tesis el planteamiento según el cual es posible apreciar los diccionarios y vocabularios como una representación o recreación del mundo circundante, del cual, y sin que éste haya sido su objetivo, resultan ser una especie de memoria social. Asimismo, aprecio los vocabularios y diccionarios coloniales como una forma de discurso, al modo que plantea Klaus Zimmermann, un tipo de discurso producido al respecto, es decir, el objeto diccionario (Zimmermann, 2009: 161).

De modo tal que **el material en el cual me apoyo y presentaré más adelante responde a un tipo particular de texto discursivo: el denominado diccionario bilingüe novohispano**. Considerando que, como señala Laura Romero, poco se ha escrito todavía sobre los vocabularios y diccionarios bilingües americanos como textos discursivos lexicográficos (Romero Rangel, 2016: 14), me parece necesario explicarlos dentro del contexto en que fueron elaborados, y así poder entenderlos como productos discursivos de una muy concreta situación histórico-social.

---

<sup>12</sup> Como les denominó René Acuña (1983).

<sup>13</sup> Y como señala uno de mis tutores, tal recreación “se hizo a partir de los marcos interpretativos propios del siglo XVI, y además serviría para implementar el proyecto de conquista/ cristianización/ reducción” (Sergio Romero, 30-04-21).

## 1.1. Planteamiento del problema

Para tratar de dar cuenta de las actitudes y las representaciones susceptibles de ser plasmadas en un diccionario, me propuse estudiar uno en particular. Elegí el [*THESAURVS VERBORVM*] *VOCABULARIO DE LA LENGUA CAKCHIQUEL V[EL] GUATEMALTECA, NUEUAMENTE HECHO Y RECOPIADO CON SUMMO ESTUDIO, TRAUAJO Y ERUDICIÓN* de fray Tomás de Coto,<sup>14</sup> obra lexicográfica dedicada a la entonces denominada “lengua de Guatemala”, elaborada en el siglo XVII, ca. 1650, pero editada hace apenas unas cuantas décadas por el filólogo e historiador de la cultura maya René Acuña, quien la dio a conocer a la academia y al público en general en 1983.

Debo señalar que me parece lamentable que dicho vocabulario producido en la periferia de la Nueva España no se haya publicado en su época, como sí fue el caso de otros producidos en el centro de la misma; a pesar de la riqueza que la obra contiene, y la gran y patente curiosidad con la que el fraile se sumergió en el idioma kaqchikel para indagarlo. Tampoco se publicó con posterioridad, aunque sí debió haberse convertido en un referente para los frailes entre quienes circulaba en los conventos. Empero, como se ha señalado, “Guatemala fue la cuarta ciudad de la América Española que logró gozar de los beneficios de la imprenta, después de México capital, Lima y Puebla”. Está documentado que la primera imprenta guatemalteca data de 1660 (Diez Hoyo, en Batalla Rosado, 2002: 10),

---

<sup>14</sup> Respetaré las grafías o caracteres usados por cada autor para referir, sea a las distintas lenguas, sea a sus vocablos particulares. En el caso que me ocupa, con estas grafías registró Tomás de Coto la lengua hoy escrita, generalmente, ‘kaqchikel’.

sólo unos cuantos años después de que feneciera Tomás de Coto.<sup>15</sup> Fue, entonces, hasta el momento en que Acuña editó y publicó la obra del franciscano que se le pudo rescatar del silencio y del olvido. Así, propongo este estudio del *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* de fray Tomás de Coto como **una aproximación al reconocimiento de la lengua y la cultura del Otro, la cultura kaqchikel**, es decir, los indios kaqchikeles dueños de las “voces” y “palabras” registradas por el fraile a mediados del siglo XVII. Y **pretendo realizarlo investigando en el estudio y análisis del trabajo lexicográfico realizado por el franciscano; así como también desde la historiografía**. Poder engarzar ambas metodologías, la historiográfica y la lingüística-filológica, ha sido mi reto.

### **1.1.1. Objetivos**

Mi primer objetivo es lograr un análisis contextualizado de la obra de Coto. El segundo, es servirme del *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* y utilizar parte de su amplio *corpus* bilingüe para conocer algunos elementos relevantes de la cultura de dicho grupo maya. Grupo dueño, como ya señalé, de la lengua y de aquel riquísimo universo plasmado en sus “voces” y “palabras”, es decir, de aquella oralidad registrada por Tomás de Coto en el código del diccionario. Para lograr el primer objetivo, recurriré a estudios historiográficos existentes; para el segundo, me serviré de la obra lexicográfica misma proporcionada por Tomás de Coto, en la edición realizada por Acuña, así como de algunos estudios lingüísticos-filológicos que me han precedido. Me será necesario, por lo tanto, conformar

---

<sup>15</sup> La autora señala que el primer libro impreso en Guatemala es el “*Sermón predicado en el muy religioso convento de Nvestro Seraphico Padre San Francisco ...*”. Impreso con licencia del impresor y mercader de libros Iosseph Pineda Ibarra, en 1660.

un *corpus*, extraído del *Vocabulario*, que me permita conocer y analizar las actitudes y las representaciones desde las cuales su autor registró las voces y palabras de los kaqchikeles.

**Me intereso en develar la cultura del Otro como fue registrada, definida e interpretada por el franciscano.** De hecho, el problema, se podría abordar desde muy variados puntos de vista. Por ejemplo, puede ser objeto de varias especialidades lingüísticas como pueden ser la lexicología, la lexicografía, la semántica o los estudios traductológicos, o, en una instancia más amplia, por los estudios semióticos, ya que en el trabajo lexicográfico, sea en las definiciones o en las correspondencias planteadas entre ambos códigos, se traslapan distintas cuestiones propias de dichos estudios. Entre otros, están los problemas de selección de las entradas, de lematización, de fraseología, de morfología y sintaxis, de sinonimia y polisemia, así como otros asignados hoy día a la semántica que se preocupa por dar cuenta de los campos conceptuales expresados en el vasto código que es la lengua.

### **1.1.2. Fundamentos teórico-metodológicos**

Desde la perspectiva a la cual me adhiero, entender el diccionario como una forma de discurso, no se trata de un problema exclusivamente lingüístico, sino más amplio. Mis intereses, por tanto, se sitúan en la línea tanto de los estudios lexicográficos, como de los semánticos que me han precedido, en los cuales el problema se ha enfocado en tratar de “explicar las modificaciones lingüísticas, sobre todo semánticas, que afectan a unos hablantes cuando entran en contacto con otros en un momento dado de su historia” (Parodi, 2009: 19). Y de la misma manera, en la línea de los estudios historiográficos que me permitirán situar tanto la obra como al personaje en cuestión.

La lingüista antes referida, más bien interesada en la situación del español resultante del contacto con las lenguas indígenas desde la semántica cultural, de hecho plantea la posibilidad de poder realizar la investigación también desde el otro polo de la situación del contacto, es decir, desde las lenguas indígenas. De tal modo, **en esta investigación planteo el estudio de la lengua kaqchikel a través de los registros realizados por el fraile, para tratar de descubrir detalles que van más allá del análisis meramente formal de la lengua.** Por ello, me he preguntado si pudo registrar Coto la manera en que los kaqchikeles se definían discursivamente en sus voces. Y si lo hizo, ¿cómo lo hizo?, ¿qué actitudes y qué representaciones sociales de la época mostró compartir el fraile, al elaborar las entradas o lemas de su diccionario?

Como es sabido, en la elaboración de una representación del mundo intervienen factores subjetivos como pueden ser nuestra percepción, nuestras ideas propias y las compartidas, del mismo modo, nuestras actitudes. **Las actitudes y representaciones están estrechamente vinculadas.** Actualmente, el concepto de actitudes lingüísticas se plantea para dar cuenta de las distintas representaciones que circulan en la sociedad y explican por qué la gente habla y valora determinadas lenguas, asimismo determinadas palabras. Las representaciones lingüísticas son los enunciados que circulan en determinados contextos acerca de determinados usos lingüísticos y del prestigio que acompaña a los mismos. Para Angela Di Tullio, por ejemplo, son las actitudes y las representaciones los elementos que “guían la acción, y en tal sentido, constituyen el fundamento de las prácticas que predominan en una comunidad lingüística en un periodo determinado” (Di Tullio, 2003: 36). En mi opinión, Robin Tolmach complementa esta postura al plantear al respecto, que “las actitudes y los comportamientos individuales reflejan aquéllos de la sociedad, y los

recrean en microcosmos” (Tolmach Lakoff, 2006: 143).<sup>16</sup> Pienso que es posible constatar que **las interacciones lingüísticas** (que algunos investigadores prefieren denominar contacto lingüístico) **se presentan mediadas por dichas actitudes y representaciones**, que les preceden y circulan también en la sociedad; por lo que, se puede afirmar que el problema remite al lenguaje y a sus discursos, esto es, a las formas en que el conocimiento se expresa y a quien lo expresa.

Además, como se trata del estudio de un diccionario, usando la terminología de la moderna lexicografía cabe preguntar: ¿Cómo organizó el autor la macroestructura y la microestructura de su *Vocabulario*? Sus entradas o lemas, ¿tienen todas la misma importancia? Asimismo, ¿cuáles fueron los ejemplos que siguió Tomás de Coto para compilar su obra? En una época, mediados del siglo XVII, en la que, como bien se sabe, distaba mucho de que se consolidaran las disciplinas o campos del conocimiento que son la lexicografía, y los estudios filológicos o lingüísticos, o los antropológicos. Me parece, sin embargo, que el trabajo de los frailes, pragmático por definición al tener como primer objetivo la cristianización, era ya un comienzo.

### **1.1.3. Hipótesis**

Me he planteado varias preguntas, aunque la pregunta de fondo que vertebra mi investigación, y quizá lleva años gestándose es la siguiente: ¿Qué es lo que permite que un ser humano pueda dedicar tanto tiempo y esfuerzo, tanta pasión, al estudio de las palabras? Para encaminar una respuesta, **ésta es mi tesis, sostengo, que al tratar de penetrar en las**

---

<sup>16</sup> La traducción es mía. Aquí dejo el texto original: “Thus the attitudes and behaviors of individuals both mirror those of the larger society, and create them in microcosm.”

**minucias del idioma, algunos frailes se esforzaron en realizar su trabajo con rigor.** Su empresa, estudiar y fijar las formas y significados en cada una de las lenguas por ellos observadas, aunque fue ciertamente una tarea encomendada, también se trata una tarea realizada con pasión y esmero en algunos casos, y que, por ello mismo, puede revelar cierta autonomía. Además de que el fraile, léase Tomás de Coto, como veremos, al traducir y buscar las correspondencias de las voces de los kaqchikeles también las interpreta y nos contagia algo más que su asombro, nos revela algo de la vida privada de las palabras de los kaqchikeles. Y aun hoy día, **a casi cuatro centurias de distancia, el lexicógrafo franciscano nos permite conocer y adentrarnos en las minucias del idioma kaqchikel de la época en que vivió y estuvo en contacto e interacción con sus hablantes.**

Así, más allá de que la elaboración del *Vocabulario Cakchiquel* haya sido una tarea encomendada al fraile, es de subrayar que Tomás de Coto requirió de un buen número de años y grandes esfuerzos intelectuales para compilar, y casi concluir, la que con seguridad iba a ser la primera parte de su obra: el *Vocabulario español-cakchiquel*, obra, bruscamente interrumpida en la entrada VENDIBLE COSA: *Qay*, o *qayih*; vg., *qo pe a qay*, o *a qaih*, “¿tienes q[ué] vender?” (Coto, 1983: 565).

Por otro lado, debo aclarar que si bien actualmente todo lingüista parte de que la lengua escrita no es un reflejo fiel de la lengua hablada, asimismo se plantea que **es a través de ella, la lengua escrita, que se nos ofrece la posibilidad para poder interpretar muchos fenómenos lingüísticos que de otra manera sería imposible conocer.** Y vale aclarar que es creencia errónea el pensar que la escritura sea superior al habla, o que el habla sea superior a la escritura. La escritura, en cualquiera de sus formas, y el habla, u oralidad, se conciben hoy como formas alternas y paralelas del lenguaje en tanto modos de



representar significado o sustancia comunicable, según nos lo ha hecho observar, entre otros, Frank Smith (1994). Sin embargo, entre ambas -oralidad y escritura-, se pueden señalar diferencias sustanciales. Por ejemplo, se podría decir que **cualquier expresión oral implica “lo que se dice”, más alguna indicación, por mínima que sea, sobre cómo debe tomarse lo dicho** (aseveración, orden, pregunta, promesa, etc., incluyendo la ironía), es decir, la denominada fuerza ilocutiva del lenguaje que es un aspecto de la expresión que puede ser detectable por el interlocutor (al estilo señalado por los “actos de habla” de John Austin, 1975). **Mientras que en lo escrito sólo se captura lo dicho (o la fuerza locutiva del lenguaje, en los términos que también lo planteó Austin, 1975), ya que el cómo se debe tomar lo dicho no está completamente especificado.** Aunque según David Olson, por irónico que nos pueda parecer, es en este aspecto de aparente debilidad que radica la fuerza del propio desarrollo de la escritura. Razón por la cual, mirado en perspectiva, el problema fundamental para ésta se volvió el de inventar recursos, incluyendo recursos lexicales y sintácticos, que pudieran compensar la pérdida de la fuerza ilocutiva de la expresión (Olson, 1994).<sup>17</sup>

Es cierto que algunos diccionarios contienen intentos más o menos logrados, de recoger aspectos “pragmáticos” en la descripción de sus voces y acepciones, es decir, orientaciones relativas a la situación o al contexto de la comunicación. Por lo que, de manera general, **se puede decir que el diccionario es testimonio del traslado de la oralidad de una cultura al registro escritural de la misma, pero pasando por la invención requerida de un código que lo permite.** Pero más importante aun, que éste

---

<sup>17</sup> Según el Dr. Romero, no es que se pierda la fuerza ilocutiva del lenguaje, la cual -como él señala- está implícita en muchas de las entradas del diccionario, sino que simplemente no se cumplen las condiciones pragmáticas adicionales para que el “acto de habla” resulte exitoso (30-04-21).

contiene la memoria social del léxico de una época (Romero Rangel, 2016: 2). En el caso de Tomás de Coto, como señalé antes, su *Vocabulario* contiene la memoria social del léxico y del discurso de la lengua kaqchikel del siglo XVII, en primer lugar por la amplitud y riqueza de su repertorio, así como también del español de la época.

El *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* compilado por fray Tomás de Coto es un trabajo del cual su editor plantea que “como repositorio de la lengua de una cultura, esta obra es un verdadero banco de datos etnográficos”. Me puedo imaginar que Coto se puso a elaborarlo, para saber y no porque supiera, incluso en el caso en que el fraile, criollo como fue, hubiera aprendido la lengua desde niño entre otros niños y hubiera sido lo que hoy se conoce como un “perfecto bilingüe” o “bilingüe equilibrado” (Cervantes Cuevas, 2011).

**Coto realizó su trabajo con la disciplina indispensable que lo obligaba a pasar horas escribiendo, organizando, corrigiendo, cotejando con obras anteriores de otros frailes, alejándose de su propia lengua para penetrar los secretos de la segunda, y poder percibir y entender a los kaqchikeles; traducir, en suma, su conocimiento.**

Los siguientes son los señalamientos del filólogo-editor:

Aquí se puede estudiar la dialectología de la agricultura cakchiquel, su terminología del tiempo, la estructura de la familia, la anatomía, un poco de astronomía, la flora y la fauna, los usos medicinales y prácticas de ciertas plantas, su uso ritual, bastante sobre los trajes, cosméticos y adornos, la religión y ‘abusiones’; en fin, mucho sobre la alegría y el dolor de vivir de los cakchiqueles: los instrumentos musicales y bailes, su modo de nacer, sus recursos y luchas por sobrevivir, sus enfermedades, los temores y circunstancias que rodeaban su muerte. Muy hermoso y rico también, desde otro punto de vista, es el nuevo mundo americano que emerge de la sensibilidad observadora de Coto. Como sucede en muy pocas obras del género, su sentimiento de la naturaleza americana es un producto emanado de su comunión profunda con el mundo que le rodeaba (Acuña, 1983: XLVII).

Es plausible plantear, entonces, que la obra resultante, el denominado *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*, gana independencia del autor, como señalé antes, y es capaz de

revelarnos su propia sabiduría. Por lo que, lo reitero, resulta necesario, conocer la labor lexicográfica realizada por el fraile franciscano en el territorio kaqchikel. Además de que un acercamiento a otros diccionarios coloniales, por ejemplo al de fray Alonso de Molina que lo precedió por aproximadamente un siglo -y cuya importancia por ser el autor del primer diccionario americano publicado varios investigadores han subrayado-, me parece no sólo posible, sino pertinente. Y de la misma manera, por su accesibilidad y por también tratar de la lengua kaqchikel, el diccionario del dominico Benito de Villacañas es otra obra de consulta obligada.<sup>18</sup>

Así, presento esta investigación como una primera aproximación al tema, con el objetivo general de tratar de dar cuenta de la forma en la que los frailes evangelizadores registraron en sus propios términos las “palabras” y las “voces” del Otro, aquel sujeto al que, como misión o empresa encomendada, trataban de convertir al cristianismo. Al llevar a cabo su tarea, en algunos casos, nos dejaron complejas e interesantes obras, y nos ofrecen, al mismo tiempo, la oportunidad de poder conocer algunas de las concepciones que tenía aquel sujeto, el indio; al tiempo que ellos, con tintas negra y roja, estampaban en el papel sus propias y particulares concepciones.

Posteriormente, se podría uno preguntar si tal discurso manifiesto en dichas obras influyó en las diversas representaciones sociales construidas en los siglos posteriores a la Conquista en torno al indígena y cómo pudo éste repercutir, o no, en la propia representación de los hablantes de una lengua diferente a la del fraile encargado de evangelizarlos y de hacerlos “vivir en polecía”.<sup>19</sup> En aquella compleja sociedad novohispana, conformada por distintos grupos sociales, desde luego que no se podría

---

<sup>18</sup> Igualmente, publicado en fechas muy recientes (ver García Aranda, 2011).

<sup>19</sup> O “vivir en policía”, por la alternancia vocálica que presentaban en la época ambas formas.

pensar en la existencia de un único discurso; ni siquiera el de los españoles, cuyos intereses seguramente fueron distintos, pongamos por caso, según se tratara de un conquistador armado o de un fraile evangelizador. Sabido es que algunos capitanes y soldados primero, y luego los encomenderos, veían al Otro solamente como esclavo potencial; mientras que los primeros frailes, desde una mirada dirigida hacia nuevos y desconocidos horizontes, no dejaban de darle la mano a las ideas y conocimientos producidos en las universidades europeas en los albores del Renacimiento,<sup>20</sup> de donde vinieron las primeras barcadas de misioneros.<sup>21</sup>

**Junto con la obra -el *Vocabulario*-, el personaje, fray Tomás de Coto, cobra igualmente relevancia.** Nacido en los inicios del denominado por algunos historiadores “olvidado siglo XVII”; realizó su obra lexicográfica en la época de madurez; después de haber vivido entre los kaqchikeles y haber trabajado varias décadas para la orden de los “hermanos menores”. Es evidente la imposibilidad real y material que tenemos para recuperar el discurso criollo colonial como sistema de lengua. Sin embargo, algo creo que se puede hacer.<sup>22</sup> Sin olvidar, en contrapartida, que las lenguas de los “naturales”, y especialmente aquéllas de reconocido prestigio, como fue el caso de la lengua kaqchikel, denominada en aquel entonces “**la lengua guatemalica o guatemalteca**”, fueron en primer lugar motivo de preocupación o de interés para las autoridades coloniales. Mismas que al ocuparse de ellas delineaban, así fuera erráticamente, como se podrá ver más adelante, una

---

<sup>20</sup> Sin tomarlo, desde luego, como una actitud generalizada e inmutable.

<sup>21</sup> Como apunta Annunziata Rossi: “En la historiografía dedicada al renacimiento, el Humanismo resulta ser el movimiento cultural que, a través del redescubrimiento de la Antigüedad clásica grecorromana y el culto de las *humanae litterae*, afirma la centralidad del hombre en el cosmos y su libertad absoluta, hasta, incluso, el libre albedrío” (Rossi, 2017: 41).

<sup>22</sup> Véase el sugerente artículo “El criollismo lingüístico en el México del siglo XVI según Carlos Fuentes (1992) y Juan Suárez de Peralta (1589)” (Perissinotto, 2013).

política lingüística. Pienso que de consideraciones similares debió partir Bárbara Cifuentes para proponer que “las formas actuales de organización de los intercambios comunicativos entre los grupos amerindios e hispanohablantes no son hechos naturales ni perennes, sino consecuencia de un conjunto de prácticas culturales, económicas y políticas que han tenido lugar durante los últimos cinco siglos” (Cifuentes, 1998: 68).

Así, son éstas las razones que justifican el planteamiento de acercarme a la cultura kaqchikel a través de la obra de Coto, quien en el siglo XVII registró y nos reveló las “voces” y “palabras” de este grupo. Y, como ya señalé, se trata de un proyecto de investigación que tiene que ver con el rescate de actitudes y representaciones coloniales, ambas, sin lugar a dudas, son elementos subjetivos de la acción-, las realizadas por los frailes durante el complejo proceso de evangelización y dominación española.

## 1.2. Antecedentes o Estado de la cuestión

Respecto al estudio de la obra lingüística *-Artes y Vocabularios-* realizada tanto por misioneros regulares pertenecientes a distintas órdenes religiosas, así como clérigos seculares (distinción necesaria que posteriormente trataré), encuentro como resultado de mi búsqueda que se pueden observar, por una parte, las **investigaciones histórico-filológicas o etnológicas**, y por otra, aquéllas realizadas en un relativamente nuevo campo de la lingüística, el denominado “**Lingüística Misionera**”. Hago estos comentarios para señalar, gruesamente, la existencia de al menos dos líneas de investigación, aunque

ciertamente de fronteras muchas veces borrosas; pero que se podrían diferenciar en el vasto campo que tenemos para investigar los materiales lingüísticos coloniales.

En la primera línea señalada, encuentro el estudio mismo realizado por René Acuña (1983), editor del [*THESAURVS VERBORVM*], objeto que centra mi interés y al que ya he referido en la presentación de mi investigación, así como de muchas obras más pertenecientes al periodo colonial. Muy próximas a las investigaciones anteriores, están las iniciadas también en la década de los ochenta por el etnólogo e historiador Mario H. Ruz Sosa (1985) con un estudio muy amplio sobre el pueblo tzeltal de Copanaguastla durante el Virreinato; pueblo ya desaparecido físicamente, pero no de la memoria histórica. Investigación que el autor pudo realizar a partir del vocabulario tzeltal del dominico Domingo de Ara, que describe el pueblo hoy inexistente, otrora llamado “[villa] madre del algodón” de la zona. Y en el que apunta:

Así, a través de los textos de Ara, Copanaguastla, hoy apenas un nombre para los especialistas en el área, recobra su voz; una voz, es cierto, congelada, en el espejo de la obra de su evangelizador y articulada en la garganta de su propio bagaje cultural (Ruz Sosa, 1985: 16).

El etnólogo, investigador de la cultura maya colonial y reciente, en una publicación posterior, afirma que:

Descubrir a los hombres mayas a través de sus propias huellas es tarea difícil en textos escritos casi en su totalidad por quienes los conquistaron, usando la cruz o esgrimiendo la espada. Difícil, pero no imposible; cuestión de método, pero también de fuentes; de forma de lectura, pero también de material de aproximación (Ruz Sosa, 1997: 91).

A fines de los años ochenta, se empezaron a conocer los estudios de Pilar Máynez, primero sobre religión y magia en fray Bernardino de Sahagún (Máynez, 1989); años más tarde, con una interpretación de la cosmovisión mexicana en la obra de fray Diego Durán

(Máynez,1997) y posteriormente, acerca de los “hispanismos” en la obra de Alonso de Molina (Máynez,1999).

En una tesitura bastante cercana, la investigación de Bárbara Cifuentes (1996)<sup>23</sup> sobre la obra del fraile Manuel Crisóstomo Náxera, trata de la lengua otomí, estudiada y documentada por dicho fraile en el siglo XIX. La autora sigue la tradición de estudios iniciada por Ignacio Guzmán Betancourt respecto al mismo fraile, a quien el mencionado investigador había calificado como “el primer lingüista mexicano”. Cifuentes desarrolló también la importante investigación sobre el multilingüismo existente en el centro de la Nueva España durante el periodo colonial: *Letras sobre voces. Multilingüismo a través de la historia* (1998), obra en la cual, con el acopio de muchísimos estudios dedicados al náhuatl y a otras lenguas, se caracterizan tres distintas etapas del proceso de contacto lingüístico entre indios y españoles durante dicho periodo.

En el año 2000 se constituyó la Sociedad Mexicana de Historiografía Lingüística (Somehil), sociedad que estipuló como “objetivo principal, el de propiciar y difundir las investigaciones que se realizan en México y fuera de él en el campo de la historia de la lingüística y de la filología” (Guzmán Betancourt, Máynez Vidal y Hernández de León Portilla, 2004: 9). Pertenecen a dicha sociedad diferentes autores que se han dedicado a trabajar diversos materiales coloniales, aunque no exclusivamente.<sup>24</sup> El dato es relevante porque los tres compiladores de la obra en cuestión, *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, han realizado esfuerzos continuados y fructíferos en el campo de estudio

---

<sup>23</sup> “Ascendencia y racionalidad de los pueblos amerindios: dos propósitos del trabajo filológico de Fray Manuel Crisóstomo Náxera (1803-1853)”.

<sup>24</sup> La lista de autores es larga. Señalo algunos nombres ya mencionados, y otros que mencionaré posteriormente: Hans-Joseph Niederehe, Miguel León-Portilla, Pilar Máynez Vidal, Mercedes Montes de Oca, Bárbara Cifuentes, Ignacio Guzmán Betancourt, Ascención Hernández de León-Portilla y Laura Hernández, entre muchos más.

que me interesa. Ya he referido más arriba los trabajos de Máynez y de Guzmán Betancourt, destaco ahora el importante trabajo de Ascensión Hernández Triviño;<sup>25</sup> así como el amplio estudio de Mercedes Montes de Oca, dedicado a los denominados ‘difrasismos’ en lengua náhuatl.<sup>26</sup>

Por otro lado, como señalé previamente, están los trabajos de la llamada “Lingüística Misionera”, misma que se propone estudiar los materiales coloniales. En sus términos, desde una perspectiva “más lingüística”, es decir, con una metodología propia de las ciencias del lenguaje. Esta corriente se plantea como una nueva rama de la Lingüística que delimita su propio campo de estudio al enfocarse, justamente, en las obras producidas por los misioneros. Obras tan variadas y ricas en contenidos, como también han resultado los enfoques o puntos de vista desde los cuales se han realizado ya una multiplicidad de investigaciones. Aunque, debo aclarar que la denominación “Lingüística misionera” se puede encontrar en un trabajo previo del lingüista José Luis Suárez Roca (1992), quien publicó su obra en Oviedo, España, *Lingüística misionera española*, que es uno de los primeros tratados historiográficos sobre los vocabularios, la gramatización de la lengua náhuatl, así como el estudio de las gramáticas de otras lenguas amerindias.

---

<sup>25</sup> *Tepuztlahcuilolli. Impresos en náhuatl*, (1988). Así como, entre muchos más: “Fray Alonso de Molina, lexicógrafo e indigenista”, (2001) y “Paradigmas gramaticales del Nuevo Mundo”, (2010). El primer estudio señalado, recupera y parte del trabajo realizado por fray Andrés de Olmos, quien en la década de 1530 recogió un conjunto de textos nahuas llamados *huehuetlahtolli*, “la antigua palabra”. Olmos era maestro del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco; lugar que se distinguió porque sus discípulos nahuas fueron trilingües (estudiaban latín, español y náhuatl). El de Olmos fue la base para luego elaborar la primera gramática del náhuatl, que él mismo realizó, y que, según señala la investigadora, es el primer estudio “orientado a la adquisición de la lengua náhuatl o mexicana, lengua general entre las generales” (Hernández de León Portilla, 1988).

<sup>26</sup> *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. Respecto a su contenido, cito: “En diversas tradiciones orales están presentes ciertas formas lingüísticas cuya característica distintiva es tener una estructura pareada. Debido a esta particularidad, dichas formas han sido llamadas de varias maneras: duales, binomiales, difrásticas, pareados, estructuras paralelas, pares metafóricos, frases diádicas, pares semánticos, dísticos metafóricos y conjuntos binarios” (Montes de Oca, 2013: 15).



En la vertiente de la Lingüística Misionera, y después de celebrada la famosa *Conferencia de Oslo* en 2003, que a su vez tiene antecedentes en una similar realizada un poco antes en *Berlín*, así como con el inicio de la publicación de sus Actas,<sup>27</sup> se inaugura la presentación de una serie de volúmenes colectivos sobre el tema; al tiempo que se plantea todo un programa y amplio proyecto para la reflexión y el análisis sobre los Diccionarios y las *Artes*, o Gramáticas, coloniales. Acorde con sus objetivos, se han propuesto y realizado ya diversos congresos temáticos, mismos que según los distintos niveles lingüísticos, han sido dedicados a la ortografía y fonología, la morfología y la sintaxis, la lexicografía y la traducción. Publicados en otras obras de carácter colectivo, destaco solamente como muestra dos títulos de sus principales investigadores y promotores: un artículo de Klaus Zimmermann;<sup>28</sup> así como uno de Otto Zwartjes,<sup>29</sup> editor de varias de las actas de los congresos antes referidos.

**Aunque antes había mencionado la existencia de dos líneas de investigación, debo agregar que la frontera entre ambas no está nítidamente trazada.** Algunos de los autores de la segunda, por ejemplo el lingüista alemán dedicado a la lengua otomí, Klaus Zimmermann, también ha propuesto la necesidad de los estudios de carácter historiográfico que miren hacia atrás para poder explicar muchos de los problemas y cuestiones sociolingüísticas que ocurren en la actualidad. En el artículo antes referido, el autor resume los quehaceres de dicha “Historiografía lingüística” que tiene como objeto de estudio un conjunto de aspectos lingüísticos resultantes de la confrontación de los misioneros con

---

<sup>27</sup> *Lingüística misionera. Selected papers from the first International Conference on Missionary Linguistics* (Zwartjes y Hovdhaugen, 2004).

<sup>28</sup> “Las gramáticas y vocabularios misioneros: entre la conquista y la construcción transcultural de la lengua del otro” (Zimmermann, 2006).

<sup>29</sup> “Colonial Missionaries’ Translation Concepts and Practices” (Zwartjes, 2016).

lenguas hasta entonces desconocidas, la experiencia con su análisis y la práctica de hablar y escribirlas en el uso cotidiano y, sobre todo, en la *praxis* misionera.

Muchos investigadores se han adherido al campo de la Lingüística Misionera, aquí hago referencia solamente a algunos de los títulos de sus publicaciones como muestra. Por ejemplo, están los estudios de la hispanista Esther Hernández;<sup>30</sup> o los del lingüista norteamericano Thomas Smith-Stark;<sup>31</sup> así como también, los del estudioso de la traducción, Pino Valero;<sup>32</sup> entre una muy amplia y rica variedad. Como previamente apunté, antes de que apareciese la Lingüística Misionera, habían sido más bien los historiadores y etnólogos, en la mayoría de los casos; algunos filólogos como el ya referido René Acuña, editor de Tomás de Coto, y solamente algunos estudiosos más, los que prestaron atención a este tipo de documentos. Además, de acuerdo con Esther Hernández (2006 y 2008a), de que diversos investigadores al realizar sus análisis descriptivos más o menos contemporáneos, múltiples en el caso de la lexicografía náhuatl, menos abundantes de las lenguas mayas, así como de otras lenguas mesoamericanas en menor cantidad (y de otras situadas en el continente americano más allá del ámbito mesoamericano), se habían preocupado por revisar documentación histórica de las lenguas en cuestión.

Sin embargo, como señala Hernández, desde el punto de vista de los hispanistas, “la labor lexicográfica de los misioneros en Indias casi no se conoce”, para concluir

---

<sup>30</sup> Entre otros, “Un proyecto de investigación para la historia de la lexicografía hispano-amerindia” (Hernández, 2006) y “La lexicografía hispano-amerindia del siglo XVI” (Hernández, 2008a).

<sup>31</sup> “El primer Nebrija indiano. Apuntes sobre la nueva edición del vocabulario de Alonso de Molina”. Thomas Smith señala que el de Alonso de Molina: “fue el primer diccionario publicado de una lengua americana y uno de los primeros diccionarios publicados con una nomenclatura en español”. Pero, en su opinión, este diccionario había recibido, todavía en la fecha que publicó este artículo, muy poca atención (Smith Stark, 2002: 531-532).

<sup>32</sup> “La terminología cristiana en el ‘Vocabulario’ y el ‘Arte de la lengua’ del fraile franciscano Maturino Gilberti” (Valero, 2015).

señalando que “el conjunto de los vocabularios bilingües coloniales, constituye un fondo lexicográfico apenas estudiado, [que] ni siquiera ha sido empleado como fuente de información lingüística para el español” (Hernández, 2008a: 191-192).<sup>33</sup>

**Con la muestra de estudios antes presentada, espero haber dejado en claro que un acercamiento a los diccionarios coloniales es no sólo posible sino también deseable.**

De manera especial, puede servir para tratar de dar cuenta de cómo se registró, y por tanto cómo se pensaron, el entorno y las culturas indígenas documentadas en dicho periodo.<sup>34</sup>

¿Con qué actitudes se realizó dicho trabajo, y qué representaciones culturales resultaron del Otro, el sujeto hablante de aquellas lenguas?

---

<sup>33</sup> En esta sección denominada “Antecedentes o estado de la cuestión”, he intentado justificar la pertinencia de mi estudio. No es exhaustiva, por lo tanto, la lista de “antecedentes” que se podría hacer; sólo he presentado las obras que en muchos casos conozco, y otras más a las que pude tener acceso. Agradezco al Dr. Sergio Romero la bibliografía adicional que me proporcionó en abril de 2021, una vez que leyó y comentó los primeros cuatro capítulos de mi trabajo, y destaco de ella los estudios de William Hanks (2010); Laura Matthew (2000); así como los del propio Romero (2015a, 2015b y 2019) y Frauke Sachse (2018). De todos ellos, he obtenido información valiosa y nueva que más adelante incorporaré. Asimismo, señalo que hubo algunas obras difíciles de conseguir y otras prácticamente inalcanzables.

<sup>34</sup> Al hablar de registro, me refiero más a lo que el fraile pudo haber entendido como significación de algún vocablo en particular, y no a qué caracteres o recursos fueron empleados para hacerlo. Sobran, son conocidos y hasta estereotipados, algunos ejemplos que más que mostrar el oído poco sensible o cerrado de los españoles, nos hablan de lo alejada o ajena que resultaba, en muchas ocasiones, una fonética diversa. Baste, por ahora, mencionar el caso del vocablo *Cuernavaca* como registro logrado a pesar de las divergencias entre sonidos y grafías, y que se conserva todavía, de *Cuauhnáhuac* en lengua náhuatl; o en lengua maya, el caso de *Ma c'ubah tahn*, que, según se dice, los indios pregonaban al no entender las palabras de los españoles y ellos, que tampoco entendían, tomaron como nombre del lugar. Por lo que así resultó, según eso, el topónimo *Yucatán*.

### 1.3. Organización de esta tesis

La presente tesis está organizada en seis capítulos. En el **primero e introductorio** he presentado mis inquietudes sobre el estudio de los diccionarios coloniales; en particular, he planteado mi interés sobre conocer cómo se aproximó Tomás de Coto a través de su *Vocabulario Cakchiquel* al conocimiento del Otro, y en un sentido más amplio al conocimiento de la cultura kaqchikel de su época, en la obra del fraile editada por René Acuña. También he mostrado, de manera sucinta, el panorama de los variados estudios que me han precedido, y en el cual, pienso, se podría insertar mi propia investigación. Como se podrá apreciar, he recurrido a muchos de ellos para sustentar mi trabajo.

El **segundo capítulo** está subdividido en tres apartados generales, y en ellos planteo algunos elementos que considero necesario tener como marco de referencia para adentrarnos después tanto en el conocimiento de la obra, como de su autor. En el primero, señalo la importancia del léxico y su relación con el diccionario colonial y la evangelización. En el segundo apartado, me refiero a la denominada “lengua de Guatemala”,<sup>35</sup> así como al mosaico lingüístico que fue, y sigue siendo, el territorio guatemalteco; ofrezco datos tanto del periodo colonial como de su situación actual, y de su geografía. En el último, recupero información sobre algunos de los trabajos lexicográficos elaborados en el área kaqchikel durante una etapa del periodo colonial.

---

<sup>35</sup> Como se podrá ver más adelante, el término “Guatemala” tenía un significado distinto en los siglos XVI y XVII del que tiene hoy día.

El **tercer capítulo** lo dedico al fraile franciscano y criollo, Tomás de Coto, en su contexto histórico. En el primer apartado, me refiero desde la historiografía a los kaqchikeles de la época, a los frailes y al Obispado de Guatemala. En el segundo, trato específica y más ampliamente de la orden monástica de los franciscanos, a la cual perteneció Coto. En el tercer apartado, hago una presentación y reflexión sobre la regla denominada “alternativa” entre criollos y gachupines propuesta en los conventos; por la importancia y repercusión que ésta tuvo para nuestro fraile, en lo particular, y para los frailes en general. En el cuarto, me dedico a reseñar los escasos datos biográficos con que, hasta la fecha, contamos de Tomás de Coto; básicamente los ofrecidos por su editor, y agrego algunas pesquisas propias sobre los novicios y la vida conventual en la época. Termino con una recapitulación que nos permitirá enfocar la mirada en el siguiente capítulo hacia la obra lexicográfica.

En el **cuarto capítulo** expongo las características del *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* de Tomás de Coto. En su primer apartado, presento la obra editada por René Acuña ya que es ésta de la que me he servido para realizar mi investigación. En el segundo, me dedico a explorar las características lexicográficas del *Thesaurus Verborum*, desde una perspectiva contemporánea, es decir, aplico los términos de macro y microestructura, entradas y lematización, equivalencias, definiciones, etc., a la obra colonial. El tercer apartado está desarrollado a partir de considerar la obra de Coto como una obra construida con referencias intertextuales, y refiero a sus “autoridades”, o fuentes, obras que le precedieron en el tiempo y en el registro de la lengua kaqchikel. También me ocupo de los llamados “caracteres índicos” de los que se sirvieron él y varios frailes más para registrar las lenguas que estudiaban. Por último, en el cuarto, planteo algunas inquietudes personales

respecto a la tradición lexicográfica que se fue consolidando en el trabajo realizado en los conventos franciscanos, prestando atención especialmente al trabajo lexicográfico de Alonso de Molina, por haberse conocido éste ampliamente gracias a su temprana publicación, y, por tanto, haberse convertido en estudio emblemático para muchos estudiosos de la lexicografía americana.

En el **quinto capítulo**, a partir de una selección personal de artículos lexicográficos del amplio y rico *corpus* del *Vocabulario* de Coto, planteo mi aproximación a la obra lexicográfica. He tratado de trazar una ruta personal, o el mapa de un recorrido, desde la cual se puede apreciar la manera en que, desde mi lectura y perspectiva, el fraile estaba conociendo la lengua y la cultura del Otro, su interlocutor, los kaqchikeles del siglo XVII. Me intereso en el modo en que el lexicógrafo traduce e interpreta su cultura, prestando especial atención a la noción de ‘palabra’, así como a algunos campos léxicos y semánticos que se le pueden relacionar y/o asociar. Este tópico -el de la palabra-, foco muy visible de mis intereses personales, es desarrollado ampliamente en este quinto capítulo y probablemente se le pueda considerar la contribución más particular de mi trabajo. No está de más señalar que realizarlo ha sido el reto que consumió la mayor cantidad de lecturas tanto históricas como etnográficas; así como también lingüísticas, filológicas, lexicográficas y hasta epigráficas, para tratar de esbozar las distintas concepciones sobre ‘la palabra’ que conviven en el diccionario bilingüe de Tomás de Coto.

De manera sutil, y en algunas ocasiones casi imperceptible, si se recurre -sea por caso- a una obra nativa y mítica, como puede ser el muy conocido *Popol Vuh*, se podrían hacer equiparaciones interesantes. Así, el destino del personaje Hun Hunahpu -padre de los conocidos héroes gemelos Hunahpu y Xbalanque-, sería equiparable con el de los animales

al principio de la creación, ya que ambos, según la narración, no lograron hablar. Curiosamente, en algunas narraciones posteriores, y según señalan los especialistas, sería el venado al que las deidades le ordenaron que hablara y que pronunciara el nombre de sus creadores. Y como el ciervo no pudo hacerlo, recibió de los dioses su propio destino y castigo, esto es, servir de alimento a los humanos. Por ello, se ha sugerido que la obra indígena clásica o algunos de sus vestigios se pueden buscar en muchas de las distintas tradiciones lingüísticas mayas, y que éstas nos permiten darnos cuenta de la importancia que los *Oher winaq*,<sup>36</sup> los antiguos mayas, concedieron a la ‘palabra’.

Thomás de Coto, en el siglo XVII y por su parte, era un hombre evidentemente también preocupado por la ‘palabra’, que conocía muy bien la inminente capacidad clasificatoria u ordenadora que ésta tiene, y del mismo modo, podía apreciar su importancia, tanto en la lengua propia como en la ajena, la de los kaqchikeles. Y si no fue por la formación que recibió, pudo haber sido por la misma práctica a la cual dedicó sus últimos años, redactar un diccionario, que descubrió y conoció la capacidad que tiene el nombrar en nuestras lenguas, y por lo tanto, en nuestras vidas.

Mi aproximación a tal universo representado en su obra sólo intenta tratar de comprender algunas convenciones y formas retóricas producidas por los significantes kaqchikeles seleccionados del *Vocabulario Cakchiquel*, en los diez distintos apartados en los que he subdividido este capítulo. Y, al mismo tiempo, dejar ver la manera en la que intervienen algunas de las actitudes de los actores o participantes, esto es, los kaqchikeles y el mismo franciscano criollo. Podremos, al final del recorrido ofrecido apreciar, que las palabras no son cualquier tipo de instrumento, y que también pueden realizar funciones

---

<sup>36</sup> *Oher winak*, como quedó registrado en el diccionario de Coto.

antagónicas, sea servir como medio de conservación para fijar un estado de cosas y contribuir a crear significados culturales estereotipados y dogmas, sea, al contrario, servir como artefacto subversivo o de resistencia capaz de cuestionar un estado de cosas vigente. Hay quien piensa, y no me parece simplista hacerlo, que “somos palabras”.

La selección de entradas realizada por Coto revela, de distintas maneras, las preocupaciones del fraile, y carga de significado su diccionario -en más de un sentido-; del mismo modo, seguramente, que la selección de temas que he realizado, revelará otras cosas. Mi método de análisis, indudablemente ecléctico, asume los enfoques que me han parecido necesarios para conocer la organización y, de alguna manera, algo del funcionamiento del sistema de representación que es la lengua kaqchikel en función de los temas seleccionados, dicho de otro modo, el universo semántico generado en torno a ciertas palabras que producen y comunican significado.

Presento mis consideraciones finales en el **sexto capítulo**. A partir de las premisas planteadas sobre las actitudes y representaciones, trato de mostrar el esfuerzo realizado por Tomás de Coto para comunicar a las dos culturas: actantes principales del propio diccionario elaborado por el fraile, sin olvidar a un personaje que me parece elemento imprescindible en toda esta historia, el Diablo.

Ya sólo debo agregar que para el desarrollo de la parte historiográfica de mi trabajo he consultado algunos documentos de cronistas e historiadores coloniales, así como también la denominada *Crónica de los cakchiqueles*;<sup>37</sup> más algunos estudios de etnógrafos e historiadores contemporáneos sobre los mayas en general, así como sobre los kaqchikeles

---

<sup>37</sup> También conocida como *Memorial de Sololá*, en la edición preparada por Adrián Recinos. Crónica elaborada con caracteres latinos por miembros de la élite gobernante de los kaqchikeles (Recinos, 2013).



en particular. De los cronistas coloniales, se destacan el fraile dominico Antonio de Remesal,<sup>38</sup> fray Francisco Vázquez,<sup>39</sup> perteneciente a los franciscanos y fray Francisco Ximénez,<sup>40</sup> también dominico. De los segundos, más cercanos en el tiempo, señalo a Carmelo Sáenz de Santa María (1940); Adriaan Van Oss (1986); Robert Ricard (1986); Jesús García Ruiz (1992); Mario H. Ruz Sosa (1985, 1992a, 1992b, 1997, y otros); George Lovell (1990); George Llovel y Christopher Lutz (1995); Alfredo López Austin (1984, 1988, 2015); Miguel León-Portilla (2013[1970], 1996); Juan José Batalla Rosado (2002); Alba Acevedo Montúfar (2004); Adriana Álvarez Sánchez (2014, 2015); María del Carmen León Cázares (1992); Rosa Helena Chinchilla (1993); Danilo Dardón Flores (1998); Robert Hill (2001); Pilar Sanchiz Ochoa (1989); Antonio Rubial García (2005, 2010); Ana García Barrios (2008); Carmen Valverde Valdés (2000, 2004); Helios Figuerola (2010); Tzvetan Todorov (1999); Pedro Pitarch (1996); Tadashi Obara-Saeke y Juan Pedro Viqueira (2017); Martine Azoulai (1993); Laura Sotelo (2002); Carmen Val Julián (2011); Sergio Romero (2000, 2015a, 2015b, 2019), entre muchos más.

---

<sup>38</sup> *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Remesal (1988 [1619]).

Fraile del que otro cronista afirma: “hijo del Convento de Salamanca, donde profesó el año de 1593. Vino á esta Ciudad el año de 1613, y admirado de la Religiosidad, y puntualissima observancia del Convento de Sto. Domingo, y de toda la Provincia de S. Vicente, determinó hacer apuntes a las actas de los Capítulos, por donde se gobierna la referida Provincia”. Y que: “Despues se encaminó para la Corte de Madrid, y la imprimió el año de 1619” (Juarros, *Compendio de la Historia del Reino de Guatemala 1500-1800*, 1981 [1808]: 181).

<sup>39</sup> *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala de la Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco en el Reino de la Nueva España*, (Vázquez, 1937-1940 [1714]). También cronista, “natural de ésta Ciudad, é hijo del Convento de S. Francisco”. A fines del siglo XVII “compuso la Cronica de la citada Provincia del Dulcísimo Nombre de Jesus de Guatemala, en que describe su historia, desde que comenzó á tratar de su fundacion, hasta el año de 1716, en que se dió á la estampa el 2o. tomo” (Juarros, *Op. cit.*: 182).

<sup>40</sup> *Historia de la Provincia de San Vicente de chiapas y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Ximenez, (1965 [ca.1715]). El dominico llegó a Guatemala en 1688 todavía en calidad de novicio, es también autor del *Arte de las tres lenguas...*, y se le conoce mucho más como descubridor y primer traductor del *Popol Vuh*. Fue párroco de Chichicastenango a principios del siglo XVIII.

Respecto a los estudios lingüístico-filológicos consultados, estoy en deuda en primer lugar con René Acuña (1983); Mario H. Ruz (1986, 1997); Ascensión Hernández Triviño (2001, 2013, 2016); Bárbara Cifuentes (1996, 1998); Cristina Bredt-Kriszat y Ursula Holl (1997); Ángeles García Aranda (2011, 2015); Luis Fernando Lara (1989, 1990, 2006); Claudia Parodi (2009); Laura Romero Rangel (2016); Esther Hernández (2008a, 2008b, 2009); Odilio Jiménez (1997); Giogio Perissinotto (2013); Otto Zwartjes (2004, 2016); Klaus Zimmermann (2006, 2009); Pablo Escalante, Erik Velázquez y Antonio Rubial (2014); asimismo, entre muchos más.

Para concluir esta introducción, aunque la intención sea distinta, me gustaría referir a la joven cantante Sara K'urruchich Cúmez. Ella canta tanto en kaqchikel, su lengua materna, como en español que aprendió enseguida, y su dominio de ambas lenguas le permite, al igual que al poeta k'iche' Humberto Ak'abal con cuyo texto inicié la presentación de esta investigación, expresarse gozosa y libremente. A los dos, tanto a Sara como a Humberto, les debo el haberme ayudado a comprender mejor la manera en que los mayas saben articular sin menosprecio la tradición y los cambios. *Matyox* amigos. La letra de la canción *Resistir* se me ha quedado entrañablemente grabada en la memoria. Con una hermosa voz, Sara canta a la vida y al amor, dice que sólo “*vamos caminando, dejando huellas*” (...); luego, clama por “*que no mueran nuestros sueños, que no apaguen nuestra luz (...)* languidez de la esperanza, que no muera, que no se apague nuestra luz”. *Tukur, tukur*. Por su parte, Humberto nos ofrece y comparte, en el breve texto que he seleccionado como epígrafe, el manejo y la riqueza de los dos universos que el poeta atesoraba en su experiencia, las dos herramientas tan distintas e igualmente valiosas que pudo usar para denunciar un visible estado de cosas: una invisibilidad denigrante.



## CAPÍTULO 2

### SOBRE EL LÉXICO Y LAS LENGUAS DE GUATEMALA

La finalidad de este capítulo es presentar, en los tres apartados que lo conforman, los elementos que requerimos para situar la investigación que desarrollaré en los capítulos posteriores. El primero trata de la importancia que goza el léxico; así como también, del diccionario colonial ligado al proceso de evangelización. Proceso, este último, que corrió a la par que el contacto lingüístico, o interacción, entre indios y españoles se iba dando. En el segundo apartado me refiero a la lengua kaqchikel, y -de una manera general- a las lenguas de Guatemala, con datos tanto coloniales como contemporáneos. En el tercero y último, enumero algunos de los estudios lexicográficos coloniales sobre la lengua kaqchikel.

#### 2.1. El léxico, el diccionario colonial y la evangelización

Para los lexicógrafos modernos, “la delimitación precisa de las varias acepciones de un vocablo y su reducción al pequeño tamaño de un artículo lexicográfico no son acontecimientos mecánicos ni se rigen por un conjunto único y bien definido de reglas y operaciones” (Lara Ramos, 1990: 12). Y, para **apreciar la importancia sin parangón que tiene el léxico** -de todas y cada una de las lenguas existentes-, cabe recordar que:

De todos los elementos que componen una lengua, *el único que establece una relación con la experiencia del mundo en que vivimos, con nuestras emociones y recuerdos, con nuestro siempre creciente conocimiento es el léxico*. Las palabras son signos de esas experiencias, emociones y recuerdos, y elementos compartidos por todos, que nos permiten comunicarnos; son ellas las transmisoras primordiales de la cultura (Lara Ramos, 2016: 7).<sup>41</sup>

El investigador se está refiriendo al trabajo lexicográfico como se concibe en la actualidad, y trata, además, de la elaboración de un diccionario monolingüe. Aunque, como él mismo señala, podemos pensar los diccionarios coloniales,<sup>42</sup> al igual que todos los diccionarios, como “depósitos de contenidos culturales, objetivados en la unidad privilegiada que es la palabra o su equivalente morfológico en lenguas aglutinantes y polisintéticas” (Lara Ramos, 1990: 39).

Mejor que plantear las características propias de los diferentes tipos de diccionarios con los que se puede uno topar, sería necesario considerar que así como reconocemos la diferencia que existe entre la oralidad y la escritura, se debe reconocer que en un diccionario -concebido como repositorio o depósito cultural y memoria social- opera un traslado de la oralidad para dirigirse a un soporte que requiere de un código escritural ajeno, inventado, no aprendido en sociedad, como sí es el caso de la oralidad. Al volver nuestra mirada al pasado para analizar las obras lexicográficas, no habría que olvidar que en la actualidad el lexicógrafo, aparte de muchos otros recursos materiales, puede contar, si lo desea, con la valiosa y facilitadora ayuda de la computadora.

**En cambio, el trabajo lexicográfico que se empezó a desarrollar en América a partir de que comenzó el proceso de dominio y de evangelización, se realizaba en**

---

<sup>41</sup> El énfasis señalado con las cursivas es mío.

<sup>42</sup> En la época, éstos eran más frecuentemente referidos como *Vocabularios*.

**condiciones muy distintas y limitadas**; sin embargo, como ya señalé en el capítulo precedente, no se puede considerar empresa menor. Además, cuando nos referimos a dichos vocabularios y diccionarios, en la mayoría de los casos, se trata de obras bilingües, incluso algunas pocas multilingües. Lo cual requiere de otras perspectivas y le da otras cualidades a las obras realizadas, ya que **el objetivo primario de su elaboración era, si no servir de puente o mediación entre las dos culturas en cuestión, ofrecerse como elemento facilitador de la comunicación entre ambas**. Los frailes necesitaban contar con registros lexicales tan amplios y tan variados, como variadas y múltiples eran las lenguas que encontraron a su llegada. Necesitaban *corpus, corpora*, que les proporcionaran imágenes ciertas de la realidad, esa realidad tan heterógena que representaban dichas lenguas, y que querían transformar, cristianizar.

La Corona tenía sus objetivos al enviar a los misioneros a las nuevas tierras y encomendarles tareas muy precisas. Los frailes, se puede esperar, tendrían también sus propias inquietudes e intereses como seres humanos, y no sólo como servidores y encargados de conocer primero las lenguas para poder difundir, posteriormente, la palabra de Dios a través de cartillas, confesionarios y otros materiales. Como resultado de tal empresa, urgente y preponderante sobre todo en los primeros dos siglos del periodo virreinal, **contamos hoy en día con un acervo invaluable de documentos** que pueden servir a los interesados no sólo para conocer las lenguas de aquel entonces, sino también las culturas que representan. Claro está, en primera instancia, desde el punto de vista de los evangelizadores, elaborados como fueron desde su propia perspectiva. Pero algo, o mucho, se podrá rescatar de dichas obras, como plantean, entre otros investigadores, Acuña y Ruz,

estudiosos ambos y conocedores de la cultura maya, como ya quedó expresado en el capítulo anterior.

La riqueza y la variedad de las lenguas americanas era tal, y sólo comparable a otras riquezas, como pueden ser los frutos vegetales y minerales de la tierra o la novedad del paisaje circundante. No obstante, en su conjunto, se puede pensar que no todo debió resultar tan bondadoso para los españoles ya que los poseedores de aquellas lenguas y de aquellas tierras tan codiciables resultarían ser, precisamente, aquéllos a quienes casi inmediatamente calificarían de “infieles” o “paganos”, por sus ancestrales y arraigadas costumbres, y de los cuales tendrían primero que encargarse para convertir su infidelidad. En consecuencia, en tal situación, tarea nada menuda resultó ser la que se propusieron los primeros frailes que llegaron al continente, al enfrentarse muy al principio a lenguas antes desconocidas y con modos todavía insospechados de cómo podían funcionar; aun aquéllos los más preparados, según su Orden de pertenencia, en los conventos de procedencia. Los primeros, fueron franciscanos; posteriormente, dominicos y agustinos, luego se sumarían otras órdenes más.

### **2.1.1. Las primeras interacciones**

Al revisar la bibliografía sobre cómo se dio el contacto lingüístico inicial entre ambos grupos, se puede constatar que, según plantea Tzevan Todorov, para Colón y sus acompañantes las cosas eran, en el primer momento del contacto, al parecer bastante simples. El autor nos hace ver que el descubridor desconocía o no tenía interés alguno en apreciar lo diferente: “Colón desconoce pues la diversidad de lenguas, lo cual, frente a una

lengua extranjera sólo le deja dos posibilidades de comportamiento complementarias: reconocer que es una lengua pero negarse a creer que sea diferente, o reconocer su diferencia pero negarse a admitir que se trate de una lengua ...” (Todorov, 1999: 38).

Ante tal disyuntiva, fue la segunda reacción la que le provocaron a Colón los primeros indios con los que se encontró, mismos que quiso llevar a España al tiempo de su partida para, en palabras expresadas por el propio Almirante, “que deprendan hablar.” Y, aclara Todorov, sus términos chocaron tanto a los diferentes traductores franceses de Colón que todos lo cambiaron por: “que aprendan nuestra lengua” (*Ibid.*). Desde una postura semejante a la de Colón, es fácil imaginar lo difícil que debieron resultar, en contrapartida, las primeras comunicaciones entre indios y españoles. Un poco más adelante, Todorov describe lo que considera **la ceguera cultural de Colón** y apunta que: “Sus menciones de los habitantes de las islas siempre aparecen entre anotaciones sobre la naturaleza, en algún lugar entre los pájaros y los árboles” (Todorov, 1999: 41). Luego, vuelve a referir las palabras del Almirante:

Traían ovillos de algodón filados y papagayos y azagayas y otras cositas que sería tedio de escribir [...] Lo importante, claro está, -apunta Todorov- era la presencia de los papagayos. [...] Muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras. Todos de muy buena estatura, gente muy fermosa. Son los más fermosos hombres y mujeres que hasta allí hobieron hallado (Todorov, 1999: 45).

No hay ni siquiera intento de comprensión por parte de Colón. Como señala Todorov, los indios le parecen “buenos” en un principio, pero no se preocupa de fundamentar su afirmación. Después, cuando Colón está cerca de naufragar en Jamaica, continúa el autor, “habrá de dar en el otro extremo”. Algo interesante, se plantea en estos términos:

Claro que lo que más llama la atención, aquí, es que para caracterizar a los indios Colón sólo encuentra adjetivos del tipo bueno/malo, que en realidad no nos enseñan



nada: no sólo porque esas cualidades dependen del punto de vista en el que uno se coloque, sino también porque corresponden a estados momentáneos y no a características estables, porque vienen de la apreciación pragmática de una situación y no del deseo de conocer (Todorov, 1999: 46).

La existencia de nuevos estudios sobre Cristóbal Colón, como el de Christian Duverger (2017), me llevan a matizar el señalamiento retomado de Todorov respecto a la ceguera cultural descrita de Colón. Según Duverger (2017), al analizar el cuaderno de bitácora del Almirante, documento que tantas polémicas ha producido, le queda patente al historiador que Colón “escribe lo que los soberanos quieren leer”. Por tanto, en su opinión, no se trata de ceguera, sino que más bien Colón expresamente no quiere ver la realidad, y no la quiere escribir porque no quiere mandar señales de alarma a los reyes. Así, el historiador plantea que:

Por ello, no sabemos si no ha visto la realidad por incapacidad de pensar al otro, por insensibilidad a la alteridad, o si, de manera intencional no quiso poner esta realidad a los ojos de Fernando e Isabel. Es cierto, Colón navega entre mentiras y silencios. Puede ser por cálculo. [...] El descubridor que sabe que no llegó a Asia, reunió plantas características de las islas y las trajo a los reyes: su texto habla en particular del *ají*, que es el chile, y del *ñame*, que es el camote (Duverger: 2017: 24-25).

Este es el punto de vista de Duverger. Sin embargo, pienso que aun si hubiera sido intencional el reporte falso de veracidad de Colón, el resultado es interesante para nosotros. Ya que en su informe, Colón presenta a los indios sin lengua, porque es necesario que aprendan castellano; naturales, en tanto los integra al paisaje; hermosos y de buena talla, como si se tratara del texto que escribe un coleccionista. Por lo cual, me sigue pareciendo razonable el planteamiento de Todorov, **quien al igual que otros autores, insiste en que el problema mayor entre los actores señalados desde un principio fue la**

**comunicación**, al citar reiteradamente a Cristóbal Colón: “Las palabras que dicen no las entiende ninguno de los nuestros” (Todorov, 1999: 49).

Annunziata Rossi, para quien 1492 es una fecha importante no sólo porque inaugura el inicio del mundo moderno, sino también por marcar el inicio de la colonización y del violento “encuentro con el otro”, señala que: “Desafortunadamente Cristóbal Colón inaugura de manera negativa la relación con el ‘otro’” (Rossi, 2017: 137). Retomando la cuestión idiomática o el problema de comunicación, éste es, asimismo, confirmado por Ascensión Hernández: “Colón y sus acompañantes nunca pudieron hablar a través de Luis Torres (el intérprete -que avia sido judio y sabia diz que ebraico y caldeo y aun algo de arabigo- en palabras del mismo Colón) con los habitantes de las nuevas tierras” (Hernández de León Portilla, 2013: 25-26).

**En tal situación, resulta bastante evidente que era el idioma, o la cuestión lingüística, el que se planteaba como el problema más grande.** Sin embargo, a pesar de la falta de comunicación inicial con los habitantes de las nuevas tierras descubiertas, desde un principio la Corona se preocuparía y ocuparía de estar muy al tanto e informada de lo que acontecía en los amplios territorios que ya consideraba propios, previendo poder comandar futuras operaciones ultramarinas. Fue con prontitud, según ha señalado Bárbara Cifuentes (1998), que “en los albores del descubrimiento, las autoridades peninsulares imaginaron que la difusión del idioma castellano era consustancial al proceso de conversión religiosa al cristianismo.” La autora abunda al respecto y señala que:

Las disposiciones que dictaron los Reyes Católicos en 1501 para organizar el Nuevo Mundo a imagen y semejanza de la Península consideraban que *la asimilación evangelizadora era el propósito primordial de la conquista*. Estas primeras reglamentaciones guardaban conformidad con las experiencias adquiridas

recientemente, durante la reconquista de la península ibérica y la conquista de las Canarias (Cifuentes, 1998: 71).<sup>43</sup>

Adriana Álvarez precisa que en 1503, los Reyes católicos dieron instrucciones al gobernador de las Indias para que se congregaran pueblos de indios y se estableciera iglesia con un capellán que enseñase la doctrina a la población, y que además “todos los niños [...] se junten cada día dos veces al día, para que allí dicho capellán los muestre a leer y escribir y santiguar y signar y la confesión y el Paternoster y el Avemaría y el Credo y el Salve Regina” (Álvarez Sánchez, 2014: 474).

Tiempo antes de llegar a esta situación, creyentes católicos como eran en general los españoles de la época, desde el momento en que se hicieron a la mar se habían preparado. Y se hicieron acompañar, en primer lugar, tanto de vituallas y algunos enseres menores, en la época el designado *matalotaje*, así como de frailes acompañantes conocedores de distintas lenguas, las lenguas por ellos entonces conocidas, como eran el hebreo, el griego y el latín, quizás el árabe, por lo que pudiera ofrecerse, y para que, desde luego, bendijeran la aventura que empezaban a correr. Ya en tierra firme, frente a la nueva e inesperada realidad, solamente mediante el lenguaje de señas podemos imaginar cualquier intento comunicativo. Pero como éste no sería nunca suficiente:

[...] descubridores, misioneros y conquistadores tuvieron que recurrir a un medio de comunicación más eficaz que el lenguaje gestual y optaron por alguna de las dos posibilidades más realistas: *el empleo de intérpretes y el aprendizaje de las lenguas*. Cristóbal Colón había considerado la habilitación de traductores; envió a pequeños grupos de nativos a España con el propósito de que a su regreso sirvieran de intermediarios entre los dos mundos (Cifuentes, 1998: 72).<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> El énfasis en itálicas es mío.

<sup>44</sup> El énfasis es mío.

El problema resultó muy visible a los monarcas, por lo que Carlos I desde 1526 ordenó que capitanes y oficiales fueran acompañados por “lenguas” de intérpretes que entiendan a los indios y moradores de la tierra o isla. Pero, como se sabe y lo señalan viejos adagios, de los intérpretes siempre se ha desconfiado y nada lo expresa mejor que el modismo taliano: *Traduttore, tradittore*. Así que la reina tuvo que intervenir y tres años después, en 1529, ordenó el destierro y severos castigos -como mecanismos de control- para aquellos que quisieran aprovecharse de su condición de “lenguas” para extorsionar a los indios (Álvarez Sánchez, 2014: 475).

Sería la segunda posibilidad, de las señaladas por Cifuentes (1998), es decir, **-el aprendizaje de las lenguas descubiertas- la que interesó a los frailes y la que llevaron a cabo, con un mayor o menor grado de talento individual según cada caso particular, en sus distintas misiones.** Aunada, desde luego, a las imprescindibles intervenciones de la Corona para tratar de regular la conflictiva situación. Desde aquel primer momento hasta la consecución, en algunos casos y después de algunas décadas transcurridas, de elaborados y extensos trabajos que ayudarían y facilitarían las tareas realizadas por sus hermanos predicadores, o por ellos mismos. Resultando de ello los trabajos y estudios especializados como son los Vocabularios y las llamadas *Artes*, o gramáticas.

A diferencia de Colón, y de los capitanes y los oficiales, para los frailes misioneros sí fue necesario e imprescindible conocer las lenguas de los indios. Además, ya los primeros religiosos venidos de la península ibérica en las postrimerías del siglo XV, y en los albores del Renacimiento, debían conocer, o cuando menos habían oído hablar en sus seminarios desde tiempos anteriores, de la efectividad de la tradición peninsular de realizar la predicación en “lengua vulgar”, o vernácula, como un rasgo distintivo de la Orden a la

cual pertenecían, y cuya finalidad no era otra que instruir a un público ignorante del latín, la llamada lengua culta.<sup>45</sup>

Los primeros misioneros venidos de la península española a tierras americanas serían también los primeros en experimentar dicha necesidad y, en consecuencia, los primeros en mostrar inquietud por conocer las distintas y variadas lenguas habladas en el territorio, denominado el *Nuevo Orbe*, para poder llevar a cabo con efectividad las tareas de predicación y conversión a ellos encomendadas. **Así, en el siglo XVI, y de manera más intensa a partir de su segunda mitad, es de señalar la actitud de los frailes, sin perder de vista que su cometido final era el de llevar a cabo las tareas que se requerían para la conversión de los indios al cristianismo, fueron conscientes de que sería más fácil hacerlo de manera exitosa si se enseñaba y predicaba en las distintas lenguas.**

Educados en la filología humanista, los franciscanos, junto con sus ayudantes nahuas, escribieron numerosos textos en lengua indígena, clasificados hoy día brevemente como sigue:

a). Textos religiosos, como libros de oraciones, sermonarios, confesionarios, catequismos, vidas de santos, etc., la mayoría de ellos con explicaciones de la doctrina cristiana; b). Obras que codificaron la cultura, la historia y literatura del mundo de los conquistados, como crónicas, y textos de tipo enciclopédico, así como textos notariales y administrativos; c). Libros de carácter lingüístico como Artes

---

<sup>45</sup> Aunque como suele suceder, primero aparece el decreto y posteriormente se ejecuta, o se ve la manera de que parezca que se ejecuta. Desde el Concilio de Tours se había estipulado el uso de las lenguas vulgares en Europa; sin embargo, todavía en el siglo XII los textos religiosos que no estuviesen escritos en latín se consideraban “sospechosos de herejía”. Señala la investigadora aquí referida que: “Entre los géneros más estrechamente relacionados con el didactismo eclesiástico en lengua vernácula están los sermones destinados a la instrucción del pueblo cristiano. Desde el año 813, de acuerdo con la descripción del Concilio de Tours, la predicación se debía realizar en lenguas vernáculas para hacerse comprender. Por tanto, a partir de este momento, el clero tiene el doble papel de receptor de una tradición literaria en latín y de emisor de nuevas formas de transmitirla en lenguas vernáculas.” Lo interesante que deja ver con toda claridad Carmen Armijo, es la existencia de esta consideración en las órdenes monásticas europeas, y la posterior entrada en juego de las lenguas vernáculas o romances, también llamadas vulgares, por ser las que hablaba la mayoría del pueblo (Armijo, 2014: 68-69).

(grámaticas) y Vocabularios (diccionarios) bilingües, todos ellos productos del quehacer religioso (Romero Rangel, 2013: 41-42, *apud* Grass).

**Ambas tareas, la evangelizadora y la de conocer las lenguas para poder lograr la primera de modo más efectivo, llevó a los frailes de las distintas órdenes religiosas a explorar y aprender las distintas lenguas indígenas.** Para visualizar la compleja y rica situación lingüística que se vivía en dicha época, recurro a las palabras de Ascensión Hernández:

Era un gigantesco espacio con multitud de lenguas, algo que sobrepasaba el límite de lo imaginario y la capacidad de entenderlas. Este gigantesco espacio se manifestaba como una enorme coordinada sincrónica de lenguas en las que, a primera vista, se imponía la oralidad, aunque muchas de ellas tenían sistemas de escritura y textos, sobre todo las de Mesoamérica (Hernández de León Portilla, 2013: 26-27).

Desde antes de la Conquista, en la denominada Mesoamérica, en el siglo XVI y después en los siglos posteriores, se han hablado numerosas lenguas, pertenecientes a diversos troncos lingüísticos. Por lo tanto, la primera tarea y la más urgente fue aprender la lengua náhuatl, ya reconocida por entonces por su calidad de ser la *lingua franca* en todo el territorio mesoamericano; era la lengua del poderoso imperio mexica, así como la de los comerciantes nahuas<sup>46</sup> quienes, con sus ires y venires, recorrían el extenso territorio.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> En el libro *Conquista de buenas palabras y de guerra*, los autores sostienen que: “**las rutas comerciales prehispánicas y las de conquista, no son exactamente las mismas, pero [que] son muy semejantes**” (Michel Oudijk y Matthew Restall, 2013: 37, el énfasis es mío). A esos comerciantes nahuas refiero en este subapartado, y a su lengua que funcionó como *lingua franca* o de intercambio comercial en el amplio territorio mesoamericano a fines del periodo Postclásico.

<sup>47</sup> Laura Matthew, por su parte, señala que, desde principios del periodo colonial, muchas personas que no eran mexicanas usaban el náhuatl como segundo idioma, por ejemplo, en Guatemala; y que, en el siglo XVI, era común el uso de tal lengua para traducir entre el castellano y los muchos idiomas de Mesoamérica. Por lo que, nos informa entre otras cosas, que a fines del XVI, el náhuatl también funcionaba como idioma de traducción, a través de intérpretes: “Una transacción típica podía entonces involucrar una traducción directa de un idioma guatemalteco al castellano o, si el indígena testigo y el indígena intérprete no hablaban el mismo idioma, tal vez hacían el testimonio en náhuatl, para traducirlo luego del náhuatl al castellano” (Matthew, 2000: 44).

Aprenderla para luego poder **enfrentar el multilingüismo mesoamericano**, la realidad que tuvieron que manejar posteriormente los frailes, así como una solamente aparente oralidad. Pues como señalan los estudiosos de la nueva disciplina, hoy día denominada *Gramatología* y sucesora, en mi entender, de los viejos estudios epigráficos, a finales del periodo Posclásico se podían contar entre unas quince y veinte variantes del sistema escritural mesoamericano.

Aunque, como se sabe, unas escrituras han sido más conocidas y estudiadas que otras, como es el caso de la escritura maya, la náhuatl o la zapoteca. Apunta Ascensión Hernández que:

La escritura llegó a desarrollarse plenamente en la época clásica entre las grandes ciudades mayas, que funcionaron como unidades políticas fuertes (siglos III-X d. C.). Los habitantes de estas ciudades dejaron multitud de textos escritos en piedra con signos fonético-silábicos en varias lenguas, sobre todo en las de la rama cholana (Hernández Triviño, 2016: 18).

Bárbara Cifuentes, **con datos propios de la zona central de la Nueva España y referidos exclusivamente al uso del náhuatl y del español, distingue tres momentos o**

---

En la dialectología del náhuatl guatemalteco propuesta por Sergio Romero, las referencias, según entiendo, ya son del periodo colonial. Sin embargo, Romero asienta que: “In the late Postclassic, the k’iche’ and kaqchikel confederacies had substantial contact with the Nahuatl speakers from the southern piedmont, whom they called yaki” (*Apud* Maxwell and Hill, 2006). El interés del autor es proponer una dialectología y distinguir básicamente tres variantes en el territorio guatemalteco en los inicios del periodo colonial, denominadas: a) *Guatemalan Colonial Nahuatl*; b) *Mexican Central Nahuatl of the Mexicans*; y c) *Pipil* (“lengua de muchachos”) o *Central American Nahua populations*. Y señala que aunque el idioma muestre en los documentos analizados un grado considerable de variación dialectal, esto no interfiere con la mutua inteligibilidad (Romero, 2019). Con anterioridad, en un estudio etnográfico de Santa María Chiquimula (2015), el mismo Romero refiere la hibridación cultural y lingüística del poblado. Un dato, para mí interesante, fue encontrar la siguiente referencia: “several lexemes considered emblematic of *long durée* K’ichee’ values are in fact Nahuatl and Spanish words borrowed during the colonial period” (Romero, 2015: 63). Las palabras en cuestión son los vocablos [kalsón], [bankéta], [kostál] del español; y [másat], “venado” y [misti], “gato”, del Pipil; explicando que: “Pipil is the Nahuatl variety spoken along the southern coast of Central America before the arrival of the Spanish” (*Ibid.*: 2015: 64). Una pregunta que se le podría hacer, desde luego, al mencionado léxico náhuatl es sobre si procede de los hablantes “pipiles”, o de los comerciantes nahuas del periodo Posclásico que, como otros autores han señalado, se desplazaban al área maya.

**etapas en el contacto lingüístico durante la vida colonial** (quien, hago notar, retoma el trabajo de Lockhart, 1992, para su periodización) el “contacto” o interacción al cual me he estado refiriendo para poder situar el trabajo realizado por los frailes y los clérigos.<sup>48</sup>

El primero cubre apenas unas tres o cuatro décadas, y se caracteriza por presentar transformaciones muy leves con respecto a la situación que privaba antes del contacto. [...] una situación común a los grupos europeos y americanos fue el empleo de voces ya existentes en su respectivo acervo para nombrar los objetos que les parecieron similares a los de su propio entorno, a pesar de que ambos reconocieron las diferencias en los objetos y situaciones ajenas a cada grupo (Cifuentes, 1998: 84).

En ese primer momento del contacto de los españoles con la sociedad mexicana<sup>49</sup> sucedieron cosas bastante curiosas en los intentos de comunicación, pero al mismo tiempo comunes; ya que así sucede generalmente cuando se hace frente a una situación nueva. Para comprobarlo basta con observar el comportamiento de un niño en el proceso de aprendizaje de su propia lengua. Por ejemplo, suele suceder que el infante llame ‘gato’ a lo que parece ser o se asemeja a un “gato”. Abundan los datos referidos a lo que ocurrió en términos lingüísticos y cómo ocurrió en el centro de la Nueva España. Por ejemplo, los españoles llamaron ‘pera’ al “aguacate”, ‘lagarto’ al “caimán” y ‘tigre’ al “jaguar”. En aquel primer

---

<sup>48</sup> En este estudio, me basta con señalar dos momentos diferenciados del proceso, en un esquema cronológico que brinda un espacio considerable al universo textual colonial. Desde la perspectiva de Valeria Añón, se sostiene que dichos momentos corresponden: a) “La creación de una sociedad nueva (1492-1600)” y b) “El florecimiento del mundo colonial (1600-1800)” (Añón, 2018: 133-151). *Apud*, Mariano Picón Salas, *De la conquista a la independencia*.

<sup>49</sup> Sergio Romero señala en su etnografía de Santa María Chiquimula las limitaciones del modelo de tres fases propuesto por Karttunen y Lockhard (1976); aunque también señala que: “the model can be applied to many Mayan languages after some adjustments are made in their specific chronologies. However, the model is based on philological evidence and therefore is limited to words and sound features captured by Spanish-based writing conventions [...] and leaves out the metalinguistic and metapragmatic levels of hybrid speech” (Romero, 2015: 62).

A pesar de las limitaciones señaladas por el autor, me parece que, justamente, se trata de un modelo, una abstracción muy general para acotar tres grandes fases o momentos. Y, como cualquier otro modelo, es perfectible; por lo tanto, y para que tenga sentido, estoy de acuerdo en que debe ser acompañado de la documentación filológica que lo respalde adecuadamente.



momento, señala Cifuentes, “los nahuas emplearon *itzcuintli* para nombrar a los perros que traían los conquistadores [...]. A la habitación europea la llamaron *calli* [...] y la palabra *tlacatl*, hombre, se utilizó para nombrar a los españoles” (Cifuentes, 1998: 84).<sup>50</sup> Valdría agregar que la última denominación fue usada sin disquisiciones de ningún tipo.<sup>51</sup>

### 2.1.2. La crisis del nombrar

En ese comienzo, entrando el siglo XVI, se ubica el fenómeno que Giorgio Perissinotto (2013) ha caracterizado como la “crisis del nombrar” que surgió, nos dice, como necesidad de describir la nueva realidad fuera con palabras castellanas para referentes parecidos pero distintos, fuera empleando la palabra indígena con o sin definición. Recurso que, a la postre, aportaría palabras nuevas al léxico español: los llamados americanismos (*canoa*, *garúa*, *tortilla*, etc.) y que de alguna forma también alteró los distintos léxicos americanos (Perissinotto, 2013: 77).

Luego, **las necesidades crecerían y también el léxico que lo evidencia**, en lengua náhuatl “para nombrar la llave se creó la voz *tlatzqualoni* que, traducida literalmente, significa ‘objeto para cerrar algo’”. Metafóricamente se extendieron significados. “Para nombrar al caballo se recurrió al término *mazatl*, que desde antiguo se refería al venado”. Se usó “*ichcatl*, ‘algodón’, para nombrar tanto al borrego como los productos derivados de

---

<sup>50</sup> Esta situación es también interpretada por Claudia Parodi, quien plantea la existencia del denominado *signo bicultural*, que a diferencia del signo lingüístico planteado por Saussure: “Se caracteriza porque amplía su tipo cognitivo y su contenido nuclear para nombrar un referente o *denotatum* de una cultura distinta de la lengua original”, y se presenta como “una de las estrategias de re-creación lingüística y cultural que usaron los españoles y los indígenas para adaptar el mundo del ‘Otro’ al suyo” (Parodi, 2009: 26).

<sup>51</sup> El término más preciso para referir a los españoles fue *castilantlaca*, en plural. Comunicación del Dr. Sergio Romero (30-04-21).

este animal, por ejemplo, la lana fue *ichcatomitl*". Cuando se trataba de nombrar objetos traídos por los españoles, "se incorporó a la voz nativa la palabra *caxtillan*": "*caxtillan cactli*", sirvió para nombrar los "zapatos"; "*caxtillan xochitl*", se llamó a la "rosa" y "*caxtillan tlatolli*", el "idioma" de los españoles (Cifuentes, 1998: 84-86).

Los españoles, a su vez, cuando se trataba de animales y plantas nativos, distinguían los "de la tierra", de los conocidos. Así, el guajolote fue por ellos nombrado "gallina de la tierra". Con el correr del tiempo, y de manera mucho más amplia, en el área del mundo de la producción:

[...] se introducen nuevos términos relacionados con la nueva economía y con plantas y animales introducidos que ya para la segunda mitad del siglo XVI son de uso generalizado como los 'pladanos', las 'bacas' o 'bacastin', junto con los *quaquahueque* ('cornudos'), las 'hanegas' o fanegas como medida de cereal y el ingenio como lugar de trabajo, así como los pesos y tomines (Von Metz, 2009: 120).

**Hasta ahora sólo he hecho referencia a situaciones de contacto ocurridas durante la primera fase del periodo colonial y para el caso de las culturas náhuatl e hispana en el centro de la Nueva España.** Territorio en el que la terminología hispánica también se vería reflejada hasta en documentos en náhuatl, ya que las relaciones de contacto empezaron a extenderse más allá de palabras aisladas pertenecientes a los léxicos de ambas lenguas. Dichas relaciones se pueden apreciar, según otro ejemplo de Brigida Von Metz, en algunos textos como son las matrículas de población o censos, elaborados aproximadamente en 1540, que "permiten observar cómo el devenir etnohistórico, entendido como aquel vivido por los protagonistas indígenas y hablantes de la lengua náhuatl, se refleja en las transformaciones ocurridas en la lengua náhuatl (Von Metz, 2009: 112-113). Sirvan los casos referidos en las lenguas náhuatl y castellana solamente para mostrar que las nuevas realidades, así como la cada día mayor necesidad de intercambios

comunicativos más amplios y variados era un fenómeno habitual entre colonizadores y colonizados. Me faltan, por ahora, los ejemplos para mostrar cómo se dio un proceso que en principio, pienso, pudo compartir ciertas características y/o presentar algunas diferencias en el área maya, así como en el Altiplano guatemalteco, territorio de los kaqchikeles.

### **2.1.3. Centro y periferia**

**Si bien la Capitanía General de Guatemala perteneció al virreinato de la Nueva España, seguramente, la realidad de su alejamiento geográfico hacia la periferia del área central novohispana hizo que su proceso de intercambios verbales tuviera otras características, e incluso un proceso diferenciado y propio,** en las primeras décadas posteriores a la Conquista. Pero, no hay que olvidar que el deseo de la Corona por implantar la religión católica era similar para dicha región, aunque las tácticas para lograrlo hayan sido distintas, según las regiones.

Así que, toda proporción guardada entre cómo ocurrió el denominado contacto lingüístico en el centro de la Nueva España y en el Altiplano maya, **uno de los criterios señalado por Cifuentes para caracterizar la fase posterior al contacto inicial, esto es, la presencia poblacional de mestizos y criollos, parece ser un criterio fuerte,** que se podría tomar en cuenta si se desea caracterizar cómo ocurrió el proceso de interacción lingüística incluso en el área maya. Aunque los ejemplos que lo muestren, rigurosamente

tendrán que ser distintos, pues se trata de lenguas y hablantes diferentes. Lamentablemente, hasta donde he podido investigar no los puedo aportar todavía.<sup>52</sup>

La importancia de marcar **un segundo momento, o etapa, en el proceso de contacto, para Cifuentes**, aparte de reconocer la diferencia poblacional y por tanto el inicio de una nueva fase bien caracterizada para el centro de la Nueva España, **reside en que dicho momento coincide, y al parecer no gratuitamente, con el momento en que se empiezan a elaborar las primeras grámaticas y vocabularios de una manera más formal y sistemática**. Lo cual, responde lógicamente al conocimiento que ya se había podido acumular y que los frailes tenían sobre los distintos idiomas. Más adelante en este mismo capítulo, se podrán apreciar detalles y títulos de obras lexicográficas elaboradas sobre las lenguas k'iche'anas de Guatemala, y en especial sobre el idioma kaqchikel.

Para realizar tales obras -las *Artes* y los *Vocabularios*- los frailes recurrieron a los modelos que les eran familiares y conocidos. Pero, hemos de observar que sólo habían transcurrido unas cuantas décadas posteriores a la Conquista:

[...] en 1555, el franciscano fray Alonso de Molina presenta el primer diccionario en la Nueva España, y por consiguiente, en América: el *Vocabulario castellano-mexicano*; un diccionario bilingüe unidireccional español-náhuatl, que sirvió como guía para la elaboración de futuros diccionarios bilingües de lenguas indígenas (Romero Rangel, 2013: 42).<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Agradezco al Dr. Romero el siguiente comentario: “El altiplano maya respondía a dinámicas sociales y culturales propias que son las que determinaron las acciones de los frailes dominicos y franciscanos sobre el uso de los idiomas indígenas” (30-04-21).

En este apartado he deseado mostrar la línea general del proceso de colonización, que me parece la hubo, aunque bien es cierto que tuvo sus particularidades en cada región, y que se reflejó en ciertas cuestiones idiomáticas. Por lo que concuerdo con Romero en que de ninguna manera sería útil insistir en un modelo “nahua-céntrico”, ya que éste distorsionaría una realidad sociolingüística, por demás compleja y todavía no acabada de estudiar.

<sup>53</sup> La investigadora aclara que se considera el vocabulario de Molina como el primero, ya que el de fray Andrés de Olmos aunque fue realizado un poco antes, en 1547, “permaneció como manuscrito hasta 1875”.

Mucho se ha discutido y **se sigue discutiendo todavía entre especialistas si éste, el considerado primer diccionario americano, es decir, el primero publicado de fray Alonso de Molina, está en relación de directa dependencia o no, del diccionario del autor nebrisense**<sup>54</sup> que ofreció a la Corona un elemento cultural más para llevar a sus futuros dominios, un diccionario. En palabras propias de Antonio de Nebrija, e infinidad de veces referidas, “siempre la lengua fue compañera del imperio.”

Es en el inicio de la segunda fase del contacto lingüístico, lo reitero en la caracterización de Cifuentes para el área del centro de la Nueva España, en la cual se inscribe el trabajo lexicográfico de fray Alonso de Molina, en 1555. Si la periodización propuesta por la investigadora se pudiera apreciar como un marco funcional o útil en algún sentido para el área maya, al final de dicha segunda fase también se inscribiría el trabajo de nuestro lexicógrafo, Tomás de Coto, elaborado casi un siglo después, ca. 1650, para el caso de la lengua kaqchikel.

Además de la circulación masiva de préstamos [lingüísticos], se produjeron *alteraciones en las estructuras gramaticales de las lenguas*, cuya naturaleza difiere de la que corresponde propiamente al léxico. Es decir que rasgos peculiares de la entonación, algunas innovaciones fonológicas, morfológicas y sintácticas, son *resultado de una intensidad mayor en el contacto entre las poblaciones* (Cifuentes, 1998: 87).<sup>55</sup>

En tal situación, las innovaciones lingüísticas en la díada conformada por los idiomas náhuatl-castellano, reportadas por Cifuentes, se van a constituir alrededor de las formas hispanas. La investigadora ofrece el ejemplo del cambio en la palabra para nombrar

---

<sup>54</sup> Elio Antonio de Nebrija (ca. 1441-1522), después de haber estudiado en Italia, publicó primero sus *Introductiones latinae*, una gramática latina, y posteriormente, en 1492 justamente, es autor de la considerada primera *Gramática de la lengua castellana*, y de los Diccionarios latín-español y español-latín, publicados unos cuantos años después. Su obra es presentada como un “hito indiscutible” para la política lingüística española.

<sup>55</sup> Las cursivas son mías.

al ‘caballo’. *Cahuallo* sustituye al ya impropio *mazatl* del principio; asimismo, se modifica la manera en que se generan algunas de sus formas compuestas: *cahuallociuatl*, sirve para denominar a la ‘yegua’, *cahuallocalli* para la ‘caballeriza’ o *cahuallopati*, ‘la medicina para el caballo’, etc., que junto con otras adaptaciones se hicieron de una lengua a la otra, o se mezclaron sus vocablos dando como resultado verdaderos híbridos como pueden serlo: “*testihuan*” para ‘testigos míos’ o “*tominchiuheque*” para ‘monederos’; según se refiere, con entradas del *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana* de Pedro de Arenas (Cifuentes, 1998: 91-94). De mi observación directa, anoto el nombre de la calle *caballo calco*, en el antiguo barrio de Coyoacán, literalmente ‘el lugar de la casa del caballo’, que correspondía a las caballerizas del Palacio de Cortés.

Adicionalmente, apoyada en el estudio de Moreno de los Arcos, apunta Cifuentes que en el caso de México el conocimiento del náhuatl, así como la presencia de nahuatlismos en el español de la sociedad novohispana, fueron no sólo factores diferenciales frente a los grupos peninsulares, sino que se convertirían en “parte sustancial de la conciencia criolla” (Cifuentes, 1998: 96). El hecho patente es que las numerosas obras realizadas mayormente por los frailes durante la fase posterior al contacto inicial, están ahí -las que se conservaron- y se les puede estudiar. Ninguna duda cabe que muchas otras pasaron a formar parte de la noche de los tiempos, especialmente cuando no tuvieron la suerte de ser publicadas, o si se encontraban en las regiones de más difícil acceso.

#### 2.1.4. Evangelización y estudio de las diversas lenguas

Con respecto a la evangelización, o más precisamente, en qué lengua convenía más llevarla a cabo, fueron muy diversas las opiniones. Los ministros de la Corona se empeñaban en proponer la castellanización como la mejor opción, mientras que los frailes, en contacto con los indios y los problemas comunicativos cotidianos, proponían métodos distintos. Aunque, también se manifestaron distintas disputas y querellas aun entre ellos. Adriana Álvarez informa que:

En la década de los sesenta del siglo XVI, el problema central [...] que más le preocupaba a la Corona era la presencia de párrocos que desconocían el idioma de su grey. Así, en 1565, el soberano envió una cédula a los obispos del virreinato en la que les ordenaba nombrar como curas únicamente a quienes conocieran la lengua correspondiente a la parroquia que administraban (Álvarez, 2014: 478).

Posteriormente, agrega Álvarez, hasta el Papa intervendría con la expedición de bulas para apoyar la evangelización usando las lenguas de los indios. Según lo dispuesto por el papado, sólo se podrían ordenar como sacerdotes quienes probaran saber el idioma de los indios. Sin embargo, muchos años más adelante y todavía sin resolverse el problema, 1770 es el año en el cual Carlos III promulgó los edictos a favor de la imposición del castellano.

Volveré, más adelante, a tratar de las disposiciones sobre la evangelización y las lenguas indígenas del Virreinato de la Nueva España, al cual como ya mencioné, se integraba la Capitanía General de Guatemala. Lo que por ahora **me interesa señalar es el hecho de que las lenguas indígenas se empezaron a estudiar de manera sistemática a partir de la segunda mitad del siglo XVI, se cultivaron profusamente en el siglo XVII, y todavía aunque menos en el XVIII, en México y en Guatemala.** En el XVII, en las universidades y en algunos seminarios se dictaban cátedras de algunas de ellas, y algunos

hombres y mujeres letrados del periodo barroco las consideraban como una expresión privilegiada de las culturas indígenas (Moreno de los Arcos, 1987: 17-18).

Desde 1580, Felipe II había ordenado se creara la cátedra de náhuatl en la Universidad de México. **En el caso de Guatemala, fue a fines del XVII que la lengua kaqchikel comenzó a figurar entre las primeras cátedras de la Real y Pontificia Universidad de San Carlos Borromeo, fundada en 1676** (poco tiempo después de la muerte de fray Tomás de Coto), **donde se impartía como ‘Prima de cakchiquel’, de igual modo que se impartía ‘Prima de pipil’ o lengua mexicana.** La primera era la lengua de la población más cercana a la capital, es decir, al centro del poder; mientras que la segunda, aparte de contar con un sistema de escritura propio, era la lengua de un grupo privilegiado que tenía la capacidad de emitir documentación legal ante las autoridades locales. Dichas cátedras se mantuvieron hasta que su enseñanza desapareció con la creación de la nueva nación (Álvarez Sánchez, 2015).

Cifuentes constata que, con el correr del tiempo, en el área central novohispana, de hecho, se darían dos tendencias al mismo tiempo. Por una parte, las lenguas indígenas recibieron una profunda influencia del español y, por la otra, se redujo de manera notable la cifra de criollos y mestizos bilingües. Fenómeno que causaría, a su vez, una notoria reducción de hablantes bilingües, así como un incremento de la influencia del español en sus lenguas.

Para el siglo XVIII las circunstancias que favorecían la lengua general estaban por desaparecer. A la intransigencia que caracterizó a la política del lenguaje peninsular en el Siglo de las Luces, al prohibir el uso de las lenguas indígenas en los ámbitos jurídicos, educativos y religiosos, se sumaban dos situaciones: la primera, una mayor proporción de hispanohablantes, monolingües y bilingües, en los asentamientos urbanos, por lo cual se podía prescindir de los servicios que habían prestado las lenguas generales. La segunda, las convicciones propias de los gobernadores e intelectuales ilustrados acerca de las lenguas nacionales, al



considerarlas como el medio adecuado e imprescindible para alcanzar la modernidad y el progreso de los pueblos. Por lo tanto se promovió, para tal efecto, el uso exclusivo del español en los territorios peninsulares y ultramarinos (Cifuentes, 1998: 98).

A pesar del interés señalado de algunos “hombres letrados” de la época por las distintas culturas, fue una realidad que, de manera simultánea, el empleo y uso cotidiano de las lenguas indígenas se iba circunscribiendo, de manera cada día más intensa, al uso de los distintos grupos étnicos más alejados de los centros urbanos. Como señala específicamente Adriaan Van Oss (1986) que sucedió en el caso de las lenguas indígenas en el territorio guatemalteco. Interesada en el caso de Guatemala para entender la obra de Tomás de Coto, considero de suma importancia los planteamientos que hace el autor. Por ejemplo, muestra cómo se fue dando en dicho proceso una diferenciación muy marcada entre la parte oriental del territorio guatemalteco, desde su perspectiva, la más “ladinizada” y abierta a los cambios, atendida por el clero secular, y la parte occidental y montañosa, donde se resguardaron la mayor parte de los indios hablantes sólo de sus respectivas lenguas, que era atendida por las diferentes órdenes monásticas, también llamadas clero regular (Van Oss, 1986: 45-49).

Antes de terminar este apartado, sólo quiero agregar que dadas las dificultades inherentes a la tarea encomendada que tenían los misioneros, nos podríamos preguntar con pertinencia si las obras elaboradas por ellos fueron suficientes para la explicación de la doctrina cristiana a sus congéneres, los llamados por ellos mismos “infieles” o “paganos”. Difícil responder.

Es asimismo Van Oss quien relata, en su libro *Catholic colonialism*, un sintomático incidente presenciado ya en el siglo XVIII por el arzobispo guatemalteco Pedro Cortés y Larraz, hacia 1770, en el pueblo de Sacapulas a más de doscientos años de su fundación,

mismo que aquí reproduzco. El padre dominico encargado del área de doctrina, después de haber administrado el sacramento de la confirmación, era incapaz de hacer entender a los participantes que tenían que ir a la sacristía para lavar sus frentes. “Dígales en su propia lengua”, le aconsejó el arzobispo; a lo que el padre dominico contestó perplejo: “Se los acabo de decir en su propia lengua, pero no lo entienden” (Van Oss, 1986: 18).<sup>56</sup> ¿Quién no entendía a quién? Hay indicios para pensar que la falta de entendimiento, si bien ya era diferente de la antes referida que vivieron Colón y los indios en un primer momento, se daba en ambas partes.

## **2.2. El kaqchikel y las lenguas de Guatemala: datos del periodo colonial, situación actual y contexto geográfico**

Según apunta el cronista<sup>57</sup> franciscano Francisco Vázquez, nacido a mediados del siglo XVII, eran tres las lenguas que sobresalían en el Obispado de Guatemala en la época colonial por su número de hablantes: “las tres lenguas principales y generales de esta Provincia de Guatemala que son *cakchiquel* (o de Guatemala) *quiché* (o Utlateca) y *tzutuhil*

---

<sup>56</sup> La traducción es mía, así como todas las posteriores referencias a este estudio del autor.

<sup>57</sup> Importante tarea es la de los cronistas. Enrique Florescano apunta que el rey de España había creado desde 1532 el cargo de cronista de las Indias, y que más tarde, en 1571, el de cronista y cosmógrafo mayor de Indias, para poder conocer con exactitud las dimensiones de explotación del mundo descubierto (Florescano, 2002: 258).

(o Atiteca).”<sup>58</sup> **Siendo el kaqchikel<sup>59</sup> una lengua perteneciente a la familia de lenguas mayenses**, comparte de manera particular, una serie de características gramaticales, parecidos léxicos y procesos generales con las lenguas identificadas como las más cercanas lingüísticamente. **Se le agrupa con las lenguas de la denominada rama oriental k’iche’ana**, según los estudios realizados por el lingüista Otto Schumann (1990). Esta rama comprende un subgrupo lingüístico conformado por otras lenguas más como son: el k’iche’, el sipakapense, el sakapulteco, el uspanteko y el tz’utujil, además del kaqchikel. Hay también en la clasificación otro subgrupo de lenguas que es muy próximo al anterior, y que está compuesto por las lenguas q’eqchi’, poqomchi’ y poqomam. Así, **un total de nueve lenguas conforman la denominada rama oriental k’iche’ana**. Todos ellos son idiomas que presentan características comunes; pero que, a su vez, comparten algunos rasgos más generales con todas las denominadas lenguas mayas, mismas a las que los estudios tipológicos han clasificado como la familia de lenguas mayenses o mayenses (Schumann, 1990).

### 2.2.1. Lenguas mayas y clasificaciones

La familia lingüística mayense agrupa, aproximadamente, unas 30 lenguas en la actualidad, según Otto Schumann. De manera más amplia, los estudios históricos de Terrence Kaufmann (a su vez, apoyado en estudios previos de Norman McQuown) y referidos por Schumann en su estudio: *Aproximación a las lenguas mayas*, parten de la existencia de una

---

<sup>58</sup> *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* (Vázquez, 1937-40 [1714] Tomo II: 253).

<sup>59</sup> Aquí escrita al modo que se usa actualmente. Pero también referida con las grafías o caracteres que quedó registrada en las fuentes, o con la ortografía que cada autor citado ha empleado en su época.

hipotética lengua denominada Proto-maya. **De esa lengua hipotética**, cuya existencia fue posible plantear y reconstruir a través del método comparativo usado en la lingüística histórica, **se derivarían cuatro ramas o líneas principales que, con el transcurrir del tiempo y durante un largo periodo de aproximadamente unos 40 siglos, dieron como resultado las distintas lenguas mayenses o idiomas mayas conocidos** (ver cuadro en Schumann, 1990). El lingüista esquematiza ese proceso como un árbol de cuyo tronco se desprenden cuatro ramales. Esas ramas principales son etiquetadas como: *a)* la oriental, *b)* la occidental, *c)* la yucatecana, y *d)* la huastecana. Tronco y ramas con sus distintas terminaciones nos ofrecen la idea de conjunto que implica el plantear la pertenencia de cada una de las distintas lenguas a una familia lingüística.

Otra propuesta clasificatoria de las lenguas mayenses es la de Lyle Campbell, quien apoyado en una investigación que antes había realizado con el propio Kaufman (Campbell y Kaufman, 1985), ofrece un listado de lenguas en el cual, si bien se aprecia un número bastante similar de lenguas, éstas son agrupadas desde una perspectiva diferente. El investigador incluye dos lenguas extintas, el chicomucelteco de Chiapas y el ch'olti' de Guatemala (Campbell, 1997).

**En la clasificación de Campbell<sup>60</sup> se realiza una diferenciación lingüística primaria entre dos grandes grupos: I) el huastecano:** cuyos idiomas terminales son solamente dos: *huasteco* (Veracruz) y *chicomucelteco* (extinto, Chiapas), idiomas muy diferenciados del resto; **y, lo que el investigador considera propiamente II) el núcleo maya-yucatecano** del cual se derivan todas las restantes lenguas mayenses. Dicho núcleo maya-yucatecano da origen a dos subgrupos básicos: por un lado, a) el yucatecano, y, por

---

<sup>60</sup> Cito aquí los nombres de las lenguas como aparecen en la obra referida.

otro, b) el maya nuclear. En este último grupo, del maya nuclear, encontramos un subgrupo de lenguas k'iche'anas, que básicamente coincide con el número de lenguas planteado por Schumann (1990). Los interesados en el listado de lenguas pueden consultar directamente su trabajo (Campbell, 1997: 162-163).

### **2.2.2. Estudios hispanistas**

Por otro lado, desde el punto de vista de los estudiosos hispanistas interesados en las lenguas indígenas en su relación con el español, el lingüista Hans-J. Niederehe también suscribe que en la actualidad: “Hay unos 30 idiomas pertenecientes a la familia Maya, repartidos, sobre todo en el sureste de México y Guatemala, con unos tres millones de hablantes” (Niederehe, 2004: 82). El dato de la cifra como número redondo de lenguas aplica también al pasado. En algunos casos se habla de lenguas nuevas, es decir, las descubiertas más recientemente; y en otros, se trata de lenguas ya desaparecidas, como podría ser el caso de la lengua ch'olti' (o lacandón histórico), el chontal de Tixel-Acalán (en Campeche) y el chicomucelteco (en Chiapas).

**Es de advertir que en el periodo colonial no todas las lenguas mayenses fueron estudiadas con el mismo entusiasmo.** Niederehe mismo nos da cifras reveladoras de las preferencias que mostraron los misioneros y que, según se puede apreciar, éstas se encontraban en puntos casi extremos del territorio maya, esto es, en Yucatán y en el centro de Guatemala. El número de estudios coloniales sobre lenguas mayas reportados por el autor, en orden descendente por lengua es el siguiente: yucateco, 43; cakchiquel, 40; quiche', 32; tz'utujil, 9; chol y mam, 8; tzotzil, 5; tzeltal, 4; moxó, achí y lacandón 1.

Ninguno en el caso de otras lenguas. (Niederehe, 2004: 85-86).<sup>61</sup> Distintos autores retoman los datos aportados sea por Schumann, sea por Campbell. Debo señalar que el número total de lenguas mayenses suele diferir un poco de un estudio a otro, aunque siempre es entre 30 y 32 lenguas. Hay también pequeñas variaciones que dependen de los criterios usados por los autores para clasificar y agrupar las lenguas; sin embargo, esa no es una discusión que por ahora me interese. **Lo que me interesa mostrar es el concepto de familia lingüística que, como en el caso de otras lenguas, se sustenta en criterios tanto históricos como de inteligibilidad entre las mismas.**

Sintetizando, los estudiosos de las lenguas mayas han planteado la existencia de un idioma originario, el Proto-maya, y han elaborado una especie de árbol genealógico que se escinde, con el transcurso del tiempo, en las diferentes grandes ramas señaladas. A su vez y con posterioridad, esas ramificaciones troncales se bifurcan. Para situar la lengua kaqchikel al interior de la familia de lenguas mayenses, en la clasificación de Schumann, requerimos seguir la rama oriental, y después colocarnos al interior del grupo de lenguas k'iche'anas. En la propuesta de Campbell, hay que buscar el conjunto lingüístico k'iche'ano; al interior del subgrupo denominado k'iche'ano-mameano. **En ambos estudios, se reconoce que la lengua kaqchikel se ubica geográficamente en la parte oriental del área maya.**

Publicaciones más recientes como la de Sergio Romero (2005), además, sitúan el asentamiento de los primeros mayas, los hablantes de carne y hueso, en la Sierra de los Cuchumatanes y plantean que los antiguos pobladores habrían sido individuos que

---

<sup>61</sup> Las lenguas y los números de estudios son los proporcionados por Niederehe en 2004; hago la referencia del autor tal cual se presenta en su artículo. Pero, en efecto, como ha observado Romero faltan lenguas y estudios, que espero queden adecuadamente presentadas en el apartado 2.3.

explotaban zonas ecológicas tanto de las Tierras altas, como de las Tierras bajas del territorio conocido como área maya. Apunta Romero que los grupos k'iche'anos, de nuestro interés, se expandieron por el este y el sur de Guatemala en el Posclásico mesoamericano, hacia el año 1200 dC. Asimismo, señala que esos mayas desarrollaron un sistema de escritura jeroglífica del tipo llamado logosilábico, similar al epi-olmeca y al zapoteca desarrollado en Monte Albán (Romero, 2005: 32).

### **2.2.3. Entrecruzamientos**

En su conjunto, las lenguas mayenses son lenguas cuyos hablantes se asientan, con excepción del wasteko, en un territorio que se puede dividir gruesamente en tres regiones geográficas: las Tierras altas de Guatemala, los Altos de Chiapas y las Tierras bajas de la península de Yucatán. Sin embargo, estas tres zonas geográficas son tan distintas como lo revelan las características de su territorio: al norte la planicie yucateca, al sur el área selvática central chiapaneca y, en la parte sureña más oriental las Tierras altas de Guatemala. Y, las tres áreas conforman lo que tradicionalmente se conoce como área maya.

Ahora bien, **es en las Tierras altas de Guatemala donde se concentraba, y se sigue concentrando en la actualidad el mayor número de idiomas y de hablantes de lenguas mayenses.** En esta región se asientan hablantes de más de una veintena de lenguas mayas, del promedio de 30 antes mencionado. La Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG)<sup>62</sup> enlista las siguientes 22 lenguas oficialmente reconocidas: Achí, Akateco, Awakateco, Ch'ortí, Chuj, Itza', Ixil, Kaqchikel, K'iche', Mam, Mopan, Popti',

---

<sup>62</sup> Creada en 1986.

Poqomam, Poqomchi', Q'anjob'al, Q'eqchi', Sakapulteko, Sipakapense, Tektiteko, Tz'utujil, Uspanteko y Chalchiteko.

Fray Domingo Juarros a principios del siglo XIX, al escribir sobre la variedad de lenguas del territorio perteneciente hoy a Guatemala, enlistaba la existencia de las siguientes al inicio del periodo colonial:

1. Quiché, 2. Kachiquel, 3. Zibtugil, 4. Mam, 5. Pocomam, 6. Pipil ó Nahuate, 7. Pupuluca, 8. Sinca, 9. Mexicana, 10. Chorti, 11. Alaguilac, 12. Caichi, 13. Poconchi, 14. Ixil, 15. Zotzil, 16. Tzendal, 17. Chapaneca, 18. Zoque, 19. Coxoh, 20. Chañabal, 21. Chol, 22. Uzpanteca, 23. Lenca, 24. Aguacateca, 25. Maya, 26. Quecchi y otras: **que solo las nombradas son veinte y seis** (Juarros, 1981 [1808]: 229).<sup>63</sup>

#### **2.2.4. Fronteras geográficas y lingüísticas**

El territorio guatemalteco ha sido subdividido, a su vez, en tres subregiones que son: la occidental, la central y la oriental, que se corresponden aproximadamente tanto con fronteras geográficas como lingüísticas. Aunque una división diferente se puede hacer del área maya de Guatemala por Departamentos. Aquí presento la que hace el Consejo Nacional de Áreas Protegidas guatemalteco:

- 1) Tierras bajas, constituidas básicamente por el departamento del Petén.
- 2) Tierras altas o Altiplano, a su vez subdividida en tres áreas: a) Altiplano Norte: que incluye los departamentos de la Alta Verapaz, Baja Verapaz y Quiché; b) Altiplano Central: departamentos de Guatemala, Sacatepéquez y Chimaltenango, y c) Altiplano Occidental: los departamentos de Huehuetenango, San Marcos, Totonicapán, Sololá y una parte del Quiché.
- 3) Región de Oriente: El Progreso, Izabal, Zacapa, Chiquimula y Jutiapa.

---

<sup>63</sup> El énfasis es mío. Y se incluyen otras no pertenecientes a la familia maya, como son el "Pipil o Nahuate" y otras.



- 4) Por último, la Región de la Costa Sur: constituida por los departamentos de Retalhuleo, Suchitepéquez, Escuintla y Santa Rosa (CONAP, 2008).

En los años noventa, se calculaba un número aproximado y total de seis millones de hablantes de lenguas mayenses, el grueso de los cuales, se decía, radicaba en Guatemala (Schumann, 1990: 13). Posteriormente, Odilio Jiménez,<sup>64</sup> también señala los mismos seis millones de hablantes de lenguas mayas, pero sólo para Guatemala. Y, agrega el dato de la población de Guatemala que era estimada en diez millones, casi a fines de los años noventa, con lo que se puede apreciar que se trataba de un 60 por ciento de la población para la fecha señalada. Así, **se puede observar que la zona central de Guatemala, o Altiplano central, es territorio propio de los pueblos k'iche'anos, y por tanto de sus lenguas y hablantes.** En esta zona se asientan y conviven, en nuestros días, una gran variedad de poblaciones, hablantes de distintas lenguas.<sup>65</sup> Aunque, entre los grupos asentados en la parte central del territorio guatemalteco, propiamente el Altiplano, sobresalen cuatro grupos con el mayor número de hablantes, éstos son: los k'iche's, los kaqchikeles, los mames y los q'eqchi's.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup>“Tensión entre idiomas: Situación actual de los idiomas mayas y el español en Guatemala” (Jiménez, 1997).

<sup>65</sup> *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América latina* (UNICEF, 2006).

<sup>66</sup> Según diversas publicaciones del grupo de investigadores mayas OKMA (*Oxlajuuj Keej Maya' Ajtz' iib'*), fundado en 1990 con asesoría de la lingüista norteamericana Nora England. Algunos miembros de esta asociación han publicado diversas gramáticas descriptivas y otros estudios. También existen en la actualidad algunas pequeñas comunidades de kaqchikeles en el estado de Chiapas, producto de la migración, como son Mazapa de Madero, Valle Obregón y Villa Hidalgo, según reporta en su obra Mariano R. Vázquez López (2006).



2.2.4.1. Mapa lingüístico de Guatemala. Los cuatro tamaños de las letras indican los tamaños de las poblaciones de hablantes: más de 500,000 hablantes; más de 100,000; más de 10,000; y menos de 10,000 hablantes (tomado de Wikipedia).

Si nos detenemos un poco en los números, según la ponencia de Jiménez antes referida, destacan por el mayor número de hablantes: el idioma k'iche' con un millón de hablantes; el mam con 686, 000; el kaqchikel con unos 405, 000 y el q'eqchi' con 361, 000 hablantes. Es un total de unos 2 452, 000 hablantes. Pero, según los datos aportados más recientemente por la *Academia de Lenguas Mayas de Guatemala*,<sup>67</sup> esos mismos cuatro idiomas que también son por ella considerados los de mayor prevalencia en el territorio guatemalteco, da un total muy superior de 4 753, 641 hablantes.

<sup>67</sup> Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), según la proyección hecha para 2015 por el Instituto Nacional de Estadística, con base en el censo de 2002. Consultada en la red.

Encuentro que hay, más o menos, coincidencia entre este total ofrecido por la ALMG y las cifras ofrecidas por el lingüista Raymond Gordon (2015).<sup>68</sup> Aunque, si se aprecian las cifras individualmente, es decir, lengua por lengua, los datos también presentan una variación sustantiva. Sin embargo, a pesar de la variabilidad en los datos ofrecidos, se puede afirmar, sin duda, que el k'iche' es hoy día el idioma maya reconocido con el mayor número de hablantes en Guatemala, sólo superado en este rubro por la lengua náhuatl en otras regiones de Mesoamérica; y que también lo era, por los testimonios ofrecidos por los cronistas, desde antes de la llegada de los españoles. Aunque, el dato no es comparable fuera de contexto, y sin referirlo a la población total.

Según el *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas de América latina* (UNICEF, 2006), le siguen al k'iche', en número de hablantes, la lengua mam, y luego, la kaqchikel. Esta última, con casi medio millón de hablantes, asentados en poblados situados al norte y al oriente del Lago de Atitlán. El tz'utujil se habla todavía, aunque ya no se señale entre las lenguas mayoritarias o principales, en algunos pueblos situados en las orillas del mismo Lago. Asimismo, la lengua q'eqchi' cuenta con numerosos hablantes, localizados en el departamento de la Alta Verapaz y en el Petén, en el norte del Quiché, en casi todo Izabal, en Baja Verapaz, y en Toledo District, Belize.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> *Ethnologue: Languages of the world* (Gordon, 2015). En esta publicación, que es un compendio de las lenguas del mundo publicado por el SIL (Summer Institute of Linguistics), en su última edición se calculaban: 2 330, 000 hablantes de *k'iche'*; 800, 000 de *q'eqchi'*; 451, 000 de *kaqchikel* y 530, 000 de *mam*.

<sup>69</sup> Agradezco al Dr. Romero el último dato sobre la lengua q'eqchi' (30-04-21). Y, en aras de la precisión, agrego que hay cerca de 400,000 hablantes, según S. Wichmann y K. Hull, quienes han dedicado un estudio a los préstamos lingüísticos en q'eqchi'. Los autores nos hacen saber, dato interesante, que se trata del grupo lingüístico maya que tiene el porcentaje más alto de hablantes monolingües. Lo cual revela el alto estatus que goza el idioma, y se refleja en el hecho que muchos q'eqchi's están alfabetizados en la propia lengua indígena (2009: 877). La traducción es mía.

Es en este contexto geográfico que la lengua que nos interesa, el **kaqchikel**, está presente en la actualidad en el Altiplano central de Guatemala en más de una cincuentena de municipios, pertenecientes a 7 departamentos guatemaltecos. Son estos los departamentos de **Chimaltenango, Suchitepéquez, Guatemala, Sololá, Saqatepéquez, Baja Verapaz y Escuintla.**



#### 2.2.4.2 Departamentos de Guatemala.<sup>70</sup>

Regreso al estudio del lingüista Schumann, quien por muchos años trabajó y estudió varias de las lenguas mayenses, para señalar que **pocas familias de lenguas presentan**

<sup>70</sup> <http://www.cruzroja.es/castillalamanca/cooperacion/guatemala.html>

**una evidencia tan clara de un origen histórico común como la que tienen las lenguas de la familia maya** (Schumann, 1990: 11). Serían esas características compartidas, así como los altos índices de inteligibilidad mostrados en algunos casos desde la época colonial, lo que permitió a algunos frailes elaborar su “*Arte*”, o gramática, y su *Vocabulario* para más de una lengua en una misma obra, como se verá en el siguiente apartado de este mismo capítulo.

Aunque, al mismo tiempo, debo mencionar que el proyecto de estudio de la lengua kaqchikel, iniciado en 1998 en la zona por la asociación de escritores mayas OKMA,<sup>71</sup> documenta información sobre la variación dialectal encontrada en los diferentes municipios de habla kaqchikel por ellos estudiados, es decir, en cuatro municipios de los siete previamente mencionados. Se trata de los municipios de Sololá, Chimaltenango, Sacatepéquez y Guatemala. Sin embargo, el mismo estudio concluye que en la actualidad: “Las variaciones más notables que presenta el idioma son de tipo lexical y fonológico, más que morfológico y sintáctico” (OKMA, 2000: 21), es decir, no se trata de variaciones de un nivel lingüístico más profundo que, en teoría, implique incompreensión entre los kaqchikeles.

Y es de señalar que el fenómeno de la variación dialectal no es exclusivamente un dato lingüístico, sino más bien se trata de un entramado que corresponde a una compleja práctica comunicativa e identitaria, como señala Sergio Romero, que en el caso de la lengua k’iche’ “se caracteriza [la variación dialectal] por el importante papel de marcador étnico y lingüístico” (Romero, 2017: 250).

---

<sup>71</sup> OKMA: *Oxlajuuj keej Maya’ Ajtz’iib*.

### 2.3. Noticia de algunos estudios lexicográficos coloniales en el área

A pesar de que los misioneros no tenían los elementos -o eso se suele pensar- para hablar de las lenguas mayas como una familia de lenguas, como hicieron ya en el siglo XX los lingüistas referidos en el apartado precedente, es evidente que algunos frailes sí conocieron el parentesco o la cercanía entre algunas de esas lenguas, como prueban los títulos de las obras y los estudios por ellos elaborados. A continuación haré mención especialmente de algunos de los trabajos lexicográficos, y de manera tangencial referiré algunos gramaticales, realizados sobre las principales lenguas k'iche'anas.

Al padre Juan Alonso se le atribuye el primer *Vocabulario del siglo XVI en lengua castellana y [Guate]malteca que se llama Cak chequel chi*, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia (Niederehe, 2004: 82).<sup>72</sup> Y **a la lengua kaqchikel se le identifica, en general, como la lengua de Guatemala**; aunque en realidad la zona o provincia colonial que era Guatemala, como ya he mostrado previamente, fue, y sigue siendo, un mosaico conformado y coloreado por distintos grupos, hablantes de distintas lenguas mayas.

**El kaqchikel es la lengua que se hablaba en 1524 en Iximche'**, ciudad nombrada *Tecpán Guatemala* en náhuatl, cabecera de los kaqchikeles. Al tratarse de la lengua de los primeros aliados al conquistador Pedro de Alvarado para vencer a los k'iche's, fue la lengua que cobró más importancia desde el inicio del contacto en el territorio. El idioma

---

<sup>72</sup> Esther Hernández (2014) refiere al manuscrito de fray Juan Alonso en la bibliografía de un artículo suyo, fechándolo ca. 1578, y lo ubica en Bloomington, en la Lilly Library.

kaqchikel, denominado por los españoles “la lengua guatemalica” o “lengua metropolitana”, recibió desde épocas muy tempranas del periodo colonial atención especial (en el siguiente capítulo trataré más ampliamente este tema).



2.3.1. Mapa de la localización de Iximché'.<sup>73</sup>

Carmelo Saénz de Santa María, quien presenta su propio diccionario de la lengua kaqchikel, en una época mucho más tardía, en la primera mitad del siglo XX y basado según su propio testimonio en el de fray Francisco Varea (mismo que fue copiado en 1699 pero elaborado con seguridad mucho antes, ya que, como se se podrá ver en el siguiente capítulo, Varea fue una de las fuentes o “autoridades” del diccionario de Coto), **reporta al**

<sup>73</sup> <http://en.wikipedia.org/wiki/File:Postclassicguatemalahighlands.png>

**menos unos quince diccionarios dedicados a la lengua kaqchikel en el periodo colonial, y que se conservaron** (Saéñz de Santa María: 1940).

Sobre los primeros vocabularios coloniales de las lenguas mayas del siglo XVI, la lingüista e hispanista Esther Hernández afirma que: “según las fuentes antiguas informan de unos quince vocabularios, de los cuales han llegado hasta nuestros días solo la mitad de ellos” (Hernández, 2009: 132). Sin embargo, si consideramos los datos aportados antes por Saéñz de Santa María (1940), quien únicamente presenta una relación de diccionarios sobre la lengua kaqchikel con la misma cantidad,<sup>74</sup> aunque para un periodo más amplio, la cifra para los diccionarios coloniales de todas las lenguas mayas -una treintena de lenguas como señalamos en el apartado anterior-, incluso si se considera solamente la producción lexicográfica del siglo XVI, dicha cantidad pudo haber sido mayor, en mi opinión.

### **2.3.1. De los principales vocabularios del kaqchikel**

Entre los trabajos coloniales se encuentra la *Primera parte del Tesoro* o vocabulario elaborado por Ximenez de las mismas lenguas, que no conozco, pero está reportado igualmente por María Ángeles García Aranda (2015).<sup>75</sup> El *Arte de las tres lenguas Kaqchikel, K'iche' y Tz'utujil*, es la obra gramatical del dominico Francisco Ximenez.<sup>76</sup> En

---

<sup>74</sup> Los autores de esos vocabularios kaqchikeles son (los principales de los conocidos a juicio de Saéñz de Santa María): fr. Baltasar Alarcón, fr. Juan Alonso, fr. Angel, fr. Pedro de Betanzos, fr. Tomás de Coto, fr. Damián Delgado, fr. Francisco de la Parra, fr. Francisco Salcedo, fr. Tomás de Santo Domingo, Solano, fr. Pedro de Sotomayor, fr. Francisco de Varea, fr. Domingo de Vico, fr. Benito de Villacañas y fr. Francisco Ximenez (Saéñz de Santa María, 1940: *Prefacio*).

<sup>75</sup> Véase García Aranda, “La lexicografía amerindia temática: el *Compendio de nombres en lengua cakchiquel* (1704) de Pantaleón de Guzmán”.

<sup>76</sup> Gramática conocida como el Manuscrito Ayer No. 1515 (por el nombre del coleccionista y donador) que se encuentra en The New Berry Library de Chicago. Francisco Ximenez es asimismo autor de la *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, así como traductor del *Popol Vuh* del k'iche' al español (Véase Chinchilla, 1993: Estudio introductorio al *Arte de las tres lenguas ...* de fray Francisco Ximenez).



ella, posiblemente elaborada hacia fines del siglo XVII, el fraile presenta sus materiales en folios con tres columnas que facilitan la comparación entre las mencionadas tres lenguas, de modo tal que se pueden apreciar las similitudes lingüísticas. La obra gramatical de Ximenez está incluida en el panorama general de los estudios de gramatización en las lenguas mesoamericanas, realizado por Ascensión Hernández Triviño (2016: 39).<sup>77</sup>

Ambas obras de Ximenez, *Arte* y *Thesoro de las tres lenguas*, posiblemente sean dos textos realizados en la misma época, como nos lo hace ver Rosa Helena Chinchilla en su Introducción a Ximenez, y quizá fueron escritas cerca de 1703, según señala el “año que quedó registrado en el *Arte* en el Título de las preposiciones, porque no hay fecha en las portadas de ambos manuscritos” (Chinchilla, 1993: XIX). Aunque el *Arte* de Ximenez permaneció como manuscrito hasta que fue publicado por el abate francés Charles E. Brasseur de Bourbourg (1814-1874), quien le puso erróneamente como título *Grammaire de la langue Quiché*. Ahora sabemos que se trataba en realidad de una gramática comparada de las tres lenguas k'iche'anas: kaqchikel, k'iche' y tz'utujil. Ese importante tema de la proximidad lingüística entre las hoy denominadas lenguas k'iche'anas es asimismo comprendido, en una época todavía más temprana, en el magno vocabulario trilingüe, hoy desaparecido y atribuido a fray Domingo de Vico (?-1550), que sería la base del *Arte* y del *Vocabulario de la lengva cacchiquel* del fraile dominico Benito de Villacañas (1537-1610). Este último, terminado a fines del XVI o principios del XVII, pero publicado hasta muy recientemente (Hernández Triviño, 2016: 24; García Aranda, 2011).

Otra obra lexicográfica de importancia es el caso del también hoy desaparecido, pero conocido a través de referencias indirectas, *Vocabulario trilingüe guatemalteco de los*

---

<sup>77</sup> *Lenguas y gramáticas de Mesoamérica* (2016).

*tres principales idiomas, Kachiquel, Qiché y Tzutuchil*, atribuido a Francisco De la Parra. El mismo fraile creador de los originales caracteres, de los que trataré en el próximo capítulo, que igualmente sirvieron a otros frailes para hacer sus registros lexicográficos. Para resumir, García Aranda (2015) en el artículo antes referido sobre una obra más tardía, el *Compendio* de Pantaleón de Guzmán, presenta un total de 16 obras como fuentes de la obra de Guzmán, es decir, todas sobre el idioma kaqchikel (en muy pocos casos se trata de referencias a lenguas muy cercanas o del mismo grupo como son el k'iche' y el tz'utujil); conformado por diez vocabularios y Tesoros, más seis *Artes* o gramáticas. Las obras reportadas por García Aranda son, acortando los nombres y datos sobre cada una:

- el *Vocabulario* de Juan Alonso (finales del XVI);
- el *Vocabulario* de Domingo de Basseta, incluye un *Arte gramatical* y una *Doctrina*;
- el *Vocabulario* de Tomás de Coto (ca. 1650);
- el *Arte* de José Ildefonso Flores (1753);
- el *Vocabulario trilingüe* de fray Francisco Parra (siglo XVI);
- la *Gramática* del franciscano Carlos Joseph Rosales, con un compendio de *Doctrina* (1748);
- el *Vocabulario* de fray Tomás de Santo Domingo (1693);
- el *Arte* de Esteban Torresano (1754), que parece una “enumeración y corrección” de la de Flores;
- el *Calepino*, o vocabulario, de fray Francisco Varea o Vereá (copiado en 1699);
- el *Vocabulario trilingüe* de Vico (ca. 1550);

- el *Arte y Vocabulario* de Benito de Villacañas (a fines del XVI); el *Tesoro* y el *Arte trilingüe*,
- y un *Vocabulario* kaqchikel de Francisco Ximénez (siglo XVIII), (García Aranda, 2015: 139-141).

A diferencia de la mayoría de las *Artes y Vocablarios* mayas que no fueron publicados tras su elaboración, y sólo han podido llegar hasta nuestros días como manuscritos o, más recientemente, porque fueron editadas y publicadas por algún estudioso posterior, “el primer obispo de Guatemala, don Francisco Marroquín, hace publicar en 1556 una *Doctrina en lengua cakchiquel*, y un poco más tarde, los dominicos de la provincia de Chiapas envían a México las gramáticas de los idiomas chiapaneco, zoque, tzendal y tzotzil para que se imprimieran” (León Cázares, 1992b: 70-72).<sup>78</sup>

El hecho señalado por la investigadora, me sirve para mostrar que **sí se publicó una doctrina en lengua kaqchikel, a mediados del siglo XVI; mientras que la primera gramática de la lengua fue impresa a mediados del siglo XVIII, en 1753.** Esa es la obra gramatical o “*Arte*” de la lengua metropolitana del Reyno cakchiquel, o gvatemalico, con un paralelo de las lenguas metropolitanas de los Reynos Kiche, Cakchiquel, y 4, utuhil que hoy integran el reyno de Guatemala, escrita por fray Ildfonso Joseph Flores. **Ningún diccionario de la lengua kaqchikel, en cambio, se publicó en la época.**

Con toda seguridad, publicar era complicado y requería de muchos permisos, como son: aprobación, licencias, parecer y censura de las autoridades eclesiásticas. La referida gramática publicada de Flores, por ejemplo, incluye una *Dedicatoria* a la Observante y

---

<sup>78</sup> Las cursivas son mías. La historiadora agrega: “A esta generación, formada dentro de los conventos, se debe el legado de muchas tradiciones de origen prehispánico escritas en sus propias lenguas, pero con caracteres del alfabeto latino”.

Seraphica Provincia del Dulcísimo Nombre de Jesús de Guatemala, la *Censvra* del padre fray Juan de Almeyda, la *Aprobación* del padre fray Gregorio Azañón, el *Parecer* del padre fray Joseph Antonio Coutiño y las *Licencias* del Superior Gobierno, del Ordinario Dr. D. Miguel de Montufar y de la Orden franciscana por fray Miguel Eduardo de Arrivillaga (Batalla Rosado, 2002). En otras palabras, estoy señalando que **los abundantes Vocablarios de la lengua kaqchikel elaborados en los siglos XVI y XVII no tuvieron la misma suerte que la Doctrina atribuida al obispo Marroquín, o que el Arte del fraile Flores, para llegar a la imprenta poco tiempo después de su elaboración.**

Además, estarían los primeros diccionarios manuscritos de la lengua kaqchikel de los cuales se tienen noticias (porque fueron reportados en otras obras), pero hoy día están perdidos. Por ejemplo el del fraile Pedro de Betanzos, fray Francisco Vázquez nos informa en su *Crónica* sobre este vocabulario de la lengua de Guatemala escrito por un franciscano en la segunda mitad del siglo XVI. Y además, al hacerlo, el cronista nos ofrece detalles del modo en que trabajaban los misioneros. Como se puede apreciar a continuación:

Bien es verdad que antes que este singularísimo religioso viniese a esta Provincia, habían trabajado entre indios, y predicado muchos religiosos, y trabajaban cuando él trabajó, poniendo cuidado y solicitud en percibir de los mismos indios las voces, escribirlas (muchas veces en la mano) tomarlas de memoria, hoy un poco, mañana otro poco, preguntar los significados a quien más sabía, conferenciar entre sí mismos, y rumiar cada uno entre sí, el modo, el sonido, el gesto. ¡Oh, qué trabajos pasaron aquellos operarios evangélicos! Los libros que dejaron escritos lo testifican, pues los que llaman vocabularios, son como unos memoriales de mucho volumen, su estilo es, en la una columna poner por orden alfabético, las cosas en idioma castellano y a la parte correspondiente, no verbos, ni nombres, sino oraciones enteras, muy prolijas para explicar lo que se pide; que sin duda, guiándose de los vocabularios latinos, escribían el romance, y andaban preguntando lo que le correspondía en el idioma de los indios; y como en él hay tanta variedad, para suplir las declinaciones de nombres que no tienen, ni conjugaciones de verbos, ni otros modos que guíen la inteligencia de lo activo y lo pasivo, lo neutro, lo masculino y lo femenino (que nada de esto tienen), porque todo lo que se había de saber, en lo extenso que se necesitaba para predicarles y entenderles, había de ser a fuerza de aplicación y aprehensión de voces extrañas, fatigando la memoria, y llegando a

enfermar de la cabeza algunos, a rigores de mucho trabajo; pues aquel sabía más lengua, que había aprendido más copia de vocablos (Vázquez, 1937-40, Tomo I: 124).

Luego, en el mismo capítulo de su Crónica, Vázquez apunta que el fraile Betanzos había usado los llamados “caracteres índicos”, mismos que ya para entonces habían sido inventados por otro franciscano, fray Francisco de la Parra.

No me queda sino reiterar que ninguna duda me cabe de que es a través del estudio del léxico, o de la interpretación de los sentidos de las palabras, “esas maravillosas entidades sonoras o gráficas”, como bien ha señalado el lexicógrafo Luis Fernando Lara (1990), que podemos conocer la realidad o el entorno tanto propio como ajeno, de una manera diferente a la experiencia. O, como plantea el etnólogo Mario H. Ruz, para el caso que nos concierne, “la palabra de los mayas transmite su mensaje incluso más allá del umbral auditivo y su importancia no se circunscribe a decibeles u ondas sonoras, a pesar de que en ellas se module la forma en que la percibimos” (Ruz Sosa, 2020).

**En definitiva, los vocabularios -o diccionarios coloniales- se pueden apreciar desde la perspectiva que los postula como una forma de discurso y no solamente como compendio descriptivo de palabras.** Por lo que remito al postulado que ofrece la lexicografía contemporánea sobre el diccionario, según el cual éste “deriva su valor de su capacidad de superar la memoria de cada uno de los individuos que componen la sociedad”, ya que al representar la lengua en cuestión también la fija, y más aun, “la hace patente a la reflexión de sus hablantes” (Lara Ramos, 1990: 30). Y pienso que lo mismo se puede señalar respecto al valor del trabajo lexicográfico desarrollado en épocas anteriores, aun tan tempranas como nos lo pueda parecer el siglo de fray Tomás de Coto. Por ende, los

estudios que se realicen sobre las obras elaboradas en dicho periodo contribuirán a que el XVII se convierta en un siglo cada vez menos olvidado.



## CAPÍTULO 3

### CONTEXTO HISTÓRICO DE LA OBRA Y DE SU AUTOR

En este tercer capítulo abordo temas que me parecen importantes para situar mejor el *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* de fray Tomás de Coto. En el primer apartado me vuelvo a referir a Guatemala, desde una perspectiva historiográfica para plantear un panorama general; asimismo, a los kaqchikeles y a los frailes encargados de la evangelización. Señalo conquistas, alianzas y el papel que desempeñaron los kaqchikeles. En el segundo, me ocupo específicamente de la Orden de los franciscanos, también conocidos como seráficos o “hermanos menores”, en la cual se formó Tomás de Coto, y a la que perteneció hasta los últimos días de su vida. Se podrá ver cómo, a la par que se iba imponiendo el orden colonial, también se tendía un complejo tejido de instancias administrativas y jurídico-políticas sobre el territorio; presto especial atención al espacio urbano, esto es, a la ciudad de Santiago de Guatemala, ya que ésta jugó un papel importante. Fue ahí donde se fundó el convento Grande de san Francisco, y donde Coto comenzó, hasta donde sabemos, a compilar su *Vocabulario*.<sup>79</sup>

En el tercer apartado presento lo que investigué sobre la denominada “alternativa”, o alternancia entre frailes españoles y criollos, demandada en América para ocupar los puestos importantes en las corporaciones religiosas y para dirigir los trabajos de

---

<sup>79</sup> Coto vivió también muchos años en Santa María de Jesús (comunicación del Dr. Sergio Romero, 30-04-21).



evangelización en la zona. Al tratar este tema, saltan a la vista algunos de los problemas suscitados entre el clero regular y el secular; así como la repartición o jurisdicción del territorio que hicieron los religiosos. Por último, dedico el cuarto apartado a reseñar algunos datos aportados por René Acuña, al editar el *Vocabulario de la lengua Caqchiquel*, sobre nuestro personaje; así como otros, contextuales, que he podido añadir. Y, termino con una recapitulación propia, apoyada en la breve información existente sobre el peculiar personaje, criollo y franciscano, que fue Tomás de Coto.

### 3.1. Guatemala, los kaqchikeles y los frailes

La lengua kaqchikel,<sup>80</sup> en la actualidad registrada ortográficamente como *kaqchikel chi'* o *kaqchikel ch'ab'äl*, en el siglo XVII registrada por Tomás de Coto como *cakchiquel chi*, y también *cakchiquel qhabal*,<sup>81</sup> pertenece a la familia de lenguas mayenses como dejó asentado previamente.<sup>82</sup>

**El kaqchikel es, asimismo, la lengua que se hablaba en Iximché y con cuyos hablantes fraguaron alianza el capitán enviado por Hernán Cortés, Pedro de Alvarado, y sus huestes a fines de 1523.** Alianza que se instrumentó para derrotar a los

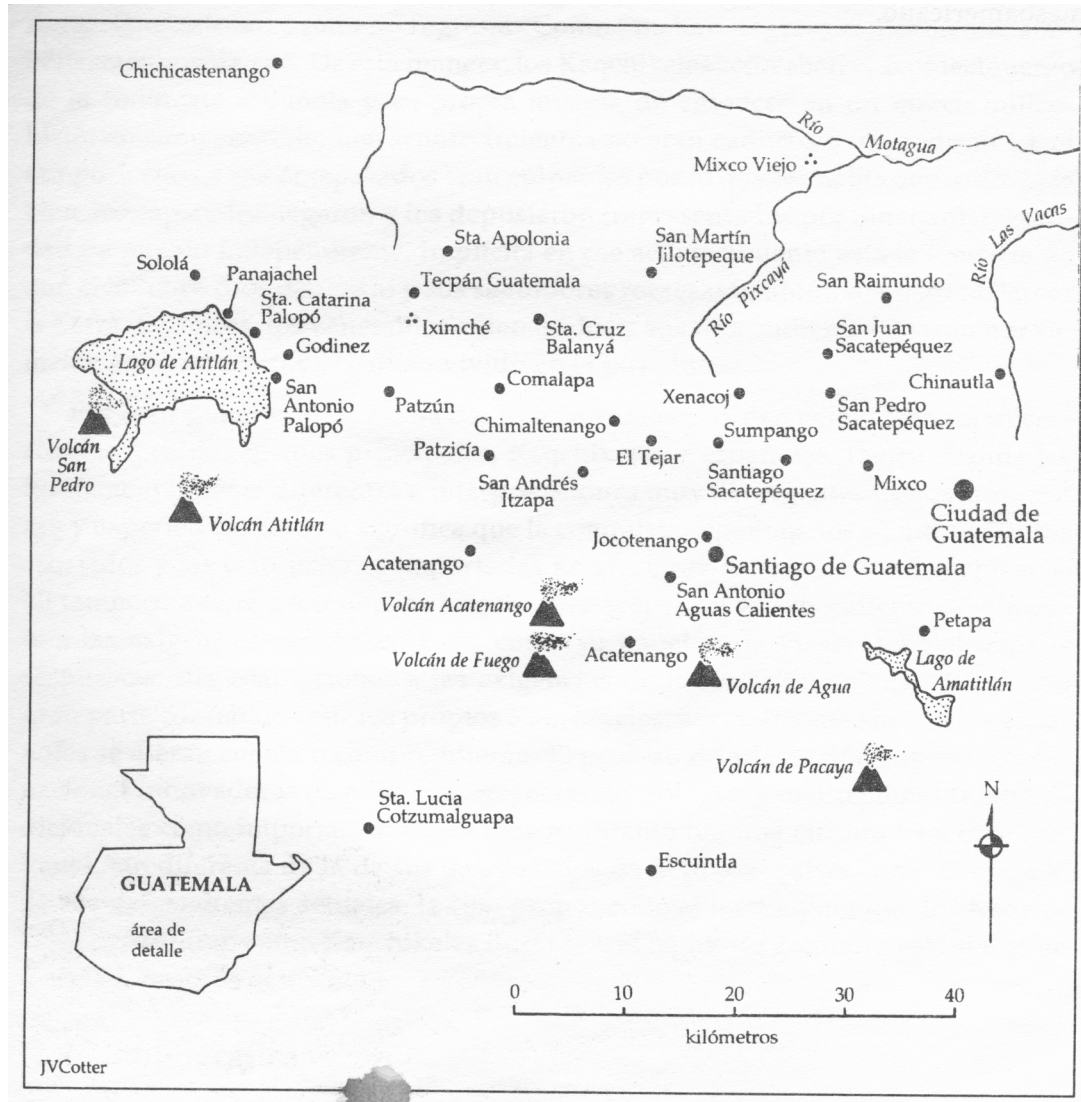
---

<sup>80</sup> Sobre la representación escrita de las voces de las distintas lenguas maya, cuando se trata de fuentes coloniales, respeto las grafías usadas por cada autor. Mientras que en el desarrollo de mi investigación lo hago al igual que los autores contemporáneos, quienes, en su gran mayoría, siguen las recomendaciones de la Academia de la Lengua Mayas de Guatemala (ALMG).

<sup>81</sup> De hecho, *Qhabal* equivalente de lengua, lo registró Coto usando en la grafía inicial el denominado “cuatrillo”; por razones de imprenta Acuña cambió ese carácter (similar a un cuatro, de ahí su nombre: *4habal*) por *Qh*. Ver la nota siguiente.

<sup>82</sup> En el próximo capítulo, dedicado a mostrar las características generales del *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*, trataré de los caracteres que utilizó el fraile para registrar la lengua.

k'iche's; poderosa etnia dominante en las postrimerías del periodo denominado Postclásico, a la que tributaban prácticamente todas las demás en las tierras denominadas en lengua náhuatl *Quauhtemallan* y el *Xoconochco*.



3.1. La región kaqchikel. Tomada de Robert Hill (2001:12).

Refiero a continuación la Crónica indígena escrita con caracteres latinos, cuya segunda parte se inicia precisamente en el año de 1524:

Durante este año, llegaron los castellanos. Hace cuarenta y nueve años que llegaron los castellanos a *Xepit* y *Xetulul*.

El día 1 Ganel [20 de febrero de 1524] fueron destruidos los quichés por los castellanos. Su jefe, el llamado Tunatiuh Avilantaro, conquistó todos los pueblos. Hasta entonces no eran conocidas sus caras. Hasta hacía poco se rendía culto a la madera y a la piedra (*Memorial de Sololá* o *Anales de los cakchiqueles*, 2013: 115).<sup>83</sup>

En las postrimerías del periodo denominado Postclásico, y antes de la Conquista, tributaban a los k'iche's las demás etnias en las tierras nombradas por los mexicas *Xoconochco* y *Quauhtemallan*. Eran tierras ricas y densamente pobladas. Se señala que el grupo k'iche', bajo el liderazgo de *Qicab*, había ganado hegemonía a lo largo y ancho del altiplano occidental del territorio, conquistando y dominando poco a poco a sus vecinos del oriente, sur y occidente (sitios ocupados por los achís o rabinales, pokomchís, mames, tz'utujiles y kaqchikeles). Luego, se conformaría un estado sin precedentes de los tres linajes más poderosos:

Estos grupos, debido a su debilidad inicial por su carácter segmentario, establecen confederaciones igualitarias en los momentos de debilidad. Así, **al llegar a Los Altos se produce una alianza entre quichés, cakchiqueles y rabinales**, que fundan sus capitales en diferentes zonas: quichés en torno a las montañas de Chujuyup y sur de Chichicastenango, teniendo como capital Jakawitz (1200-1350 dC); cakchiqueles al sur, en el departamento de Chimaltenango, establecen su centro en Paraxoné; y rabinales al este, con sede en Tzameneb (Joyabaj). A este núcleo básico de la confederación se unen los tzutujiles, que habitan las márgenes del lago Atitlán y tienen su capital en Chuitinamit (Iglesias Ponce de León y Ciudad Ruiz, 2014: 105).<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> En 1573 Francisco Hernández Arana Xajil, descendiente directo de *Oxlajuj Tz'i'*, “trece perro”, gobernante Xajil muerto en 1508, empezó a escribir en su idioma, el kaqchikel, una crónica de su familia que luego fue continuada por otros miembros de su linaje. Se le conoce a esta obra como *Memorial de Sololá*, por el nombre del pueblo donde se escribió, y también como *Anales de los cakchiqueles*. Me refiero aquí a la “transcripción del libro original, hecha probablemente a mediados del siglo XVII, por un pendolista [calígrafo] indígena versado en el idioma antiguo, que aprendió a escribirlo por medio del alfabeto hispano y de los signos fonéticos especiales inventados por el Padre Fray Francisco de la Parra”. Es la traducción hecha por Adrián Recinos y publicada en 1950, después reeditada por el Fondo de Cultura Económica (Recinos, 2013: 9-48).

<sup>84</sup> El énfasis es mío.

Aunque al momento de la Conquista la Confederación Kaqchikel estaba ya en franca expansión y había infligido serias derrotas a los k'iche's; sin embargo, en el Posclásico, se acostumbraba que los líderes máximos o “señores de la estera”, los *ah pop*, nombraran a los gobernadores locales en cada provincia del territorio, y éstos, a su vez, tenían bajo su cargo a otros líderes de menor rango, conocidos como *utzam chinamital*. Todos los grupos, incluso los antes dominados por los k'iche's tenían una organización política similar, con sus respectivas capitales también gobernadas por linajes. Con la llegada de los españoles, se señala, las partes más complejas de ese sistema desaparecieron o se transformaron en instituciones coloniales, pero la base de su organización se mantuvo casi intacta (Barrientos, 2005: 75-92).

### 3.1.1. Conquistas y alianzas

Según apunta George Lovell: “El 6 de diciembre de 1523, Alvarado salió de México con un ejército de 120 soldados de infantería y varios cientos de aliados mexicanos de Cholula y Tlaxcala” (Lovell, 1990: 55),<sup>85</sup> y se dirigió hacia Guatemala.<sup>86</sup> Al llegar a la parte central

---

<sup>85</sup> Según el *Título c'oyoi* (*Apud Carmack, Quichean Civilization*).

<sup>86</sup> Aunque, más recientemente, ya tenemos otros datos que se deben considerar. Por ejemplo, Oudijk y Restall, gracias a la consulta de otras fuentes, sostienen que “sabemos que [Alvarado] estuvo rodeado de indígenas aliados, además de que el mismo Alvarado declara en su segunda carta a Cortés que sus tropas consistían en 250 españoles y cerca de 5 o 6 mil indios amigos”. Así como también que fueron unos 2,500 xochimilcas los indios que acompañaron a Pedro de Alvarado a Guatemala y Honduras (Oudijk y Restall, 2013: 13-16). En el libro *Conquista de buenas palabras y de guerra*, sus autores enfatizan la importante participación y contribución que tuvieron los indígenas (algunos de los denominados “vencidos”) en la Conquista, ya que: “Hay evidencias de que la contribución fue más allá de la cooperación y alianza” (*Ibid*: 17). Asimismo, apuntan que fue considerable la participación de muchos más indígenas no sólo como soldados, pues hubo también cocineros, tamemes, mensajeros, espías, intérpretes y otros que jugaron otros roles. E, igualmente, que “en 1571 varios grupos indígenas que vivían asentados ya en Guatemala -pero que eran originarios del Centro de México, Puebla y Oaxaca- reclamaron a la Corona española el derecho a tierras y la exención de tributo basándose en la participación de sus ancestros durante la conquista de la región” (*Ibidem*: 45).

del actual territorio guatemalteco Alvarado encontró la resistencia de los k'iche's; quienes, a su vez, habían intentado aliarse con sus vecinos los kaqchikeles y los tz'utujiles, sin lograrlo. Aunque, muy probablemente, los indios superaban numéricamente a los invasores, se señala que:

A pesar de haber sido rechazados por los kaqchikeles y los tz'utujiles, los k'iche's llevaban una ventaja numérica considerable, pero una combinación de tácticas astutas y un aparato militar superior dio una victoria impresionante a los españoles. El impacto físico y psicológico que la caballería tuvo en un pueblo que nunca había visto en acción un caballo y su jinete fue tan arrollador como la superioridad del acero y las armas de fuego contra el arco y la flecha (Lovell, 1990: 56).

La Crónica indígena kaqchikel, por su parte, también refiere el relato de la derrota de los k'iche's, y así quedó documentada en sus páginas:

Habiendo llegado a *Xelahub* derrotaron ahí a los quichés; fueron exterminados todos los quichés que habían salido al encuentro de los castellanos. Entonces fueron destruidos los quichés frente a *Xelahub*. Luego salieron [los españoles] para la ciudad de *Gumarcaah*, donde fueron recibidos por los reyes, el Ahpop y el Ahpop *Qamahay*, y los quichés les pagaron tributo. Pronto fueron sometidos los reyes a tormento por *Tunatiuh* (*Memorial de Sololá*: 115-6).

Y, después de señalar que el Ahpop y el Ahpop *Qamay* fueron literalmente quemados por el el despiadado Alvarado, la crónica dice puntualmente:

Llegó un mensajero de *Tunatiuh* ante los reyes [c'akchikeles] para que le enviaran soldados: “Que vengan los guerreros del Ahpozotzil y el Ahpoxalil a matar a los quichés”, dijo a los reyes el mensajero. La orden de *Tunatiuh* fue obedecida al instante y dos mil soldados marcharon a la matanza de los quichés (*Memorial de Sololá*: 116)

En realidad, desde las postrimerías del periodo Posclásico, el territorio mostraba una dinámica de recomposición de sus pueblos, y las luchas por la hegemonía se manifestaron tanto al exterior como al interior de las comunidades. Lo cual, según la interpretación de Danilo Dardón, muestra no otra cosa que disputas por el tributo, así como por la posesión y el control de sus tierras. **La situación era tal que cuando llegaron los**

españoles, se encontraron con un territorio en proceso de reacomodo que implicaba intrincadas luchas hegemónicas e intestinas entre los diferentes grupos étnicos. Por lo cual, la derrota de los k'iche's en Utatlán no significó la conquista inmediata de los otros pueblos (Dardón Flores, 1998).

Los kaqchikeles, como antes señalé, tiempo atrás habían sido aliados de los k'iche's bajo el mandato de Qicab. Sin embargo, tal alianza tuvo fin, cuando empoderados los kaqchikeles, fundaron su propia ciudad: Iximché.<sup>87</sup>

Los *Anales*, así lo registran:

El día 2 Qat fundaron la ciudad de Yximchée sobre el Ratzamut. Nuestros abuelos Huntoh, Vukubatz, Chuluc y Xitamal, los cuatro reyes y señores de los cakchiqueles, salieron para la ciudad de Yximchée y allí se establecieron” (*Memorial de Sololá*: 97).

**Iximché es la ciudad de los kaqchikeles** que desde tiempos anteriores a la conquista sus habitantes habían fortificado con maderos, en previsión de la guerra con los k'iche's. El *Ahpozotzil* y del *Ahpoxahil*, gobernantes máximos de la Confederación kaqchikel, recibieron apoyo de “los mensajeros de las siete tribus”:

Durante este año el rey Lahuh Noh llevó sus armas a Cakhay. El día 8 Ganel [20 de enero de 1517] fue ocupada la fortaleza. Los jefes hicieron allí una demostración de fuerza verdaderamente grande. Llegaron todas las siete tribus, Hunyng y Lahuh Noh la hicieron. Hicieron esta guerra vuestros abuelos el Ahpop Achí Balam, el Ahpop Achí Ygich y el Galel Achí Qatú (*Memorial de Sololá*: 111).

---

<sup>87</sup> Según el Dr. Romero, ello se debió a la conjura palaciega de los kawek contra K'iq'ab (30-04-21). Robert Carmack, por su parte, señala que: “El estado cakchiquel era aproximadamente equivalente en tamaño y poder al estado quiché, aunque su jurisdicción más limitada. Se extendía sobre casi todos los hablantes de cakchiquel, algunos hablantes de pipil de la costa, y muchos de los pokomames en el área de los actuales departamentos de Sacatepéquez y Guatemala” (Carmack, 1979: 24). El autor norteamericano también señala la importancia de su centro político, la ciudad-fortaleza de Iximché.

Después de la muerte del rey del k'iche' Qicab, admirado y respetado por los kaqchikeles años atrás, los k'iche's intentaron hacer la guerra a estos últimos, según se narra en la mencionada crónica. “La llegada de los quichés a Iximché fue el día 10 Tz'í” (*Ibid*: 100). Cuando esto sucedió, el choque fue terrible para ambas partes. Al instante se oyó el sonido de las flautas y el toque de los tambores y caracolas, al unísono debieron resonar los alaridos de ambos grupos, los gritos de guerra; mientras los sacerdotes ejecutaban actos de magia. Cito la mencionada crónica indígena o *Memorial*:

Como resultado, fueron vencidos y hechos prisioneros y se rindieron los reyes de Tepepul e Iztayul [...] De esta manera el *Galel Achih*, el *Ahpop Achí*, el nieto y el hijo del rey, el *Ahxit*, el *Ahpuvak*, el *Ahtzib*, y el *Ahqot* y todos los guerreros fueron aniquilados y ejecutados. No podían estimarse en ocho mil, ni en dieciséis mil los quichés a quienes los cakchiqueles dieron muerte en aquella ocasión. [...] Y no de otra manera [concluye la narración de la derrota] se engrandeció el lugar de Yximché (*Memorial de Sololá*: 101).

Algunos años después, en 1511: “En el curso de este año se reanudó la guerra con los quichés. El día 8 Ganel [12 de mayo de 1511] entramos al Quiché” (*Ibid*:109), señala la crónica kaqchikel. Es claro que la guerra continuaba y los conflictos y enfrentamientos entre los diferentes grupos étnicos y parcialidades asentados en la región continuarían todavía por algunos años:

Doce días antes del décimo año después de la revolución [se refiere a la así llamada revolución de Yximché en la Crónica], nuestro abuelo el rey Oxlahuh Tz'í les impuso el escudo a los cakchiqueles. En verdad demostró su poder cuando hizo venir a Yximché a todas las tribus. Esto pasó el día 8 Ymox [18 de abril de 1504] (*Memorial de Sololá*: 108).<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Día perteneciente al calendario *cholq'ij* (o *tzolkin* en yucateco) que consta de 260 días identificados, cada uno, por un nombre y un coeficiente numérico (1-13). De hecho, en el momento de la conquista se usaban tres calendarios en el área maya: el *cholq'ij*, también escrito *choquih*, o calendario de 260 días, que usaban los k'iche's y kaqchikeles; el calendario solar de 365 días, para llevar adecuadamente la “cuenta de los días”; y el llamado calendario de Iximché, basado en un año de 400 días, que había sido instituido después de la “revuelta *Tuquché*” de 1493, para llevar una cuenta de tiempo especial, el tiempo posterior a tal revuelta (Recinos, 2013: 32).

Con lo antes expuesto, se puede apreciar cómo operaban guerras intestinas entre las distintas etnias asentadas en el actual territorio guatemalteco, hasta que: “El día 1 Ganel [20 de febrero de 1524] fueron destruidos los quichés por los castellanos”. Y algunos días más tarde, se asienta: “El día 4 Qat [7 de marzo del mismo año] los reyes *Ahpop* y *Ahpop Qamahay* fueron quemados por Tunatiuh. No tenía compasión por la gente el corazón de Tunatiuh durante la guerra” (*Memorial* de Sololá: 115-116), como había señalado al inicio de este subapartado.

**Fue esta porción del territorio hoy guatemalteco, un lugar étnica y políticamente muy heterógeno, el que se convertiría desde el periodo inicial del contacto en territorio administrado por frailes misioneros pertenecientes a distintas órdenes religiosas y seculares.** Desde 1536, fue nombrado *Capitanía General de Guatemala*, formando parte del Virreinato de la Nueva España. Posteriormente, ya en 1542, se le convierte en *Audiencia* y, a partir de entonces la ciudad de Santiago<sup>89</sup> sería una de las ciudades novohispanas más importantes, después de la Ciudad de México y la de Puebla, hasta 1829, fecha de la expulsión del clero regular del territorio guatemalteco.

Como Capitanía primero, y luego como Audiencia de Guatemala, comprendería una vasta área administrada civilmente que incluía los territorios que corresponden actualmente a Guatemala, el estado mexicano de Chiapas y el Soconusco, El Salvador, Honduras, Belice, Nicaragua y Costa Rica: la mayor parte del istmo centroamericano, con excepción de Panamá.

A principios del siglo XX, los geógrafos fueron los primeros en plantear la tesis de una América aborígen densamente poblada. Denevan emprendió una síntesis que lo llevó

---

<sup>89</sup> También conocida como Santiago de los Caballeros (Carmack, 1979: 35).



a estimar la población de Centroamérica (incluyendo Panamá) en este periodo en aproximadamente unos 5, 625, 000 habitantes. Lo cual sería apoyado por otros estudios regionales. De ahí, **la cifra calculada para la población del hoy territorio guatemalteco, en el momento del contacto español es de unos 2, 000 000 de habitantes.** Aunque, es de advertir que para fines del periodo colonial, las cifras habían cambiado radicalmente y mostraban un catastrófico descenso poblacional (Lovell y Lutz 1995: 1-23).<sup>90</sup>

El recién conquistado territorio guatemalteco de “muchas y muy ricas y extrañas tierras y de muchas y muy diferentes gentes” (Lovell, 1990: 55), como inmediatamente debió hacer saber Pedro de Alvarado a sus superiores, excluyó solamente un área conocida como el Petén, misma que pudo convertirse en zona de refugio para los rebeldes indios itzaés. Pero, a diferencia de lo que ocurrió en el centro, en esta parte de la periferia de la Nueva España los conquistadores se enfrentaron con varios grupos étnicos “más pequeños y tenaces” (*Ibid.*: 57).

Según asienta, por su parte, Domingo Juarros, Pedro de Alvarado salió de México, a fines de 1523, y llegó a la región a mediados del año siguiente. Luego, en las laudatorias palabras de este cronista, sujetó “con sus victoriosas armas, las Provincias de Soconusco, Sapotitlan y Utatlan”. Y más tarde, continúa, “emprendió la reduccion de las Provincias de Atitlan, Escuitepeque, Guazacapan, Taxisco, y otras situadas en las costas del mar del sur” (Juarros, 1981 [1808]: 139).

María del Carmen León apunta que los señoríos rivales que entonces gobernaban el territorio en cuestión, “asumieron diversas actitudes respecto al recibimiento que debían hacer a los castellanos”; desde la posición defensiva de los k’iche’s y la de los tz’utujiles

---

<sup>90</sup> Según el cuadro 1 presentado en su estudio referido.

que los siguieron, aunque de manera independiente, hasta la abierta “posición amistosa” de los kaqchikeles que con ello se querían vengar de la opresión sufrida y la tributación exigida por los primeros (León Cázares, 1992a: 30).

Aunque es poca la documentación sobre la Conquista producida en la época por participantes directos ya que la mayoría de los relatos, como señala Robert Hill (2001), fueron escritos mucho tiempo después por autores que pretenden “la glorificación de los conquistadores o la difamación de sus hazañas”. Sin embargo, como él mismo sustenta, se puede intentar reconstruir los acontecimientos:

En la medida en que podemos reconstruir los acontecimientos, parece que la nación de Iximche’ fue visitada por emisarios del emperador azteca Moctezuma ya en 1510, quienes informaron de rumores concernientes a extranjeros recién llegados al Caribe y, quizá, a la costa atlántica de Yucatán. No hubo más noticias sobre los europeos hasta 1520. Ese año presencié dos acontecimientos fundamentales en la historia de los Mayas del altiplano. Uno fue la llegada de la primera de una serie terrible y larga de epidemias, probablemente compuesta de viruela y peste. [...] El segundo acontecimiento, y tal vez en parte producto del primero, fue el envío de embajadores a Iximche’ ante Hernán Cortés, el conquistador español de los Aztecas, pidiendo una alianza y su ayuda contra sus antiguos amigos y ahora enemigos acérrimos, los K’ichee’s (Hill, 2001: 22).

**Pero, la señalada alianza entre españoles y kaqchikeles en realidad duró muy poco, porque a fines del mismo año de 1524 surgieron las hostilidades, y ambas partes abandonarían Iximché,<sup>91</sup> la ciudad que poco antes los españoles habían elegido para instalarse, precisamente por ser la cabecera de sus antes aliados. Por su parte, los**

---

<sup>91</sup> En la cronología presentada en la segunda parte de los *Anales* se asienta que: “El día 1 Hunahpú (12 de abril de 1524), llegaron los castellanos a la ciudad de Yximché; su jefe se llamaba Tunatiuh. Los reyes Belehé Qat y Cahí Ymox salieron al punto a encontrar a Tunatiuh. El corazón de Tunatiuh estaba bien dispuesto para con los reyes cuando llegó a la ciudad. No había recibido lucha y Tunatiuh estaba contento cuando llegó a Yximché. De esta manera llegaron antaño los castellanos ¡oh hijos míos! En verdad infundían miedo cuando llegaron. Sus caras eran extrañas. Los señores los tomaron por dioses. Nosotros mismos, vuestro padre, fuimos a verlos cuando entraron a Yximché” (*Memorial de Sololá*: 116-117).

kaqchikeles se sublevaron al no poder, o no querer, saciar “la sed de oro de Tonatiú Alvarado” (León Cázares, 1992a: 35).

Además, Iximché se encuentra ubicada sobre una península plana rodeada de barrancos.<sup>92</sup> Posición que le habría ayudado seguramente para la autodefensa de los indios, pero era poco apropiado el lugar para asentar y fundar un pueblo que se quería trazar al estilo español. Según reporta el cronista franciscano, Francisco Vázquez, aunque el paraje era conocido como Iximché, la Corte y cabecera era, más propiamente nombrada, Patinamit, y era el lugar donde se asentaban sus autoridades. Vázquez lo describe así:

Era el rey *Ahpotzotzil*, legítimo señor de la nación kacchiquel, absoluto y sin reconocer vasallaje a otro; aunque de pocos años antes, había introducido por modo de confederación y comercio, algún feudo el gran mexicano *Montezuma*; el reino kachiquel o guatemálico, aunque no era tan grande, numeroso y opulento como el reino quiché, su vecino y consanguíneo, tenía tanto número de pueblos, que por apartar de sí a un hermano suyo llamado *Ahpoxahil*, habían hecho convenio, y erigido este su corte en *Tecpanatitlán* (dicha en lengua materna *Tzololá* o *Tzolihtlyá*). Había a distancia, como de diez leguas, o doce, otro reino absoluto de la nación *zutugil*, cuya corte se llamaba *Atitán* (Vázquez, 1937-40 [1714], Tomo I: 72-73).<sup>93</sup>

### 3.1.2. Fundación de Santiago y datos poblacionales

Más tarde, en 1527, los españoles se asientan en el valle de Almolonga, circundado por los valles de Chimaltenango y Jilotepeque al norte, al este y sur por el de Petapa y al oeste por Alotenango (Sanchiz Ochoa, 1989: 35). **Es en ese lugar donde fundaría la ciudad de Santiago, referida como *Pangán* por los indios.**<sup>94</sup> También denominada Santiago de los Caballeros, la primera población española en Guatemala (y muy posteriormente

---

<sup>92</sup> Comunicación del Dr. Sergio Romero (30-04-21).

<sup>93</sup> Ambos “reyes” serían hechos prisioneros por Pedro de Alvarado.

<sup>94</sup> Y por Coto, en el diccionario de nuestro interés.

denominada Antigua Guatemala) fue “establecida poco tiempo después de la conquista en el pequeño y fértil valle situado entre los grandes volcanes de Agua y de Fuego. El sitio fue consagrado con una misa en el día de Santiago” (Carmack, 1979: 35). Sin embargo, el pueblo original fue destruido en 1541, como reportan los cronistas, cuando una avalancha de lodo se precipitó del Volcán de Agua. Se trata pues de la misma ciudad, en movimiento, porque fue asolada no sólo por múltiples terremotos, sino también por “diversas calamidades”.

Juarros al dar fe de dichas calamidades, describe cómo algunos de sus moradores fugitivos, en 1526, por la rebelión de los indios kaqchikeles, cuando Gonzalo, el hermano de Pedro de Alvarado, estaba a cargo del gobierno en 1526 (por ausencia del segundo que incursionaba en Honduras):

[...] lleno de codicia, quiso aprovecharse de la ocasión, y enriquecer en poco tiempo: para esto puso un tributo exorbitante al numeroso pueblo de **Patinimit**, mandando, que 800 de sus indisuelos, le diesen cada uno, todos los días, un canutillo de grueso del meñique, de oro labado, sopena de quedar esclavos (Juarros, 1981 [1808]: 125-126).

En aquella ciudad de Santiago,<sup>95</sup> seguramente pensando que la extensión del valle en el que decidieron asentarla facilitaría la catequización y permitiría un mayor control de la población, fue donde Pedro de Alvarado es nombrado: “Adelantado, Gobernador, y Capitan General de Guatemala” (Juarros, 1981 [1808]: 140). **El topónimo Santiago de los Caballeros con el cual los españoles nombraron la ciudad sirvió para mostrar la**

---

<sup>95</sup> Es reveladora la observación que hace Carmen Val Julián, quien considera que un topónimo, el nombre de un lugar, es ante todo un signo. Pero es un signo, apunta la historiadora, en el sentido que es al mismo tiempo *índice*, *signo lingüístico* y *signo legal* (Val Julián, 2011: 33). La traducción es mía. Por esa razón, enfatizo, si los conquistadores daban nombre a los lugares y espacios que descubrían o fundaban, los frailes lo harían del mismo modo con los territorios que entre ellos se asignaron para evangelizar.

**apropiación que de ella estaban haciendo, al mismo tiempo, no sólo en términos físicos, sino también jurídicos.** Y, si los conquistadores daban nombre a los lugares y espacios que descubrían o fundaban (qué mejor ejemplo que el de Nueva España), los frailes también lo harían posteriormente con los territorios que se irían asignando. Así, el territorio de Guatemala, o Ghoatemala, sería para los franciscanos la *Provincia del Santissimo (o Dulcissimo) Nombre de Jesvs de Gvatemala del Orden de Nvestro padre San Francisco de la Regular Observancia*.<sup>96</sup> Asimismo es en dicho lugar, la ciudad de Santiago, donde Alvarado remplazó al padre Godínez, el clérigo que hasta entonces lo había acompañado y se había encargado cotidiana y eficazmente de los oficios eclesiásticos, por el licenciado Francisco Marroquín. Y este último, algunos años después, se ocuparía de realizar los menesteres necesarios para que la iglesia de Guatemala, al principio un templo muy sencillo, se convirtiera en catedral.

Se empezaron a construir las primeras edificaciones en Santiago. Al igual que todas las demás fundaciones, el pueblo tendría sus propias autoridades indígenas; su “señor” o “principal”, normalmente un indio perteneciente a las familias indígenas más acomodadas, así como sus curas “doctrineros”:

El sitio fue consagrado con una misa el día de Santiago. Se hizo el trazo de una plaza central, rodeada de solares asignados a los vecinos españoles [...] En uno de los costados de la plaza se construyó el edificio del cabildo, el que estaba integrado por los alcaldes y regidores, que eran funcionarios elegidos. En el otro costado de la plaza estaba la iglesia, dedicada a Santiago y la que más tarde fuera residencia del obispo. También se localizaban en ese centro los edificios de la cárcel, un hospital, un cuartel, y un edificio para el presidente de la colonia (Carmack, 1979: 35).

---

<sup>96</sup> Mientras que, para los dominicos, el mismo territorio al que ellos también se dedicaron, aunque en “doctrinas” diferenciadas, recibió el nombre de *Provincia de San Vicente de Chyapas y Guatemala de la Orden de nuestro Gloriosso Padre Sancto Domingo*. Por lo que me permito en este punto observar que el nombre de un lugar no es, como se muestra, un nombre ordinario.

Pues idealmente en la parte central de los poblados debían situarse la iglesia, el mercado y los edificios para el cabildo. Y, después de situar a los vecinos españoles, en los alrededores del centro, se conformaban los barrios para las familias indígenas principales, a cada una de estas familias se le repartía un solar y su huerta, más tierras comunales en usufructo para la manutención del pueblo; los macehuales o desposeídos, eran expulsados hacia la periferia de los pueblos. Y se puede pensar esta acción última como estrategia para interesar e involucrar a los indios a congregarse y así, más fácilmente, poder recolectar su tributo y evangelizarlos.

Danilo Dardón, que ha estudiado algunos Títulos de Tierra de la zona así como documentos antiguos sobre tasaciones impuestas a los pueblos que incluyen listados familiares correspondientes a cada “parcialidad”, escribe que **la unidad familiar era llamada así precisamente, parcialidad; y que la integración de varias parcialidades constituía un pueblo o “chinamital”** (Dardón Flores, 1998: 90-95).

Robert Hill describe del siguiente modo las “parcialidades”:

En la mayoría de los casos, las parcialidades coloniales eran las descendientes directas de un tipo de unidad social de la preconquista que los Kaqchikeles y los K'ichee's llamaban *chinamit*. **La palabra misma es de origen náhuatl (*chinamitl*)** y a veces era usada como sinónimo de *calpulli* en el área central de México. [...] El chinamit kaqchikel de la preconquista era, en realidad, una versión maya del altiplano del calpulli del área central de México. Como tal, era un principio clave de organización y los chinamitales tenían funciones sociales, políticas y económicas fundamentales. El chinamit era básicamente una unidad territorial, gobernada por una familia nuclear aristocrática, cuyo jefe actuaba como un *tecutli* a pequeña escala (Hill, 2001:46).<sup>97</sup>

Y Lovell agrega que: “Una vez reunidas en un nuevo pueblo, las diferentes comunidades indígenas que colectivamente formaban la congregación a menudo

---

<sup>97</sup> El énfasis es mío.

conservaban su identidad autóctona y funcionaban como componentes individuales llamados ‘chinamitales’ o ‘parcialidades’” (Lovell, 1990: 83). De lo anterior, se puede inferir que en cada parcialidad era una la familia hegemónica, a menudo de carácter patrilineal, la que gobernaba y que los señores principales del chinamital se reafirmarían como la élite social de las comunidades coloniales. Según Carmack, antiguamente “los señores se afiliaban a patrilinajes que se llamaban *nimjá*, “casas grandes”, [...] y los vasallos también se afiliaban a patrilinajes, en las crónicas se les llama *amak*’ (Carmack, 1979: 72); así que fueron los barrios (*chinamit*) los que “constituían importantes puntos de articulación entre los señores y los vasallos”(Ibid.: 74).

Al mismo tiempo, **hay que observar que el número de miembros de una familia, en general, se vió mermado por el alto índice de mortalidad debido a las epidemias, el trabajo forzado y los violentos maltratos. Así, la población kaqchikel se vería sumamente disminuida en el siglo XVI por la catastrófica mortalidad causada, en buena medida, tanto por la resistencia militar ofrecida como por la introducción de enfermedades de origen europeo.** “Durante este periodo, la enfermedad conocida como *gucumatz* fue especialmente destructiva para los indígenas. El *gucumatz* era probablemente un tipo de peste que se propagó como el fuego desde 1545 hasta 1548” (Lovell, 1990: 157). También se propagaron el tabardillo o plaga pulmonar, y otras, como el sarampión y la viruela.

A mediados del XVII, sostiene Hill, se repitió una epidemia:

Hacia 1650, se originó una epidemia en el altiplano guatemalteco que fue especialmente terrible para los pueblos kaqchikeles situados alrededor de la capital de Santiago. **Los kaqchikeles la llamaron *Kumätz*, usando el término mexicano (náhuatl) para culebra**, ya que se creía que los síntomas (probablemente los del

tifus) eran parecidos a los movimientos de una culebra en el cuerpo de la víctima (Hill, 2001: 128-129).<sup>98</sup>

**En breve, la población indígena disminuyó drásticamente durante el siglo y medio posterior a la Conquista, en algunas regiones hasta en un 80 o un 90 por ciento, mientras que en otras desapareció por completo.** Sin embargo, se observa que, por lo general, los indígenas del norte y del oeste lograron recuperarse del colapso demográfico, especialmente en Chiapas, las tierras altas de Guatemala y, en un menor grado, en El Salvador (Lovell y Lutz, 1995:10). Lo cual llevó a George Lovell a afirmar que sería hasta mediados y finales de la década de 1540 cuando los conquistadores empezaron a convertir a los pueblos indígenas en una colonia viable, es decir, en una colonia productiva (Lovell, 1990: 76).

### **3.1.3. Encomienda, repartimiento y tributos**

En palabras de María del Carmen León: “Pocos años después de la fundación de la ciudad de Santiago y la congregación de otros pueblos, surgieron en la zona la ‘encomienda’ y el ‘repartimiento’ como los medios para administrar el trabajo de los indios guatemaltecos” (León Cázares, 1992b: 61). **La encomienda**, precisa la autora, como merced del soberano, era la forma por medio de la cual la conquista generaba su propia recompensa, misma que estaba condicionada a la voluntad regia y conllevaba para el beneficiado una serie de obligaciones que lo mantenían bajo el control de la Corona y limitaba sus iniciativas.

---

<sup>98</sup> El énfasis es mío. En esta primera edición del estudio de Hill, se señala que el vocablo *kumätz* proviene del náhuatl, y que lo usaban los kaqchikeles para designar a la “culebra”. No he trabajado el idioma náhuatl como para asegurar o negar lo que apunta el historiador norteamericano; sin embargo, lo he señalado enfáticamente por tratarse de un elemento cultural importante para los kaqchikeles, la serpiente, del cual trataré más adelante (ver el apartado 5.9.).



Robert Carmack planteó que: “Para recompensar a los conquistadores por los servicios prestados a la Corona y para controlar a la población recientemente conquistada, aquellos recibieron derechos sobre la mano de obra y el tributo de los indígenas” (1979: 33). Estos mecanismos, encomienda y repartimientos, pretendían regular la mano de obra indígena coactivamente. Y, ambos, florecieron en los lugares que tenían una población densa. Además, por medio de la encomienda, en un primer momento, se deseaba recompensar a los conquistadores por los trabajos desempeñados con las armas, y luego también, a los primeros funcionarios de la administración colonial. Según plantea Robert Hill, la encomienda:

Según fue adaptada para su uso en el Nuevo Mundo, la encomienda era, una concesión real del trabajo específico, los productos o el tributo en efectivo de tantos indígenas a un español, por reconocimiento de algún servicio a la Corona. [...] Después de dos generaciones, la concesión revertía a la Corona, la cual podía a partir de entonces quedarse con el pago del tributo para su propio uso o reasignarlo a otro receptor que lo mereciera. De esta forma, la Corona esperaba prevenir el desarrollo de una nobleza independiente en el Nuevo Mundo y continuar ofreciendo la recompensa potencial de una encomienda por servicios futuros (Hill, 2001: 135).

La Corona cedía, de ese modo, a los conquistadores los tributos en especie y trabajo que debían pagar los nuevos vasallos indígenas. Aunque al mismo tiempo, hacía el requerimiento del llamado “quinto real” de los ingresos generados, porcentaje nada despreciable que los encomenderos debían entregar a la Corona. Aunado a la encomienda, **el repartimiento** era una forma de ayuda más para realizar labores diversas. En una época en que se podía fácilmente conseguir tierra, ésta fue una forma de reclutamiento laboral, según la cual -también en palabras de Hill- las comunidades indígenas estaban obligadas a proporcionar, en algunos casos, una cuarta parte de sus hombres sanos cada semana para trabajar en las fincas españolas. El autor señala también que los reclutamientos eran

necesarios, ya que los indígenas se negaban a trabajar gratis o por los bajos salarios que los españoles determinaban (Hill, 2001: 136).

**Además de la encomienda y el repartimiento, hay que agregar el “tributo”,** que como es sabido era característico en Mesoamérica desde antes de la Conquista, y que sería un mecanismo más que los españoles aprovecharían y usarían para sus propios fines. De hecho, según se ha señalado, el tributo se traducía en pagos por cabeza que cada “tributario entero”, la unidad formada por una pareja casada, debía proporcionar. Los solteros mayores de 18 años se contabilizaban como “medios”, es decir, medios-tributarios; al igual que, en algunos casos, los enfermos, las viudas y viudos. Aunque había excepciones para ciertas personas, éstas eran los “reservados” o exentos de tal pago, y eran precisamente los que colaboraban con los españoles como “los justicias indígenas del cabildo, a los que servían a la iglesia de alguna manera” y los niños, así como las personas mayores de 55 años, los enfermos y las mujeres solteras (Hill, 2001: 139).

En un estudio de caso, dedicado a este complejo tema del tributo en Chiapas que cubre un periodo que va de 1560 hasta 1821, se muestra, además, cómo fue cambiando con el correr del tiempo la definición de “tributarios”, y las diversas categorías de indios en las que los oficiales de la Corona los clasificaban (casados, solteros, solteras, viudos, próximos, muchachos, muchachas, caciques, ausentes, reservados, laboríos, etc.). Por lo que sus autores señalan que las categorías de “tributo” y “tributarios” etiquetan realidades complejas y diferentes, según diferentes momentos (Obara-Saeki y Viqueira Alban, 2017).

Además, los autores sostienen que:

A medida que la Corona fue tomando el control de las encomiendas, el tributo se volvió uno de los ingresos más importantes de la Real Hacienda. Así, en la Nueva España, entre 1561 y 1580 llegó a representar el 21 por ciento de los ingresos de la Real Caja de México, [pero] ese porcentaje disminuyó notablemente en las 4

primeras décadas del siglo XVII -seguramente porque la población se encontraba en su nadir- (*Ibid.*: 33).

En el siglo XVII y en Guatemala, Robert Hill también señala otra forma de tributo a considerar, éste es el tributo real o el “servicio del tostón”, es decir, un impuesto anual de un tostón (equivalente a medio peso o cuatro reales) por tributario entero, que había sido exigido desde el principio para ayudar en la construcción de la Armada española:

Un funcionario español que trabajaba con los justicias del pueblo levantaba un censo. Normalmente también tenía acceso a los registros parroquiales como forma de verificar la exactitud de la información que le daban. La suma de los tributarios enteros de un pueblo, más la mitad del número de medios, era igual a la cantidad de tributo en tostones que debía cada año [entregar el pueblo]; además de algún tributo que se debiera a un encomendero, pagado cada medio año de la caja de la comunidad (Hill, 2001: 139-140).

De modo tal que en el reino de Guatemala, al que perteneció Chiapas, la importancia del tributo se puede remarcar, especialmente, cuando “el efímero auge del lavado de oro llegó a su fin, durante el resto del siglo XVI y todo el XVII, el tributo fue el ramo que aportó el mayor ingreso a la Real Hacienda, llegando a representar hasta un 80 por ciento del total” (Obara-Saeki y Viqueira Albán, 2017: 34). Obviamente, hubo casos de rebelión y resistencia para pagar tributos, lo que conminó a las autoridades a regularlo o tasarlo, limitando así algunas exacciones y abusos que sufrían los indios. Un poco más adelante, me referiré a las Leyes Nuevas de 1542, cuyo objetivo era disminuir el monto de los tributos exigidos a los indios.

### **3.1.4. Jurisdicción religiosa y fundación de pueblos**

Para fines del siglo XVI, ya se habían creado cuatro *arquidiócesis* en América: la de Santo Domingo y la de México, la de Santa Fe en Bogotá y la de Lima en el Perú, y de éstas dependerían, posteriormente, 25 obispados. **El obispado, o diócesis, de Guatemala, en**

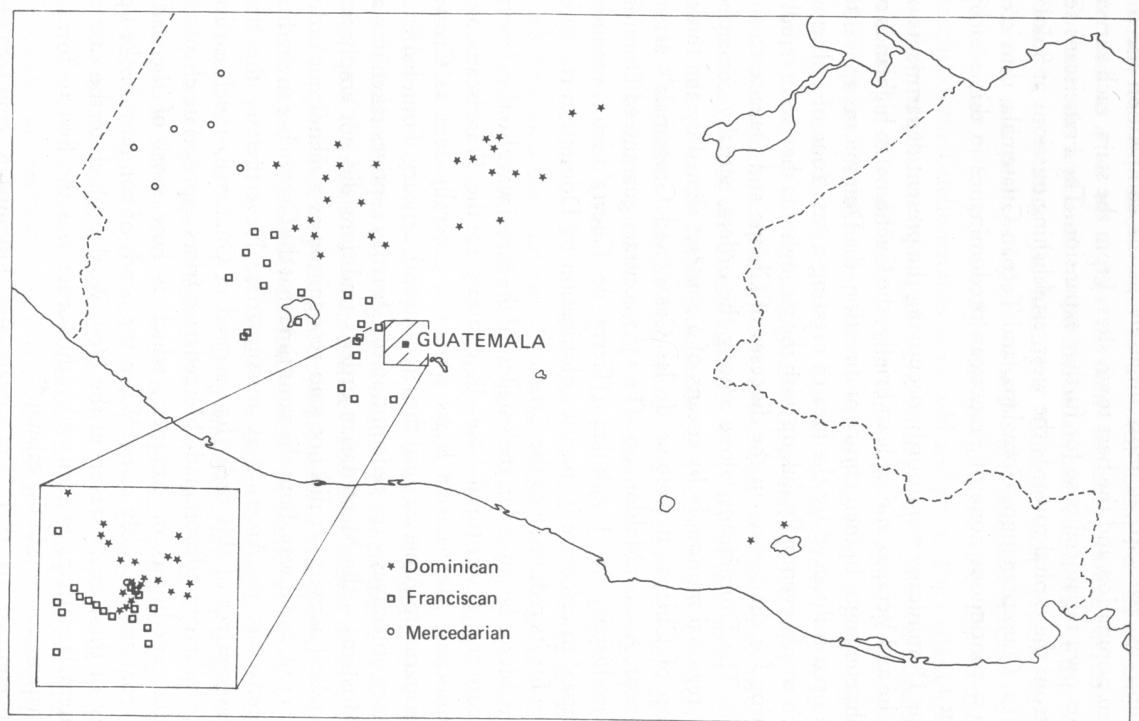
**1543, tenía jurisdicción sobre Chiapas, Guatemala, Comayagua (Honduras) y Verapaz (Acevedo Montúfar, 2004: 10-11). De modo que la organización y repartición territorial para su conversión al cristianismo se dejaría, con la ayuda de este andamiaje, en las manos de las distintas órdenes religiosas.**

La ciudad de Santiago, aparte de ser la más poblada de todo el territorio guatemalteco, pasaría a ser el centro más importante de la región para la administración colonial. Según Pilar Sanchiz, en una relación de vecinos y encomenderos de la gobernación preparada para el entonces presidente Pedro de Villalobos, entre 1572 y 1577, la capital guatemalteca presentaba números sobresalientes, esto es, 227 vecinos españoles, seguida de San Salvador y Ciudad Real de Chiapa, 130 y 180, respectivamente (Sanchiz Ochoa, 1989: 40). Al mismo tiempo, hay que recordar la ya mencionada y drástica disminución en el siglo XVI de la población maya del Altiplano, que llegó a su nivel más bajo a fines de dicho siglo. No fue sino hasta finales del siglo XVII que la población comenzaría a crecer. Pero aun así, **para 1690, cuando se da un aparente resurgimiento poblacional, se señala que “había cerca de 60,000 kaqchikeles viviendo en unos ochenta asentamientos, cuyo tamaño oscilaba entre pueblos grandes con varios miles de habitantes y aldeas diminutas con sólo algunas docenas”** (Hill, 2001: 36).<sup>99</sup> Como se podrá apreciar, para finales del siglo XVII la población kaqchikel era solamente una porción bastante lastimosa del nivel que había alcanzado antes de la Conquista. Voy a presentar los datos a continuación de manera más detallada.

---

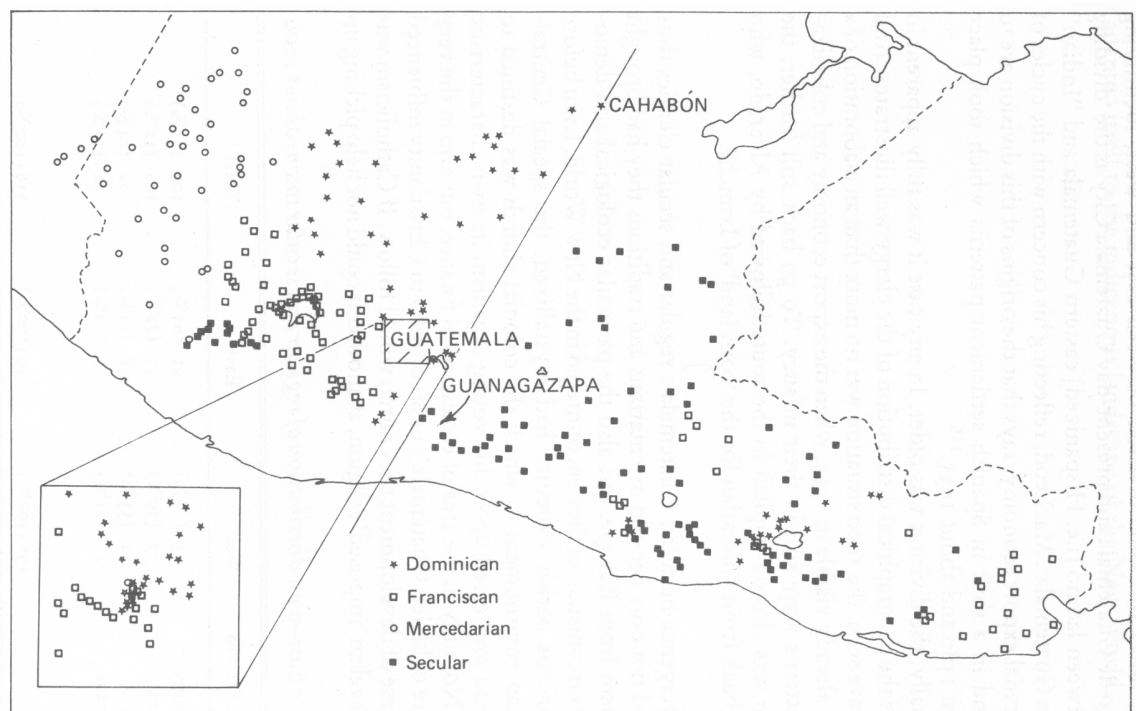
<sup>99</sup> También se puede consultar el detallado cuadro que presenta el autor de los pueblos kaqchikeles, con estimaciones poblacionales para cada uno (Hill, 2001: 33-35).

La *Diócesis de Guatemala*, una vez creada en 1534, incluía todos los descubrimientos hechos en aquel momento en la América Central, hasta que se erigieron las diócesis de Ciudad Real (Chiapa) y Trujillo (Honduras), en 1538 y 1539, respectivamente (Van Oss, 1986: 9-12). **Hacia 1555, la Diócesis ya contaba con unos 90 pueblos, distribuidos en las tierras altas del oeste de Guatemala**, y que estaban administrados de la siguiente manera: 47 pueblos por dominicos, 37 por franciscanos y 6 por mercedarios. Además, de 5 pueblos administrados por el clero secular (Van Oss, 1986: 31). Los pueblos o asentamientos que se formaron en toda la región, algunos eran creaciones coloniales, otros se habían adaptado a los ya existentes en la época prehispánica.



3.1.4.1. Pueblos administrados por los regulares, 1555. Mapa de Van Oss (1986:33).

Hacia 1570, según la jurisdicción político administrativa de la Audiencia de Guatemala, se contabilizarían aproximadamente unos 2 000 vecinos españoles, cabezas de familia (Lovell y Lutz, 1995: 17). **Y para 1600, los franciscanos se hacían cargo de administrar 108 pueblos; los dominicos, 82 y los mercedarios 42. Mientras que el clero secular había incrementado los pueblos bajo su administración a 104** (Van Oss, 1986: 43). En la comparación de estos datos podemos apreciar el crecimiento acelerado de las fundaciones realizadas por los frailes. Resulta muy clara la expansión del clero regular en el siguiente mapa:



3.1.4.2. Pueblos administrados por regulares y seculares, ca. 1600. Mapa de Van Oss (1986: 47).

Asimismo, el autor señala que entre las órdenes religiosas se competía por los mejores pueblos. Producto de dicha competencia, especialmente la que se estableció entre

franciscanos y dominicos, hizo que los franciscanos se concentraran hacia el oeste del territorio guatemalteco, estableciendo sus misiones o doctrinas en: “Sololá, Atitlán, Quetzaltenango, Comalapa y Tecpan Guatemala”; mientras que los dominicos, ocuparon la parte norte del territorio, “los actuales departamentos del Quiché, la Verapaz y, más tarde, [algunas porciones de] los Cuchumatanes o Tierras altas de Huehuetenango” (Van Oss, 1986: 34-35).

De hecho, los dominicos, después de hacer algunas negociaciones encabezadas por fray Bartolomé de las Casas, fueron los únicos en poder establecerse en Tezulutlan, territorio llamado por los españoles “Tierra de Guerra”. La región oriental de Guatemala no les interesó a los frailes y, ésta fue la región hacia donde se pudo expandir sin competencia el clero secular. Ahí, bajo la dirección del obispo, el clero secular tuvo un papel importante en la zona; aunque fue diferente al que tuvieron las órdenes monásticas, o clero regular (Van Oss, 1986: 37-43). A los mercedarios les quedó asignada por la jurisdicción eclesiástica el área de los Cuchumatanes (Lovell, 1990: 82); zona por la que ya antes habían pasado los dominicos, pero que al parecer no les interesó por su excesiva pobreza.

Para Van Oss, es producto de esa distribución inicial de pueblos y “doctrinas” que el territorio guatemalteco se vería luego fragmentado o dividido. Y gracias a ello, y a los accidentes geográficos entre las Tierras altas y de la región Baja y costera, el territorio guatemalteco tendría dos devenires históricos contrastantes (Van Oss, 1986: 46-49). Los demógrafos referidos, Lovell y Lutz (1995), coinciden en distinguir el surgimiento de un “oriente ladino” y un “occidente indígena” en Guatemala, y señalan que dicha división perdura hasta la actualidad. Aunque, a diferencia de Van Oss, ellos se inclinan por atribuir

esta división a factores económicos, más que como consecuencia directa de las formas de evangelización realizadas en cada zona; gruesamente, la llevada a cabo por los frailes regulares en las intrincadas Tierras altas y la realizada por el clero secular en la región Baja y la costera.

### **3.1.5. En defensa de los indios**

Ante las alevosas medidas establecidas por los conquistadores españoles y los cruentos estragos que, a medida que la colonización avanzaba la población sufría, **se levantaron algunas voces de indignación y en defensa de los indios**, como fue el caso ejemplar -y hasta ahora el más conocido y difundido- del fraile dominico Bartolomé de las Casas a mediados del XVI, documentado y estudiado ampliamente por, el también dominico, Antonio de Remesal,<sup>100</sup> desde el siglo XVII y, después, por muchos historiadores más. Pero, no sería éste el único caso de defensa. **Son de señalar otros defensores de los indios, aunque quizá menos conocidos que Las Casas. Es el caso de fray Juan Ramírez**, también documentado por Remesal,<sup>101</sup> al que hace una mínima referencia Domingo Juarros,<sup>102</sup> y estudiado hace algunas décadas por Ruz Sosa.<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Especialmente en los Libros Tercero y Cuarto, el cronista dominico dedica varios capítulos a la exposición y defensa de fray Bartolomé De las Casas (Remesal, 1988).

<sup>101</sup> Tomo II, Libro Undécimo (el último), Capítulos XXI y XXII (Remesal, 1988).

<sup>102</sup> [Fray Juan Ramírez] “Natural de la Rioja, de familia ilustre, [...] Diole el Sr. vocación de venir á trabajar en la conversión de los Indios [...]. Volviose á España á solicitar el remedio de ciertas injusticias, que se hacían a los Indios” (Juarros, 1981: 152).

<sup>103</sup> “Fray Juan Ramírez, los indios y la Guatemala del siglo XVII”. El dominico Ramírez, señala Ruz, escribió, en el siglo XVII, directamente al mismo Papa, entonces Clemente VIII, para ofrecerle testimonios indignantes de la situación laboral indígena en Guatemala. Fray Juan le describió el repartimiento “o guatequil [...] o infierno, que así lo llaman los indios”, esclavitud *de facto*, puntualiza Ruz, al recibir un “jornal miserable por no decir nulo y aumento de cargas conforme los indios disminuyen.” Además, apunta que al fraile le parecía intolerable que los españoles acusaran a los indios de “brutos o inútiles”, ya que, en palabras propias señaló: “es inhumanidad culpar a



En una época mucho más temprana, en 1511, el dominico fray Antonio de Montesinos también defendió a los antillanos (Acevedo Montúfar, 2004: 12), y quizá sea esta última la primera protesta contra el maltrato a los indios, o al menos, la primera documentada. Se sabe que llegó Montesinos con los primeros dominicos a la Isla la Española en 1510. Al año siguiente, ante el virrey y las autoridades locales pronunció un sermón en el que:

Denunció abiertamente en su prédica las innumerables opresiones que sufrían los indios, censurando la crueldad y tiranía de los españoles, movidos por el afán de enriquecerse. Al domingo siguiente, lejos de retraerse como se lo exigieron los frailes de su convento so pena de expulsarlo a la metrópoli, reiteró Montesinos sus violentas acusaciones y amenazó con negar la absolución de quienes no se arrepintieran de su conducta con los indios (Mazín y Val Julián, 1995: 231).

De tal forma que se puede pensar que fue gracias a dichas defensas, y especialmente a la hecha por fray Bartolomé de las Casas (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Junta de Valladolid de 1542), que **la Corona promulgó las llamadas *Leyes Nuevas* en 1542 para prohibir la esclavitud y poner límites a los voraces encomenderos.**<sup>104</sup> Aunque haya sucedido que, para efectos prácticos, dichas leyes seguirían sin ser acatadas casi un siglo después; como muestra de ello está el testimonio ofrecido y las demandas realizadas ante el mismo Papa por fray Juan Ramírez.

Como se sabe, no faltaron las cartas al Emperador para desmentir las palabras de los defensores de los indios. Fue el caso del franciscano Toribio de Benavente, conocido como *Motolinía*, quien arremetió contra fray Bartolomé de las Casas. A pesar de que él

---

estos pobres y llamarlos brutos y bárbaros, y pues no han estudiado las artes liberales y matemáticas y no están obligados a saberlas” (Ruz Sosa, 1984: 191-200).

<sup>104</sup> Dichas leyes consisten en dos ordenanzas reales: la primera incluye un prefacio y 39 artículos, fue expedida el 20 de noviembre de 1542 en Barcelona, y la otra con seis artículos más, el 4 de julio de 1543 en Valladolid (Mazín y Val Julián, 1995: 149).

mismo se había dedicado a escribir una historia de los indios de la Nueva España (Benavente, 1973 [1541?]), y que conocía de cerca la situación en la que vivían. O, de modo más acre y corrosivo, está el caso del cordobés Juan Ginés de Sepúlveda, capellán, consejero y cronista oficial de Carlos V, quien entre 1544-1545 fue autor del libro llamado “Demócrates Segundo” o *De las causas justas de la guerra contra los indios*: un virulento tratado en contra de los indios escrito en España (en realidad, era la respuesta a la polémica que estableció el autor con fray Bartolomé). Sepúlveda no estuvo alguna vez en América y, como es sabido, se apoyaba en sus propias ideas y convicciones, así como en escritos de los conquistadores armados.<sup>105</sup>

De igual manera, para poner límites a los encomenderos, **la jurisdicción político-administrativa nombró la *Real Audiencia de los Confines* en 1542**, y asimismo tratar de controlar un amplísimo territorio que llegaba en aquellas fechas hasta el actual Panamá e incluía: Yucatán, Tabasco, Chiapas, Soconusco, Guatemala, el Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Veragua y el Darién (León Cázares, 1992b: 61). La Audiencia

---

<sup>105</sup> El esfuerzo realizado por Las Casas ha sido, en la actualidad, enormemente valorado por autores que desean hacer hincapié en el derecho que tienen los indios a su ‘autonomía’. Y se subraya la radicalidad del pensamiento político del fraile que, en consecuencia, lo mantiene vigente hasta la fecha en las discusiones sobre la situación en que viven los indios.

Centurias más tarde, para el pensamiento filosófico vinculado a la Ilustración, la cuestión de la salida del hombre de su “culpable minoría de edad”, como lo ha planteado Nair Harikrishnan Gopinadhau, fue posible gracias a los planteamientos lascasianos que, según éste investigador señala, ya portaban ideas sobre la futura autonomía de los indios, a pesar de que la palabra ‘autonomía’ no aparece en los escritos del dominico defensor de los mismos. Gopinadhau, hindú formado en México, señala en su tesis de doctorado que fray Bartolomé defiende en su obra los derechos de los señores naturales -el estrato dominante de la sociedad indígena- y hace énfasis en el trabajo de los frailes entre la élite nativa, porque considera que tal alianza ayudaría a la perpetuación de los señoríos naturales durante el siglo XVI, y antes de su destrucción gradual intensificada en el XVII (Harikrishnan Gopinadhau, 2010).

Lo último es algo que me interesa especialmente destacar de la tesis de H. Gopinadhau, para comprender, posteriormente, la importancia que los mismos frailes dieron al discurso -la palabra- de la nobleza indígena (ver, más adelante, apartado 5.6, del quinto capítulo).

contribuiría, así, a poner ciertos límites y modificar el primer estado de Conquista, con el nombramiento de Alonso López de Cerrato en 1548, como presidente de la Audiencia. **Los oidores o visitadores, tenían la tarea de** “recorrer el territorio para liberar a los naturales esclavizados y llevar a cabo la tasación de tributos, que debían pagarse en productos de la tierra, tales como son: mantas de algodón, cacao, sal, maíz, cera, miel, gallinas, etc., además de la prestación de servicios” (León Cázares, 1992b: 62). Así que se puede suponer que esa tarea, la tasación de tributos, justificaba sobradamente para las autoridades la existencia de los oidores, y por lo tanto, de la Audiencia. Sin embargo, en 1564 ésta se suprimió; aunque luego se le restableció en 1570 como *Audiencia de Guatemala*, con una jurisdicción más reducida que la primera llegando hasta Costa Rica.

### **3.1.6. Disposiciones para recaudar “diezmos” y exención a los indios**

En épocas todavía muy tempranas y después de recibir los primeros informes de Cristóbal Colón, **desde 1493, se empezaron a emitir varias bulas papales**, primero a cargo de Alejandro VI; y luego, de Julio II y de León X, para conceder a los reyes de Castilla la autoridad necesaria para organizar la Iglesia en América y, el factor más importante, **para recaudar y administrar los “diezmos” eclesiásticos:**

En 1522 la bula ‘*Omnimoda*’, de Adriano VI, facultó a los frailes para asumir tareas sacramentales, habitualmente en poder del clero secular. Por lo que la evangelización de las Indias se convertiría, desde un principio, en una labor básicamente de misioneros, impulsada desde la Corona (Acevedo Montúfar, 2004: 11).

De tal modo, la decisión de la Corona de autorizar al clero regular para ejercer una tarea para la cual antes no tenía competencia y que había sido asignada primero al clero secular, sería una de las principales causas de los interminables pleitos entre los frailes de

las distintas órdenes, así como, de manera más general, de la competencia establecida entre ambos cleros, el regular y el secular; y razón suficiente para enunciar, como lo hace Robert Ricard, que entre los frailes y en aquella época: “*Todo era disputas, quejas, querellas y procesos*” (Ricard, 1986: 369).<sup>106</sup> En 1553, por ejemplo, los dominicos trataron de establecerse en el pueblo de Quetzaltenango, donde previamente ya se había instalado una pequeña comunidad de franciscanos que no lo permitió:

Comenzó el padre provincial, a tratar de poner en ejecución el orden que los padres definidores le habían dado de fundar conventos, por el de Quezaltenango, y halló gran resistencia en los padres de San Francisco, que por las razones que para ellos tenía, se lo impidieron y estorbaron. Y como en perderse tiempo en aquel tan necesario para la conversión de los indios era una gran pérdida, trató de fundar casa en Zacapula (Remesal, 1988[1619], Tomo II: 353).

Después de algunos enfrentamientos, los dominicos tuvieron que considerar otros sitios alternativos y finalmente, eligieron, aunque no muy contentos, hacerlo en Sacapulas. Declarando, su cronista, su desazón por la puerilidad de “que el pescado [del río aledaño] es muy espinoso”; aparte de ser la tierra, “algo caliente” (Remesal, 1988, Tomo II: 354). De hecho respecto a este tema, en opinión del cronista de los franciscanos, el mismo obispo Marroquín les había otorgado, “como presagiando futuriciones” a los seráficos, “una cédula o lista de los pueblos que les pertenecían” (Vázquez, 1937-40, Tomo I: 128-131).

Fue, explica el historiador galo, la recaudación del diezmo, y no otro, el principio de los subsecuentes enfrentamientos entre el clero el motivo o “el gran pleito” que ambas órdenes, franciscanos y dominicos, sustentarían a lo largo del periodo colonial (Ricard, 1986: 374). De viejo uso en la península, éste fue asimismo implantado en América por la Corona. Y se le concedía a los obispos el privilegio de recolectarlo y distribuirlo en sus

---

<sup>106</sup> El énfasis marcado con cursivas es mío.

diócesis, pero siempre bajo ciertas regulaciones. La Corona prescribió que fuera aplicado de manera general a las cosechas, y normalmente era un diez por ciento de la producción agrícola; ya se tratara de granos, azúcar, cacao, algodón, etc. Sin embargo, **la limitación, y característica más significativa que tuvo el diezmo en la Nueva España fue la de exentar a la población indígena de pagarlo**, quizá considerando que ya estaba bastante exigida y depauperada con otros cargos y obligaciones.

Desde 1533, escribe Van Oss, la Corona intervino protegiendo a los indios y queriendo mostrar con esto una “atmósfera de caridad” hacia ellos (Van Oss, 1986: 79-85). La prohibición de exigir el diezmo a los indios por parte de las autoridades, ya fuera solamente como una “medida temporal”, se hizo desde épocas muy tempranas. Además, agrega el autor, las órdenes regulares no tenían interés alguno en extender el diezmo a la población indígena, ya que los beneficiados de éste eran los obispos y la jerarquía secular, quienes lo usaban para el mantenimiento de sus propias parroquias.

De hecho, **el tema del diezmo también fue, paradójicamente, en otro momento una “causa de unión” entre las órdenes monásticas contra el clero secular, ya que en 1557 redactaron un memorial en el que afirmaban su oposición a aplicar el diezmo a los indios** (Ricard, 1986: 375). Sin embargo, pasada la protesta, mostraron sus posiciones, y dejaron ver que uno era el interés del obispo y el clero secular, y otro el de los misioneros, sin importar la Orden de pertenencia. Los primeros deseaban restituir el pago de los diezmos y quitar a los frailes las parroquias para entregarlas a los suyos, mientras los segundos se negaban rotundamente a hacer concesiones.

### 3.1.7. ¿Cómo traducir el nombre de Dios?

Aparte de las discusiones entre frailes y obispos, las querellas de las que habla Ricard también se daban entre las órdenes mismas. **Una discusión muy sonada**, por ejemplo, **fue la que hubo entre franciscanos y dominicos sobre el cómo traducir el nombre de Dios a las lenguas indígenas**. Cuestión nada trivial. Jesús García Ruiz, describe la manera en la que este ejercicio -temerario por excelencia que suele ser la traducción- provocó también el enfrentamiento entre los frailes (García Ruiz, 1992).<sup>107</sup>

El enfrentamiento es, asimismo, reportado por Remesal. El cronista dominico escribe:

No fue sola una diferencia que estos años hubo entre los padres dominicos y franciscos, demás de la referida, que tanto duró. Tuvieron otra acerca de las voces con que se habían de enseñar y dotrinar los indios, que fue de mucha pesadumbre. [...]. Fueron estos años de mucha tribulación y desconsuelo para los padres de la Orden, porque en casa la variedad de opiniones, con qué vocablo se había de nombrar a Dios, *los hacía tener conferencias y pláticas algo inquietas* (Remesal, 1988 [1619], Tomo II: 377-379).<sup>108</sup>

En general, se puede afirmar que el problema de la traducción de hecho se plantearía como todo un gran tema para los frailes. Otto Zwartjes reflexiona actualmente sobre este asunto y ofrece ejemplos valiosos de los distintos y variados métodos de traducción puestos en práctica por los frailes, como serían: el préstamo, el calco, la traducción literal, la modulación de las expresiones figurativas, la adaptación de términos distintos y la consecuente perífrasis, circunscribiendo conceptos cristianos con palabras y expresiones indígenas. Y llama la atención, para poner un caso, sobre lo complejo que les

---

<sup>108</sup> Las cursivas son mías.

debió resultar a todos los frailes el concepto de “ser”, al tratar de expresarlo en las distintas lenguas amerindias” (Zwartjes, 2016: 43-76).<sup>109</sup>

### 3.1.8. Surge el estudio de las lenguas indígenas

Tanto los franciscanos como los dominicos se percataron rápidamente de la necesidad de estudiar las lenguas, y lo hicieron mucho antes los primeros por el simple hecho de haber llegado antes a América y contar con una mayor experiencia. Pero en cuanto ambas órdenes se enfrascaron en las tareas que les fueron encomendadas, comenzaron también las discusiones entre las corporaciones. Un poco antes de la muerte de Marroquín, el primer obispo de Guatemala quien murió en 1563, la iglesia empezó a desarrollar una política de organización de la sociedad y de evangelización, así como también de aprendizaje y uso de las lenguas indígenas de manera sistemática.

Fue también durante este periodo que dominicos, franciscanos y, en mucho menor medida, los mercedarios -que tenían bajo su responsabilidad la evangelización del área *mam*-, que **las lenguas son estudiadas y que se comienza la producción de los instrumentos lingüísticos para la evangelización** (García Ruiz, 1992: 89).<sup>110</sup>

Sostiene García Ruiz (1992) que desde que Alonso de Molina, en el Altiplano central de la Nueva España en 1546, publica su *Doctrina Christiana breue traducida en lengua Mexicana*, comienza el enfrentamiento entre los frailes. En el fondo, apunta el autor, esos enfrentamientos mostraban diferencias teológico-filosóficas que las distintas órdenes monásticas sostenían sobre la traducción. En su opinión, éste fue un pleito a través del cual

---

<sup>109</sup> Tomás de Coto, por su parte, realiza un esforzado y muy extenso intento para tratar de lograr esa traducción (ver entrada ‘ser’ de su diccionario, VC: 519).

<sup>110</sup> Las negritas son mías.

se trataba de afirmar posiciones ya que, en última instancia, significaba la predominancia y el control de la interpretación de la fe.

Se trataba de un verdadero conflicto ideológico en relación con la traducción de conceptos específicos: no solamente la noción de ‘dios’, sino otros muchos entre los cuales ‘penitencia’ -que en los catecismos publicados en México aparecía siempre en español (*apud* Vázquez Espinosa)- ‘contrición’, ‘gracia’, ‘alma’, ‘pecado’, etc. (García Ruiz, 1992: 89-90).

En Guatemala, la polémica tomó cuerpo una década más tarde que en el Altiplano central de la Nueva España, esto es, en 1556. Pero, sería igualmente importante.<sup>111</sup>

Fue la utilización del término ‘Dios’ en vez de *qabovil* en la *Doctrina* que los dominicos tomaron como pretexto para desatar el enfrentamiento [...], la orden franciscana consideraba impropio que el doctrinero utilizase el término que era empleado en *cakchiquel -qabahuil* o *qabovil*- para designar el concepto de Dios, lo que les llevó a utilizar directamente el término castellano ‘Dios’. Los dominicos reaccionaron violentamente (García Ruiz, 1992: 91).<sup>112</sup>

En un artículo más reciente, Sergio Romero señala que *K’abawil* es el nombre pre-cristiano para referirse a esencias divinas (*divine essences*), tales como pueden ser deidades, objetos rituales, cuevas, etcétera; así como también, que esa palabra fue seleccionada por los primeros autores doctrinales como nombre apropiado para designar al Dios cristiano, presuponiendo que solamente las palabras nativas (*native words*) actuarían exitosamente como expresiones referenciales (*referring expressions*) en la lengua k’iche’

---

<sup>111</sup> La disputa quedó documentada en los capítulos I y III del Libro X y, según el fraile expresa, “que fue de mucha pesadumbre” (Remesal, 1988[1619], Tomo II: 367-371 y 377-384).

<sup>112</sup> El análisis que ofrece García Ruiz sobre cómo cada una de las posiciones tomadas se corresponde, de hecho, con una posición teológico-filosófica. Según su análisis, los franciscanos eran “nominalistas, escotistas y voluntaristas”, por lo que requerían de una terminología precisa y no se arriesgaban tanto a traducir los conceptos de la fe; mientras que los dominicos sostenían que el ‘concepto’ goza de una autonomía propia e inalienable que no se puede supeditar a los términos con los que se expresa, y por ende resultan “tomistas, realistas e intelectualistas”. Se trata, como sabemos, de una recia polémica establecida desde la antigüedad entre las ideas filosóficas de Platón y las de Aristóteles, expresada en el *Cratilo*.



(Romero, 2015: 629),<sup>113</sup> en la región atendida básicamente por dominicos. Con el señalamiento de esa importante discusión en el seno conventual finalizo este apartado. A continuación, trataré el tema de los frailes franciscanos y ofreceré algunos datos históricos más sobre Guatemala, *Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* por ellos denominada, para completar el marco general desde el cual deseo observar y analizar el trabajo lexicográfico de nuestro fraile, Tomás de Coto.

### **3.2. La orden de los franciscanos y la “Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala”**

Los franciscanos empezaron a llegar de manera continua a la Nueva España a partir de 1524. Una vez iniciada la Conquista de Tenochtitlan en 1519, fueron embarcando pequeños grupos de frailes pertenecientes a distintas órdenes: primero lo hicieron los franciscanos en 1524 (me refiero a “los primeros doce apóstoles” dirigidos por fray Martín de Valencia); luego, los dominicos en 1526; los mercedarios, en 1528 y los agustinos, en 1533. Posteriormente, también llegarían otras órdenes más de menor impacto en la época de nuestro interés (jerónimos, jesuitas, trinitarios, carmelitas calzados y descalzos).

Los franciscanos se embarcaron primero con rumbo hacia la Nueva España, y posteriormente también hacia el Perú (1534). **Todos aquellos viajes quedaron registrados en los libros de la Casa de Contratación, en Sevilla.** Señala José Luis

---

<sup>113</sup> “Language, Catechisms, and Mesoamerican Lords in Highland Guatemala: Addressing “God” after The Spanish Conquest” (Romero, 2015). La traducción es mía.

Martínez que, según los registros realizados por esa institución, se puede constatar en sus libros que vinieron a América desde los años finales del siglo XV y durante el siglo XVI 415 expediciones. Y que éstas trajeron a América un total de 5 428 misioneros repartidos como sigue: “Franciscanos, 2 782; Jesuitas, 351; Dominicos, 1 579; Mercedarios, 312; Agustinos, 348; Carmelitas descalzos, 28; Varios, 18”. Sin contar al clero secular, es decir, sacerdotes y obispos, quienes se aunaron a los misioneros de las órdenes regulares, y que paulatinamente fue aumentando tanto como el clero regular (Martínez 1984: 177-178).

La tarea o misión principal de los frailes en las Indias, para la cual se les contrataba en España, era la de obligar a los nativos a “vivir en policía”, es decir, bajo el concepto español de orden, y “asentarlos en pueblos de fácil acceso a donde se les pudiera vigilar a fin de que se mantuvieran fieles al bautismo y no retornaran a sus creencias y ritos de la gentilidad” (León Cázares, 1992b: 63). Para lograrlo, se volvió indispensable que los frailes se mostraran dispuestos a aprender, en primer lugar la lengua náhuatl o mexicana, lengua que por ser el idioma de los entonces poderosos mexicas, fue considerada en la época como “lengua general entre las generales” (Hernández Triviño, 2016: 13).

### **3.2.1. La orden seráfica**

La Orden de los frailes menores o franciscanos, también llamada Seráfica, se extendería primero hacia el norte y el oeste de la capital mexicana; hacia los territorios otomíes y purépechas. Un poco más tarde, a mediados del siglo XVI, se expandirían a la zona sur, “donde había unidades políticas y culturales fuertes y se hablaban lenguas mayores como el quiché, el cakchiquel, tzutuhil y maya yucateco, es decir los territorios de Guatemala y Yucatán, además del tzotzil, muy hablado en Chiapas” (Hernández Triviño, 2016: 12). De

su expansión hacia el sur, los cronistas se referirían con posterioridad al trabajo desarrollado por estos primeros misioneros, “destacando los nombres y actividades de los frailes políglotas más reputados, como lo fueron Francisco Salcedo y Pedro de Betanzos, quienes predicaron en las lenguas quiché, cakchiquel y tzotzil, además de dominar la mexicana” (Cifuentes, 1998: 148-149).

En España, en aquellos momentos y en el interior de las congregaciones, se vivía una atmósfera especial:

Después de la crisis en el siglo XIV, que introdujo una fuerte relajación en el cumplimiento de sus reglas, esas órdenes fueron reformadas [...]. Los frailes que se formaron en ese espíritu de renovación y pureza evangélica fueron quienes iniciaron la misión entre los indios americanos (Rubial García, 2010: 216).<sup>114</sup>

Así que podemos bien imaginar la situación en la que se encontraban los llamados “Primeros doce”, encabezados por fray Martín de Valencia, los que desembarcaron en el puerto de Veracruz en 1524 para iniciar los trabajos que implicaba la evangelización. Debieron ser la imagen misma de la pobreza: hombres descalzos, flacos y, muy probablemente, algunos hasta enfermos y padeciendo fiebres, o con escorbuto por la

---

<sup>114</sup> Vale la pena detenernos en la exposición del historiador quien sostiene que por su cercanía con la corte de Castilla y con el cardenal Cisneros, -confesor espiritual de la reina y hombre de enorme poder-, los franciscanos fueron los primeros en llegar a las Antillas en 1493. Y treinta años después, en 1523, serían ellos quienes iniciarían la misión en Nueva España, acompañados de cronistas y teólogos formados en las universidades de Salamanca y de París. **El historiador marca cuatro etapas diferenciadas en el trabajo de los misioneros novohispanos, en general.** La primera etapa (1524-1570) “se inicia con la llegada de los primeros franciscanos y termina con los conflictos entre ellos y los obispos por la administración de los indios”. La segunda (1570-1640), en la que “junto a los problemas con el episcopado se generó un proceso de criollización, que convirtió a las provincias religiosas en corporaciones fuertemente vinculadas a la realidad novohispana”. Una tercera etapa (1640-1750), “se inicia con la llegada del obispo Palafox, la energía de las provincias se centró en el conflicto con los obispos y el clero secular y en el tema de las alternativas entre criollos y peninsulares”. Y la cuarta, o último periodo virreinal (1750-1821), “que comenzó con la secularización de las parroquias mendicantes, marcó la decadencia económica y social de las órdenes ante los embates de la modernidad, de la laicización de las sociedades urbanas y de las reformas borbónicas.” (Rubial García, 2010: 216).

avitaminosis sufrida durante el largo traslado de la Península a las Antillas, y de ahí al continente americano. Sin embargo, todos ellos eran humanistas y hombres muy preparados, sobre todo en saberes teológicos.

Ascensión Hernández señala que tres años antes habían precedido a los Doce en el trabajo pastoral “los tres flamencos”, también franciscanos pero no españoles. Estos procedían del convento de san Francisco de Gante y habían logrado castellanizar sus nombres: fray Juan de Ayora era en realidad Johann van Auwera; fray Juan de Tecto, Johann van Dekkers y fray Pedro de Gante -fundador de la primera escuela franciscana en Texcoco y un año después la de México, era Peter van der Moor (Hernández Triviño, 2016: 10-11). Sin embargo, como se ha señalado, **se considera que fueron los “Doce” enviados por Carlos V con la total anuencia del Papa Adriano en 1523, los que consolidarían la presencia de la orden franciscana en América en 1524.** En 1526 llegó la orden de Santo Domingo y en 1533 lo haría la de San Agustín. Los jesuitas lo hicieron mucho más tarde, hasta 1572. Y, como más adelante escribe Ascensión Hernández, para los frailes, en general:

La tarea no era fácil, pues no no estaban entrenados en la adquisición de lenguas ni había gramáticas ni textos escritos que pudieran ayudar en una empresa tan difícil: los trabajos y sufrimientos fueron muchos y así lo dejan ver los primeros cronistas, en especial el franciscano Gerónimo de Mendieta (1524-1606). En su gran crónica, *Historia eclesiástica indiana*, cuenta que los primeros franciscanos quisieron enseñar las oraciones en latín y tal como se hacía en Europa. No fue posible y tuvieron que idear un nuevo método misional (Hernández Triviño, 2016: 11).

En las primeras escuelas americanas fundadas por los franciscanos flamencos, destinadas a los hijos de la aristocracia indígena, y luego también en otras, los misioneros seráficos se dedicaron a enseñarle a sus pupilos la lectura, la escritura, el canto y las materias de fe.

Se pensaba que a través de esos primeros conversos, jóvenes y niños, se podría transmitir más rápidamente el mensaje del cristianismo, porque ellos serían los encargados de persuadir a la población al retornar a sus pueblos o repúblicas e, incluso, delatarían las prácticas idolátricas que ahí se realizaban (Cifuentes, 1998: 135).

Además como lo que interesaba era convertir al resto de la población, se pensó primero y de manera estratégica en los niños indígenas para luego tratar de llegar a los adultos. Para lo cual, **los franciscanos inmediatamente fundaron monasterios en las que se consideraron las ciudades más importantes de la Nueva España**, como Texcoco y México en la cuenca de México, y luego, Huejotzingo y Tlaxcala; futuros pilares en el país del quehacer apostólico franciscano (Cifuentes, 1998: 138-141). En los atrios de sus iglesias, trataban de reunir a la población de niños y adultos y, en latín, los exhortaban a memorizar las oraciones. Fue en aquellas situaciones cuando **los frailes se percataron de que tendrían que empezar a aprender las lenguas indígenas, ya que la ayuda de los intérpretes les resultaba siempre insuficiente**, además de que no era viable para poder impartir el sacramento de la confesión.

En la época, la preocupación principal en las universidades españolas era el conocimiento, la traducción y, luego, en este orden, la divulgación de la Biblia. Se dice que la Biblia políglota fue uno de los intereses principales del antes referido cardenal Cisneros, fundador de la Universidad de Alcalá, sitio en el cual se estudiaba, según Marcel Bataillon: “De la gramática a las artes liberales, y de las artes a la teología, vivificada por el estudio directo de la Biblia”. Por lo cual el cardenal consideraba que la publicación de la Biblia políglota sería apreciada, sin lugar a dudas, como la más grande “gloria de Alcalá en los anales del humanismo” y que, gracias a la recién inventada imprenta fue posible ponerla a la venta “antes de 1522” (Bataillon, 1966: 22).

La orden franciscana, mendicante, fue fundada en 1209 por Francisco de Asís (1182-1226), protegido del cardenal Hugolino. Su regla principal imponía la pobreza, por lo que en Europa sus miembros obtenían lo necesario para vivir solamente de la limosna de los fieles. Se dice que los franciscanos, también llamados “hermanos menores”, cultivaban de manera particular el ideal evangélico, inspirado en la visión milenarista y apocalíptica de Joaquín de Fiore que creía en el inminente “fin de la historia”. Por lo que la misión de los franciscanos, tarea de inspiración divina, era renovar la vida espiritual (o evangélica) en aquella edad final del mundo (Van Oss, 1986: 4).<sup>115</sup>

Según lo explica Bataillon:

Aquí está una de las poderosas causas del empuje de las órdenes monásticas, y especialmente de las órdenes mendicantes: a los ojos de una sociedad en que la preocupación por la salvación es más viva que nunca, aparecen estos frailes como los verdaderos representantes del ideal cristiano (Bataillon, 1966: 4).<sup>116</sup>

Con esos antecedentes de la Orden, **los franciscanos llegaron primero al centro de la Nueva España, y luego se encaminaron hacia su periferia**, literalmente ya que lo hicieron a pie, hacia Centroamérica. **La orden fundó siete Provincias franciscanas en total en la Nueva España.** Entre las primeras Provincias se cuentan: la del Santo Evangelio (del centro de México) en 1535; la de San José de Yucatán en 1559 y, la que aquí nos ocupa, **la del Santísimo y Dulce Nombre de Jesús de Guatemala, en 1565.** Sin embargo, se puede argumentar que la posibilidad de la conquista espiritual de Guatemala se había iniciado en la práctica desde 1524, junto con la conquista militar, cuando Pedro de

---

<sup>115</sup> *Apud* Daniel Randolph, *The Franciscan Concept of Mission y the High Middle Ages*.

<sup>116</sup> Por lo que según Jacques Le Goff, el siglo XVI -como antes lo fue el IX, es decir, los siglos de Carlos V y de Carlomagno respectivamente-, a decir de Voltaire, se consideran “tiempos de renovación” (Le Goff, 1999: 13). Y las órdenes religiosas, en su opinión, se pueden encontrar en el XVI, con frecuencia, “a la vanguardia”, al convertir la mendicidad en un valor espiritual.

Alvarado, pocos años después nombrado Adelantado, Gobernador y Capitán General de las provincias de Guatemala, venció a los k'iche's, habitantes de Utlán, según lo expuesto en el apartado anterior.

### 3.2.2. Los franciscanos en Guatemala

Una tarea general asignada a los frailes franciscanos era la de ayudar a los conquistadores, y “reducir a la población” nativa o congregarla, además de obligarlos a “vivir en policía”, es decir, a vivir bajo las normas propias de los españoles, para ellos las únicas válidas. Para Antonio de Remesal, dicha empresa implicaba un enorme sacrificio. Al respecto, el cronista dominico escribe:

En este estado hallaron los padres de Santo Domingo los indios de la provincia de Chiapa, cuando *se sacrificaron* al señor en doctrinarlos y enseñarlos los misterios de la fe, de que estaban tan ignorantes. Entraron como en un bosque espeso lleno de malezas y zarzales, para abrir senda y camino por él, desmontarle, ararle, cultivarle y hacer que tierra tan pedregosa, seca y estéril, como los corazones destes miserables, se fertilizase con la predicación del Evangelio [...] entraron a desbastar estos trozos duros e informes, para introducir en ellos la forma de cristianos y hombres políticos y gente de república, dispuesta y concertada (Remesal, 1988[1619], Tomo I: 472).<sup>117</sup>

En un tenor bastante similar, el cronista franciscano Francisco Vázquez expresa, a fines del siglo XVII, cómo los hermanos menores llegaron a Guatemala “andrajosos, pálidos, macilentos, descalzos, como ergástulos formidables de la vida” (Vázquez, 1937-40 [1714], Tomo I: 64), y que fueron ellos los primeros que se encargarían de hacer el trabajo encomendado por las autoridades virreinales con los indios kaqchikeles. Empresa que se desarrollaría durante una buena cantidad de años del largo periodo virreinal.

---

<sup>117</sup> Las cursivas son mías.

Asimismo, es interesante la descripción de los frailes, sus hermanos, que ofrece Vázquez al abundar que a pesar de su apariencia eran:

[...] seis apostólicos ministros, a estos seis varones seráficos, o seis alas del serafín de la Iglesia [...], que enviaba a estos seis serafines de carne, estos ángeles anunciadores del Evangelio, a todo riesgo de mares enviados a fundar entre gente bárbara la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús, en tierras remotas de Guatemala, allende el mar, a los confines del nuevo mundo [...], (Vázquez, 1937-40[1714], Tomo I: 53).

La Corona los había enviado allende el mar, lo cual era equivalente a decir, a un lugar situado en los verdaderos Confines. Aunque para tener el cuadro completo de los actores implicados, me resulta igualmente interesante mostrar, a manera de contraste, la forma en la que el mismo cronista se refiere enseguida a los que serían sus fieles en tierras guatemaltecas, es decir, las almas a catequizar:

[...] ciegos a la luz, no sólo del Evangelio, pero aun alejados de la intelectualidad, torpes a la razón, entregadas a los vicios, llenas de supersticiones y prestigios; dadas a obscenas idolatrías, sin Dios, sin razón, sin luz; incultas, tiranas, crueles, facinerosas y terribles, despedazadas en inhumanos sacrificios al demonio, detestables por sus abominaciones, formidables por su feroz y horrendo aspecto, con el cabello erizado, sin saber lo que es peine, ni tonsura, atrapados, untados y teñidos de fetidísima sangre de animales, y de humana, inhumanamente sacada al rigor de sus uñas, de estacas y navajuelas de piedra [...] (Vázquez, 1937-40[1714], Tomo I: 53-54).

**Entonces, fueron seis frailes los primeros franciscanos asignados al territorio guatemalteco**, pero uno de ellos murió en la larga peregrinación que hicieron desde la ciudad de México hasta Guatemala, después de haber arribado al puerto de Veracruz. Llegaron a la ciudad de Santiago, el 10 de junio de 1540, Diego de Ordoñez, Alonso Bustillo, Diego de Alvaque, Gonzalo Méndez y Francisco de Valderas (Vázquez, 1937-40[1714], Tomo I: 62-64). **Luego, la orden franciscana se extendería por lo que hoy son los departamentos de Sacatepéquez, Quetzaltenango, Totonicapán, Sololá y**



**Escuintla, al sur occidente de Guatemala.** A fray Gonzalo, en un primer momento, “le cupo el ir a recoger a los *Zutugiles*, haciendo Atitán su jornada y misión”. A fray Alonso, se le asignaron los indios *Kichees*, y a fray Diego los *Kacchiqueles*, según éstas eran consideradas las tres naciones de indios, “más numerosas y principales” (Vázquez, 1937-40[1714], Tomo I: 69-71). **Con posterioridad, la orden de los franciscanos fundaría el convento de san Francisco y el colegio de San Buenaventura, donde se formaría a los futuros frailes criollos.**

Pilar Sanchiz escribe que **a fines del primer siglo colonial, la ciudad de Santiago contaba ya con tres monasterios (franciscano, dominico y mercedario)**, más uno de monjas, dos iglesias parroquiales, la catedral y la iglesia de san Sebastián, un hospital para pobres, y dos colegios, que eran “el seminario para la crianza de los niños nobles y el colegio para recogimiento de las doncellas pobres o hijas de padres ricos” (Sanchiz Ochoa, 1989: 40). Asimismo apunta que ya para entonces, la sociedad guatemalteca se dividía con base en dos criterios principales; en una primera instancia el factor del color de piel dividía a su población en dos grupos cerrados, con derechos y obligaciones propias cada uno: indios y españoles (Sanchiz Ochoa, 1989: 44).

### **3.2.3. Resistencia mostrada por los indios**

En 1526, “se alzó y amotinó todo el reino cachiquel, que constaba de más de sesenta pueblos, y algunos de ellos muy numerosos, jamás faltaron guerras hasta el año de 1540” (Vázquez, 1937-40 [1714], Tomo I: 40). Alvarado, quien, según las palabras laudatorias de Francisco Vázquez también “se manifiesta en loor, y honra del Adelantado, el amor y respeto que le tenían los indios, pues habiendo capitanes tan valerosos, temían el que en

ausencia de su Señoría se amotinassen, más que hasta entonces, los indios, y recelaban el poder contra sus numerosas fuerzas, corajes y rabia en que se califica el valor y prudencia del Adelantado” (*Ibid.*: 40).

Desde la perspectiva de los mismos españoles, los militares no lograrían someter a los indios, sin que antes éstos no hubieran mostrado una particular resistencia, quienes “cual fieros elefantes” y usando estrategias propias, según escribe el mismo y espantado cronista:

[...] engrosando más y más su diabólica furia con las armas que les ministraba el demonio, con la compulsión de elementos y mixtos, espantosa aparición de sus naguales, prestigiosas metamorfosis y transformaciones en fieras, a furias infernales, con raras estratagemas y guerreros arbitrios; no siendo menor el de las galgas, que desprendidas rápidamente de sus ingentes colinas, amenazaban lamentables estragos a nuestros españoles (Vázquez, 1937-40[1714], Tomo I: 17).

El cronista agrega que en dicha situación, fray Francisco de Potanza y fray Juan de Torres acompañaban a Pedro de Alvarado y que su primer trabajo, por tanto, fue bautizar a los caciques a quienes dieron el nombre de los cuatro conquistadores principales en el pueblo de Quetzaltenango (Ciudadela de los Quetzales en lengua mexicana). Según escribe, “se juntaron en termino de cuatro días, para irlos bautizando en la ermita que se hizo en *Zaccháh*, que es la primera en que se dijo misa de Pascua, y se bautizaron cuarenta de los principales, los cuales fueron después guiando a los españoles a las demás conquistas de los kacchiqueles” (Vázquez, 1937-40[1714], Tomo I: 18-19).

Como señalé antes, **no sólo las tierras sino -sobre todo-, sus habitantes pasaron a constituir la codiciada riqueza de la empresa de la Conquista.** Por lo que fueron éstos a los que se les exigiría producirla por medio de su trabajo. Y es así como surgen la encomienda y el repartimiento como base de la primitiva administración de la naciente colonia. El repartimiento inicial fue una institución económica para organizar el trabajo

forzado de los indios y se convirtió en una de los medios principales del imperio español que modelaría la explotación de la tierra y de los hombres de las preciadas Indias. Carmen León sostiene que la Corona cedía a los conquistadores los tributos en especie y trabajo que debían pagar los nuevos vasallos indígenas como reconocimiento a la potestad real (León Cázares, 1992b: 58-59).

Los encomenderos, por otra parte, tuvieron el derecho que les legó la Corona a percibir el tributo y usar los servicios personales de los indios, a cambio de asumir su obligación espiritual para con ellos, según un modelo teóricamente recíproco de protección y dependencia. Por lo que también, desde el principio de la Conquista, quedó estipulado:

En la cédula que la reina Isabel dirige en 1503 a Nicolás de Ovando, gobernador de la Española, se insiste en que los indios son vasallos libres y no siervos, y en el deber de protección/educación del encomendero para con ellos: “mando a vos el dicho nuestro gobernador que del día que esta mi carta viéredes en adelante, compeláis y apremiéis a los dichos indios que traten y conversen con los cristianos de la dicha isla, y trabajen en sus edificios en coger y sacar oro y otros metales, y en hacer granjerías y mantenimientos para los cristianos vecinos [...] *Lo cual hagan e cumplan como personas libres como lo son, no como siervos*” (Mazín y Val Julián, 1995: 169-170).

La de los franciscanos no sería la única orden de misioneros que acompañaría a los conquistadores y colonizadores españoles en Guatemala. A finales de 1533, cuando nombran a Francisco Marroquín su primer obispo -para algunos, el más importante “obispo conciliador” que tuvieron-, las distintas órdenes ya presentes en el territorio (franciscanos, dominicos y mercedarios) se asignaron las zonas que cada una de ellas iba a evangelizar. La conquista militar del área maya, según diferentes especialistas han apuntado, se considera concluida una década después de la llegada de esta misión, hacia 1550, con excepción de dos enclaves importantes: el señorío chol-lacandón de Sac-Bahlam y el itzá de Tayasal (Ruz Sosa, 1992b: 118).

En 1541 a poco más de una década de su fundación, una avalancha de lodo producida por el Volcán de Agua <sup>118</sup> destruyó el poblado de Santiago, en Almolonga, por lo que la capital se trasladó al valle cercano de Panchoy, aproximadamente a una legua de distancia.<sup>119</sup> **Así que, a poco más de una década de su fundación, la capital, después de su casi total destrucción, fue trasladada a la ciudad de Santiago.** El nuevo asentamiento se convertiría estratégicamente en “el centro de un sistema vial que conducía al norte hacia Verapaz, por el este hacia San Salvador, al sur a Ciudad Vieja y el puerto de Iztapa, internándose al occidente, por Chiapas, a la Nueva España” (Sanchiz Ochoa, 1989: 39).

#### **3.2.4. Organización de los religiosos y participación en la vida cotidiana**

Muy poco tiempo después del traslado de su ciudad más importante, en 1542, ya “había cuatro mercedarios, cuatro o seis franciscanos y, tal vez, once dominicos” en la *Diócesis de Guatemala*. Territorio en el que los frailes predicaban a sus pobladores, al tiempo que los podían contar “y calculaban el tributo que estos tenían que pagar” (Van Oss, 1986: 14). El dato aquí ofrecido sobre el número de franciscanos más o menos coincide con el dato reportado por el cronista antes mencionado. Se puede observar que resultaba indispensable, entonces, para facilitar la catequización a los frailes “formar nuevos poblados en los valles

---

<sup>118</sup> En el origen, la toponimia parece esencialmente utilitaria, y es notorio cómo un primer nombre asignado es dado por el hombre a la montaña o al río, es decir, que las designaciones provienen de la percepción del medio natural. Aunque, hay que observar que ya esta primera percepción, no es natural sino que parece estar mediada, como sugiere la historiadora, por la representación colectiva (Val Julián, 2011: 39).

<sup>119</sup> Lo documentan: Remesal (1988, Tomo I: 271); Vázquez (1937-40, Tomo I: 89), y los propios *Anales de los cakchiqueles*, “Durante el año hubo un gran derrumbe, en el cual murieron muchos castellanos en Panchoy. El día 2 Tihax (10 de septiembre de 1541) se derrumbó el Volcán Hunahpú, el agua brotó del interior del volcán, murieron y perecieron los castellanos y pereció la mujer de Tunatiuh” (*Memorial de Sololá*: 127).

y concentrar alrededor de sus conventos a la población dispersa,” lo que a su vez, idealmente, les “permitiría un mayor control sobre las prácticas idolátricas que aún subsistían” (Rubial García 2010: 219).

El fraile que tenía la responsabilidad de administrar los sacramentos y de enseñar la doctrina cristiana a los indios era mejor conocido como “doctrinero”, y el o los pueblos en los que éste ejercía se denominaba “doctrina”. Y en cada una de ellas se designaba a un pueblo como “cabecera”, desde el cual el doctrinero visitaba a los otros pueblos pertenecientes a la misma, que eran llamados “visitas” o “pueblos de visita”. Para convertir a los indios al cristianismo, **otra estrategia**, además de apoyarse en la señalada instrucción de los más jóvenes, **fue convertir a los indios importantes o caciques, y asignarles responsabilidades en algunas actividades religiosas, como fueron los cargos de mayordomías y cofradías que éstos ocuparon en las fiestas de los santos patronos, los llamados “guachivales”** (Van Oss, 1986: 89). Un caso ilustrativo es el de la familia Pirir, en San Juan Sacatepéquez. Esa familia era la encargada de las celebraciones de San Gabriel, San Antonio, San Jacinto, y la Santa Cruz. Poco después, ya habrían incorporado las de tres santos más a sus cargos: San Nicolás, San Ramón y Nuestra señora de las Mercedes (Dardón Flores, 1998: 98).

Robert Hill (2001) hace la diferencia entre el denominado *wachb’äl* y la cofradía.

Señala que el primero:

Por su ortodoxia original, superficial y continua, el culto de los santos era el tipo de organización ritual kaqchikel más público, más visible y, por lo tanto mejor documentado. [...] Un *wachb’äl* era un culto familiar dedicado a la veneración de un santo determinado. Estos eran creados normalmente por indígenas ricos, dueños de tierras, quienes encargaban la talla de la imagen del santo, se hacían cargo del mantenimiento perpetuo de la celebración del día del santo y mantenían una capilla en sus casas, donde se guardaba la imagen junto con otros objetos de valor como los trajes de danza con plumas utilizados en las celebraciones (Hill, 2001: 114).

Mientras que la cofradía, en ocasiones denominada *patanib'al* o “carga”, era otro tipo de culto a los santos, y posteriormente, en el siglo XVII “parecen haber estado compuestas principalmente por plebeyos que sólo usufructuaban las tierras que cultivaban y que, por lo tanto, individualmente tenían recursos insuficientes para pagar por la celebración del día del santo” (Hill, 2001: 115). Las cofradías se convirtieron en instituciones que dependían de donaciones, los cófrades se desempeñaban como tesoreros y la institución misma fungiría como una especie de “banco”.

Las cofradías más importantes eran probablemente las que estaban a cargo de la veneración de los patronos del pueblo y las parcialidades y de éstas podía haber de dos a diez en un pueblo. Sus fiestas eran esencialmente versiones de mayor escala y más largas de las celebraciones de los *wachb'äl*. La misa, oficiada por un fraile español, al parecer era el componente menos importante de la fiesta [...] (Hill, 2001: 116).

En lo tocante a los evangelizadores hubo necesidad de hacer algunas adecuaciones, como señala Van Oss, “la transición de misionero a doctrinero se dio con un cambio de actitud”, al convertirse la misión en parroquia. Aunque, para el autor, en el proceso, “algo del fervor evangélico implícito en el acto de predicar se dejó atrás”, por lo que propone que las tareas del doctrinero debieron tener un carácter algo “más doméstico” (Van Oss, 1986: 14-26). **La cabeza de la comunidad conventual, el denominado “guardián” franciscano, se convirtió rápidamente en especie de “dirigente político de los pueblos de cabecera y de su circunscripción”,** pues ejercía un enorme poder, ya que “tenía injerencia en la elección de autoridades”, además de fungir siempre como “consejero de los vecinos en la elaboración de testamentos y jueces en sus asuntos internos y reyertas familiares” (Rubial García, 2010: 220).

Una vez instalados en la zona, los frailes empezarían a pedir “favores” a los indios de sus distritos cuando celebraban misas, quizá el abuso fue tal que se reporta que la Corona tuvo que intervenir emitiendo a través de Cédula Real la prohibición expresa para tal comportamiento, primero en 1578, y subsecuentemente, en varias ocasiones más. Por ejemplo, cuando los indios pedían un segundo bautizo, porque habían olvidado el nombre que el padre les había dado la primera vez, tenían que volver a pagar por ello, a pesar de que **por ley, para su manutención, los misioneros recibían un salario cuya cantidad anual dependía del número de “indios tributarios” que cada fraile atendía. La base era de 50,000 maravedíes,<sup>120</sup> por cada 400 tributarios**, según pudo consultar Adriaan Van Oss en el Archivo General de Centroamérica (Van Oss, 1986: 27). Además, se señala que los doctrineros podían recibir pago en especie, y ésta sí, sin prohibición alguna. De hecho estaba estipulado por la Audiencia que se les podía ofrecer hasta “dos pollos por fraile por día, o dos docenas de huevos en tiempos de vigilia, una fanega de maíz cada semana, ‘una mujer mayor’ [tenía que ser mayor] que les hiciera el pan, y la yerba o alimento necesario ‘sólo para un caballo’” (*Ibid.*, 1986: 28).

Había mencionado antes, a propósito del pleito entre las distintas órdenes por el pago del *diezmo* y de cómo los indígenas habían sido dispensados, debemos agregar ahora que los indios principales, después denominados “caciques”, también fueron exentos del pago del tributo y, en muchos casos, los conquistadores los designaron para que siguieran gobernando a sus propios pueblos; asimismo, a algunos se les concedió el estatus de hidalgos. Los indios pobres o macehuales, en cambio, debían tributar al rey castellano así

---

<sup>120</sup> Un peso era igual a dos “tostones” y a 34 maravedíes; un real, igual a 8 pesos.

como a su encomendero, debiendo realizar al mismo tiempo una serie de trabajos forzados (Sanchiz Ochoa, 1989: 45).

No encontré el dato para la orden franciscana, pero sí para la dominica. Ya para 1632, se decía que los frailes dominicos administraban los sacramentos en 10 diferentes lenguas indígenas de Guatemala, y la orden pregonaba, con mucho orgullo, que tenía frailes que conocían cuatro, cinco y hasta seis lenguas nativas (Van Oss, 1986: 18). Estos eran los frailes políglotas a los cuales antes había hecho referencia. Sin embargo, también deseo señalar que la opinión que todavía tenían algunos frailes sobre los indios, a pesar de que ya los conocían más, parecía ser la misma de cuando apenas habían llegado a América. Una opinión nada empática, sino que más bien traslucía una actitud que podía dejar bastante qué desear. Por ejemplo, el cronista dominico escribe:

Dejando pues la materia de los ídolos, sacrificios y superstición de los indios destas partes, el estado en que los padres de Santo Domingo los hallaron era miserabilísimo en el alma y en el cuerpo: por que éste ordinariamente le traían desnudo como nacieron de sus madres; sólo se ceñían y cubrían con una venda de cuatro dedos de ancho, que llaman mastel, que era bien poco reparo de honestidad. Pintábanse o tiznábanse con un betún colorado o negro, sucio y asqueroso. El cabello [...]. Las uñas [...]. Para sus necesidades corporales tenían menos instinto que perros o gatos, por que unos delante de otros se orinaban sentados como estaban en conversación, y las primeras veces que iban a sermón dejaban todo el suelo mojado y enlodado, no menos que un corral de ovejas (Remesal, 1988[1619], Tomo I: 470).

Otro cronista, también dominico pero más tardío, fray Francisco Ximenez, continúa escribiendo en el mismo tono:

Ver con todo esto su bajeza en todo ponía grima y espanto, desnudos, pintados con tinta negra y las mujeres hediondas con no sé qué almages: delante de los unos se orinaban los otros y aun delante nosotros y cuando acabábamos el sermón, quedaba todo regado de orines; las uñas como águilas; el cuello encrespado, que era espanto verlos. Digo verdad, para concluir, que ellos eran bestias en figuras de hombres y muchas veces desmayábamos de ver tan gran bajeza y bestialidad y los dejáramos sino nos detuviera el celo de su salvación, pero habiendo visto lo que hemos visto, aunque los viésemos con colas y con orejas de asno, no desmayaríamos, sabiendo



por experiencia lo que de ellos se puede hacer como lo muestra esta provincia, el día de hoy, admirándose de ellos los españoles que nos tenían por locos (Ximénez, 1965[1715], Tomo III: 716).

Si se comparan ambas opiniones sobre los indios, las de los dominicos Remesal, del siglo XVI, y Ximénez del XVIII, con la del franciscano Vázquez, fines del XVII, que con anterioridad he referido, se verá que no difieren mucho las descripciones que hacen de los indios. Aunque, dominicos o predicadores sean los primeros; y franciscano o seráfico, Vázquez.

### **3.2.5. De la población guatemalteca y su colapso**

A fines del siglo XVII, la diócesis de Guatemala comprendía ya entre sus fieles una amplia variedad étnica, aparte de indígenas y españoles, había mestizos, mulatos, “gente de color” le llamaban a los negros, pardos, zambos, etc. Aunque, la gran diferencia, para Van Oss (1986), es la que se establecía entre el oriente y el occidente del territorio guatemalteco. Ya que el occidente había quedado bajo la tutela de las órdenes regulares y se conservaba como bastión de culturas y hablantes de lenguas indígenas; mientras que el oriente, había sufrido un proceso de secularización que mostraría un alto grado de ladinización a mediados del siglo XVIII. Por eso, la diócesis guatemalteca, para el autor, se puede perfectamente dividir en la época entre un “occidente indígena” y un “oriente ladino”. **A finales del XVII, el siglo de nuestro personaje, fray Tomás de Coto compilador del *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*, la provincia franciscana reportó que administraba una cifra muy cercana a unos 60, 000 indígenas, y solamente unos 680 ladinos** (Van Oss, 1986: 70-71).

Sobre “el tráfico de misioneros” que se dio en la zona, Van Oss arguye que es comparable con otros productos, ya que ocurrió de igual modo que el tráfico de otros indicadores económicos a mediados del siglo XVII. Lo cual es equivalente, desde su perspectiva, a lo que ocurrió con las importaciones de plata, o el tonelaje anual de embarcaciones entre Sevilla y los puertos americanos hacia el año de 1650. Ambos, puntualiza el autor, alcanzaron su cima hacia 1600, y luego les sigue una etapa de declive, **la época que otros autores han llamado “depresión española del siglo XVII”, y que también afectaría la economía colonial americana** (Van Oss, 1986: 5).<sup>121</sup> Dicha “depresión” coincide, temporalmente, con la insoslayable y catastrófica merma de la población indígena que se fue acumulando durante los dos primeros siglos posteriores a la Conquista, de la que en el apartado precedente hemos dado las escandalosas cifras ofrecidas por los estudios demográficos (Lovell y Lutz, 1995).

Stephen Webre agrega información, como dato ya bien documentado, sobre el mismo hecho cuando afirma que **el primer siglo después de la conquista fue testigo de una serie abrumadora de brotes de enfermedades epidémicas introducidas por los europeos. Y señala cómo las pestes, en algunos casos, casi aniquilaron pueblos enteros.** Sostiene el investigador que, aunado a ello, ocurrió el “desplome del auge cacahero, industria sobre la cual hasta entonces se habían basado los más grandes caudales encomenderos” (Webre, 1989: 194). Aunque, con problemas y sufriendo algunas modificaciones, agrega el autor, la institución de la encomienda sobreviviría en la zona hasta los comienzos del siglo XVIII; pero ya más como indicio de estatus o muestra de alto rango social, una vez perdidos los cuantiosos ingresos del siglo posterior a la conquista.

---

<sup>121</sup> *Apud* Earl J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650*.

Por lo que, según el investigador, serían los comerciantes y los nuevos mercaderes, quienes, buscando fortuna, se irían incorporando a la sociedad guatemalteca, y serían los siguientes en dirigir el movimiento de la economía de la zona.

**Fueron muy pocas las poblaciones indígenas que lograron recuperarse de tal colapso económico.** Las cifras aportadas por Lovell y Lutz son reveladoras: para 1520, en el inicio de la colonización, los k'iche's, en el centro-sur de Guatemala, tenían una población de 823 000 habitantes; sus vecinos kaqchikeles, de 250 000 (Lovell y Lutz, 1995: 15).<sup>122</sup> Cifras que, si se comparan con la población general del área centroamericana - también por ellos calculada para la época en aproximadamente cinco millones- nunca se superarían durante todo el tiempo que duró el periodo colonial.

### **3.2.6. Expansión de las órdenes religiosas**

De manera paralela e inversamente a lo antes señalado, se puede afirmar **que fue durante el siglo XVII que las órdenes religiosas alcanzaron el punto más alto de su desarrollo en la zona.** Existe un documento, redactado por fray Francisco Vázquez, en el que fray Francisco de Çuaza, predicador y ministro, elaboró un listado de los curatos franciscanos existentes en 1689, y en el que se describieron al obispo en turno de la diócesis todas “las provincias sujetas a los frailes franciscanos de Guatemala”.<sup>123</sup> Se ordenan y enlistan en dicho documento:

---

<sup>122</sup> Datos entresacados del Cuadro general del despoblamiento de Guatemala.

<sup>123</sup> *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales.* Edición coordinada por Mario H. Ruz, con una versión paleográfica sobre el manuscrito conservado en la Universidad de Texas en Austin (Ruz Sosa, *et al.*, 2002: 465-498). Ese es el documento aquí referido. Existe una versión anterior del mismo, publicada en 1944 por Lázaro Lamadrid como anexo al tomo IV de la Crónica de fray Francisco Vázquez.

[...] los pueblos y doctrinas que están a cargo de la Religión Seráfica en este obispado de Guatemala, estilo que se tiene en la administración, número de feligreses, distancia de unos pueblos a otros, temperamento de las tierras, emolumentos de las iglesias y demás cosas ocurrientes para la específica relación que se pretende y se manda hacer.

Según dicha nómina, **la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala del Orden de Nuestro padre San Francisco de la Regular Observancia contaba en el siglo XVII con 34 conventos**. Dos de ellos en el Obispado de Chiapa, dos en el de Honduras y 30 en el de Guatemala. **El principal de los últimos fue el situado en la ciudad de Santiago**.

El principal, y cabeza de esta santa Provincia, es este de nuestro padre San Francisco en esta ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala, fundado en ella desde la traslación de la ciudad del sitio viejo a este en que está, que fue [en] el año de 1541. Viven en él 80 religiosos de todos los estados; es casa de estudios de Artes y de Teología, tiene noviciado [y] no tiene anexa doctrina de indios, sino es un barrio que es adyacente a la doctrina de San Juan de Guatemala, de que se dará razón hablando de ella con la especificación que se pide.

Se señala en ese documento el convento de san Francisco de Guatemala, también denominado el Convento grande, como la casa matriz. En él se encontraban el noviciado, el hospital y la casa de descanso para los religiosos, y ofrecía a los novicios formación en las cátedras de Teología, Cánones y Artes. Pegado al convento se erigió el Colegio de san Buenaventura, al que se enviaba a los jóvenes que mostraban mayor talento y aptitud para las ciencias. No hay información de las actividades desarrolladas en el Colegio ni del número de novicios que albergó. Sin embargo, lo que **interesa al fraile menor es informar al obispo de lo que sucedía en todos y cada uno de los conventos franciscanos**: cómo se administraban, dónde se situaba la cabecera de doctrina, cuáles eran los pueblos

adyacentes o “visitas”, cómo se sustentaban los frailes, así como cuánto recibían de “limosnas”, y también de otros servicios por ellos prestados a los indios.<sup>124</sup>

Después de haber enlistado todos los conventos franciscanos y dar las explicaciones que el fraile consideró pertinentes, así concluye el documento de Francisco de Çuaza:

En distancia de 150 leguas [de] Norte [a] Sur que hay de longitud desde el último pueblo que administra mi Religión Sagrada en la Sierra del Norte, hasta el último de la Costa del Sur que está a nuestro cargo, son 53 766 almas de confesión de indios naturales, y 680 personas ladinas (esto es españoles, mestizos y mulatos, sin los muchísimos niños y niñas de ocho años abajo, que serán otras tantas almas; con que reducidas a tributarios, atribuyendo a cada tributario entero de cuatro a cinco personas de confesión, serán 12 000 tributarios poco más o menos los que están a cargo de la Religión de Nuestro Padre San Francisco en este Obispado de vuestra señoría ilustrísima, en 125 pueblos, entre grandes y pequeños, entrando algunos barrios (Ruz Sosa, *et al.*, 2002: 495).

Luego, el fraile elabora un resumen final en el que informa del número de guardianías, de doctrineros propietarios, de coadjutores examinados y aprobados, de sacerdotes simples, etc. Es de llamar la atención el número de cofradías reportado, todas con autorización, es decir, aprobadas y confirmadas por las autoridades eclesiásticas. **Existían 298 cofradías distribuidas en las 30 doctrinas franciscanas**, en algunos conventos había más, en otros menos; pero, se puede calcular un promedio de 10 cofradías por doctrina que tenían gran importancia económica y social, y que siempre se mostraban dispuestas a pagar por las misas mensuales dedicadas a los santos patronos. **Es de enfatizar que para finales del siglo XVII, los criollos franciscanos superaban a los españoles peninsulares en un gran porcentaje en los conventos. Para estas fechas, la mayoría de**

---

<sup>124</sup> En la ya citada *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales*, se presenta la nómina de conventos franciscanos (Ruz Sosa *et al.*, 2002). Principalmente, se enlistan los conventos, detallando en cada caso el número de feligreses ofrecido en el documento, así como el de cofradías, y las lenguas en que se administraba cada uno, aparte de otros datos más de notable interés etnográfico.

**los españoles ya eran hijos de la Provincia de Guatemala.** Éste es un cambio radical, si se compara con la situación de principios de siglo. La orden franciscana ya era, por lo tanto, mayoritariamente criolla. Y por la relevancia que me parece que este hecho cobró, trataré enseguida de un problema de particular importancia en la vida conventual que se suscitó entre ambos grupos y tuvo serias repercusiones: la regla de la “alternativa”.

### 3.3. Sobre la “alternativa” en los conventos

Si referí con anterioridad a las palabras de Robert Ricard, según las cuales en aquella época entre los frailes todo era “disputas, quejas, querellas y procesos”, fue para dar una idea del clima que se vivía entre el clero regular y el secular, así como también en muchas ocasiones entre las distintas órdenes religiosas durante el largo periodo colonial, y todavía más chocante, al interior de una misma corporación. En este apartado deseo resaltar, especialmente, **una contienda que afectaría particularmente a fray Tomás de Coto.**

René Acuña sostiene, en su estudio introductorio al magno vocabulario, que la orden franciscana de Guatemala padecía un “cáncer”. Este era:

[...] el conflicto originado por una casta que retenía el poder, la de los *gachupines*, y por otra, naciente y nativa, la de los *criollos*, que veía injustamente mutilada su aspiración a participar en una vida española, histórica y espacialmente muy alejada de ella (Acuña, 1983: XVI).

En buena medida, el denominado por Acuña “Affaire Remedios”, en el que se vio involucrado Coto (y que tanto mermó, en opinión del editor, la credibilidad del fraile frente a las autoridades eclesiásticas), responde a tal pugna, **un conflicto de intereses entre peninsulares y nacidos en América.** Tal conflicto apareció y se desarrolló durante el

periodo colonial, y asimismo, de criollización que convirtió a las provincias religiosas en corporaciones fuertemente vinculadas a la realidad novohispana, en el periodo que va de 1570 a 1640, según los señalamientos hechos por Antonio Rubial (Rubial García, 2010).

### **3.3.1. Pertenencia social**

Para tratar de entender el problema, me parece necesario prestar atención a ciertos detalles. En el seno de la sociedad novohispana la frontera social y política más nítidamente trazada era la que se establecía entre indios y españoles. Lo cual era visible a tal punto que la legislación distinguía enfáticamente la existencia de dos repúblicas: una “República de indios” y una “República de españoles”. Los segmentos pertenecientes a cada una de ellas, según consignaban las autoridades coloniales, tenían distintos derechos y distintas obligaciones. Aparte, estaban consideradas las castas; por lo que mestizos y mulatos, desde luego también los negros, serían distinguidos como hombres “sin república”, lo cual era casi como decir que eran concebidos al margen. Según señala José Luis Martínez, como consecuencia de la publicación de las Leyes Nuevas de 1542, aumentó de manera considerable la cantidad de esclavos negros, especialmente en las haciendas y en el servicio doméstico, así como también en las minas. Por lo que para “reforzar la destruida e insuficiente mano de obra indígena, se traen de África a América, como esclavos en su mayor parte, negros provenientes de la costa occidental de aquel Continente” (Martínez, 1984: 200).<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> Respecto a la población española, incluidos algunos portugueses, el autor sostiene que “los conquistadores y los amos que hacia 1570 es de 140 000 pobladores, hacia 1650 alcanza [la cifra

Jorge E. Traslosheros, por su parte, afirma que los indios se contaban entre los vasallos libres, miserables, congregados, segregados y protegidos que tenía la Corona. Aunque, enfatiza que no era lo mismo pertenecer a una familia noble y principal, y por lo tanto, tener la posibilidad de ser nombrado cacique, que ser simple macehual, como fue el caso de la gran mayoría. En cambio, el ser español, sólo por el hecho de serlo, podía colocar al sujeto entre las altas jerarquías sociales (Traslosheros, 1994: 45-64).<sup>126</sup> Me parece igualmente oportuno el señalamiento según el cual, a fines del siglo XVII, la nobleza novohispana

[...] estaba conformada por un grupo diverso: hidalgos, caballeros de órdenes militares, algunos miembros de la nobleza indígena y aquéllos a quienes se les había concedido un título nobiliario de vizconde, conde o marqués -nobleza titulada- (Javier Sanchiz, 2005: 335).

Aunque lo que realmente me importa mostrar es que **la mayoría de los componentes de la nobleza novohispana eran peninsulares, y que solamente unos cuantos de sus elementos eran criollos acomodados**. Sin embargo, eran reconocidos por la legislación como igualmente españoles tanto los peninsulares como los criollos, y se puede afirmar que, sin lugar a dudas, ambos grupos fueron los más privilegiados. No obstante, entre ellos se desatarían muchas pugnas, ya que los peninsulares no tardaron en querer diferenciarse de los criollos, quienes eran calificados en muchas ocasiones de inferiores sólo por el hecho de haber nacido en las denominadas Indias. En opinión de los peninsulares, los criollos no tenían el derecho de ser “cabezas de reino”. Aunque, hay que

---

de] 849 000 y, considerando también su crecimiento natural, llega a 13,5 millones hacia 1825, fecha en la que ya es el grupo mayoritario” (Martínez, 1984: 200).

<sup>126</sup> El historiador, basado en la *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias de 1681* y en la *Política Indiana* de Juan de Solórzano y Pereyra, además sostiene que no había todavía, cuando publicó su artículo, una caracterización adecuada de la sociedad novohispana, una de las sociedades más diversificadas y complicadas que hasta entonces hubieron en el mundo (Véase, Traslosheros, “Estratificación social en el reino de la Nueva España, siglo XVII”).



matizar, ya que, como se sabe, los criollos sí llegaron a ocupar algunos puestos de menor rango en la administración, por ejemplo, en las Reales Audiencias o en los cabildos eclesiásticos.

Según Traslosheros afirma, **la condición de ser indio, español, negro o mezclado, aludiendo a la sangre, estaba definida través de la doctrina jurídica de Pereyra y de la legislación indiana** y era, más que una cuestión biológica, una categoría social, evaluada según los principios religiosos, morales y doctrinales.<sup>127</sup> Por lo mismo, el hecho de ser hijo legítimo o ilegítimo sería también un factor determinante; ser ilegítimo, señala el historiador, podía equivaler, en principio, a una suerte de “muerte civil”.<sup>128</sup> En el derecho de la época había una amplia terminología para nombrar la distinción de la prole. Llama la atención, por ejemplo, como los llamados hijos ilegítimos todavía sufrían más categorizaciones, pues se dividían en naturales y espurios, con abundancia de etiquetas:

[...] *naturales* eran los nacidos de hombre y mujer que al tiempo de su concepción o del nacimiento podían casarse sin dispensa; y *espurios* todos los demás ilegítimos que no son naturales, esto es, los *incestuosos*, los *adulterinos*, los *sacrílegos* y los *manceres*. Los ilegítimos, de forma genérica, también eran llamados *bastardos*. Todos estaban remilgosamente definidos (Javier Sanchiz, 2005: 354).

Sin embargo, esta espinosa cuestión clasificatoria seguramente presentaba sus “asegunes”; como ha planteado Asunción Lavrin (2015) sobre la edad requerida para entrar

---

<sup>127</sup> Otro punto de vista es el de Enrique Florescano quien caracteriza a la sociedad novohispana del siglo XVII, y todavía del XVIII, como una sociedad mestiza que, sin embargo, no tenía conciencia de serlo. Una sociedad en la cual los individuos que la componían conformaban una “masa multiforme de gente mezclada”. Aunque, el autor coincide con Traslosheros al señalar que, entre los diferentes grupos, “sólo el de los criollos generó las condiciones para sentirse y actuar como un sector social con identidades, formas de vida y aspiraciones comunes”. No obstante, agrega Florescano, el sustento de ser criollo entraría en crisis cuando la corona atacó el fundamento de su privilegiada posición económica y social, esto es, las encomiendas; e impuso a una burocracia de funcionarios españoles, excluyendo a los criollos de los puestos directivos (Florescano, 1986).

<sup>128</sup> *Apud* Nicolás Yrolo Calar, *Política de escrituras, México, 1623*.

al convento. Si el candidato, aun siendo ilegítimo, era “de buenas prendas, útiles a la Orden”, se sabe que podía haber ciertas dispensas.

### 3.3.2. Origen social y prerrogativas conventuales

En principio, dentro de los conventos de las distintas órdenes religiosas no se gozaba de las mismas prerrogativas. He referido en el apartado precedente algunas palabras del cronista dominico Remesal, respecto a la edad requerida a los novicios para hacerlo. Los dominicos, en 1578, mandaron que no se diera hábito “a persona que tenga menos de veinte y dos años de edad”. Esto como enmienda a la polémica resolución del Capítulo de Cobán, celebrado unos años antes en 1570. Traslado la citación hecha por Remesal:

*Iten, ordenamos y mandamos, que ninguno se reciba al hábito de los que llaman criollos. Y también llamamos criollo [hay necesidad de aclararlo] a aquel que desde los primeros diez años de su edad se ha criado en estas partes de las Indias, aunque haya nacido en España. Agravando juntamente a las conciencias, así de los perlados, como de los examinadores, que examinen con rigor los que hubieren de recibir el hábito ... (Remesal, 1988[1619], Tomo II: 333).*

En este contexto, hay que tratar de ubicar a la población criolla de la época en la que vivió Tomás de Coto; así como sus relaciones con los españoles peninsulares para, a su vez, poder entender cuál era el “cáncer” que señala Acuña en la orden franciscana establecida en Guatemala. Aunque al mismo tiempo, hay que advertir que dedicarse a la vida religiosa, ya fuera como sacerdote o misionero, debió de ser una posibilidad diferente y única para algunos criollos, ya que podía ayudarles a traspasar la “puerta de entrada a considerables privilegios”, en un mundo dividido entre “abogados y tinterillos” y analfabetas, en palabras de Traslosheros (1994: 53). Para apoyar lo expuesto, también refiero el estudio de Antonio Rubial quien sostiene que **desde las postrimerías del siglo**

**XVI la mayor parte de las corporaciones religiosas comenzaron a llenarse con personal criollo** que gracias al ambiguo uso que se le daba al término “español”, incluía tanto a los blancos nacidos en América como a los mestizos y mulatos de color quebrado, hijos legítimos o naturales de padre español. Según el autor, a lo largo del siguiente siglo, el XVII, numerosos individuos de las capas medias y acomodadas novohispanas encontrarían en el seno del clero regular un medio de subsistencia y estatus. De manera tal que el convento se convirtió para muchos de ellos en el único modo de vida viable (Rubial García, 2005: 173).

Por otro lado, en esta época, seguramente, algunas personas en el seno de la sociedad novohispana se daban cuenta de la situación asimismo ambigua de los criollos. Así que debió haber sido con humor y una pizca de ironía que más de algún extranjero, desde una mentalidad forjada en otros lugares y sin los conflictos sociales suscitados en la Nueva España, pudo criticar y tratar de entender esa ambigüedad. Me parece que es el caso, por ejemplo, de Henrico Martínez, el hamburgués llamado en realidad Heinrich Martin, embarcado y venido a la Nueva España en 1589, quien entre muchos otros oficios se desempeñó como editor, cosmógrafo real e importante ingeniero contratado para construir el desagüe del Valle de México; y quien, según Alfredo López Austin, se enfrentó en el Nuevo Mundo al misterio del ingenio de los criollos. Muy superior, desde el punto de vista de Henrico, al de sus padres españoles.

Profundizó [Henrico] en el problema, hasta encontrar que las causas eran la naturaleza cálida de la tierra y la calidad de los frutos novohispanos, de poca sustancia. Al ser los vegetales más ligeros, y más ligeras por tanto las carnes de los animales que consumían, los alimentos de la Nueva España eran poco nutritivos (López Austin, 1988: 59-60).

Por lo cual la digestión de los criollos, narra López Austin que descubrió Henrico, era fácil ya que había necesidad de poca combustión en el cuerpo y, por la misma razón, eran pocos los vapores que al desprenderse del mismo les obnubilaran el cerebro. Ésa era la razón y la explicación para el hamburgués por la que los criollos, “con menos humos en la cabeza”, tenían definitivamente un pensamiento más claro que sus padres. Hoy día, la anécdota puede resultarnos bastante jocosa, pero es igualmente sintomática de una situación social; y me parece una excelente metáfora creada por un extranjero que no tenía nada que perder, para dar una salida a aquéllos que eran blanco de ataque de los peninsulares.

### **3.3.3. Emergencia de los criollos y la “alternativa”**

La literatura revisada, asimismo, me sugiere que el menosprecio mostrado por los peninsulares a los criollos pudo contribuir a que éstos se pudieran convertir en un grupo social que se dejaría influenciar, en muchos casos, por la alimentación, las costumbres y las formas de vida indígenas; modos de vivir y sentir más identificados con las costumbres locales o “de la tierra”, que con las de la lejana “madre patria”. Lo cual ayudaría a conformar posteriormente, en opinión de algunos especialistas, un proceso identitario social y cultural que convertiría a sus actores en dueños de un discurso particular y propio.

**La emergencia de este grupo social se sitúa en los inicios del cada vez menos “olvidado” siglo XVII, o aun desde antes.**<sup>129</sup> Ya para mediados de dicha centuria, cuando

---

<sup>129</sup> En nota breve de pie de página, Acuña nos recuerda la abortada “rebelión criolla” (1565-1566) de Martín Cortés, hijo del Conquistador (Acuña, 1983: XVI).

le sucederían tantas peripecias a Tomás de Coto como veremos en el siguiente apartado, podemos imaginar que los descendientes de los primeros conquistadores, arraigados en la Nueva España desde mediados del siglo anterior, se diferenciaban cada vez más de los peninsulares.

Ahora bien, en el seno de las órdenes religiosas que estaban inmersas entre la población indígena, o muy próximas a ella, los conflictos entre españoles y criollos fueron, obviamente, también de señalarse en el siglo XVII. “Las pugnas, pleitos, quejas, querellas y procesos” existentes, de los que habla Ricard (1986: 369). Asimismo, se aprecian en **una norma que se propuso para regular el ejercicio del poder en dichas corporaciones de un modo institucional, es decir, el sistema de la llamada “alternativa”**. Se trataba primero de una propuesta hecha por los frailes mismos para desempeñar cargos y funciones importantes, al interior del convento, de manera equilibrada. Se deseaba que en los conventos americanos se dieran las responsabilidades tanto al personal criollo como al peninsular. Sin embargo, al final, resultó en una disposición dictada desde España que se planteó para regular las elecciones anuales entre peninsulares y criollos como priores de las órdenes religiosas de una manera alternada y, con ello, tratar de aliviar las tensiones que se habían generado entre ambos grupos.<sup>130</sup>

Según sostiene un estudio franciscano más o menos reciente, desde el Capítulo General celebrado en Toledo en 1606 se había establecido:

[...] que para que del todo se borren las facciones entre los padres oriundos de España y los nacidos en las Indias, que vulgarmente son llamados criollos, se

---

<sup>130</sup> En el estudio preliminar que hace Lázaro Lamadrid a la Crónica de Vázquez, y que se presenta al inicio del Tomo II, muestra una larga lista o “Serie cronológica de los Provinciales” franciscanos que hubo en Guatemala desde 1559 hasta 1828. Lamadrid señala que en 1598 se nombró el primer provincial criollo, pero como caso único, ya que fue hasta 1623 que hubo otro, el segundo. Y que fue, solamente a partir de 1638 que se cumplió “la ternativa”, y desde entonces debían de ir alternando un europeo y un criollo (Vázquez, 1937-40[1714]: Tomo II, al comienzo).

derogan y anulan todas las constituciones, aun las confirmadas por antigua costumbre que señalan alguna diferencia, ya para recibir el hábito, ya para que sean elegidos, a cualquier oficio en la Orden sea de cargo o de honor; a fin de que todos, a los cuales una misma fe y religión hizo hermanos, los más dignos sean admitidos, elegidos y promovidos sin atender al lugar donde nacieron (García Añoveros, 1991: 900).<sup>131</sup>

**De hecho, las disposiciones peninsulares de fines del siglo XVI y principios del XVII estaban reflejando la pugna existente por los puestos de gobierno de las órdenes religiosas en América entre los españoles peninsulares, gachupines, y los nacidos en América, criollos.** Solamente había habido casos únicos y excepcionales de criollos en los cargos, como se señala en el estudio preliminar de la Crónica de Vázquez. Además, a partir de 1638, puntualiza el documento, se cumplió la “ternativa”, que no es lo mismo que “alternativa”. Así que no era realmente lo demandado; pero, de algún modo, significaba una primera respuesta a la petición inicial de “uno y uno”. Las autoridades contestaron “en tercera vez que se elija un natural, de los llamados criollos” (García Añoveros, 1991: 900).

A partir de 1638, señala Vázquez y confirma García Añoveros, fue elegido el primer Provincial criollo, fray Pedro Camargo, hijo del convento de Guatemala, que se puso en marcha la “ternativa”. Algunos frailes seguirían insistiendo en la necesidad de que los cargos se otorgaran de manera alternada, hasta conseguirlo en el Capítulo Provincial de 1645, precisamente al que asistiría nuestro fraile, Tomás de Coto. Y, pocos años después, **en 1650, se dictarían las constituciones para establecer oficialmente la real “alternativa”.** En el próximo apartado, expondré cómo aparte de ir a traer consigo una barcada de franciscanos que eran requeridos para continuar con las labores de

---

<sup>131</sup> “Las misiones franciscanas de la mosquitia nicaragüense”, forma parte de las Memorias del *III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, en el *V Centenario del descubrimiento de América*, 18-23 septiembre de 1989 (1991).

evangelización, así como tratar un asunto problemático y espinoso sobre una parroquia erigida por el obispo en turno en la diócesis guatemalteca (asignada previamente a los regulares), también se le encomendó a Tomás de Coto tratar en el Capítulo General de Toledo de 1645, un asunto que había emanado del Capítulo celebrado en 1641 en el convento de san Francisco de Guatemala: la propuesta de “la alternativa en los oficios”, entre criollos y gachupines.<sup>132</sup>

### **3.3.3.1. Un caso sonado: la “alternativa” entre los carmelitas**

Voy a referir ahora un caso paralelo al de Tomás de Coto que me parece muy ilustrativo sobre la situación de los criollos.<sup>133</sup> Los carmelitas descalzos, quienes llegaron a América más tardíamente que los franciscanos, en 1585, a diferencia de otras órdenes mendicantes, tomaron la decisión llana de no aceptar elementos criollos en sus conventos con una ley emitida en 1604 en sus constituciones, a fin de no tener “mayorías de nacidos en estas tierras” y que su misión pudiera “contaminarse”, según lo manifestó fray Diego del Espíritu Santo. Aunque, ya en la práctica, sí admitieron a unos cuantos. Esos muy pocos criollos que aceptaron protagonizarían, según narra Manuel Ramos Medina (1999), una revuelta singular que a continuación presento.

---

<sup>132</sup> También en nota de pie de página y recurriendo a Francisco Vázquez, señala René Acuña que la “alternativa” se había solicitado desde antes, también en Toledo unos años antes, en 1533. Pero que “hábilmente lo que el capítulo concedió fue la “ternativa”, que funcionaría de este modo: cuando en dos capítulos se haya elegido Provincial de aquellos que son de España, ya sean *gachupines*, o ya que recibieron el hábito en dicha Provincia, en tercera vez se elija un natural (de los llamados criollos)” (Acuña, 1983: XVI. *Apud*, Vázquez, Tomo IV: 259).

<sup>133</sup> Además de que no encontré en la literatura ningún caso particular referido a los franciscanos.

Los carmelitas encargaron al fraile peninsular venido a la Nueva España Agustín de la Madre de Dios elaborar la crónica de su Orden, la cual resultó una voluminosa historia (*Tesoro escondido en el Santo Carmelo Mexicano*). Por añadidura, a **fray Agustín se le ocurrió manifestar que se oponía a la mencionada ley que impedía el ingreso de los criollos a la Orden del Carmen**, escribiendo que era una ley “inicua, injusta, infamatoria, ambiciosa y detestable” (Ramos Medida, 1999: 210).

En 1653 (véase la cercanía temporal de este caso con el de Tomás de Coto), la respuesta que obtuvo fray Agustín de la Madre de Dios fue un castigo: le prohibieron trabajar en cualquier oficio. Tampoco podría participar en prelacías superiores ni inferiores; lo cual quería decir que no podría ser provincial, definidor, prior, ni ejercer los oficios de lector, procurador, portero, ni siquiera el de sacristán. Además, se le pidió al fraile que se retractara por escrito de lo que había publicado. Y así lo hizo, fray Agustín se retractó. Pero, luego volvió a escribir una carta al superior en la que reafirmaba lo que antes había suscrito y que “estaba expuesto a por ello dar la vida”, por lo que pedía la derogación de la ley de los carmelitas porque su deber cristiano “era defender la verdad y oponerse a las tiranías, sin importar lo que le costare” (Ramos Medina, 1999: 210). Los carmelitas descalzos guardaron en un cajón la crónica de fray Agustín de la Madre de Dios, según señala Ramos, sin permitir su publicación. Regresaron al fraile a España y éste murió poco tiempo después en el convento de Salamanca a la edad de 52 años (Ramos Medina, 1999: 210-212). Para Manuel Ramos, el asunto no termina allí. Lo relaciona sugerentemente con un incidente sucedido en 1662 en la ciudad de México, al que brevemente también referiré.

Llegaron noticias a los carmelitas de América de que en España se había asentado la alternativa entre criollos y gachupines en la religión del Carmen. Hasta aquí, se puede



observar que a mediados del siglo XVII este era ya un asunto candente para el clero regular. En tal situación, los carmelitas novohispanos ya no tuvieron más remedio que admitir la resolución tomada en la península. Además: “En la década de 1660 el virreinato se deterioró notablemente. Los oidores de la Audiencia afirmaban que era la peor crisis que jamás hubiera azotado a México” (Ramos Medina, 1999: 216). Se refiere el autor a los desastres agrícolas, sequías y heladas, y por lo mismo, a la carestía que sufrían los habitantes de la Nueva España.

Para terminar la anécdota, la noche del 15 de diciembre de 1662 algunos monjes del convento del Carmen, asentado en el pueblo de San Ángel, se prepararon para asaltar e invadir el convento de sus hermanos, situado en el centro de la ciudad de México. Para ello, se dirigieron los primeros hacia el centro “todos bien prevenidos con espadas, lanzas, chacos (*sic*), arcabuces, escalas, cuerdas, hachones, sirvientes y demás pertrechos de guerra” (Ramos Medina, 1999: 221). En el lugar señalado ya se encontraban otros frailes estudiantes venidos del Carmelo de Valladolid de Michoacán, quienes protestaban por el reciente nombramiento del provincial de su orden, un peninsular. Se armó una encarnizada trifulca entre los hermanos, sólo explicable para el autor, si se considera ésta como una lucha entre dos bandos en el seno de la corporación: los propeninsulares y los procriollos. La historia continúa, pero hasta aquí la dejo para mis propósitos.

### **3.3.4. De las asambleas religiosas**

Sobre los Capítulos Provinciales, término con que se nombran las asambleas o especie de asambleas que realizaban las órdenes religiosas para definir muchas de las cuestiones inherentes a la vida conventual y sus prácticas, es necesario señalar que se trata de un

aspecto sobresaliente del esquema corporativo que mantenían las órdenes regulares, y era la posibilidad de elegir a sus autoridades o cuerpos rectores. Señala Antonio Rubial “que en las provincias mendicantes el ejercicio de tal recurso se realizaba cada tres o cuatro años en los capítulos provinciales o asambleas que reunían durante tres o siete días a los 50 o 100 frailes sufragantes y a los observadores” (Rubial García, 2005: 170).

Entre los que votaban en el Capítulo estaban los que ya habían tenido un cargo de prior, guardián o rector en el trienio que terminaba, más los 12 maestros numerarios, y varios votos de gracia concedidos a los maestros supernumerarios, lectores jubilados, presentados y exprovinciales. Pero también acudían a las asambleas algunos frailes sin derecho a voto, aunque sí con voz (era el caso, cuando sufrían algún castigo por alguna falta cometida), además del presidente del Capítulo y los frailes nombrados como escrutadores. A menudo, señala el historiador, podían entrar a la asamblea laicos destacados, “como los oidores de la Real Audiencia encargados por el virrey de vigilar la ‘legalidad’ y pacífico desarrollo del acto.” En dichas asambleas se elegía “al provincial que regiría la provincia el siguiente trienio, al cuerpo consultivo formado por cuatro definidores y a los dos visitantes; asimismo se hacía la tabla de los priores o guardianes que se ocuparían del gobierno de cada convento en el trienio entrante” (Rubial García, 2005: 170). Sin embargo, recordando la disparidad que muchas veces se puede dar entre la norma y la realidad, es fácil imaginar que en este espacio también pudieron ocurrir cosas extrañas. El mismo historiador evoca una narración del dominico Thomas Gage, quien escribió que hubo frailes que llegaron al Capítulo armados y que “las santas asambleas” terminaban con golpes y heridos, por lo que también, en muchas ocasiones y si era esto posible, se hacía

necesaria la asistencia de los alguaciles o guardianes civiles del orden público (*Apud* Gage, 2001 [1648]).

Los disturbios estaban a veces inmersos **en los conflictos de alternativa**,<sup>134</sup> a causa de una disposición del rey a principios de la centuria (aprobada por el papa) para que los cargos rectores de las provincias mendicantes fueran ocupados de manera alternada por criollos y peninsulares. [...] De hecho, muchos de esos peninsulares vivían en México desde pequeños y habían profesado en los conventos de la provincia (Rubial García, 2005: 171-172).

En un estudio realizado sobre una época más tardía, finales del siglo XVIII y principios del XIX, el historiador Christophe Belaubre se pregunta si realmente existió “una alianza” entre algunas familias criollas y el alto clero secular guatemalteco, a partir de la llegada de un arzobispo dominico a la zona. Por lo que, después de realizar su investigación, el autor propone que se deben matizar las ideas que hacían de los dominicos los más fieles aliados de la Corona española (Belaubre, 2001).<sup>135</sup> Puedo pensar que por razones similares Rubial García afirma que:

[...] a partir de la criollización de las provincias, la vida cotidiana de las comunidades religiosas quedó marcada por la presencia de los intereses externos al convento y por los lazos familiares que tenían sus miembros fuera del claustro. [Y esas relaciones] que se daban tanto en las grandes capitales como en las pequeñas ciudades, tenían como centro de intercambio el convento urbano (Rubial García, 2005: 175).

---

<sup>134</sup> El énfasis es mío.

<sup>135</sup> El autor subraya la manera en que “la élite de los dominicos compuesta de españoles radicados y de criollos se mantuvo poderosa hasta 1829, controlando una parte de la economía urbana a través del crédito y las haciendas”. Luego, concluye que hubo “poca influencia de las reformas de los Borbones cuando se trataba de debilitar un cuerpo tan bien enraizado en la sociedad criolla, a través de los vínculos con las viejas familias e integrado en la economía local” (*Apud* Nancy Farris, *Crown and Clergy in Colonial Mexico 1759-1821*). Belaubre considera que españoles y criollos, aliados en esta ocasión, se opusieron en Guatemala a las reformas de los Borbones. Es de advertir, sin embargo, que el autor está dedicado al estudio de una época más tardía a la que interesa en mi estudio, y muy próxima ya a los movimientos americanos de Independencia (Belaubre, 2001: 31-76).

Me parece que el planteamiento de Rubial García coincide con el de Belaubre, previamente formulado, sobre **las posibilidades más abiertas de identificación que pudieron tener algunos frailes con lo local**, ya fuera ello referido a la población india o a la criolla. Para terminar este tema, y antes de revisar la biografía de nuestro personaje, sólo deseo señalar que aunque había muchas disposiciones emitidas para regular la vida en común de los frailes, misma que al exterior del convento podía dar la idea de una rigidez absoluta y de que todos los miembros de la comunidad debían seguir canónicamente las reglas, “en la práctica existían una serie de distinciones derivadas de los títulos honoríficos obtenidos, de los cargos desempeñados y de la procedencia familiar” (Rubial García, 2005: 177). Con lo cual, se nos recuerda que el convento, al igual que la sociedad, tenía sus jerarquías.

*Ceux qui écrivent sont à la fois  
religieux et hommes imprégnés de culture européenne,  
même s'ils sont créoles.*  
Martine Azoulai

### **3.4. Tomás de Coto: criollo y franciscano**

El manuscrito del *Vocabulario de la lengua Cakchiquel v[el] guatemalteca* ha podido ser fechado alrededor de 1650 por las referencias temporales encontradas en su interior. Fray Tomás de Coto dedicó una cantidad considerable de años a su compilación. Se trata de una obra realizada en la madurez de su vida, producto de muchos años de trabajo evangélico en la zona, así como también de aprendizaje de la lengua y observación de las

costumbres de los kaqchikeles. No he podido averiguar mucho más sobre la vida del fraile de lo que el dedicado editor del diccionario también denominado [*THESAURVS VERBORVM*], René Acuña, descubrió y nos hizo conocer al paleografiar, transliterar, estudiar, y editar, para finalmente publicar la obra, a más de 300 años de su elaboración. Aunque sí creo haber logrado encontrar, por medios indirectos y estableciendo algunos paralelismos, algo más sobre las circunstancias en las que el fraile franciscano y criollo se dedicó al estudio y registro lexicográfico de dicha lengua.

### **3.4.1. La información del editor**

Acuña<sup>136</sup> clasifica los escasos datos que existen sobre la biografía de fray Tomás de Coto en tres rubros: los aportados en la Crónica sobre Guatemala elaborada por fray Francisco Vázquez (1714), los que él mismo encontró en documentos conservados en distintos archivos,<sup>137</sup> y los que se logran inferir de las notas autobiográficas que el fraile mismo dejó entreveradas en su trabajo lexicográfico. A continuación, ofrezco un resumen de la investigación hecha por el editor que lleva como subtítulo “Datos para su biografía”. He revisado minuciosamente la mencionada Crónica de fray Francisco Vázquez con el deseo de abundar la información, y también he encontrado algunas de las referencias que fray Tomás hace a sí mismo en su obra. Pero, básicamente, aquí retomo algunos de los datos y parte de la información aportados Acuña; aquéllos que he considerado de interés y

---

<sup>136</sup> “Introducción” al [*THESAURVS VERBORVM*] ... (Acuña, 1983: XIII-XXI).

<sup>137</sup> El Archivo General de Indias, en Sevilla; el Archivo General Centroamérica, en Guatemala; la Colección de Manuscritos Americanos de la Biblioteca Nacional de Francia; así como Colecciones similares de algunas universidades americanas, los Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala y el Fondo Franciscano Mexicano del INAH, entre otros.

necesarios para comprender la obra de Coto. Además, he tratado de poner en contexto dicha información a la luz de las contribuciones de algunos historiadores del periodo colonial.

Se sabe que **Thomás de Coto nació en Guatemala**, aunque se desconoce la fecha y el lugar exactos. Su editor supone que “ingresó al noviciado de Guatemala entre 1620-1623” (Acuña, 1983: XIV), y que un año después se iniciaría en los estudios filosóficos orientados por la obra de san Buenaventura, antes llamado Juan de Fidanza, considerado como segundo fundador de la Orden, después de san Francisco de Asís; ambos personajes son de suma importancia para los “frailes menores” por la gran influencia que ejercieron sus ideas tanto teológicas como filosóficas. Conjeturando que el joven Thomás estaba realizando sus estudios en el teologado antes de 1631, **Acuña propone la fecha de su nacimiento a principios del siglo XVII, esto es, entre 1604 y 1607.**<sup>138</sup>

Si el cálculo de su ingreso al noviciado franciscano para iniciar los estudios de filosofía que durarían tres años es correcto, a partir de la fecha señalada, 1631, el joven habría dedicado un periodo de cuatro años más a realizar los estudios de Teología.<sup>139</sup> Acuña

---

<sup>138</sup> Para dar una idea, aunque parcial, de cómo era el panorama guatemalteco a principios del XVII cuando nació Thomás de Coto, refiero a David Jickling quien ofrece un interesante fresco de la población de la ciudad de Santiago de Guatemala. De la consulta hecha a la “lista de vecinos”, el autor describe cómo era la ciudad, dos generaciones después de su fundación. Apunta que las familias de los conquistadores se trasladaron de la plaza hacia las cercanías de las iglesias franciscana y dominicana, dejando los alrededores de ésta y el área norte para los comerciantes. Y que, además, según Lutz, la ciudad de Santiago de Guatemala, hacia 1600, estaba conformada por 6,655 pobladores, distribuidos como sigue: españoles 2,690; sirvientes indios, 1,740; esclavos negros, 1,390; esclavos mulatos, 225; mulatos libres, 380; negros libres, 10, y mestizos, 220 (Jickling, “The vecinos of Santiago de Guatemala in 1604”, 1985: 77-100).

Llama la atención que, en dicha lista de vecinos o primer censo realizado en la ciudad de Santiago, no se señale a los criollos aparte, esto es, que fueron contabilizados entre los españoles. De modo tal que se podía estar disimulando su presencia o, como antes señalé, se contabilizaba como española. Sin embargo, al mismo tiempo, se sabe que eran denominados “cabezones”, de manera peyorativa.

<sup>139</sup> Igualmente, para esas fechas, alrededor de 1600, en la Diócesis ya se habían fundado más de 300 pueblos y villorios y se habían sujetado a la iglesia. La cantidad representa para Adriaan Van Oss cerca de dos tercios de los pueblos fundados durante todo el periodo colonial. Sin embargo, paradójicamente, también se señala cómo, al mismo tiempo que se expandía la iglesia guatemalteca,

pudo calcular las fechas antes mencionadas, lo quiero hacer notar, tomando como eje la fecha en la cual se realizó la última sesión del Concilio de Trento, es decir, entre 1562 y 1563 -por ser ésta una fecha bien documentada-, ya que las recomendaciones hechas en tal Concilio, referentes a los lineamientos reformistas de la iglesia católica, fueron adoptadas posteriormente. Las disposiciones tridentinas serían aceptadas en la Nueva España en el Segundo Concilio provincial mexicano de 1565. Se señala que: “Las disposiciones tridentinas fueron aceptadas en las provincias de la Nueva España en el segundo concilio provincial mexicano (1565), aunque es probable que las reformas se adoptaron plenamente sólo después del tercer concilio mexicano (1585)”, (Acuña, 1983: XIII).

**Las disposiciones tridentinas, entre muchas más reformas de enorme importancia para la iglesia católica, estipulaban algunas reglas sobre la edad requerida a los aspirantes para ingresar a una orden monástica,** es decir, a los diferentes conventos y seminarios especializados en la formación de los futuros misioneros. Por lo cual, Acuña parte de que la edad requerida al joven Tomás para ingresar al convento de los franciscanos fue de 16 años, y pondera el dato ofrecido por el cronista Francisco Vázquez para quien, como mencioné, hay evidencias de que Coto ya estaba en el teologado antes de 1631. De lo cual concluye Acuña, que si estaba estudiando Teología en 1631, fue porque había ingresado al seminario entre 1620 y 1623. Y con este último dato, pudo hacer conjeturas sobre la fecha de su nacimiento.

---

comienza el siglo XVII sufriendo de muy serias divisiones internas. Y, a juicio del autor, ocurre la división fundamental en el territorio, la que separó al clero regular -las distintas órdenes monásticas-, del clero secular (Van Oss, 1986: 45-46).

Francisco Vázquez, reportando lo acordado y puesto en los estatutos y constituciones del Primer Capítulo Provincial de Guatemala, señala, entre otras disposiciones importantes, la edad mínima requerida a los aspirantes:

II. Item, que ninguno sea recibido a la Religión, sin que primero se haga información de ser fiel y católico y no sospechoso, ni ligado por matrimonio, y que sea sano corporal y espiritualmente, **legítimo** y libre de deudas [...]. **Que tenga diez y seis años cumplidos, y, si nacido en estas partes, tenga veinte años, o al menos no baje de diez y ocho;** y que sea completamente latino; y apto para los trabajos de la Religión, y honesto en sus costumbres, de suerte que se edifique el clero y pueblo de su recibimiento (Vázquez, 1937-40[1714], Tomo I: 180).<sup>140</sup>

Entonces, según su editor, el joven Coto tendría 16 años al entrar al noviciado. Pero según Vázquez, se le podría haber requerido que tuviera 20, o mínimamente 18 años. Aunque el cálculo pudiera parecer sencillo de realizar una vez que se establece un referente, y para Acuña, como señalé, éste fue el Concilio de Trento y las disposiciones de él emanadas, publicaciones muy recientes muestran que **los novicios en general, y no solamente en el caso de Coto que aquí nos ocupa, carecieron de voz, pues “apenas han dejado una leve huella histórica propia”, ya que casi no existen evidencias directas de su situación.** A pesar de ello y reconociendo estos hechos, la historiadora Asunción Lavrin ha podido reconstruir cómo fue que los novicios “estuvieron sometidos a un régimen de formación espiritual y de disciplina personal y comunitaria que les imponía el silencio y la obediencia” (Lavrin, 2015: 236). De modo tal que estudiar las normas que los regían es importante, pero quizá sea necesario investigar aún más.

Ciertamente, se sabe muy poco de la vida de Coto. No tenemos evidencias directas para afirmar, o negar, si fue por decisión personal que entró al noviciado franciscano. Podemos aceptar, siguiendo a Acuña, sí, que lo hizo alrededor de los 16 años; pero, también

---

<sup>140</sup> El énfasis es mío.



considerar que bien pudo haberlo hecho algunos años antes, si la suya era una familia de “buenas prendas” útiles a la Orden. O bien, pensar que lo hizo más tarde, si se consideró de peso su condición de criollo; e, igualmente que, en plena juventud se sumergió en un mundo “en el cual imperaba la disciplina de una vida pre-ordenada en todas sus menudencias diarias y, en la cual, en teoría, no existía la voluntad personal dentro de la comunidad” (Lavrin, 2015: 249).<sup>141</sup> En consecuencia, pienso que Acuña es acertado al recurrir a las recomendaciones formuladas en el Concilio de Trento para realizar sus cálculos; pero, también he considerado lo señalado por Lavrin en el sentido de que ya para el siglo XVII se admitían postulantes de 14 años, si ello convenía a los intereses de la Orden.

Además, se podría pensar que no todo funcionaba siempre de acuerdo a las normas vigentes. Y, desde luego, que bien pudo haber habido una falta de correspondencia entre el ideal postulado y la práctica real en cuanto a lo que sucedía en los conventos. De tal modo, como señala Antonio Rubial, por esa razón no solamente hubo necesidad de asentar las normas o principios rectores de la espiritualidad de cada Orden, sino que se tuvo que explicitar la manera como éstas se podían llevar a la práctica en la vida cotidiana. De ahí, señala el historiador, se puede explicar la necesidad de referir con insistencia a las hagiografías o “vidas ejemplares de los santos varones” de la corporación, las cuales se insertaban como parte central de las crónicas provinciales. Apunta Rubial que reglas y

---

<sup>141</sup> La historiadora muestra cómo el aprendizaje de la disciplina incluía prescripciones, hoy sorprendentes para nosotros, que normaban desde la apariencia física y los movimientos corporales de los novicios: rituales de besamanos a los superiores, comportamiento en el refectorio a la hora de ingerir los siempre medidos alimentos, penitencias, aseo personal y de la celda, hasta la forma de recogerse y dormir (“siempre sobre el lado derecho y con las manos cruzadas sobre el pecho”; “nunca sobre el estómago para evitar no solo roncar sino tener malos pensamientos”). Ya que, al parecer, nada escapaba a la disciplina conventual (Lavrin, 2015: 250-254).

hagiografías servían para proponer a los hermanos tanto el ejercicio de las virtudes personales, esto es, -humildad, templanza, paciencia, castidad-, así como las virtudes exigidas por la corporación -obediencia, diligencia, justicia, caridad. Y es la razón que explica por qué, con posterioridad, las denominadas “vidas ejemplares” se insertaron como parte central de las crónicas de cada una de las órdenes religiosas (Rubial García, 2005: 172).

Por otro lado, **en España** y desde el siglo XVI, se sabe que la educación de los varones “se iniciaba alrededor de los siete años y se remitía principalmente a la gramática o el latín, y la lectura y escritura en romance” (Lavrin, 2015: 237). Asimismo, la investigadora sostiene que en la península, “las reglas de selección sopesaban el origen social de los aspirantes y su filiación étnica. Estos pormenores se incluían en las constituciones o reglas de cada orden” (Lavrin, 2015: 238). Si más tarde, y si la familia así lo deseaba, el hijo podría entrar a un convento. Un caso interesante, fueron los hijos “ilegítimos” de los españoles quienes, en general, eran rechazados para ingresar a las órdenes religiosas. Sin embargo, la investigadora muestra que esa situación de ilegitimidad se podía con toda seguridad compensar, ya que también está documentado cómo “el ilegítimo de buenas prendas útiles a la Orden puede ser dispensado” (Lavrin, 2015: 241).<sup>142</sup>

**En América**, circunstancias particulares, así como el factor demográfico local, crearían, seguramente, una situación distinta a la de España. Aunque, según el ejemplo peninsular, se puede pensar que el ambiente en los conventos americanos debió ser igualmente selectivo. Los dominicos, también para desalentar el ingreso de los criollos a su Orden, subieron la edad requerida a los novicios a 20 años de edad (Lavrin, 2015: 241).<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> *Apud* fray Juan Ximénez, “Exposición de la Regla de los Frayles Menores”.

<sup>143</sup> *Apud* Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos. Los dominicos en la Nueva España, siglo XVI*.

### 3.4.2. Breve paréntesis: un silencio elocuente

Francisco Vázquez, en algunos casos suele dedicar capítulos completos a un solo fraile (quizá considerando que su vida fue “ejemplar”), pero ello no sucede en el caso de Tomás de Coto. La información que el cronista nos ofrece sobre su hermano franciscano es en verdad muy poca. Al respecto, me gustaría señalar que, a veces, no sólo no hablamos de ciertas cosas porque carecen de importancia, a veces lo hacemos porque en realidad importan demasiado. No obstante, a pesar de las breves o escuetas palabras dedicadas a Coto en los cuatro tomos de su Crónica, en el texto de Vázquez que trata de la “alternativa”, y referido previamente, aparte de otros detalles, logramos enterarnos de dos hechos importantes en nuestra pesquisa: primero, el cronista dejó asentado, con la contundencia que otorga la brevedad, que el fraile Tomás de Coto era criollo. Y segundo, considerando la fecha de su nacimiento, calculada por Acuña, así como la fecha en que se realizó el Capítulo guatemalteco, 1641, supimos que fue alrededor de sus cuarenta años, cuando Coto fue designado para asistir al Capítulo General de la Orden franciscana que se realizaría más tarde en España.

**A principios del siglo XVII**, como vimos antes, cuando Coto ya había nacido o estaba por nacer, la situación en América empezaría a cambiar, precisamente por la, no sólo insoslayable sino también pujante, presencia de la población criolla. Por lo que a partir de dichas fechas, **los criollos tuvieron que ser más fácilmente aceptados como novicios**. Quizá, también contribuyeron a esta situación las innumerables quejas presentadas por algunos sectores de la población contra el clero; tanto el secular, el cual reclutado en América muchas veces no cumplía con los estándares ideales establecidos en la época, así

como contra las órdenes regulares que se estaban acostumbrando a discriminar a la población criolla. Así que había razones suficientes para pensar que al clero, en general, para crecer, no le quedaba más remedio que aceptar en sus conventos a la población criolla (Van Oss, 1986: 158-159). Aunque no todavía a los mestizos y, mucho menos, a los indios. Robert Ricard encontró que, en el centro de la Nueva España, “el Colegio de Tlatelolco no dio a los mexicanos un solo sacerdote de su raza”. Y, precisa que expresamente: “cerradas quedaron para los indios las puertas del sacerdocio: el Concilio de 1555 prohibió ordenar a mestizos, indios y negros” (Ricard, 1986: 349).

Cabe hacer una pausa para señalar que durante el siglo XVI se consideraba, en algunas situaciones, bajo la categoría de criollo no sólo a los nacidos en América, sino también a a los nacidos en España que se habían trasladado a las Indias antes de haber cumplido los diez años de edad. Se trataba de un término realmente ambiguo. Fray Antonio de Remesal señala que, en el Capítulo de Cobán, de la orden de los dominicos realizado en 1570, se asentó en acta lo siguiente: “*Iten, ordenamos y mandamos, que ninguno se reciba al hábito de los que llaman criollos. Y también llamamos criollo a aquel que desde los primeros diez años de su edad se ha criado en estas partes de las Indias, aunque haya nacido en España*” (Remesal, 1988[1619], Tomo II: 332-333).

Sin embargo, a pesar de dichas disposiciones, con el transcurso del tiempo, como ya vimos, **en los albores del siglo XVII los criollos comenzaron a dominar en los noviciados**. De modo que para mantener su autoridad, que se vería mermada, los peninsulares trataron de utilizar el proceso de “alternativa” en cuanto a la elección de los preladados conventuales (Lavrin, 2015: 241).<sup>144</sup> Al clero asentado en la Nueva España no le

---

<sup>144</sup> Las negritas son mías.

quedó otra disyuntiva que aceptar a los criollos en el seno de las distintas órdenes religiosas, y negociar después, para poder garantizar tanto su permanencia, como su autoridad.

Continuemos con el esbozo biográfico de Coto. **Después de ordenarse fray Tomás como sacerdote, entre 1629 y 1632**, sus inicios apostólicos fueron en el pueblo tzotzil “de Indios llamado Gueyteopan,<sup>145</sup> donde la religión franciscana administraba el convento de la Asunción” (Acuña, 1983: XV), y donde el fraile muy posiblemente, también señala su editor, se desempeñó con el cargo de “guardián” del mismo. En la entrada PERSONA de su *Vocabulario* se ofrece esta información,<sup>146</sup> y también lo corrobora el mismo Vázquez. Aunque, no se sabe cuánto tiempo permaneció en dicho lugar.

En aquel momento las órdenes regulares establecidas en la zona sufrían el severo obispado de Agustín Ugarte y Saravia, “cuyo celoso sentido de la autoridad y el derecho fue recibido [...] como una intrusión en la autonomía de las congregaciones respectivas” (Acuña, 1983: XV). El editor se refiere siempre, en su estudio introductorio al *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*, a los problemas que tuvo Coto con el mencionado obispo como un “tortuoso alegato”, y considera que una vez iniciados fueron creciendo hasta llegar a saldar cuentas pendientes.

---

<sup>145</sup> Pueblo tzotzil de Guitiupan (en náhuatl denominado Hueyteopan), según comunicación del Dr. Ruz Sosa.

<sup>146</sup> “PERSONA: (...) Y en la lengua tzotzlem o tzinacantleca que es la que se habla en Gueiteopa, y yo aprendí y estudié y traujé en ella en lo que dejó escrito el venerable Padre fr[ay] Pedro de la Cruz, de la orden de n[uest]ro p[adr]e Sancto Domingo, de los primeros que entraron en aquella tierra, y que entró predicándola y enseñándola por auérsela enseñado el çielo, vsa del mesmo término o modo, porque *vinik*, en aquella lengua es lo mesmo que en ésta *vinak*” (Coto, 1983: 414). Varios artículos lexicográficos contienen indicios del mismo dato señalado por Acuña. Véanse las entradas LUNA o SAL.

### 3.4.3. El viaje a España

Entre 1638 y 1639 nuestro fraile, y posterior lexicógrafo, “aparece formando ternas ofrecidas al obispo para distintos destinos” (...). “Lo que los documentos no dicen es a cuál de las cuatro doctrinas, para las cuales fue propuesto, fue fray Tomás efectivamente nombrado, más como tres de ellas: San Bartolomé, Santiago Cotzumalguapa y Zamayac estaban en la costa” (Acuña, 1983: XV).<sup>147</sup> **El editor infiere que Coto debió haber sido destinado al pueblo de Momostenango.**

En 1641, como ya señalé, se celebró Capítulo en el convento de san Francisco de Guatemala, y el provincial suscribió las constituciones elocuentemente llamadas “de concordia”, según las cuales se establecía la “alternativa de oficios”, entre criollos y gachupines. Mismas que requerirían, para ejecutarse, ser aprobadas en el próximo siguiente Capítulo General que se celebraría en Toledo, España, cuatro años después, en 1645. Inicialmente, se nombró a otro fraile para ir a España y asistir a aquel capítulo, pero como el fraile designado por alguna razón declinó, “fue electo para que fuese al Capítulo General, el padre fray Tomás de Coto, *criollo*” (Acuña, 1983: XVI).

Se nos informa que **aparte de ser enviado a Toledo para participar el Capítulo General** allá celebrado, otra “de las misiones confiadas a Coto fue la de traer consigo, a su regreso de España, una barcada de religiosos” (Acuña, 1983: XVI). Además de que se le encomendó, lo que sería la causa de la futura animadversión en su contra y evidente fractura personal: “Otra de las misiones confiadas a Coto en su viaje a España fue la de procurar

---

<sup>147</sup> Dichos conventos están incluidos en la Nómina de conventos franciscanos escrita por fray Francisco de Çuaza, ofrecida al obispo en una visita pastoral a la zona a finales del siglo XVII. En dicho documento se informa cómo se administraban y sustentaban los frailes, dónde se ubicaba la cabecera de doctrina y cuáles eran los pueblos adyacentes, cuánto recibían de limosnas y otros servicios, así como otros asuntos de interés.

ante el Consejo de Indias la supresión de una parroquia erigida por el obispo Ugarte y Saravia, con el título de Nuestra Señora de los Remedios, a 18 de abril de 1641” (Acuña, 1983: XVIII).<sup>148</sup> Hago referencia, e insisto sobre **la importancia del viaje a España que Coto realizó porque debió haber sido significativo y rico en descubrimientos para nuestro fraile**. Y, al parecer, tuvo una repercusión importante en sus actividades lexicográficas. Señala Acuña que fue durante estos años peninsulares cuando Coto, tuvo conocimiento del *Tesoro de la lengua* de Sebastián de Covarrubias,<sup>149</sup> y cuando muy probablemente concibió la idea del suyo.<sup>150</sup> De hecho, el *Tesoro de la lengua Castellana o Española*, diccionario monolingüe, se había impreso sólo unas décadas antes, en 1611.

Entonces, **se dirigió fray Tomás a España para realizar los dos encargos principales; el traer consigo a su regreso una barcada de franciscanos, así como presentar en el Capítulo General de la Orden realizado en Toledo en 1645** -en su calidad de Comisario Provincial y Procurador General de la Orden- el asunto de la “alternativa”. Hasta aquí, todo bien. Sin embargo, cuando Coto planteó en Toledo **un tercer encargo que también se le había encomendado, es decir, el asunto relacionado con la parroquia de los Remedios y causa del litigio entre los franciscanos y el obispo en turno** -Ugarte y Sarabia-, los problemas se siguieron uno tras otro. Los frailes arguyeron

---

<sup>148</sup> Ugarte y Sarabia fue obispo de la diócesis de Guatemala de 1630 a 1641.

<sup>149</sup> Sebastián Covarrubias Horozco fue capellán de Felipe II, maestrescuela y canónigo de la Iglesia de Cuenca, así como consultor de la Inquisición. Su diccionario monolingüe, el primero de la lengua española y etiquetado como “diccionario de Autoridades”, tiene como “autoridades textos del Infante Don Juan Manuel, Juan de Mena, las coplas de Mingo Revulgo; así como romances viejos, y cantares y cantarcillos tradicionales” (Covarrubias, 1993 [1611]).

<sup>150</sup> Acuña observa como huellas que dejó el viaje realizado a España en el *Vocabulario* la información proporcionada en algunas entradas, por ejemplo, GRULLA, LANDRE, PÁXARO, RAPOSA, TRASQUILAR y TRECHO.

ante la Corte y el Consejo de Indias, por medio y a través de la presencia y procuración personal de Coto, que la tal parroquia era innecesaria, en tanto que:

[...] ni el cura della tenia conque sustentarse, y quitaua al convento de St Francisco, las limosnas, y Missas deque se les seguia grande perjuicio, y a la Capilla, y Varrio de los Indios, que administran los Religiosos de dho convento”. Además, concluían los franciscanos guatemaltecos “que la dha Iglesia, no tenia la decencia debida, para el culto diuino (Acuña, 1983: XVIII).<sup>151</sup>

**Simbólico objeto de discordia entre el clero regular** -en este caso, los franciscanos- **y el representante del clero secular** -el obispo Ugarte y Saravia, **resultó ser la mencionada parroquia de los Remedios**. Así como también, causa de posteriores problemas personales de nuestro fraile, ya que el incidente se convirtió en el comienzo de un conflicto que tomaría algunos años para resolverse y que afectaría directamente sus intereses personales. En nota a pie de página, el editor añade tener “la impresión que Coto fue un instrumento incauto de los intereses encontrados que había en el seno de su provincia” (Acuña, 1983: XVIII). En pocas palabras, para el editor, el fraile no hizo un buen papel en Toledo, sino que por el contrario, se mostró como un criollo imprudente frente a las autoridades españolas. Hoy se diría que fue políticamente incorrecto.

**El Consejo de Indias falló en 1652**, y como si se hubiese tratado de un final previamente anunciado, lo hizo **en contra de los franciscanos**. A pesar de todo lo sucedido, cuando Tomás de Coto regresó a Guatemala y mientras esperaba que el litigio se resolviera, todavía gozó de algunas prerrogativas, no obstante que su influencia iría en declive en el seno de su Orden. A su regreso, fue electo custodio del Convento de Guatemala, y pudo permanecer en dicho cargo hasta 1654.

---

<sup>151</sup> Según documento encontrado y citado por Acuña en el Archivo General de Indias, Guatemala 178.



### 3.4.4. Inicio de la redacción del *Vocabulario*

Fue a su regreso de España, alrededor de las fechas señaladas, que Coto inició la redacción del manuscrito de su *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*. Para probarlo, refiere su primer estudio, está la entrada ‘acaso’, a la que sigue primero la glosa en kaqchikel, y luego, de manera poco usual en un trabajo lexicográfico desde nuestra perspectiva “objetiva” contemporánea, el fraile enuncia:

ACASO, *vel* inpensadam[en]te: *Mani ru nael*, o *xa qa et*; vg., *mani ru nael x-cam* Pedro; *mani ru nael, xa qa et x-iqo nima cabrakan*. // Antes de llegar a poner este exemplo, a las dos de la tarde, sábado 18 de febrero, fue el gran terremoto de Guat[emal]a. Y me coxió escriuiendo esto, que, desde dicho exemplo, le prosigo oy, sábado 25 de marzo de 1651, en este conuento de Almolonga (Coto, 1983: 9).<sup>152</sup>

Finalmente, señala Acuña: “El ‘affaire Remedios’ se sobreseyó en abril de 1652; el trienio de Coto como custodio concluyó el 4 de julio de 1654” (Acuña, 1983: XIX). Es decir, se suspendió la causa del litigio sobre la parroquia de los Remedios iniciada por el fraile en Toledo. Hago notar que el editor usa el término legal “sobreseer”, lo cual implica al menos dos posibilidades: bien, la decisión de suspender la causa pudo haber sido tomada por considerar que no habían existido pruebas suficientes, o bien porque el tribunal designado consideró que no había motivo real para proseguir el caso.<sup>153</sup>

Muy poco tiempo después, **nuestro fraile concluyó su cargo como custodio del convento de san Francisco en 1654**. Y de aquí en adelante no se sabe mucho más, sólo hay indicios de que a partir de esa fecha, Tomás de Coto fue “alejado de Guatemala”

---

<sup>152</sup> En esta cita del material extraído del *Vocabulario*, como en todas las posteriores, he preferido usar las cursivas para las expresiones en lengua kaqchikel. Acuña lo hace inversamente, usa las cursivas para las traducciones, explicaciones y definiciones o descripciones de Coto en español.

<sup>153</sup> Según el diccionario de María Moliner (1998, T II: 1107).

(Acuña, 1983: XIX). Para aquel entonces, el obispo Ugarte y Sarabia ya había sido sustituido por dos obispos sucesivamente: Bartolomé González Soltero (1643-1650), y Juan Garcilaso de la Vega (1652-1654),<sup>154</sup> y Tomás de Coto había sido transferido a otra parroquia. Todo parece indicar, apunta su editor, que el fraile se fue a instalar como morador al convento de san Cristóbal de Totonicapán. Y, finalmente, calcula Acuña, ya que no encontró documento que lo avale, que **Coto moriría alrededor de 1656, cuando tenía aproximadamente unos 50 años de edad.**

No se sabe si cuando Tomás de Coto regresó de España hizo confesión de sus desdichas, o si exhibió a alguien sus penas. Pero, puedo suponer que fray Tomás se puso a trabajar y a cumplir con su deber como estaba acostumbrado, y como, con disciplina, había sido formado. Y hoy, siglos transcurridos, se puede apreciar la estrechez de miras de algunos de quienes lo rodearon. Acaso de la misma manera que el propio fraile criollo y franciscano se pudo dar cuenta de los cambios que empezaban a ocurrir en su sociedad. Tal vez, de ahí surgió el deseo de llevar lo que él mismo debió considerar sus derechos hasta el límite, al tiempo que se distanciaba de los hábitos y las actitudes más tradicionales en el seno del convento, a fin de vivir la vida conventual como un igual entre iguales. ¿Cómo podría haber sabido Tomás en su vida dedicada al cumplimiento de sus deberes, o, cómo podría haber adivinado que los riesgos de ser disciplinadamente obediente le exigirían un pago tan alto?

Si Coto se había decantado por la obediencia para reducir riesgos, como supuso su editor al señalar que el fraile “fue un instrumento incauto de los intereses encontrados que había en el seno de su provincia” (Acuña, 1983: XVIII, nota 20), nuestro fraile,

---

<sup>154</sup> En realidad, éste último nunca llegó al Obispado; murió en el camino, por lo que el Cabildo gobernó en su nombre (comunicación del Dr. Ruz Sosa).

indudablemente, se equivocó. No obstante, **el estudio de su obra, y los pocos datos que tenemos de su figura, nos permiten apreciar cómo la historia novohispana se había abierto paso hasta los rincones más recónditos del convento de san Francisco en la ciudad de Santiago de Guatemala.** De manera tal que al final no importa, o importa menos, si fue la impericia de Tomás de Coto la causa o no de lo ocurrido.

### **3.4.5. Recapitulación sobre Tomás de Coto**

Fray Tomás se había formado con las enseñanzas de san Francisco y con los preceptos de san Buenaventura en el convento de Guatemala, ubicado en la ciudad también denominada Santiago de Guatemala. Después de convertirse en teólogo y haberse ordenado como sacerdote, ejerció primero las tareas de cura “doctrinero” y de “guardián” de algún convento; participó en ternas de candidatos -al igual que sus hermanos- para la formal asignación de conventos por lo que, antes de cumplir los cuarenta años, se le destinó al convento de Momostenango, situado en una rinconada de la sierra del norte a seis leguas de Quetzaltenango. Asimismo, en 1641 fue designado para ir a España cuatro años después, en 1645, para realizar ciertas tareas de importancia en el Capítulo General de Toledo como comisario y procurador general. A su regreso, y en medio de algunas vicisitudes, fue relevado de dichos cargos y se dedicó por completo a la tarea de escribir su *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*, lo cual equivale a decir que fue entonces que se convirtió en lexicógrafo. Moraba en aquel momento en otro convento franciscano menos visible, el de san Cristóbal de Totonicapán. Muy ocupado debió de estar, cuando, antes de terminarlo, falleció alrededor de 1656. Coto no publicó en vida. Ni tampoco se preocuparon por hacerlo sus hermanos, quienes lo sucedieron y heredaron su *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*,

aunque sí mucho se sirvieron de él para conocer con detalle las correspondencias existentes entre el español y el kaqchikel del siglo XVII, así como para seguir propagando la fe cristiana a través de cartillas, sermones, evangelios, y otros materiales de doctrina.

La redacción de un vocabulario o diccionario se puede considerar paso fundamental para apropiarse de la lengua, partiendo de un *corpus* de textos escritos.<sup>155</sup> La tarea que se le había encomendado a Tomás de Coto requería de un conocimiento lingüístico muy profundo tanto del idioma kaqchikel como del castellano, para poder establecer las correspondencias entre ambos idiomas; además de conocer la técnica necesaria para “reducir la lengua a reglas”, porque su diccionario también ofrece conocimientos gramaticales entreverados entre sus entradas, y poder representarla con “palabras” dentro del sistema de signos alfabéticos. Nadie se enteró si después de terminar su *Vocabulario*, en caso de haberlo logrado, fray Tomás hubiera tenido intenciones de elaborar un *Arte* de la lengua kaqchikel, por separado, como era costumbre en la época y como habían hecho sus hermanos de Orden en otros lugares de la Nueva España y en el Reyno del Perú. Fue posteriormente en 1753, otro franciscano, fray Ildefonso Joseph Flores, el primero en publicar una gramática de la lengua kaqchikel.

Es claro que nuestro personaje no tuvo quién se ocupara de su vida, ni de su obra. El cronista de la orden franciscana, Francisco Vázquez, quien pudo haber sido el primero en hacerse cargo, por alguna razón no lo hizo, ni le interesó investigar más de los escuetos datos que escribió sobre él. Haya sido por enemistades o pocas querencias, definitivamente no quedó mucha memoria de Coto como evangelizador; sí, en cambio, como lexicógrafo.

---

<sup>155</sup> De manera muy similar, al caso del trabajo lexicográfico de Alonso de Molina (comunicación de la Dra. Hernández Triviño).

Acuña su editor, cerca de finalizar el siglo XX, fue el primero en interesarse en su *Vocabulario* y a él dedicó casi una década de estudio para poder editarlo.

En breve, de Tomás de Coto sabemos todavía muy poco. Y, quizá por el hecho mismo de no tener información, su figura evanescente es una invitación para saber más. Conforme transcurran los años y en la medida que su obra se siga estudiando, sin duda, lo podremos conocer mejor. La obra de Coto es de mediados del siglo XVII.<sup>156</sup> Se le puede ya ubicar en una etapa distinta a la inicial del contacto lingüístico o interacción entre indígenas y españoles después de la Conquista. Se podría decir que pertenece a un momento de expansión o “florecimiento” del mundo colonial.<sup>157</sup> En 1650, en el territorio guatemalteco, el autor del *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* se presenta como un individuo bilingüe que debió haber conocido desde niño, o siendo todavía muy joven, la lengua de los kaqchikeles. Así que, si no fue hablante de ésta desde pequeño, se puede asegurar que la *lengua guatemática* le era una lengua conocida, y sus sonidos le representaban mucho más que alguna familiaridad. Tomás pudo poner en práctica esos conocimientos, al dedicarse a redactar su diccionario, así como sus dotes de “ser lengua” - como en la época se conocía a los intérpretes o conocedores de los idiomas indígenas. En dicho momento del desarrollo de la sociedad guatemalteca, el grupo de población bilingüe no sólo incluía a indios sino también a mestizos y, seguramente en alguna medida, a individuos de origen criollo como Tomás de Coto.

---

<sup>156</sup> Pasado el primer momento de entusiasmo evangelizador, que hizo pensar a los misioneros en la existencia de una buena disposición de los indios para aceptar la nueva religión, “empieza a descubrirse en los pueblos indígenas una ‘revitalización de las creencias gentílicas, las prácticas de hechicería y la idolatría’” (León Cázares, 1992b: 78-79).

<sup>157</sup> En otra periodización de los años coloniales, según el esquema cronológico para la producción literaria planteado por Picón Salas que sólo abarca dos grandes momentos diferenciados: “La creación de una sociedad nueva” (1492-1600) y “El florecimiento del mundo colonial (1600-1800)”, referido por Valeria Añón (2018).

## CAPÍTULO 4

### EL DICCIONARIO DE THOMÁS DE COTO

En este capítulo me ocupo de la obra lexicográfica realizada por Tomás de Coto, el [THESAVRVS VERBORVM] o *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*, atendiendo a sus rasgos generales. Dado que trabajé con la obra editada, en el primer apartado me voy a referir a las características que presenta la edición del manuscrito, es decir, a algunas de las cuestiones relevantes señaladas por el propio editor, René Acuña, en su estudio introductorio; así como también a otros detalles investigados por mi cuenta sobre la ortografía y el registro de las voces kaqchikeles, refiriendo, además, a los denominados “caracteres índicos” utilizados por el fraile. Expongo en el segundo, las características que presenta el *Vocabulario* desde una perspectiva lexicográfica actualizada: macro y microestructura, entradas, lematización, equivalencias y/o definiciones. En el tercer apartado, exploro el tema de las “autoridades” y obras de referencia explícitas en el diccionario elaborado por fray Tomás. Y por último, en el cuarto, introduzco una referencia que he encontrado, implícita, en el trabajo de Coto: la obra lexicográfica de Alonso de Molina. Por lo cual, trato de la tradición lexicográfica existente en la Nueva España y, por su importancia, del primer diccionario bilingüe elaborado y publicado en el centro novohispano.

#### 4.1. El [*THESAURVS VERBORVM*] editado

En la actualidad un diccionario, en general, nos puede evocar la imagen de un libro que siguiendo el orden alfabético define, explica o describe, una por una, palabras o expresiones que conforman una determinada lengua. Además de que permite constatar, de múltiples maneras, que las palabras no se las lleva el viento, jamás, contrariamente a lo que dice el viejo refrán, y menos todavía, si logramos mostrar que las palabras contenidas en un diccionario pueden dar cuenta de la relación particular que éstas mantienen con los seres y las cosas, con el mundo, al simbolizarlos. La lengua de los kaqchikeles, al igual que cualquier otra lengua, no es una lengua edénica (como la de Adán, o “lengua de la perfección” caracterizada por Umberto Eco, y en la cual se pretende, ilusamente, que a una cosa corresponda una palabra y viceversa).<sup>158</sup> De hecho, no hay, en ninguna lengua una correspondencia biunívoca entre las palabras y las cosas. Y afortunadamente que así sea, porque, si no, ¿cómo podríamos hablar con palabras de cosas inexistentes?

La lengua, cualquier lengua, antigua o moderna, no sólo refleja la realidad de sus hablantes, también la crea y la recrea. Todas las denominadas por los especialistas del estudio del lenguaje “lenguas naturales”, todas las hasta ahora conocidas, pueden dar cabida a la ambigüedad, a la mentira y a la ficción, ya que están vivas al igual que sus hablantes. Si consideramos que las palabras, de igual modo que el antiguo dios Jano de los romanos, suelen tener más de un rostro, observaremos que en muchas ocasiones, por señalar sólo una de sus características, suelen ser ambiguas o polisémicas. Lengua “adánica”, de tal modo, ninguna lo es. Entonces, lo que sí es el kaqchiquel, y ha sido a

---

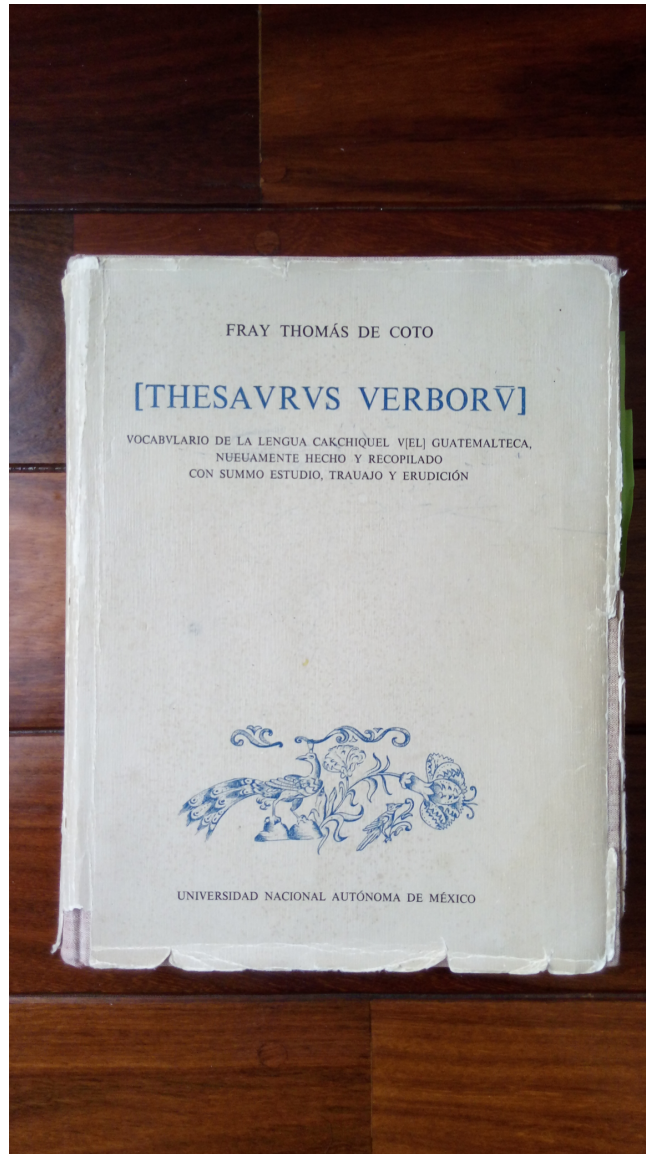
<sup>158</sup> Umberto Eco, “Generación de mensajes estéticos en una lengua edénica”.

través del tiempo, es una lengua tonificada, vigorosa y en permanente tensión, una lengua realmente viva y llena de contradicciones, como cualquier otra lengua, carente de transparencias. **Partiendo de premisas como las aquí expuestas, planteo que el *Vocabulario bilingüe que nos ocupa es un diccionario grande y complejo; fuente muy rica e imprescindible para conocer hoy el idioma y la cultura de los kaqchikeles del siglo XVII.*** El de Coto es un diccionario que nos permite hablar del pasado de la lengua kaqchikel, pues rescata la memoria de un momento histórico. Desde luego, plantear esto tiene implicaciones, ya que hablar de memoria nos conduciría, en algún momento, a hablar del presente. Si lo miramos de cerca, el *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*, al igual que toda construcción humana, presenta costuras, suturas y un andamiaje particular; características éstas que le dan unidad y sentido a la obra del franciscano. Por consiguiente, **es mi intención tratar de entender y valorar tanto la obra de Tomás de Coto como producto intelectual, así como parte de la información contenida sobre la cultura de los kaqchikeles que el fraile intentó describir al registrar sus ‘voces’ y ‘palabras’.** En esta tesis he utilizado la edición preparada por René Acuña (1983) del *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* de fray Tomás de Coto que en sus primeras páginas reproduce el encabezado (¿acaso título?), con el que inicia el manuscrito consultado por el editor, - resguardado en los archivos de una biblioteca en Filadelfia- y que ya nos propone una lectura, o nos sugiere una interpretación:

*VOCABULARIO De la Lengua cakchiquel, v[el] Guatimalteca, Nueuamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición por el Pe. F. Thomas Coto, Predicador y Padre de esta Prouja. De el Ssmo. Nombre de Iesús de Guatemala en que se contienen todos los modos y frases elegantes conque los Naturales la hablan, y d[e] q[ue] se pueden valer los Ministros estudiosos para su mejor educación y Enseñanza (Coto, 1983: 3).*



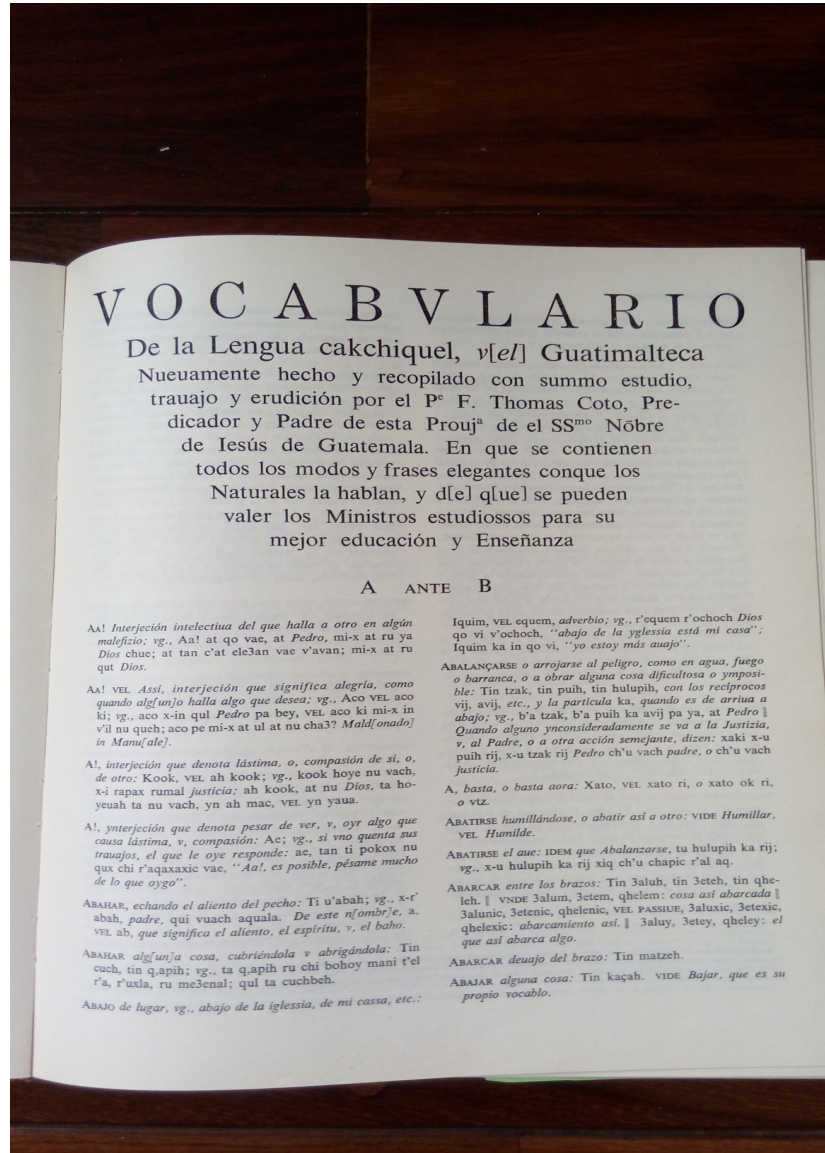
En la portada, en cambio, el editor decidió anteponer el título reconstruido de *[THESAVRVS VERBORVM]* a una parte del texto anterior, desde el inicio hasta la palabra *erudición*:



4.1.1. Diccionario de Tomás de Coto editado por Acuña.

La obra editada por René Acuña fue publicada en la Ciudad de México por la UNAM en 1983. El *Vocabulario* de Tomás de Coto no se publicó antes. Como se sabe, hubo otros diccionarios que sí se llevaron a la imprenta inmediatamente, o poco tiempo después de su factura. Caso pionero y emblemático es la publicación del *Vocabulario en lengua Castellana-Mexicana* de Alonso de Molina, en 1555, dedicado a otra de las llamadas “lenguas mayores”, el náhuatl. No obstante, la lengua kaqchikel o *guatemalica* era considerada por las autoridades coloniales una lengua importante y se dictaba de ella Cátedra en la Universidad guatemalteca, como quedó asentado en los capítulos precedentes.

Debo aclarar que el diccionario aquí estudiado no es propiamente una edición facsimilar, como las que hoy se acostumbran, ya que el investigador-editor había proyectado publicarlo conjuntamente con el facsímil del manuscrito de Coto. Sin embargo, según él mismo advierte, hubo algunas dificultades técnicas que se lo impidieron. Sin embargo, el cuidado y la dedicación que otorgó Acuña al estudio del *Vocabulario* de Coto, además del gran conocimiento que el investigador tenía de la cultura maya, como reconocen diversos mayistas, amerita y justifica que hoy día me proponga estudiar la obra del fraile franciscano a través del trabajo editado. Así, me estaré refiriendo, de ahora en adelante, a la obra de Coto a través del trabajo realizado por Acuña, bajo la premisa de que su estudioso la respetó y fue tan cuidadoso de la edición como cualquier otro editor conocedor y serio pueda serlo.



4.1.2. Primera página del diccionario editado de Coto.

En la presentación del manuscrito del *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*, Acuña conjetura, por la existencia de algunos documentos encontrados en archivos de Centroamérica, que éste pudo haber sido descubierto por el predicador franciscano

Francisco de Picavea,<sup>159</sup> alrededor de 1742, en el convento de Totonicapán, donde Coto, como vimos en el último apartado del capítulo precedente, residió sus últimos días. Por otra parte, después de la expulsión de los frailes de Guatemala en 1829, el manuscrito fue recibido y resguardado por la *American Philosophical Society* de Filadelfia, junto con otros textos que fueron sacados igual e ilegalmente de Guatemala.<sup>160</sup>

#### 4.1.1. Características físicas

Trataré primero de las características físicas del [*THESAURVS VERBORVM*] o *Vocabulario de la lengua Cakchiquel v[el] guatemalteca*, y de algunas modificaciones que hace Acuña al preparar la edición. Y, luego, del tratamiento de Coto de la lengua kaqchikel. La edición consta de 565 páginas tamaño A4, correspondientes a los 477 folios redactados por el fraile recto y verso que contienen las entradas seleccionadas y organizadas en dos columnas. Se complementa la obra con 267 páginas con numeración romana distribuidas al principio y al final del volumen, dedicadas al estudio realizado por el editor de la obra, es decir introducción, notas, apéndices e índices.

**El manuscrito de Tomás de Coto careció de portada, comienza con el encabezado que señalé antes, y continúa con la indicación de la letra-guía “A ante B” para, inmediatamente después, entrar de manera directa en la materia del diccionario:** la presentación de las distintas y abundantes entradas seleccionadas en castellano, así como sus correspondientes artículos lexicográficos elaborados por el fraile

---

<sup>159</sup> Escrito tanto Picavea como Picabea.

<sup>160</sup> Según el Dr. Sergio Romero, fue donación de Mariano Gálvez (30-04-21).

en lengua kaqchikel y español.<sup>161</sup> Entradas,<sup>162</sup> o lemas, y equivalencias en la lengua indígena conforman la gran cantidad de artículos lexicográficos que, a su vez, construyen la hoy denominada ‘macroestructura’ del diccionario (por ahora sólo lo menciono porque trataré de ello más ampliamente en el siguiente apartado). Para Acuña, quien tuvo en sus manos el manuscrito, es muy clara la evidencia de la participación de tres distintos amanuenses en su elaboración; por los tipos de caligrafía, los estilos mostrados y las numerosas anotaciones que éste contiene, tanto marginales como en el interior del texto. El último de esos amanuenses fue, y lo afirma el editor porque pudo cotejar la caligrafía con otros documentos, el mismo Tomás de Coto.

Debo observar que la intervención de los distintos amanuenses en dicho manuscrito no tiene un orden secuencial-temporal, sino que todo parece indicar que el primero fue el último. Me explico. Fray Tomás fue el amanuense de su propio diccionario (el manuscrito hoy conservado en Filadelfia); pero, después de su muerte y con el uso intensivo que tuvo el diccionario en el convento, se debieron desgastar mucho los primeros folios, mismos que tuvieron que ser sustituidos del manuscrito original por un nuevo cuadernillo. Debemos considerar, además, la costumbre bastante extendida en los conventos de hacer copias tanto de las gramáticas como de los vocabularios para el uso de los frailes. Así, supone Acuña, y me parece correcto, que aquel primer cuadernillo desgastado fue el que reelaboraría el fraile Picavea con una caligrafía propia, cuando fue vicario en 1742 del convento de Totonicapán, casi un siglo después de que Coto ya había fallecido (Acuña, 1983: XLIV).

---

<sup>161</sup> Acuña usa la tipografía en cursivas para distinguir con facilidad las expresiones en español. En mi trabajo, lo he invertido, dejando las cursivas para todas las expresiones en lengua kaqchikel.

<sup>162</sup> A la entrada también se le ha denominado palabra clave, voz guía, o cabecera.

La idea antes señalada es bastante plausible. Lo que me parece un tanto dudoso es que la segunda caligrafía, según se plantea, fuera solamente la de “una mano de transición”, es decir, intercalada entre la caligrafía de Picavea y la de Coto, y correspondiente además a un solo folio. Así lo describe Acuña en nota de pie de página:

7r El curso del Ms. se interrumpe aquí bruscamente y sin explicación alguna. A la cuidadosa caligrafía observada sucede otra visiblemente más insegura y desaliñada y, a ésta, una tercera que comienza en el folio 8r, la cual habrá de mantenerse uniforme por el resto de la obra. El folio 7v se dejó en blanco, lo que sugiere que el cuadernillo de letra más cuidada es un postizo tardío, que se usó para sustituir las primeras fojas originales. En el segmento que une la frase trunca en el folio 7r con la que inicia en el folio 8r, se omitió la última frase, “también vsan del verbo [...]” hasta “*ti yacatah chi nu qux*”, para evitar repetirla (Coto, 1983: 11).

Según su editor y estudioso, Coto hizo un gran esfuerzo para registrar las voces kaqchikeles con una forma ortográfica que representara lo más fielmente posible la pronunciación correcta de sus hablantes. Al respecto, quiero señalar que las limitaciones propias de las técnicas de la época para recoger y registrar las palabras del kaqchikel tampoco hubieran permitido realizar un trabajo más fino del que logró realizar el fraile en el caso de la lengua que nos ocupa; pero, esto mismo se podría plantear sobre el registro escrito de otras lenguas en la misma época.

#### **4.1.2. Los sonidos del kaqchikel**

Como se sabe, para estudiar una lengua, la que sea, es importante entender el sistema fonológico de la misma. Desde el presente se puede observar que registrar una lengua tan distinta a la propia del fraile era una tarea harto difícil, aun en los casos en los que el ejecutante hubiese tenido la mejor voluntad para hacerlo. No obstante, la información fonológica que se ofrece en la actualidad del idioma en cuestión, es decir, **el inventario**

fonológico, esto es, de los sonidos pertinentes o característicos del sistema del kaqchikel que se ofrece actualmente, coincide, en sus rasgos esenciales, con las observaciones realizadas antes por el franciscano.<sup>163</sup> Además, para emitir cualquier juicio es necesario considerar la obra de Coto, sin perder de vista que quedó trunca y, seguramente, sin la última revisión de su autor, como advierte el mismo editor; así como también, los cambios y transformaciones sufridos por la propia lengua a través del tiempo.

Si bien la ortografía del castellano del manuscrito le parece a Acuña “bastante errática”, opina, en cambio, que la ortografía del kaqchikel es mucho más cuidada. Considerando que un error de fray Tomás en la transcripción de la lengua kaqchikel hubiera llevado a graves equívocos; ya que se trataba de proporcionar un diccionario que realmente sirviera a los frailes incipientes en el idioma para darse a entender. Así que, ciertamente, el fraile tuvo que estar muy atento a ese problema. Y coincido con el editor acuando afirma que Coto “se esforzó en transmitírnoslo con la más escrupulosa fidelidad a la forma en que los nativos pronunciaban su lengua y entendían cada palabra” (Acuña, 1983: XVII).

A pesar de lo antes señalado, y aunque se trata de la descripción de una lengua tan distinta a la propia, fray Tomás advirtió con destreza, o con mucho olfato lingüístico, algunas de las características más sobresalientes de la lengua kaqchikel. **En el siglo XVII el fraile fue capaz de percibir y dar cuenta de los sonidos pertinentes en este idioma, incluidos sonidos característicos de las lenguas mayenses** -descritos por los lingüistas modernos como ‘consonante oclusiva velar’ y ‘occlusiva uvular’- y representados hoy día

---

<sup>163</sup> Coincido con lo comentado por el Dr. Romero, Coto se queda corto en el registro referente a la longitud vocálica y a las vocales glotalizadas (30-04-21). Sin embargo, como antes señalé en el apartado 4.1., también hay que considerar los recursos limitados que en la época tenía el fraile para hacerlo.

con la adición del apóstrofo cuando se marca su glotalización. El mismo Coto observa, en la entrada ‘cabeza’ del diccionario que estamos analizando que se pueden apreciar las diferencias que mantienen los sonidos señalados.

De manera especial, el sonido consonántico hoy caracterizado como ‘oclusivo uvular (gutural)’ fue transcrito por Coto con el entonces denominado “tresillo”, y diferenciado de otros sonidos oclusivos glotalizados, con otras grafías denominadas “cuatrillos” (que son el “cuatrillo solo” y el “cuatrillo con h”, además del “cuatrillo con coma” que se dejó para el sonido africado). Esas grafías fueron modificadas por Acuña en la edición por razones prácticas para la imprenta. Veamos la entrada antes referida:

CABEZA de persona, animal o ave: *Vi*; variase: *nu, a, ru* [mi, tu, su]; vg., *ta ya a çu[u]t pan a vi*, “ponte el paño en la cabeza”. (...) Y nota, de paso, que es mui vsado el pedir aguamano, diciendo: *ti pe*, o a *qama pe qhabal*<sup>164</sup> *3abah*, que es plural de *3a*, por la mano. **Y por la mala pronunçiaçión de algunos, y muchos, que esta 3 gutural la pronunçian como K, suelen deçir “trae agua para lavar los compañoses”. Porque se vea en que poquito está deçir yerros grandes en esta lengua.** Yo confieso de mí que e dicho muchísimos. Y, con todo este trabajo, podrá ser en lo futuro diga muchos, por la mucha dificultad que en la pronunçiaçión tiene, y que no todas veçes vn hombre lo advierte quando va hablando. // Este nombre, *vi*, lo toman también por la copa del árbol, cumbre o cuesta, por el techo de la casa [etcétera] (Coto, 1983: 78).<sup>165</sup>

De manera general, **aún si se encuentran vacilaciones o inconsistencias en algunos registros fonológicos en su diccionario, se puede afirmar que Coto hizo un gran esfuerzo para dar cuenta de los sonidos propios de la lengua kaqchikel.** No registró sonidos que no existieran en la lengua, e hizo lo posible por caracterizar los existentes de la mejor manera, poniendo mucha atención a los sonidos característicos del

---

<sup>164</sup> En el caso del término *qhabal*, Sergio Romero observa que la transcripción correcta es *qhahbal* (30-04-21). Para dar cuenta, agrego, de la glotalización de la vocal de la primera sílaba.

<sup>165</sup> Las negritas son mías. En todos los traslados hechos de la edición de Acuña y presentados en este trabajo, he invertido la tipografía. Mientras que el editor de Coto usa las cursivas para la lengua castellana; yo las he dejado para resaltar las equivalencias realizadas por Coto a la lengua kaqchikel.



kaqchikel, y compartidos sólo con otras lenguas pertenecientes al mismo grupo lingüístico, es decir, las denominadas lenguas k'iche'anas. Sin embargo, y **en aras de la precisión, si registró el fraile lexicógrafo, siempre y adecuadamente, la existencia del cierre glotal -el fonema hoy comúnmente denominado saltillo-, no me resulta tan sencillo de asegurar.** Así como los ya mencionados, el “tresillo” para el sonido oclusivo gutural, o uvular, [3]; el “cuatrillo” para el sonido oclusivo velar glotalizado [4]; más el “cuatrillo con coma” [4,] para el sonido -ch- [africado alveopalatal] y el “cuatrillo con ache” [4h] para el sonido -ch- [africado alveopalatal glotalizado].

Las grafías usadas por Coto (el tresillo, y distintos tipos de cuatrillo, con coma y con ache) para representar sonidos característicos del kaqchikel y que Acuña al editar la obra -como antes señalé- las cambió por razones de imprenta, son [3; Q y q; Q, y q, así como Qh y qh]. Además, debo observar para evitar confusiones que el apróstrofo que utilizó Coto en sus registros, y que conservó el editor le servía al lexicógrafo, en la mayoría de los casos, para marcar la elisión de una vocal; aunque también, en algunas ocasiones, pueda representar al saltillo o cierre glotal después de la vocal, como por ejemplo en el caso de *r'ih* (\**ru ih*), lo cual -ciertamente- puede crear confusiones.

#### **4.1.2.1. Inventario fonológico y ortografía**

El sistema fonológico de la lengua kaqchikel está conformado por los siguientes sonidos consonánticos:<sup>166</sup>

---

<sup>166</sup> Según los estudios consultados. García Matzar *et al.* (1997); OKMA (2000); Vázquez López (2006); Dürr y Sachse (2017). Y dada la variabilidad en el uso de algunas grafías, en la actualidad, sería necesario para una escritura más adecuada de la lengua kaqchikel, retomar la estandarización propuesta por la ALMG (Academia de Lenguas Mayas de Guatemala).

	labial	alveolar	palatal	velar	uvular	glotal
<b>oclusivos</b>						
simples	<b>p</b>	<b>t</b>		<b>k</b>	<b>q</b>	<b>ʔ</b>
glotalizados	<b>b'</b>	<b>t'</b>		<b>k'</b>	<b>q'</b>	
<b>africados</b>						
simples		<b>tz</b>	<b>ch</b>			
glotalizados		<b>tz'</b>	<b>ch'</b>			
<b>fricativos</b>		<b>s</b>	<b>x</b>		<b>j</b>	
<b>nasales</b>	<b>m</b>	<b>n</b>				
<b>lateral</b>		<b>l</b>				
<b>vibrante</b>		<b>r</b>				
<b>semivocales</b>	<b>w</b>		<b>y</b>			

#### 4.1.2.1. Cuadro fonético-fonológico de la lengua kaqchikel.

Desde luego, Coto no se ocupó de hacer algo similar a un inventario fonológico como el que aquí he presentado, ya que éste no era materia de un diccionario. **Lo más parecido a un recuento y descripción explícita de los sonidos consonánticos y vocálicos de la lengua kaqchikel se puede encontrar en el *Arte* de fray Ildefonso I. Flores (1753)**, la primera gramática de la lengua kaqchikel, publicada una centuria después de la elaboración del *Vocabulario Cakchiquel*.

Flores, fraile franciscano también, presenta de la siguiente manera los sonidos de la lengua kaqchikel en su capítulo proemial:

En la intelligencia de todo Idioma, lo primero que se ha de advertir son las Letras con que se expressan sus voces; tiene pues este Idioma su Alphabeto inadecuadamente distinto del Castellano, por que conviene con él en vnas Letras, y

en otras se distingue. Conviene en la A. B. C. E. H. I. K. L. M. N. O. P. Q. R. T. V. X. Y. Z. y se distingue, assi en carecer de las Letras D. F. G. J. S. LL. **Como en añadir otras propias que son: K. 4. 4, 3. Tz. 4h.** (Flores, 2002 [1753]: 2).<sup>167</sup>

Luego, el gramático explica las similitudes y las diferencias existentes entre ambos idiomas. Aclara, por ejemplo, que la **X** en la lengua kaqchikel se “la pronuncia con toda distinción dexando los dientes algo aviertos, y la lengua muy poco desbiada de los dientes, y como soplando o aspirando con alguna fuerza”, señala Flores. Con respecto a la **K**, la representación de uno de los sonidos caracterizados antes como propios o distintivos de la lengua en cuestión, y apunta Flores que “aunque tambien la tiene el Alfabeto Castellano, pero la pronuncia este Idioma distinto modo de los otros Idiomas”. Así, el gramático destaca que en kaqchikel la ‘oclusiva velar’ es un sonido particular (desde luego, no dio la descripción: “oclusiva velar”), que se “la pronuncia un poco áspera, abriendo un tanto los labios y la lengua que no toque al paladar ni abaxo, sino en el medio y como enguecando la voca al proferirla” (Flores, 2002 [1753]: 6).

#### **4.1.2.2. Sonidos “característicos” del kaqchikel**

Thomás de Coto representó con la grafía [k], lo que hoy se denomina el “sonido oclusivo velar” de la lengua qakchikel<sup>168</sup> En cambio, usó el “tresillo” (un 3 invertido) para representar el sonido “oclusivo uvular glotalizado”, que hoy se escribe /q/. Las siguientes letras referidas por Flores también como “otras propias” corresponden a los demás sonidos característicos e identificados mucho más tarde, en el siglo XX, como fonemas.

---

<sup>167</sup> Las negritas son mías. Las letras “otras propias” corresponden a fonemas característicos de las lenguas mayas.

<sup>168</sup> Mismo que en el alfabeto fonético internacional se representa con /q/.

Fray Ildefonso agrega en su *Arte* las siguientes cuatro grafías para representar sonidos no existentes en el castellano: el “cuatrillo”, el “cuatrillo con coma”, la “tsade” y el “cuatrillo con h”. Y trata de describir esos sonidos en su gramática con un sentido práctico para facilitar a los lectores su correcta pronunciación. El gramático señala textualmente, dando crédito al fraile Francisco de la Parra por su “invento”:

Las Letras propias, y Características de este Idioma, que no se hallan en ninguno otro, son las que con especialissimo cuydado, y reflexion inventó nuestro ingeniosissimo P. Fr. Francisco de la Parra, tan propias para este Idioma, que parecen naturalmente exprecivas de sus diversos conceptos. Son pues [el “cuatrillo”, el “cuatrillo con coma”, el “tresillo”, la “tsade” y el “cuatrillo con h”, y a continuación enumera su pronunciación “acomodadas a las vocales”] (Flores, 1753: 7).<sup>169</sup>

**Apunta Flores que la pronunciación del “cuatrillo” [4] “es más viva que la de la K, y algo más fuerte que la C, hiere con la punta de la lengua al paladar castañeteando vn poco, como *a4*, la gallina. *4e4etz* ser mezquino, o avariento. *4i4*, la sangre. *4oy*, el Mico, o Mono, *4ux4ut*, doler llaga”. En cambio el denominado “tresillo” [un 3 invertido]: “es gutural. De manera que se pronuncia con fuerza castañeteando en el gutur, y se distingue de la ... [el cuatrillo]” (Flores, 2002 [1753]: 7-8), exactamente igual que en el ejemplo antes señalado y ofrecido por Coto en su diccionario: *3a3*, fuego.**

**Al igual que Coto, y tantos otros misioneros dados a la tarea de describir alguna de las lenguas de la familia maya, el autor del primer *Arte Cakchiquel* publicado recurrió a los caracteres inventados por el franciscano Francisco de la Parra, cuyo trabajo es anterior a ambos, de mediados del siglo XVI. Se trata de los**

---

<sup>169</sup> Aquí referidas por los vocablos que sirvieron para denominar dichos sonidos, ante la imposibilidad de hacerlo por su representación gráfica manuscrita.

**denominados “caracteres índicos” por el cronista de la orden franciscana, Francisco Vázquez.** A continuación, las palabras de este último referidas al fraile De la Parra:

[...] dio en un peregrino pensamiento, de inventar letras, elementos o caracteres sobre los de nuestro A. B. C. Para entender lo que los indios solo con la pronunciación diversificaban, pues siendo así, que con una misma dicción, pronunciada más o menos suave, más o menos dura, significaban cosas muy varias; con la invención de estos cuatro caracteres que son estos [ofrece cuatro grafías manuscritas] que este esencialísimo religioso añadió al alfabeto castellano, se facilitó tanto la inteligencia, que desde su tiempo hasta los presentes, que ha casi un siglo y medio, se usa y practica entre los religiosos, y entre los mismos indios en sus escritos (Vázquez, 1937-40, Tomo II: 216-217).

Al respecto, **apunta Rosa Helena Chinchilla (1992) que la experiencia que tenían los españoles peninsulares de contacto con idiomas no europeos, como fueron el árabe, el hebreo y el vasco, fue muy útil cuando trataron de describir y enseñar las lenguas americanas.** Especialmente lo fue el árabe, cito, “por la proximidad de la conquista del Reino de Granada, y también por el indudable préstamo del alfabeto árabe que hizo el Pe. Francisco de la Parra”, quien llegó a la Nueva España en 1542. En opinión de la autora, la “revolución de Parra”, “tiene su origen en las letras del alfabeto árabe: el tresillo o **aín** y el cuatrillo o **vau**” (Chinchilla, 1992: xii).<sup>170</sup> Agrega además Chinchilla que el franciscano venido a la Nueva España pudo haber conocido esta estrategia directamente en España, o indirectamente a través de algún otro religioso.

**Tales representaciones gráficas, los denominados “caracteres índicos”, retomados y usados por Coto, fueron sustituidos en la obra editada. En la edición realizada por Acuña del diccionario de Coto, fueron sustituidos del siguiente modo: el “tresillo” o tres invertido (por 3); el “cuatrillo” (por Q y q); el “cuatrillo con h” (Qh**

---

<sup>170</sup> Introducción al *Arte de las tres lenguas* ... (Chinchilla, 1992).

y qh); el “cuatrillo con coma” (Q, y q,) y la “tsade” fue usada para el sonido africado simple (Tz y tz), respectivamente (Acuña, 1983: L-LI).

Asimismo, debo agregar que el uso de esos caracteres especiales para registrar las lenguas mayenses no fue exclusivo de los frailes convertidos en lingüistas y lexicógrafos, de hecho se extendió en la mayor parte de los documentos coloniales. Sin embargo, como se ha señalado, no fue de un modo claro y sencillo; más bien se le puede caracterizar en la actualidad por ser “altamente incoherente”,<sup>171</sup> incluso hasta en los diccionarios, en opinión de Dürr y Sachse (2017).<sup>172</sup>

No obstante, reconociendo la importancia de la estrategia del uso de los denominados “caracteres índicos” (y que otros autores han preferido llamar “indianos”) como recurso de carácter descriptivo, ofrezco el cuadro siguiente para mostrar, *grosso modo*, las correspondencias entre los sonidos característicos de la lengua kaqchikel y las grafías usadas por los distintos autores antes mencionados:

---

<sup>171</sup> Aunque anoto que Sergio Romero prefiere caracterizarlo como “inconsistente”; pues argumenta que tanto los frailes como los autores indígenas cometían “faltas de ortografía” (comunicación personal, 30-04-21).

<sup>172</sup> Editores críticos del *Diccionario K'iche' de Berlin: el Vocabulario en lengua 4iche otlatecas*. Aunque la pretensión de los frailes fuera no cometer errores, **es común, señalan los autores alemanes, encontrar usos vacilantes de las grafías; como por ejemplo en los siguientes vocablos del k'iche': 4hip / chip; 4hupup /chupup; 4uch / cuch; 3alibal / kalibal; chac /cha3; etc. (Dürr y Sachse, 2017: 51).**

Fonemas	Grafías			
	De la Parra	Coto	Flores	Acuña (x imprenta)
/ k /		[c] y [q]	[c] y [q]	[c] y [q] <sup>173</sup>
/ q /	tresillo	tresillo	tresillo	[3] <sup>174</sup>
/ k' /	cuatrillo	cuatrillo	cuatrillo	[Q] y [q] <sup>175</sup>
/ q' /	tresillo	tresillo	tresillo	[3]
/ č' /	cuatrillo con h	[4h]	[4h]	[Qh] y [qh] <sup>176</sup>
/ ç' /	cuatrillo con coma	[4, ]	[4, ]	[Q,] y [q,] <sup>177</sup>
/ ç /		[tz]	[tz]	[Tz] y [tz] <sup>178</sup>

#### 4.1.2.2. Correspondencias entre sonidos y grafías.

<sup>173</sup> Me precisa Sergio Romero que la ortografía española del nombre de la lengua debía ser *cachiquel* o *cacchiquel*; pero que muchos frailes adoptaron la ortografía *kaqchikel*, escribiendo la glotonimia como *Cakchiquel* (comunicación personal, 30-04-21). Lo cual, agrego yo, es cierto en el caso de varios franciscanos; pero no así en el de algunos dominicos. Benito de Villacañas, por ejemplo, intituló su diccionario bilingüe: *Vocabulario en lengua Cacchiquel*, que fue copiado por Berhens, en Nueva York en 1871, como *Arte y Vocabulario de la lengua Cakchiquel*.

<sup>174</sup> Acuña define el tresillo [3] como “gutural”. Es un sonido que se presenta, por ejemplo, en *3a3*, “fuego” (p 241), o en *maih ru ca3al*, “grande es su ira”, en la entrada GRAUE persona, de respecto o autoridad (Coto, 1983: 255).

<sup>175</sup> El “cuatrillo” representa el sonido velar glotalizado, se describe su pronunciación así: “es más viva que la de la K, y algo mas fuerte que la C”, como en *4i4*, la sangre, en la gramática de Flores. *Quiq* es equivalente de sangre, en la modificación que hace Acuña por razones de imprenta (Coto, 1983: 509).

<sup>176</sup> El “cuatrillo con h” no está descrito en la gramática de Flores. En Coto se usa en vocablos como *qhabal* cuyo equivalente es lengua (y que Acuña modificó por [qh] (Coto, 1983: 310).

<sup>177</sup> El “cuatrillo con coma” [q,] representa un sonido glotalizado que así se describe “es una C muy viva, pronunciase haciendo fuerza con la punta de la lengua, que se arrima algo más a los dientes de arriba, que a los de abaxo, y se detiene algo en la pronunciación de ella” (Acuña, 1983: LI, *Apud* Flores). En Coto lo encontramos como representación del sonido africado glotalizado [tz']; y se encuentra en vocablos como: *q.iquin* equivalente de pájaro (VC: 388) o en *cholol q,ite* “el que que echa suertes con frizolillos” (en la entrada ARBOL, Coto, 1983: 42).

<sup>178</sup> “La [tz] que es un compuesto de t y z ligadas, se pronuncia con menos viveza, y fuerza que la pasada [q,], con el pico de la lengua; pero no pronunciando claramente, la t y la z”, (Acuña, 1983: LI, *Apud* Flores), y corresponde al sonido africado simple, sin glotalizar.

### 4.1.3. Sonidos vocálicos

En el caso de los sonidos vocálicos, según los estudios actuales, **el sistema de vocales de la lengua kaqchikel está conformado por diez elementos distintivos:** por dos vocales anteriores [i], [e]; una central: [a], y dos posteriores: [u], [o]. Además, se propone el rasgo [tenso/relajado] como principio organizador del sistema vocálico, es decir, se trata de un total de cinco sonidos cuya “tensión vocálica” se considera distintiva (o de carácter fonológico), ya que sirve para distinguir vocablos con significados diferenciados, y así resulta un sistema vocálico de diez elementos. Al respecto, se puede plantear que, aunque no de manera sistemática, el fraile se acercó a registrar ese fenómeno lingüístico, pero lo percibió más como “cantidad vocálica”, o duración del sonido vocálico. De ahí la reduplicación de la vocal en algunos de los vocablos registrados en su diccionario.<sup>179</sup> Algunos estudios actuales al proponerse el estudio de las variación vocálica de la lengua kaqchikel señalan ese sistema de contrastes como diferencias dialectales. Sin embargo, el trabajo de Coto no se preocupó por ese tipo de diferencias.

**A continuación, se podrá apreciar la manera en la que registró Tomás de Coto la existencia de vocales cortas y largas en algunas entradas:**

[a / aa]

Este primer contraste vocálico aparece en la entrada ‘llaga’.

LLAGA: generalmente, o granos que salen por el cuerpo: *Qhaac*, largo con dos aa, a diferencia de *qhac*, breve, por la carne; vg., *tzatz chi qhaac chi r'ih Pedro*, “tiene Pedro muchas llagas” (Coto, 1983: 320)

Y también se puede apreciar en ‘mona (o)’.

---

<sup>179</sup> Sergio Romero señala que la reduplicación vocálica puede mostrar también la presencia del saltillo después de la vocal (comunicación personal, 30-04-21). La experiencia que tengo de la lengua kaqchikel no me permite ir más allá de lo que he observado, esperaré más adelante poder confirmarlo.



MONA o mono: *Qoy*, o, *baaq*, (a diferencia de *baq*, breue, por el hilado o la hilaza) (*Ibid*: 355)

O, en algunos ocasiones para diferenciar marcas de singularidad/pluralidad:

MUELA de la boca: *Ca*; varíase: *nu*, *a*, *ru*, y tiene plural, *caah*,<sup>180</sup> las muelas (*Ibid*: 361)

[e / ee]

Este contraste no lo encontré para marcar diferencias significativas (los hoy denominados pares mínimos); pero sí el uso de la vocal larga.

MADERA, árbol, palo: *Chee*;<sup>181</sup> madera labrada *aham chee*, *aham q,alam*, *tem*, y así de otras cosa (*Ibid*: 327)

O, en ‘manera’.

MAÑERA, o muger estéril: *Xchee* (*Ibid*: 332)

[i / ii]

Tampoco encontré propiamente el registro de este contraste vocálico, que nos podría servir para marcar la existencia de pares mínimos de palabras. Aunque sí señala Coto el uso de la vocal larga (de la misma manera que en el caso anterior) en los siguientes casos:

AFLIGIR, molestar o fatigar a otro: *Tin pokonariçah*, *tin q,iila* (*Ibid*: 16)

Y, en ‘eclipse’:

ECLIPSE de sol: *Ru tiic 3ih* <sup>182</sup> (*Ibid*: 176)

O, en ‘raíces’:

RAÍZ de árbol, mata, etc.: *Xe* [...] Las rraíces todas que salen de un árbol o mata, así las que están debajo de la tierra como en la superficie, llaman: *viix*; vg., *ru viixal che* (*Ibid*: 461)

---

<sup>180</sup> En el caso de *caah* se trata más bien de un diptongo, también según el Dr. Romero (30-04-21).

<sup>181</sup> En el caso de *chee* se trata más bien de un ejemplo del uso de la doble vocal para representar la vocal seguida de un saltillo (Sergio Romero, 30-04-21).

<sup>182</sup> Igualmente, la doble vocal representa en estos casos la /i/ seguida de saltillo. En el alfabeto unificado actual se escriben *tint'i'ila* y *ruti'k ik'* (Romero, 30-04-21).

## [o / oo]

En la entrada ‘doler mucho’, tenemos:

DOLER mucho, o escoçer la llaga o herida: *Ti quxqut, ti vovot, ti lemot, ti hulhut, ti 3a3an ru vach ri qhaac, ri x-çocotahinak*. [...] // Dolor o escozor grande sentir por quemadura con fuego, con yerua mala, ortigas, chile, açotes, o la mediçina que ponen en la llaga, diçen: *ti voo, o ti voovot*<sup>183</sup>[...]. O, *ti voovot nu chi rumal ic; maih chi pokon ti voovot nu 3a rumal 3a3 x-qat*. Y lo pronunçiarás y escriuirás duplicada la *o*, a diferençia de *ti vovot*, que es ladrar el perro; y éste es de *ti voo*, por sentir dolor o escozor (*Ibid*: 170)

Diferencia que también se puede observar, con más ejemplos, en la entrada ‘ladrar el perro’ (p 304). Pero, al mismo tiempo, se registra el contraste como no significativo, sino en alternancia, en ‘hipo’.

HIPO: *Toq; maih toq chi nu qux, o chi nu kul*. // Hipar: *tan qui ru qam toq, o ti tzeko vi nu qux rumal toq*. Suelen escribirle largo, *tooq* (*Ibid*: 275)

## [u / uu]

La entrada “espinas” nos ofrece este último contraste vocálico fonológico.

ESPINA de árbol, zarza, o de otra cualquiera yerua o iunco, o de pesçe: *Qix*; vg., *qixa che*: árbol espinoso [...] // Otro género de espinas ay, que les sirven de clauillos o alfileres, y con ellas prenden los ornamentos de los altares, ET SIMILIA, **y a éstas llaman: *qhut*, breue, porque, *qhuut*, largo, es el chiquibite; y *chut*, blandito, es la chinche; y otro *qhut* es lo que se pone debajo de pie de banco**, mesa, etc. para que no se menee (Varea). Y éste se toma, también, por el almuerzo o bebida con que se desayunan para esforçarse hasta la ora de comer, que viene a ser como apuntalar el estómago [Etcétera] (*Ibid*: 213)<sup>184</sup>

**No voy a extenderme más de lo básico en las cuestiones fonológicas del trabajo lexicográfico de Tomás de Coto. René Acuña -reconocido mayista como fue- apunta**

<sup>183</sup> Según Romero, también en este caso la duplicación de la /o/ representa el saltillo (30-04-21).

<sup>184</sup> El énfasis es mío. Y el Dr. Romero corrobora que este es un buen ejemplo en el que la doble vocal registrada por Coto está marcando la cantidad vocálica (30-04-21). Por ende, es importante señalar que Coto está con ello distinguiendo significaciones distintas de los vocablos, lo que los lingüistas definirían mucho más tarde como un ‘par mínimo’.

**que son más los aciertos que los errores.** Ya se verá, en futuras exploraciones. Lo que sería interesante investigar posteriormente, más que saber qué tan exhaustivo fue el fraile para percibir y registrar los sonidos kaqchikeles, es tratar de ver cómo se dio la combinación de los datos gráficos y fonológicos con los datos léxicos y de estructura del diccionario.

Debo señalar que **Coto también advirtió otras características importantes de la lengua en cuestión en su *Vocabulario*.** Por ejemplo, dio cuenta de la existencia de dos importantes series de pronombres posesivos distintos: una serie que acompaña a los sustantivos que comienzan con vocal, y otra para los que comienzan con consonante. Y ésta es una cuestión tipológica de suma relevancia respecto al tema de la hoy denominada “ergatividad”, característica morfosintáctica de las lenguas mayenses y de otras no occidentales,<sup>185</sup> como el euskera, el dyirbal -lengua australiana- y otras lenguas africanas.

---

<sup>185</sup> La ergatividad se empezó a estudiar propiamente apenas en el siglo XX, generando una gran polémica respecto a la noción de Sujeto al contrastar las lenguas denominadas “ergativas” con las que presentan el sistema nominal-acusativo, característico de la mayor parte de las lenguas indoeuropeas, a excepción del vasco. **Hoy se sabe que las lenguas mayas presentan, en cambio, el rasgo de la ergatividad como característica estructural.**

Las lenguas, en general, se clasifican tipológicamente según el criterio de alineación de los participantes nucleares de la frase u oración, es decir, por la forma de marcar el Sujeto en las frases transitivas (Agente), el Sujeto en las frases intransitivas (Sujeto), y el Objeto directo (Sánchez Arroba, 2008, *Apud* Dixon, 1994 y Comrie, 1989). De hecho, los estudios lingüísticos desde mucho tiempo atrás habían diferenciado entre una frase transitiva y una intransitiva dependiendo de la presencia/ ausencia de objeto directo. Y, en general, se identifica transitiva una frase con dos argumentos: uno externo, el sujeto propiamente, y otro interno, el objeto directo.

Siguiendo el mismo criterio, según la autora antes citada: “las lenguas mayas se caracterizan por presentar el sistema de alineamiento ergativo-absoluto, es decir, por codificar del mismo modo el sujeto de las [frases] intransitivas y el objeto directo de las transitivas, mediante una marca formal que se conoce como absolutivo; y de manera diferente, el sujeto de las [frases] transitivas, mediante un morfema llamado ergativo” (Sánchez Arroba, 2008; *Apud*, Manning, 1996). Lo cual equivale a decir que su sistema agrupa juntos al S, sujeto, de las intransitivas y al O/P, objeto o paciente, de las intransitivas, frente al Agente de las frases transitivas; y muestra que el grado de transitividad cumple siempre un papel importante. Generalmente, el “ergativo” es el caso marcado con un morfema especial, y contrasta con el absolutivo que suele ser el caso no marcado (o ‘morfema cero’ o ‘nulo’). La ergatividad es característica propia de la morfología verbal de las lenguas mayas, así como de la marcación de la posesión nominal, para lo cual cuentan estas lenguas con dos series de

El fraile franciscano no caracterizó tal fenómeno lingüístico, como le tocaría hacer más propiamente a un gramático; pero sí observó y ejemplificó las dos series usadas por los hablantes kaqchikeles para denotar lo que los lingüistas modernos han denominado concordancia entre el sujeto y objeto del verbo, y que, como ya se sabe, no siempre tiene el mismo patrón de comportamiento en todas las lenguas. Al parecer, Coto pudo identificar solamente el principio de lo que otros, posteriormente, han señalado como un comportamiento lingüístico mixto, característico de las lenguas mayas. Como lo hizo, por ejemplo, una centuria más tarde, el gramático del maya yucateco Beltrán de Santa Rosa (1746); **“de ahí que, modernamente, a estos pronombres se les llame ergativos, pues pueden ser agentes y pacientes”, al mismo tiempo, como ha señalado Hernández Triviño (2016: 83).** Coto solamente pudo distinguir con claridad y mostrar el uso de dos series de elementos que se afijan a las raíces del kaqchikel: una para las que comienzan con consonante, y, otra para las raíces que comienzan con vocal. Y fue un comienzo.

#### **4.1.4. Variabilidad en la escritura del español**

Con respecto a la “variable” escritura observada de algunos sonidos del castellano en entradas y explicaciones o definiciones, Laura Romero, en su estudio del vocabulario de fray Alonso de Molina, plantea una explicación que me parece muy útil retomar aquí, sobre la necesidad de considerar que en este tipo de trabajos:

---

afijos: el juego A, para la serie de ergativos, y el jugo B, para la serie de absolutivos. El tema se plantea de manera bastante compleja, pero se le puede interpretar brevemente como un sistema particular para hacer referencia a los participantes en una acción representada por el verbo de la frase u oración.

[...] si bien el amplio número de colaboradores puede ser una razón que explique la diversidad ortográfica, la postura [que más le convence] es que **las variantes gráficas presentes en documentos de esta época se deben a la falta de consolidación ortográfica en la Nueva España generando cierto desfase entre los sonidos con respecto a su representación escrita**; de ahí que era altamente probable que, incluso, un sólo escribano usara varias alternativas (Romero Rangel, 2016: 86).<sup>186</sup>

En ese mismo tenor, María Ángeles García Aranda (2011), al observar la situación que vivía la lengua española en la segunda mitad del siglo XVI y las primeras décadas del XVII, **señala como tendencia algunos de los cambios fonéticos-fonológicos que se estaban produciendo**. Apunta que **aunque se produce una significativa disminución del vocalismo átono, todavía se registra alternancia en muchas voces**; por ejemplo, se prefiere *escuro, escuridad y escurecer* a *oscuro, oscuridad y oscurecer*, formas que se lograron imponer en el uso hasta finales del siglo XVII.

De igual manera, **agrega la autora, en la época se producía también la pérdida de la distinción b/v**, sonidos que sólo eran distinguidos por las élites cultas de la Península, y en consecuencia, eran muy frecuentes las confusiones ortográficas entre ambas grafías. Asimismo, **la pérdida de la aspiración de la [h], provocaba su eliminación gráfica ya que en gran parte de España había dejado de pronunciarse**; aunque, la aspiración se mantuvo hacia Extremadura y Andalucía, y confluyó con el sonido velar surgido de las prepalatales fricativas medievales, lo que explica, según su criterio, voces en América como *jartarse, abahar*; y *hestos*, que alterna con *gestos*. Además, García Aranda concuerda con otros autores sobre el **cambio trascendental que sufrió la lengua española en cuanto a la denominada “reestructuración de las sibilantes”**. Primero, apunta, se produjo el ensordecimiento de los fonemas sibilantes medievales; los alveolares, prepalatales y

---

<sup>186</sup> Lo enfatizo.

dentoalveolares, de tres sordos y tres sonoros, sobrevivirían sólo los sordos. Y estos cambios, nos advierte, provocaron confusiones entre las grafías de unos y otros fonemas que se ven reflejados en los textos de la época (véase García Aranda, 2011: 81-83).<sup>187</sup> De tal modo, se puede pensar que la situación antes referida que vivía el castellano en la Península se tendría que ver reflejada de manera tangible en América. **Por lo que, más que caracterizar el uso de algunas grafías como vacilante o descuidado, como pudiera pensarse del trabajo de Tomás de Coto, es posible constatar que aquel era el uso común en la época.**

Sobre el tratamiento al texto que hizo Acuña, algunas precisiones son necesarias. Para facilitarnos la consulta a los lectores modernos, el editor decidió intervenir la presentación del manuscrito original en algunas cuestiones. Por ejemplo, si el texto en español dice “ydaser”, lo transcribió el editor como “y da ser”. Además, señala que observó el mismo criterio analítico (y no sintético) para la transcripción de la lengua kaqchikel, y separó las unidades significativas, ya que esto le pareció la forma más práctica y útil. De tal modo, se puede observar que se presenta en la edición un registro más “analítico”, del tipo: *belejeb nu jun ab, c at to'ic, qu in ilitaji*, en lugar del más “aglutinante” *belejeb nujunab, catto'ic quinilitajic* (Acuña, 1983: L).

El editor de Coto muestra, puntualmente en notas a pie de página, las correcciones y alteraciones ortográficas que él mismo realizó al transcribir el manuscrito. Asimismo señala que modernizó la puntuación, que cambió muchas mayúsculas innecesarias, que aplicó el sistema de acentuación moderno en la parte española, que usó varios tipos de letra en la presentación del texto y que las secciones correspondientes a cada entrada las dividió

---

<sup>187</sup> *Apud* Cano Aguilar, “Cambios en la fonología del español durante los siglos XVI y XVII” (2004).

unas de otras mediante dobles barras; que desató las abreviaturas, de uso tan frecuente en la época, registrando la adición de las letras faltantes entre corchetes, conservando sólo dos por su enorme frecuencia: “vg.” y “etc.”

#### 4.1.5. Otras generalidades

Comienza el diccionario de Coto en la letra-guía “A ANTE B”, y llega hasta la letra-guía “DE INCIPIENTIBUS IN LITTERA V”, sin agotarla. La primera entrada o lema del diccionario es: AA!, “Interjcción intelectiua del que halla a otro en algún malefizio”; por ejemplo, *Aa! At go vae*. Y concluye, abruptamente, con la entrada VENDIBLE cosa: *Qay o qayih*. El proceso de su elaboración fue con toda seguridad lento y antes de llegar al estado del manuscrito en que ahora lo conocemos, podemos concordar con el señalamiento hecho, según el cual: “Varias palabras antes de ser admitidas en el lexicón, fueron cotejadas en las fuentes escritas y consultado su uso con hablantes nativos” (Acuña, 1983: XX).

Debo también advertir que **Coto se muestra, a lo largo de toda su obra, muy preocupado por su lector**. Me atrevo a decir que, con el tono didáctico que el fraile utiliza, lo va construyendo. Me explico. Coto **le va indicando al lector las cuestiones en las que debe fijar su atención para instruirse en el conocimiento de la lengua kaqchikel**. De tal manera, el lexicógrafo mantiene un diálogo permanente entre la obra y sus lectores, sin excluirse del todo. Veamos un caso que ilustre lo señalado.

La entrada ABRIR las piernas, o despernancarse estando parado: *Tin xacaba*; en cuyo artículo lexicográfico el fraile anota: “Y no tomes esto en mala parte, que todo es necesario saberlo para sauer con perfección el idioma, que tal vez se te ofreçerá estar una

muger de parto y, para echar el agua a la criatura, necesitarás dezirlo” (Coto, 1983: 6). Asimismo, en la entrada que ha servido para poder fechar el manuscrito original, el autor escribe:

ACASO, VEL inpensada[en]te: *Mani ru nael* [...]. // Antes de llegar a poner este exemplo, a las dos de la tarde, sábado 18 de febrero, fue el gran terremoto de Guat[emal]a. Y me coxió escriuiendo esto, que, desde dicho exemplo, le prosigo oy, sábado 25 de marzo de 1651, en este conuento de Almolonga (Coto, 1983: 9).

Podría abundar en los ejemplos. Pero, me interesa más señalar que el diálogo es doble. Se puede apreciar que mientras la obra va avanzando, éste no sólo se entabla con el lector. **Se va entablando un diálogo no sólo entre el autor y su propio y momentáneo lector, sino también, en un sentido mucho más amplio, entre su texto y todos los demás textos escritos antes en lengua kaqchikel con caracteres latinos.** Como podremos apreciar en el tercer apartado, dedicado a sus “autoridades”, o fuentes, y **que se relaciona directamente con el tema de la hoy denominada intertextualidad.**

El cuerpo de la obra del *Vocabvlario de la lengua Cakchiquel* tiene entradas en español y múltiples correspondencias de expresiones en kaqchikel, en este sentido, se trata de una obra lexicográfica unidireccional que parte del español para arriuar a la lengua meta, la lengua indígena. Su material está ordenado alfabéticamente, como era lo más común en la época. Aunque debo advertir que el de Coto no es orden alfabético estricto, lo cual era bastante común, y he podido observar en otros diccionarios coloniales.

**La obra de Coto no tiene prólogo, ni presenta los acostumbrados “Avisos” o advertencias al lector, que suelen aparecer en obras de la época** y en algunas todavía más tempranas, en los que se ofrecía información gramatical y varia sobre la lengua “indiana” de manera condensada para los usuarios, en principio, frailes del mismo convento o de otro perteneciente a la Orden. Se puede pensar que esto sucedió porque fray Tomás



nunca consideró la posibilidad de la impresión de su *Vocabulario* o, si lo considero, simplemente, porque le sorprendió la muerte antes de finalizar su trabajo: muy probablemente lo que sería la primera parte de su trabajo, si acaso tuvo la intención de realizar con posterioridad un vocabulario inverso, es decir, kaqchikel-castellano.

En las próximas referencias a su obra se podrá apreciar la manera particular en la que **el autor va entreverando la información gramatical de la lengua kaqchikel que considera necesaria al lector, al tiempo que va desarrollando el trabajo lexicográfico.** Esta es una característica de su método de trabajo, se puede entender que no todos los lexicógrafos lo hacen. Caso muy ilustrativo me parece la entrada ‘frecuentar’. Veamos lo que nos ofrece el fraile:

FREQUENTAR: vsarás de los verbos frequentatiuos para significar la frecuencia en la acción, y, para que estés en ellos pondré aquí la regla de formarlos en los neutros y actiuos. // Los actiuos de muchas syllabas forman los frequentatiuos añadiendo, al fin de la simplicidad del verbo, esta partícula *-la*, si acaba en *-h*; como *tin çipah*, *tin rapah*, etc., muda la *-h* en la partícula *-la*; como *tin çipala*, *tin rapala*. Si no acabare en *-h*, añádesele *-la*; como *tin paba*, *tin pabala*; *tin quluba*, *tin qulubala*. // Si fuere vna syllaba sola, se le añade *-la*; como *tin chap*, *tin chapala*; *tin chup*, *tin chupula*. [...] Los verbos neutros acabados en *-a* o en *-r*, como *qui va*, *qui var*, añaden esta partícula *-iyah*; vg., *qui vaiyah*, “como muchas veces”; *qui variyah*, “estoy durmiendo o duermo a menudo”. // A los demás que no acaban en *-a* o *-r*, se les añade *-yah*; vg., *qui macun*, *qui macunyah*, *qui qaztah*, *qui qaztahyah*. // [Etcétera] (Coto, 1983: 238-239).

Por último, se habrá de considerar el *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* como lo que hoy se denominaría **un diccionario “de lengua”**, en el sentido que no distingue dialectos, o variedades lingüísticas regionales.<sup>188</sup> De modo tal que sería comparable con un

---

<sup>188</sup> La distinción “Lengua / Habla” nos permite hacer la oposición entre la lengua como sistema, o integración de las diferentes realizaciones, de las hablas o dialectos de un mismo idioma. Es una distinción metodológica realizada mucho más tardíamente, a principios del siglo XIX, que si bien no surge de la nada y se pueden rastrear sus orígenes en trabajos anteriores a los de Ferdinand de Saussure, es a él a quien se reconoce como su autor y padre de la Lingüística europea. Su correlato en la Lingüística norteamericana se encuentra en los trabajos de Leonard Bloomfield.

diccionario moderno de cualquier lengua, que no registre usos particulares de tal o cual pueblo. Fray Tomás contó para la realización de su “copioso” vocabulario, copioso por abundante, con un buen número de textos en lengua kaqchikel elaborados por sus predecesores en el trabajo de catéquesis con los indios. Para mediados del siglo XVII en los conventos de Guatemala ya se había generado un gran *corpus* de textos kaqchikeles con escritura alfabética, aunque la gran mayoría fueran de carácter religioso. En dichos materiales, sustentados en el conocimiento de la lengua oral, está presente la evangelización de los indios, pero también la necesidad de los hablantes de comunicarse, y de traducir las ideas y conceptos de una lengua a la otra. El *Vocabulario de la lengua Caqchiquel* es una obra de una riqueza singular. Solamente el glosario elaborado para la edición con los materiales ofrecidos por el fraile, y presentado al final de la publicación como Apéndice, “registra alrededor de 30 000 voces y modismos cakchiqueles” (Acuña, 1983: XLVII).

Thomás de Coto fue indudablemente un hablante experimentado y competente de la lengua kaqchikel, gracias a su interacción cotidiana y prolongada con sus hablantes, y así lo dejan ver sus transcripciones. Es muy probable, además, que haya conocido los vocabularios de otros franciscanos, sus contemporáneos; del mismo modo como recurrió a los textos de quienes le antecedieron en la predicación, sus “autoridades”. Y aunque su diccionario, observado desde el presente, tenga algunas fallas, se puede afirmar que el fraile logró el registro ortográfico de la lengua necesario para lograr los fines comunicativos que perseguía, y más allá de éstos. Me parece, por tanto, que suena un poco injusto el editor cuando quiere hacer ver que “el lexicógrafo estaba probablemente consciente de que su manuscrito era apenas un borrador embrionario” (Acuña, 1983: L). Por último, lo que me

parece igualmente indudable es que para poder poner a la disposición de los franciscanos este vocabulario de la lengua guatemalteca, denominada *Cakchiquel chi* en el siglo XVII, Coto debió haber dedicado intensas jornadas a un trabajo sumamente minucioso.

#### **4.2. Características lexicográficas del *Vocabulario Cakchiquel***

Entre la muerte de Tomás de Coto, situada aproximadamente en 1656, y la publicación de su *Vocabulario* editado en 1983, transcurrieron más de tres siglos. En el transcurso de ese tiempo, la lexicografía se fue desarrollando, y lo hizo de manera intensa a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Además, los diccionarios se convirtieron en grandes herramientas hasta poder situarse actualmente como lo que son: objetos bastante familiares, especialmente en las sociedades urbanas y más escolarizadas. Se diversificaron también, y se les adjudicaron diversas etiquetas, como son: monolingüe, bilingüe, plurilingüe, enciclopédico, didáctico, histórico, ideológico (formado con series de palabras relacionadas por su significado), de sinónimos, de antónimos, de uso, técnico, etc., hasta llegar al novísimo diccionario electrónico. No puedo soslayar, entonces, aunque no sea dar cuenta de tal desarrollo la finalidad de este estudio, los avances de la lexicografía. Algunos la consideran solamente como técnica o disciplina adscrita a la Lingüística; los especialistas la aprecian como una disciplina independiente dueña de una metodología particular para elaborar diccionarios.

Disciplina independiente o técnica, lo cierto es que se ha profesionalizado la labor lexicográfica. Y, paradójico me resulta que los más nuevos diccionarios ponderen

sobremano el trabajo en equipo que se realiza entre los grupos de redactores en diversas instituciones y casas editoriales, porque también se han convertido en productos comerciales. Los diccionarios coloniales, como se podrá observar, normalmente, fueron obras colectivas. Del mismo modo, una gran cantidad de diccionarios siguen siendo obras didácticas y destinadas a públicos específicos, lo cual equivale a decir que son los usuarios los que siguen determinando, de algún modo, las características del trabajo lexicográfico.

Al realizar mi trabajo, he podido observar que **algunos aportes de los lexicógrafos modernos pueden resultar de mucha utilidad al aplicarlos a los diccionarios coloniales**. Aunque, desde luego, habrá que hacerlo con cierta prudencia. Es el caso de la distinción de los términos ‘macroestructura’ y ‘microestructura’, creados especialmente para analizar la manera en que se estructura y organiza un diccionario contemporáneo. Según la lexicografía moderna, este criterio lo podemos aplicar perfectamente a todos los diccionarios, ya que la macroestructura se presenta como un término general que, valga la redundancia, estructura la base o soporte de cualquier diccionario. La denominada microestructura, por su parte, obedece a criterios exigidos por las características de cada lengua particular de la cual se trate, y refiere o da cuenta, por ende, de una arquitectura particular, propia de cada obra lexicográfica.

#### 4.2.1. Macroestructura del *Vocabulario Cakchiquel*

La macroestructura de un diccionario se define como la base del diccionario o el conjunto de entradas, en ocasiones denominadas también lemas, que son ordenadas y colocadas de modo tal que permiten hacer una lectura vertical y parcial, tomando como punto de partida el objeto mismo del mensaje (Rey-Debove, 1971: 21).<sup>189</sup> Para complementar lo antes señalado por la lexicógrafa francesa, en la tradición hispánica -apunta Laura Romero-, se considera que “la macroestructura hace referencia al conjunto de artículos lexicográficos que se encuentran acomodados según un principio ordenador, que suele ser el alfabético, tanto en diccionarios monolingües semasiológicos como en bilingües” (Romero Rangel, 2016: 258-259). **Para otros autores, la macroestructura, cual catálogo de vocablos, también recibe el nombre de lemario o nomenclatura** (Porto Dapena, 2002: 135). Y para entender la diferencia precisa de los términos, hay quien hace la siguiente comparación: la macroestructura es como la “infraestructura” de un inmueble, ello significa decir -las paredes, pisos, habitaciones, ventanas, plomería y desagüe-, todo aquéllo que contribuye a sostener y a dar forma a la información lingüística contenida (Romero Rangel, 2016: 258).<sup>190</sup> Veremos cómo se conforman ambas estructuras en el *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* de Tomás de Coto, retomando algunas de las ideas vertidas en el estudio de Romero Rangel (2016).

En un diccionario monolingüe, normalmente, la macroestructura contiene el conjunto de artículos lexicográficos que fueron registrados primero, y luego acomodados y presentados según cierto criterio que los ordena, siendo el más común, por razones

---

<sup>189</sup> La traducción es mía.

<sup>190</sup> *Apud* Atkins (2008).

evidentes, el criterio alfabético, aunque, podría haber otros. El artículo lexicográfico, en este tipo de diccionarios, se define como la unidad discursiva más pequeña, y, consta de “la entrada, las marcas gramaticales y de uso, la estructura de las acepciones, de ejemplos, de construcciones, etc. que componen un todo” (Lara, 1997: 231).

En este análisis, **trato como ‘entrada’, lema, o cabecera de artículo, la unidad léxica con la que comienza el artículo lexicográfico.** Ahora bien, **el denominado ‘artículo lexicográfico’ fue definido como el discurso más pequeño, con autonomía lexicográfica.** En un diccionario bilingüe, como el que nos ocupa. Laura Romero precisa que:

Todo diccionario bilingüe está integrado, pues, por [los elementos que conforman la macroestructura] los *artículos lexicográficos*, divididos a su vez en dos importantes secciones: 1) un primer elemento constitutivo, que es el vocablo, y 2) la información lingüística (fonética, gramatical, semántica, etc.) que sobre ese elemento se ofrece (Romero Rangel, 2016: 260).

Para la lexicografía francesa:

La mayoría de los diccionarios presenta los mensajes formados en dos partes o secciones: un elemento lingüístico [...] seguido por un enunciado al cual se da acceso y con el cual se corresponde, y ambos constituyen la información explícita. El elemento lingüístico se denomina “entrada”, y el conjunto formado por la entrada y el enunciado [o texto] constituye un artículo (Rey-Debove, 1971: 20-21).<sup>191</sup>

Y según la teoría lexicográfica moderna, existen muchas más caracterizaciones y sutilezas importantes que se deben considerar al analizar la macroestructura de un diccionario. En este estudio, **lo hasta aquí planteado me resulta suficiente para caracterizar tres cuestiones que considero importantes de la macroestructura del diccionario que nos ocupa.** Éstas son: **a) la ordenación alfabética, b) la selección de la nomenclatura, y c) la disposición de las entradas.**

---

<sup>191</sup> Traducción mía.

### 4.2.1.1. Ordenación alfabética de las entradas

Como ya había mencionado, el *Vocabulario* de Coto clasifica el léxico castellano de sus entradas, por orden alfabético. **Veamos ahora cómo éstas se organizan a partir de la letra A hasta la inconclusa letra V.** De tal modo, las letras que guían la consulta del lector, y la paginación (del editor) son las siguientes:

<b>A ante B</b>	pp. 3 - 59
<b>De incipientibus in lit[t]era B</b>	pp. 60 - 77
<b>De incipientibus in lit[t]era C</b> Comprende las palabras que empiezan con el fonema oclusivo /k/ en el siguiente orden: /k/ ante /a/, /l/, /o/, /r/ y /u/.	pp. 78 - 123
<b>[De incipientibus in littera Ç]</b> Incluye las palabras que comienzan con el sonido africado dentoalveolar sordo /ts/, que en la época se conservaba en la escritura ante /a/, /e/, /i/, /o/ y /u/. Por ejemplo, en <i>çaherir</i> . Además, intercala las palabras castizas que empiezan con el sonido africado /ts/, ante /a/, /o/ y /u/. Ejemplo, <i>çapote</i> .	pp. 124 - 135
<b>[De incipientibus in littera CH]</b> El editor colocó el dígrafo Ch- al final de la letra C, como si fuera una letra.	pp. 133 - 135
<b>De incipientibus in lit[t]era D</b>	pp. 136 - 173
<b>De incipientibus in lit[t]era E</b>	pp. 174 - 227
<b>De incipientibus in lit[t]era F</b>	pp. 228 - 243
<b>De incipientibus in [littera] G</b>	pp. 244 - 260
<b>De incipientibus in littera H</b>	pp. 261 - 282
<b>De incipientibus in littera J : Consonanti aut iota</b> Palabras que empiezan con el sonido “i consonante”, ante /a/, /o/ y /u/. Ejemplos: Jactarse, Joyas, Juego.	pp. 283 - 287
<b>De incipientibus in littera I vocali, aut y griega</b> Aquí se utilizan las grafías I, para sonidos vocálicos y consonánticos, ejemplos: Idolatrar y Iazer. Transcribe, dos fonemas: la consonante palatal central /y/, así como la vocalpatatal alta /i/; y Y. Esta última, más para sonidos consonánticos, pero igualmente se vacila: Yema, Ierua o Yerua.	pp. 288 - 302

<b>De incipientibus in littera L</b> Incluye el dígrafo Ll-, ante /a/, /e/ y /o/.	pp. 303 - 325
<b>De incipientib[us] in littera M</b>	pp. 362 - 364
<b>De incipientibus in littera N</b> Incluye al final la grafía Ñ, ante /u/. Ejemplos: Ñublado o Ñudo.	pp. 365 - 374
<b>De incipientibus in littera O</b>	pp. 375 - 386
<b>De incipientibus in littera P</b>	pp. 387 - 450
<b>De incipientibus in littera QV</b> Como dígrafo, ante /a/, /e/ e /i/. Ejemplos: Quaderno, Qué, Quiçás.	pp. 451 - 459
<b>De incipientibus in littera R</b>	pp. 460 - 499
<b>De incipientib[us] in littera S</b>	pp. 500 - 538
<b>De incipientib[us] in littera T</b>	pp. 539 - 561
<b>De incipientibus in littera V</b>	pp. 562 - 565

El *Vocabulario* se interrumpe aquí, como antes he señalado, en la entrada VENDIBLE cosa: *Qay, qayih*; vg. *Qo pe a qay, o a qaih?*, “¿tienes qué vender?” (p 565). Coto no alcanzó a terminar la obra.

Se habrá observado en el listado del contenido del diccionario que cada letra-guía del *Vocabulario Cakchiquel*, salvo la A, es introducida con un encabezado que anuncia “De incipientibus in littera tal”, a veces omitiendo alguna letra o letras que el editor colocó entre paréntesis cuadrados. La disposición textual de las entradas, realizada por el editor, es a dos columnas. Se usan mayúsculas para las entradas o lemas en castellano, con la primera letra de un tamaño ligeramente mayor, y mayúsculas y minúsculas para las equivalencias en kaqchikel; así como tipografía cursiva, en algunos casos además entrecomillada, para traducir, aunque no siempre de manera sistemática, los ejemplos al



castellano.<sup>192</sup> Veamos ahora cómo procedió Coto a ordenar alfabéticamente la nomenclatura, o leuario, cuya letra inicial es la B. Copio a continuación, para facilitar la consulta, una buena parte del léxico registrado bajo esta letra-guía del diccionario, vale la pena para que el lector tenga una idea más próxima de su trabajo. Además, de que retomaré algunas de las palabras seleccionadas después, en el análisis.

Su encabezado es: **De Incipientibus in Lit[t]era B.**

BABA, humor que sale de la boca a la persona o animal: *Qaxah*; variase: *nu qaxah*, *a qaxah*, etc., vg., [...].

BAÇÍA de barbero: *Çocabal qhiqh*. // Baçía de barro o lebrillo: *çeleşic cucu*.

BAÇIN o serviçio: *Achakaribal bohoy*, o *huyubaribal bohoy*.

BAÇÍA cosa: VIDE [Vaçía cosa] fol[io 47r]

[...]

BAHO o aliento que sale de la boca de la persona o animal, o el que sale de la tierra, el agua fría o caliente, o el que sale de la olla ET SIMILA: *Vxla* o *ab*, poniendo siempre la cosa que es; *v'uxla* o *r'uxla nu chi*, “mi aliento o baho”; *r'uxla ya*, “del agua”; *r'uxla vleu*, “de la tierra”; *r'uxla bohoy*, “de la olla”. [...].

[...]

BAILAR o danzar: *Qui xaho*, absoluto; *tin xah*, activo, [...].

BAILE: *Xahoh*. Es el común vocablo. // Fuera deste, tienen otros nombres de particulares bailes; vg., vno que suelen haçer, en que representan a noé quando salió del Arca: *avatal*; *he xahol avatal ha ti qui bixah tok x-oc Noe pa hucu*, o *tok x-el pa hucu*. // Baile: vno que haçen bolteando vn palo redondo con los pies: *vuqh*; *Tan ti xaho vuqh Pedro*. // Baile, vno que haçen tocando unas baras largas y huecas: *lotz tun*. A estas baras llaman *tun*. Por el señor obispo, don Agustín Vgarte, está prohibido este baile, fundado en un tratado que dél hiço el padre [...].

---

<sup>192</sup> Hay que recordar que no se trata de una edición facsimilar -el original de Coto fue un manuscrito nunca impreso-, y tampoco está el texto transliterado. Se trata de un texto intervenido por el editor, aunque con medida y respeto a las intenciones de Coto, bajo el criterio de facilitar su consulta, como antes expliqué. Acuña usa las cursivas para el texto en español; yo, en cambio, dejé las cursivas para el idioma kaqchikel.

[...]

BALAR la oveja o otro animal: *Tan t'o3. O3ebal*: el balido así; vg., *r'o3ebal chih*. [...].

BANDERA, estandarte o pendón: *Lakam*.

BARA, como de alcalde, alguacil, fiscal, etc.: *Qhamey*; varíase: *nu, a, ru; ru qhamey alcalde. Ah qhamey*: es el alguacil. Para decir “siendo yo alguacil”, dicen: *ch'u pam nu qhamiyal*; “después de mi oficio de alguacil: *ch'u vi nu qhamiyal*. // VNDE, tin qhameyah: vsar de bara, traerla o hacer oficio de alguacil. [...].

[...]

BÁRBARO de lengua estraña: *Nahti vinak, halan ru qhabal*.

BARBERO: *Ah çoc, çocanel*. // Hacer la barba: *qui çocan; tin çocah*, activo.

BARBA, o la barbilla donde naçen las barbas: *Xquem chi*, o *xcacate*; varíanse: *v'i, av'i, r'i; av'ixquem chi, av'ixcacate*. // Nota que todos los nombres que empiezan en x se varían con los pronombres [posesivos] de vocal, y la que aquí sirve es la i. BARBA o barbas que naçen en la cara: *Izma chi*; VARIATUR: *v'izma chi, av'izma chi*, etc. Salir la primera barba o boço, como en los mançebos: *tan ti q,uc v'izma chi*, [...]

BARBASCO: VIDE Embarbascar, f[olio] 141[v].

[...]

BARRIGA o vientre, de persona, o de otro qualquier animal: *Pam*; varíase: *nu, a, ru*. Tómasse, también, por cosa hueca o concauidad de algo; vg., *ru pam caja, ru pam bohoy*, etc. // También le toman por el grueso del cuerpo de alguna cosa, vg., *nim ru pam che*, “es grueso palo”. // También le vsan o significa lo que ay dentro de caja, chiquibite, etc., para decir que no está vacío; vg., *qoh ru pam, mani hamal*. // *Pamah*: también significa la barriga, Es plural. // [...].

[...]

BARRO: *Qhabak*. [...].

[...]

BARRUNTAR: *Xaki tin na*, o *xaki tuna nu qux*, o *xaki ti pe chi nu qux*, o *qui cha pa nu qux*, o *ti cha nu qux*.

BAJAR o desçender de alto a bajo: *Qui ka*; vg., *ca ka chi r'ih queh*, “bájate de la cavalgadura”; [...]

[...]

BASTA cosa: *3ez*, o *co horohoh*.

BASTARDO o bastarda: *Hoxbal al*, o *ele3am aqual*.

[...]

BATATA o camote: *Iz*.

BATEA: *Lelic che*, o *qua xical*.

BATIR metal, o plata ET SIMILIA, golpeando y martillando: *Tin qhay puvak* o *qhiqh*.  
// [...]

BATIR cualquier cosa batiendo con cuchara o palo: *Tin tuc*; *qui tucun*, absoluto. // *Tucum chic*: batida cosa así; [...].

BATIR el chocolate con el molinillo, en la xícara o jarro: *Tin bak*, o *qui bako*. // *Bakbal che*: el molinillo. // *Bakol vqiya*: el que bate el chocolate. [...].

BATIR el agua del río o la lagua en las piedras, palos o otra cosa que aya caído en él, y que pasa alguna agua por ençima de lo dicho: *Ti palman ya*; vg., [...].

BATIR o latir el corazón: *Ti korkot nu qux*, *a qux*, etc.

BAUTIÇAR o bautizar: *Tin kaçah ya pa ru vi*; vg., *ti be a kaçah ya pa ru vi hun aqual*, “ve a bautiçar vna criatura”. // [...]

BAZURA: *Mez*, *3aiz*, *a3ut*; vg., [...].

BARBAR temprano el hombre y tener antes de tiempo mucha barba diçen: *3a cha3achoh yan chic r'izma nu chi*, *a chi*, *ru chi*, etc., [...].

BEÇO, o labio de la boca: al de abajo, *r'equem nu chi*; al de arriba, *r'ah çic chi*, variando siempre, *nu chi*, *a chi*. O diçen: *ru hunahpuval nu chi*, *a chi*.

[...]

BEBER, generalmente: *Qu'in vqiya*, verbo neutro; vg., *x-at vqiya pe Pedro?*, “¿as bebido?” Responde: *mani ya ti u'ah*, o *mani tan chakih nu chi*, “no tengo gana o sed”. // [...].

BEBIDA, generalmente: *Vqiya*; VARIATUR: *v', au', r'*. Tómate por chocolate batido, PUTZULE, y otras bebidas, aunque muchas dellas tienen sus nombres particulares. // Verbigracia, vna que haçen de maíz tostado, que lo muelen y luego lo cuezen, llaman: *çak a*. // Tra que haçen de cacao molido y hecho masa para llevar camino a sus millpas, y después lo deslíen en agua: *hoqham*. // Otra que haçen de cacao batido, sacando la manteca, que es lo que bebe: *3utuh*, [nombre derivado] de *3ut*. Ésta sirve en los días de fiesta y conbites. // Otra que haçen de cacao: [...].

BEBER algo hasta acabarlo: *Tin qiz, tin tihmaih ka* o *tin çak ka*. // [...].

BEBIDA para esforzar : *Laqanic a3om*.

BELLO de persona, o el boço de los mançebos, el bello o pelillo de la fruta, como de durazno, membrillo, etc., o de pelo delicadito del animal, o las palmitas del ave: *Puyul*; vg., *ru puyul ru chi Pedro*; *ru puyul xe ru pam aq*, o *q,i*, etc.

[...]

BELLACO ser en hablar, obrar, etc.: *Kahkab*. Bellaquería o maldad así: *kahkabil, nu, a ru*. // *Qui kahkabil*: bellaco haçerse; vg., [...].

[...]

BERMEJO: *3an r'izmal*, o *3an ru vi, a vi, nu vi*. // Bermejo color del rostro, ençendido: *cak pupuh*, o *cak popoh nu vach*, etc.; o *cak titoh, cak tumutuh*.

[...]

BERRO: [sin equivalente].

BERRUGA: *Pix naq, cak çal qam*.

[...]

BEXIGA de la vrina: *Qa chulubal*, o *ru qhihlibal ka chul*, [...].

BEZERRO o Bezerra: *Alah vacas*, o *r'al vacas*.

BENTURA prouar, o abenturarse en alguna cosa, vsan del verbo: *Tin tih* variado con *3ih*; vg., *x-tin tih nu 3ih chire nu qulubic ruqin María*, ID EST, “prouaré mi bentura para casarme con María”. // [...].

BIEN, nombre: *Vtz, hebel, ato*. // VNDE, bondad así: *vtzil, hebeliquil, atobalil*. // Bien, adverbio, asintiendo a lo que diçen o otorgando: *vtz*, o *vtz tah*, o *vtz vi*, o *vtz la vi*. VIDE Bueno está. O *vtz vtz*, ve ve.

[...]

BIEN hablada persona: *Ti naohin ti qhao*.

BÍUORA: *Çochoh*. VIDE Culebra.

BISCOCHO: *Voq,oq,ic vay*. // [...].

[...]

BLANCA cosa: *Çak*; vg., *çaki qul*, *çaki vuh*, etc. // *VNDE*, *ti çakir*: blanco hacerse algo. // *Çakil*: la blancura. // *Tin çakiriçah*: hacerse algo blanco. // [...].

BLANDA cosa al tacto: *Qhuqhuh*, o *putzulic*, o *buyul*; vg., [...].

[...]

BLASFEMAR: *Ti u'ixok chijh*, o *ti u'ixok bijh* [lit., hablar como mujer]. // Blasfemia: *ixok chijbal*, *ixoc bibal*. // *Ixok chiy*, *ixoc biy richin*, o *ixok chijnel*, *ixok bijnel*: el blasfemo. // La propiedad del vocablo es hablar mugerilmentee, compuesto de *ixok* [mujer] y *chij*, que es la boca, y *bijh*, por deçir. Vsanle en este sentido, y lo mesmo es por andar con qenteçillos, como mugeres. Otro vocablo aurá más propio, hasta ahora yo no lo sé.

BLEDOS: *Tzetz*. Otros que ay, sin espinillas: *caka tzetz*. // Otros: *lab tzetz ichah*. // *3eka tzetz*: otros. // *cak na3*: otros.

BLAZONAR de linage, o de otra cosa: *Qui punar*, *qui nimar*, *qui 3ahar*. [...].

BOBO o atontado: *Nacanic ru vach*; variando: *nu vach*, *a vach*. // Bobería así: *ru nacaniquil nu vach*, *a vach*, etc. Mira Atontado [folio 45r]. VIDE IN FINE B ante O [Bobo, Tontillos ser], folio 60v.

BOCA: *Chi*; VARIATUR: *nu*, *a*, *ru*. // Tómake también por la boca de cualquier cosa, olla, vasija, xícara, chiquivite, caja, cueba, bolcán, agujero, etc. // [...].

BOCA del estómago: *Ru va nu qux*, *a qux*, *ru qux*; o, *ru chi nu qux*, *a qux*, etc.

BOCA tenerla seca de sed o hambre: *Chakihinak*, o *qelepuhinak nu chi*, *a chi*, etc. VIDE Sed.

[...]

BOLAR: *Qui xiqan*, *qui ropin*. Y siempre se lle pone la partícula *el*, o *pe*; vg., *tan ti xiqan*, *tan ti ropin e q,iquin pa ru vi che*, “se fue el pájaro bolando sobre el árbol”; [...] // Hacer bolar: *tin xiqaniçah*, *tin ropiniçah*. // *Xicaniçay*, *ropiniçay*: el que así hace bolar otra cosa. // Bolador: *xiqanel*, *ropinel*. // Boladura: *xiqanic*, *xiqanem*,

*ropinic, ropinem.* // Y a un palo muy alto que suelen poner en las fiestas de los pueblos, y buelan en él los yndios atados, que en castellano llamamos Bolador, llaman ellos: *xahobal che*, o *xahbal che*, o *xahbal cot* o *coh*, ID EST, “donde bailan en figura de águila o león”. [...] A vnos hechizeros que suelen bolar por el aire hechos globos de fuego los llaman: *cak ti[h]ax*. VIDE IN FINE B [ANTE] O.

[...]

BOLUER lo prestado: *Tin tzolih nu kahom*, o *nu halom*: vg., *ta tzolih*, o *ta tzoleh a kahom*, at *Pedro*. // *Kahom*, o *halom*: es lo que vno toma prestado. [...] // Boluer, declarar o traducir de vna lengua a otra: *tin pach3omibal*, o *tin tzol3oomih*, *tin 3alahiçah*. // VNDE, *pach3omibal*, *tzol3omibal*, *3alahiçabal richin*, o *ru pach3omixic*, *ru tzol3omixic ch'u pam i qhabal*: [la acción de traducir así en otra lengua]. // Boluedor o convertidor así: *pach3omiy*, o *tzol3omiy richin vae tzih ch'u pam castilan qhabal*. [...].

BOLUER el rostro a mirar atrás: *Qui mukun can ch'u v'ih*; [...].

[...]

BONDAD: *Vtizil*, *atobal*. VIDE Bueno.

BONETE de teatino o clérigo: *Punet* [derivado del español].

BOÑIGA: *R'achak vacax*.

[...]

BOGAR o remar: *Qui çeo*; *tin çe*, activo; *ta çe a hucu*, “boga la canoa”. // *Çeol*; el bogador; *ah çeola*, bogadores. // *Çebal hucu*, o *3abat*: el remo o instrumento para bogar. // *R'etaam ti çeo ya ch'u 3a le Pedro*, “saue bogar Pedro”.

BOQUITUERTO: *Heqhehic ru chi*, o *heqhehic xe r'ey*; variarás: [...]

[...]

BOTÓN de vestido: no tienen. // Diçen: *potonix*.

BOTÓN de árbol o brotadura: *Ru tuyu3 che*, *ru pulinakil che*, el ñudo del árbol.

[...]

BOZ: *Kul*, *çiqibal*. // [...].

BOZINA de caracol grande: *Xivac*. // VNDE, *qui xivaquin*: tocar así este caracol.

[...]

BRAÇO: *3a*; VARIATUR: *nu, a, ru: 3abah* es plural. Nunca se pone con pronombre. // Braçear, menear el braço, estirarlo: *tin yuk nu 3a, a 3a*. // [...].

[...]

BRAUA persona, seuera: *Cak, oyeuh, o 3a3alah vinak*; vg., *3a3alah alcalde, mani teuh justiça ti ban*, “es brauo alcalde, que haçe rigurosa justicia”. // Hablar así braua y seueramente: *3a3 qui qhao, o cou qui qhao, o maih qui qhao, xa hun nu tzih t’el*.

[...]

BRÍO: *Ab, vxla*; vg., *qo r’ab, r’uxla Padre*, “tiene brío el padre”.

BRUTO, bestial: *Huyubal vinak*.

BRUXO o bruja: *Halom, naval, ah itz, ah 3ih*. // Bruxear: *ti u’itzih, tin 3ihih, tin navalih*.

BUCHE: o panza, la tripa grande: *Tzucutz*; VARIATUR: *nu, a, ru; ru tzucutz vacax*. // O diçen: *ru qohlibal r’echa*.

[...]

BUENO, o cosa buena: *Vtz, ato, hebel*. *Vtz* es el más vsado en todo; vg., *v’utzilah vinak, vtzilah che*. // *Vtzil, atobalil*: bondad; vg., *v’utzil, av’utzil*, etc. // [...]. Deste nombre, *vtz*, salen los verbos: *t’utzin*, por perfeccionarse o acabarse de haçer algo, o por poder, y los verbos *ti u’utziniçah, ti u’vtzintaçih*, como verás en sus lugares y significados. // [...] // Deste mesmo nombre, *vtz*, variando con *vach*, vsan para deçir que tienen salud, que están buenos; *vtz nu vach, vtz a vach*, etc. [...].

BUHO, ave nocturna: *Tucur*. VIDE Lechuza.

[...]

BULLIRSE o menearse algo: *Ti ba3otin*, o por el activo frequentativo *tu cotola rij*. // Bullirse el guzano: *ti biribot*; [...].

[...]

BURLA: *alah, pail, ah achakil*, variados con pronombres; vg., *xa nu pail, xa v’alah, xa v’ah achakil, maqui na vi kitzih*, “de burlas digo o hago esto, no es de veras”. // [...].

[...]

BUZO que anda debajo del agua: *R'etaam ti bijn xe ya* [sabe andar debajo del agua], variando [...] (pp. 60-77).

Como se puede apreciar en el material seleccionado y antes presentado, **el orden alfabético interno de los vocablos de las entradas es similar al que ordena la nomenclatura o lemario, y presenta, igualmente, algunas inconsistencias.** Además, Coto ordena frases o compuestos sintácticos como si fueran en sí mismos entradas, al tratarlos como unidades, como vocablos. Es el caso, por ejemplo, de todo tipo de bebidas. A decir verdad, la construcción de los vocablos-entrada castellanos en el *Vocabulario* de Coto no es tan predecible, como lo pudieran ser los de otros vocabularios de la época; por ejemplo, el de Benito de Villacañas, también dedicado a la lengua kaqchikel. Esta es una de las razones que me llevan a afirmar que **el método de trabajo del franciscano le da a su diccionario características que lo convierten en una obra muy particular, en la tradición lexicográfica novohispana.** Abundaré en ello más adelante, al plantear la microestructura de la obra.

#### **4.2.1.2. Selección de la nomenclatura**

A primera vista, pareciera que tanto la organización alfabética de la nomenclatura del *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*, el conjunto de entradas, no siguen al diccionario de Alonso de Molina, quien sí siguió el de Antonio de Nebrija, aunque con ciertas adecuaciones como señalan sus estudiosos.<sup>193</sup> Sin embargo, algunos autores han hecho

---

<sup>193</sup> Entre muchos autores que lo han hecho, destacan los trabajos de Miguel León-Portilla (1970) a propósito del Vocabulario de Molina, y de Ascensión Hernández de León-Portilla (2010) respecto a su gramática o *Arte*.



notar que Molina fue “más escrupuloso” en el orden alfabético en comparación de Nebrija. ¿Qué podemos decir de Coto? Hemos visto que nuestro lexicógrafo se tomó ciertas licencias. Pero, en su obra, como espero mostrar, hay mucho más a descubrir que el orden alfabético. En primer lugar, es de observar que **las entradas del *Vocabulario Cakchiquel* son de dos tipos: entradas simples y compuestas**. Las primeras están formadas por una palabra simple en español; las segundas, contienen explicaciones. Ahora tomaré ejemplos, indistintamente, de todo su diccionario.<sup>194</sup>

Véanse los siguientes casos de entradas simples:

DESQUARTIÇAR: *Tin toqh*, o *tin poqh*, o *tin qhar*, *tin per*; [...], (p 156)

HILO: *Chih*, o *bak,im chih*; [...], (p 273)

LEJOS o lexos: *Naht*, o *nah*. [...], (p 311)

MOSQUITOS: *Vxm*. // [...], (p 357)

POLILLA: *Muk*; vg., [...], (p 426)

RESOLLAR: *Qu'in vxla*, o *qu'in vxlaan*. [...], (p 487)

SEÑORA: *Xo3oahau*. // [...], (p 518)

SOSPIRAR o suspirar: *Ti cam nu qux*, o *ti hi3hot*, o *ti hi3i3abah nu qux*, etc., y luego suelen poner *rumal*; [...], (p 531)

TABLA: *Q,alam*; [...], (p 539)

VASALLO: *Al qahol*; [...], (p 563).

Etc.

En cambio, las entradas conformadas por una unidad pluriverbal o entradas complejas, son normalmente explicativas o perifrásticas, son las denominadas entradas compuestas:

---

<sup>194</sup> Y aunque la atención la quiero dirigir al texto en castellano de la entrada, copio también su(s) equivalente(s).

AGOTARSE o enbeberse el agua o otro licor en la tierra o vasija, o agotarse el río o poço, diçen: *Ti tzah*; [...], (p 17)

BOLCAR como piedra grande o madero, llevarlo a buelcos, o echarlo a rodar cuesta abajo: *Tin balkotih*, con las partículas *el, pe* o *oc*, conforme açia donde se bolcare; [...], (p 71)

CHUPAR el curandero la ponçoña que dejó en la picadura la culebra: *Tin q,ubah el ru qiy cumatz*. // [...], (p 134-5)

GUARDAR en troxe o en red: *Tin quhayih*, [compuesto] del verbo *ti qu* y *hay*, por la casa. // [...], (p 257)

MORMULLO de gente, quando ay mucha gente junta y hablan, que haçen ruido: *Que humin, que vain, que qhamin chi vinak pa qaibal*, [...], (p 357)

OFFENDERSE el oído de lo que se habla, vsan del verbo: *T'uhal*, variado con *xiquin* o *vach*; vg., [...], (p 377)

PONER en el suelo o otra parte cosas anchas y delgadas, como pellejos, petates, o cosas vaçías que tienen hueco y son anchas, vg., petaca, caja, batea, cesto, etc.: *Tin hovoba ka q,um ch'u vach vleuh*; [...], (p 427)

RESOLVERSE en agua las nubes, diçen: *Ti pe yan ru habal çuq*, [...], (p 487)

SEPULTAR, enterrar difunto o otra cosa: *Tin muk*; [...], (p 518)

SORTEAR, o echar suertes con granos de maíz, o con vnos frizolillos, o con palillos de un árbol que llaman *q,ite* : *Tin cho ixim*, o *q,ite*, que es “poner estos granillos en orden, conforme sus cuentas o brujerías”. // [...], (p 531).

Etc.

En los casos antes mostrados **se puede observar que el léxico del repertorio formado por unidades pluriverbales presenta una serie de rasgos que solamente se podría explicar, en buena medida, por las diferencias conceptuales existentes entre ambas lenguas**, y, quizá también por el deseo del autor de ser lo más explícito que puede para no dejar lugar a posibles confusiones a sus lectores.

En muchas ocasiones esas entradas pluriverbales son frases pertenecientes al discurso libre, y no frases hechas o fijadas por el uso de la época. Valgan como evidencias los casos siguientes:

OREJEAR la caualgadura o otro animal, menear las orejas: (p 383)

QUIETARSE el que tiene alguna inquietud de espíritu o pesadumbre: (p 459)

RAJAR con hacha o otra cosa, como quando haçen leña: (p 461)<sup>195</sup>

Etcétera.

**Una particularidad del trabajo realizado por Coto**, y en esto su diccionario es diferente a todos los diccionarios bilingües de los siglos XVI y XVII que he podido consultar, **es el hecho que el autor agrupa bajo una misma entrada un conjunto de acepciones relacionadas con el lema puesto a la cabeza**. Considerando que ya existía la tradición, entre los lexicógrafos novohispanos, de que cada acepción de una palabra o equivalencia tuviera una entrada diferente en el repertorio (lo cual se puede apreciar desde el primer vocabulario de Alonso de Molina de 1555); tradición que continuaba vigente, por ejemplo, en la obra del dominico Benito Villacañas<sup>196</sup> dedicada a la lengua kaqchikel, y más cercana temporalmente a la de Coto. **Thomás rompe con esa tradición e introduce lo que he llamado por el momento, a falta de otro término mejor, el “artículo-racimo”**, es decir, una entrada seguida de un párrafo, que puede ser tan pequeño o tan amplio como

---

<sup>195</sup> Práctica común de algunos lexicógrafos que continuaría vigente muchos años después. Por ejemplo, el político y lexicógrafo mexicano Melchor Ocampo, en su *Idioticón hispano-mexicano* del siglo XIX, define ‘ojalatero’ como la persona que se siempre está diciendo “Ojalá” (comunicación de Bárbara Cifuentes, 2018).

<sup>196</sup> Benito de Villacañas, dominico, es autor de otro diccionario kaqchikel de principios del siglo XVII. Aunque, igual que sucedió con el de Coto, fue publicado hasta muy recientemente por García Aranda (2011).

fuera la cantidad de información o asociaciones posibles que tuviera el fraile en su haber para ofrecer al lector.

#### **4.2.1.3. Disposición de las entradas**

Se puede decir que la ordenación interna de los vocablos del *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* es la misma que rige la ordenación de la nomenclatura o lemas. Como antes señalé, Coto elaboró su diccionario siguiendo el orden alfabético, en términos generales. Pero, **al mismo tiempo, se puede observar al fraile más preocupado por poner juntas voces pertenecientes a lo que hoy denominaríamos una familia léxica; asimismo, en otras ocasiones, se le ve más preocupado por dar cuenta de todos los significados posibles en la lengua meta, cuando su interés es mostrar la existencia de ricos campos conceptuales, o semánticos, propios de la lengua kaqchikel.**

En la entrada ‘carga’, por ejemplo, presenta primero el siguiente lema y su equivalencia: CARGA: *Ikan* o *ekan* (pp 89-90). Luego, ofrece una abundantísima información de todo lo que puede relacionar con este concepto tan importante para los kaqchikeles. Modos de cargar diferenciados, tipos de carga, instrumentos con que cargan (*ikabal*); así como la designación de la persona que carga: el cargador (*ikom* o *ikomalah achi*). Más algunas asociaciones y explicaciones posibles. El lucero de la mañana, Venus, explica Coto, es nombrado por algunos *iko 3ih*, perdiendo la -m, que traduce como “el que carga al sol”. Aunque, apunta también otra posibilidad, que otros dicen que es por el verbo *iqo*, por pasar: *iko 3ih*, esto es, “el que pasa al sol delante”. Recomienda Coto a su lector, con cierto dejo de pragmatismo, tomarlo como: “Lo que mejor te pareçiere.” Y para terminar, se refiere a la “carga” del recién casado: *x-cule ri ala, ikomal chic r’ih, tu qam ru*

*3a r'ikomal*; a la carga de los “hijuelos de los monos”, y por supuesto, no podía faltar la apropiación evangélica del concepto *kaqchikel*, referida al que “carga los pecados”, etc. Toda esta pluralidad de valores, o significados, queda bajo una misma entrada: ‘carga’. Luego, a continuación, y en consideración a la lengua castellana que se evidencia más pobre léxicamente al respecto, el fraile describe los dos lemas siguientes:

CARGA de sal, como las traen los yndios para vender: *Patal*; [...].

CARGA de leña: *Hun ikan chi çi; de maíz, chi ixim* [...], (p 90).

En el caso de la entrada ‘coger’ se puede apreciar la flexibilidad alfabética de nuestro estudioso, al presentar el siguiente orden de lemas:

COGER algo con la mano, asir o tener la cosa: *Tin chap*; [...].

COGER la fruta del árbol: *Tin heq*, o *tin kaçah loon* o *ça3ul*. // [...].

COGER maçorcas de maíz verde o seco: *Tin haqh*; [...].

COGER la grana cochinilla de los tunales: *Tin hoc*, o qui hoco, o tin hocola, [...].

COGER dejarse el aue, o caer en el lazo, vsan del verbo: *[Tu] ya*; [...].

COGER yeruas de pasada: *Tin chuvih, tin cho3*.

COGER agua o otro licor en la boca, y retenerla como para iaguárçela o echarla a Otro, dicen: *Tin kumah ya pa nu chi; ta kuman ya pan a chi ta qhabeh el a chi, at Pedro*.

COGER las milpas después de secas: *Tin kaqh*; [...].

COGER agua del poço: *Tin lic*; [...].

COGER o recoger los tributos: *Tin cuch, tin mol patam*. [...].

COGER ropa doblándola: *Tin buz*; [...].

COGER los cabellos la muger en la cabeza rodeándolos: *Tin baq nu vi, a vi, o tin pequechuh*; [...].

COGER *chiaan: Tin 3ah.* // Quando es quebrando la cañuela, quando es arrancado: *tin bok el aaq*, etc. , (pp. 96-97).

He copiado los lemas antes enlistados para mostrar la selección de las entradas, pero debo decir que Coto ofrece más información de lo que aquí he puesto en lengua kaqchikel, porque en cada entrada, después de la glosa correspondiente en lengua indígena, el fraile escribe y/o explica el o los numerosos usos del vocablo. De los casos señalados, regresemos al lema ‘COGER la fruta con la mano’: *Tin heq*. El fraile agrega: “Quando la cogen antes de çazonar, diçen: *tin her*, o *tin bak*; vg., *b’a her*, *b’a bak ru vach ticon*, *maha ti rihir*, *xa lo3 x-a her*, *xa bak tulul*.”

También puede darse que el lexicógrafo rompa el orden alfabético sin que se pueda justificar la razón, como sucede a partir de ‘causa’ y las posteriores entradas:

CAUSA: *Vmal*, variado: v’, au’, r’: vg., [...].

CATARRO o romadizo: *Ratzam*; [...].

CATORÇE, número: *Cah lahuh*; [...].

CAUTIUO y preso en guerra: *Cana* o *teleche*; nu *cana*, *teleche*. // [...]

CAUTELA tener con prudencia: *Chi naohinic* o *chi nu naoh x-tin ban* o *x-tin bijh*, etc.

CAUTELOSA, maliciosamente mirar: *Qui naval vachim*. // [...].

CAJA: lo mismo. // O, *q,alam qunabal*.

CAJA de piedra o sepulcro: *Aham abah*;

CÁZCARA de cualquier cosa: VIDE *Corteza*.

CAZCAR: VIDE *Quebrar*. *Cazcajo: qhutik xak*, *qhutik qoboqak xak*.

CABELLOS tenerlos ralos, dicen: *Qix vi aqual*, *qix vi chi vinak*, “este niño o esta persona tiene el cabello ralo . // [...]. (p 94).

Por lo hasta aquí expuesto, se advierte que la manera en que Coto ordena el material de su *Vocabulario* puede presentar ciertos problemas, sobre todo para el lector moderno, desacostumbrado a ciertos usos de la época pasada, y porque al alterar el orden alfabético hace que el lector se pueda desubicar con mucha facilidad. Sin embargo, si sabemos que su ordenación no es sistemática, estaremos preparados para poder consultar su diccionario.

También hay que notar que en algunas ocasiones el fraile desconoce el equivalente kaqchikel de la entrada en español, o puede suceder que ciertamente no exista en la lengua de llegada. Coto mismo así lo señala, en el caso de la entrada ‘ofender’. “OFFENDER: no tienen vocablo propio que lo signifique.” No obstante, al mismo tiempo, se puede observar que el lexicógrafo hace el esfuerzo para ofrecer algo en su lugar, al agregar inmediatamente después un equivalente kaqchikel, sin que éste sea propiamente un neologismo. En el mismo caso de ‘ofender’, agrega: “vsan de *itzel* o *mac*, con el verbo *tin ban*” (p 377). *Itzel* corresponde a algo que no está bien, encontramos el vocablo en la expresión: *Itzel qui qhao* que traduce como “mal hablar” (p 330). Y *mac* es traducido por Coto en su sitio, como pecado (p 402).<sup>197</sup>

Distinta me parece la situación de la entrada ‘estambre’. Fray Tomás, sólo se aproxima en su búsqueda de equivalencias cuando escribe:

ESTAMBRE: no pienso tiene vocablo propio. // El *Vocabulario*<sup>198</sup> pone: *ru chi qul*, *ru chi he tak qul*, esto es, “retaso o retasos de ropa”, (p 217).

---

<sup>197</sup> Aunque en otra acepción, el vocablo *mac* también puede significar “hierba” (¿primera acepción o estereotípica?). Véase la expresión *tin mac*, en la entrada ‘desyervar milpa de maíz, cacaotal, et simila’ (Coto, 1983: 148).

<sup>198</sup> Se refiere a una de sus “Autoridades”, fray Juan Alonso. En el tercer apartado de este capítulo trataré este tema.

Y otro, también, es el caso de las entradas ‘gota’, ‘águila’ o ‘gaita’:

GOTA: no tienen nombre que con generalidad vsen dél con indiferencia para cualquier cosa, porque tienen otros nombres que significan el modo de gota o gotera. Con todo, el que es más común es: *q,uh*, que propiamente significa la gotera que cae de la casa. Y, para contar vna, dos o tres gotas o goteras, dicen: *hu q,uh, ca q,uh*, etc. // [...], (p 252).

ANGUILLA: no tienen nombre propio. // Podráse vsar de *cumatz* que es la culebra, (p 34).

GAITA: no vsan della. // Al tamboritero que toca su fla[u]ta: *xulay*. // Y al instrumento: *xulabal q,um* (p 244).

Diferente, asimismo, me parece el caso de “limón”, en el que el fraile opta por recurrir al préstamo lingüístico, agregándole el sufijo kaqchikel *-ex*:

LIMÓN: fruta: *limonex*. // El árbol: *ru cheel limonex*. (p 313)

Además, Tomás de Coto señala casos especiales, “que ya todos entienden”, porque, seguramente, los considera indispensables para la comunicación cotidiana. Es el caso de “mesa”.

MESA: lo mismo, que ya todos entienden. // O dicen: *perepic q,alam* [lit. “tabla ancha”]. // Si la mesa es de vna sola tabla: *xa huna perepic q,alam*; si es de dos: *cay chic perepic q,alam*; mesa para comer: *vaibal q,alam*. // Mesa de piedra que tenían antiguamente, donde sacrificaban: *çemet abah*, o, *aham abah ri x-ghac vi vinak oher*. (p 346)

Para finalizar esta sección dedicada a la macroestructura del diccionario, una mirada al [*THESAURVS VERBORVM*] más enfocada en los vocablos kaqchikeles nos permitirá apreciar la riqueza y complejidad que presenta la obra, y que se ve reflejada en la enorme cantidad de lexemas (o ‘palabras’) especializados de la lengua kaqchikel para dar cuenta de la gama de significados que es posible expresar. Lo cual me permite abordar a continuación temas relacionados con la microestructura del diccionario.



#### 4.2.2. Microestructura del *Vocabulario Cakchiquel*

En contraposición al término ‘macroestructura’, se entiende por ‘microestructura’ la conformación interna del artículo lexicográfico. Y se define ésta como la unidad lingüística que contiene el acto verbal de respuesta acerca del significado de una palabra (Lara, 1997: 111). Otros autores la definen, simplemente, como toda la información ordenada que sigue al lema o entrada. **Y la costumbre de los lexicógrafos, normalmente, es poner como cabeza de la microestructura de un artículo lexicográfico lo que se ha denominado un “significado principal”.** Sin embargo, hay que advertir que tal significado principal:

[...] no ha podido definirse de una manera suficientemente coherente y detallada, que le permita configurarse como una noción semántica importante, capaz de encontrar fundamentación en la propia naturaleza de la lengua y, con ello, hacerse valer entre los temas que atraen el interés de la semántica teórica (Lara, 1989: 124).

Así, los lexicógrafos modernos, reconociendo las dificultades al respecto, han tenido que usar algunos recursos de su propio método para rescatar esa noción tan importante que es el “significado principal” o estereotípico. Lo anterior está referido a la estructuración de un moderno diccionario monolingüe, y en el cual lo que importa es, en primer lugar, la definición de todas sus palabras.

**En un diccionario bilingüe, como el que estamos analizando, también denominado “de equivalencias”, lo que importa, generalmente, es ofrecer las correspondencias que pueda tener en la lengua meta el ‘vocablo’ entrada de la lengua de partida. Así que, en principio, el diccionario bilingüe no ofrecería explicaciones acerca del significado del vocablo-entrada.** Por lo tanto, según Romero Rangel, es necesario considerar que “el diccionario bilingüe no hace el análisis del contenido de un vocablo como lo hace el diccionario monolingüe con las definiciones”, y por lo mismo,

que “la organización de la microestructura dependerá de otro tipo de codificaciones lingüísticas” (Romero Rangel, 2016: 390).

Así las cosas, me he preguntado si vale la pena aplicar el término de ‘microestructura’, acuñado por la teoría lexicográfica moderna, al *Vocabulario* de Tomás de Coto. Un diccionario elaborado, como ya hemos visto, justo cuando se empieza a forjar el conocimiento que permitiría, siglos después, una teoría con tan específicas determinaciones, y aparentemente sólo propias de los diccionarios modernos. La respuesta aunque pareciera que debe ser negativa, es, sin embargo, positiva. Como se podrá apreciar, **me resulta útil aplicar el término de microestructura para plantear dos cuestiones de suma importancia: a) el peculiar método de trabajo de nuestro fraile, así como b) el tema de la lematización de las palabras kaqchikeles.** Plantear su método lexicográfico me parece importante porque, como antes he señalado, es bastante particular, y no se puede afirmar que siga los cánones de sus contemporáneos, como pretendo mostrar. La lematización de los vocablos da cuenta del trabajo de reflexión realizado por el fraile sobre las dos lenguas de su diccionario.

**El diccionario bilingüe de Coto, aunque no sea estrictamente un diccionario de definiciones (al modo que sólo pueden serlo los diccionarios monolingües), recurre a mostrar las características “típicas” de los usos que tienen las equivalencias de las entradas seleccionadas en la comunidad de hablantes por él considerada.** Es, por lo tanto, un diccionario que ofrece como significado principal una equivalencia en lengua kaqchikel y que traduce (o debe traducir teóricamente) la entrada. **La equivalencia sería algo así como la primera idea que tiene un hablante kaqchikel (o Coto mismo, suponiendo que poseyó un avanzado grado de bilingüismo), al escuchar sus propias**

**palabras en aislamiento, o en contexto.** El fraile puede ofrecer como equivalencias de las entradas castellanas lo que se considera normal y común dentro de la comunidad kaqchikel. En palabras del especialista, esos significados (es decir, las equivalencias) “se concretan en el seno de la sociedad, como manifestaciones de un conocimiento de la realidad cuya inteligibilidad se determina en la memoria social del lenguaje” (Lara, 1989:125).

Thomás de Coto, aun más pragmático que los lexicógrafos modernos, simplemente refiere al “uso(s)” de los vocablos, y, también, al proponer una equivalencia principal, o varias, lo que nos está mostrando es el carácter hermenéutico de su labor como lexicógrafo. Las equivalencias son ofrecidas en su diccionario y puestas en primer lugar, antes de los “otros usos”, de modo tal que se podría configurar a partir de éstas una red de significados (que la lexicografía hoy plantea como un orden de acepciones, un tejido flexible, y de fronteras poco definidas en muchos casos). Para apreciar esta particular manera de trabajar del franciscano, vale la pena contrastar su método lexicográfico.

#### **4.2.2.1. Método lexicográfico de Thomás de Coto**

Mientras que Benito de Villacañas, por ejemplo, en la entrada ‘embajador’ de su *Vocabulario en Lengva Cacchiqvel* nos ofrece una simple correspondencia: “embajador: *çamahel tacon*” (Villacañas, 2011: 307); Coto presume saber muy bien lo que sus lectores esperan conocer de la lengua kaqchikel, además de abundar con lo que sucede en lengua tz’utujil, al ofrecer:

EMBAJADOR: *Çamahel*, o *biy ru tzihoxic ahau*, o *biy ru tzih ahau*, *ru tzi Padre*. // Embajada así: *tzih*, *bibal*, *tzihoxic*. // Embiar embajador: *tin çama helah*; vg., *x-c’at nu çamahelah apon Pan 3an*, *at Joan*, “te e de embiar con recado a Guat[emal]a, [Juan]”. // Embajador principal, que es enbiado de los demás principales a negoçios de su pueblo, o el que lleva los tributos a la Caja R[ea]l o [al] encomendero: *lolmay*

o *lomay*; vg., *lomay qui Pop, qui Qamajay*. Entre *q,utuhiles* es mui vsado, particularmente en Atitlán (Coto, 1983: 177).<sup>199</sup>

Otro ejemplo. Bajo la entrada ‘calle’, el dominico consigna los equivalentes *ru cohol hay, rubey rey, rubeyal ru cohol hay* (Villacañas, 2011: 246). Mientras que Coto escribe:

CALLE: *Bey cohol hay*; en las calles: *cohol tak hay*, ID EST, “entre las casas”. // Callejeando andar: *qui palakin*, o *qui palakiyah*. // O diçen: *xaki qo ek mani ek tu canoh Pedro pa tak bey*, o *cohol tak hay*, “sin qué ni para qué, sin ocasión se anda Pedro por las calles”. // O diçen: *xaki xulan, hotol pa tak bey; xaki ti colovachin* (Coto, 1983: 85).

En el caso de la entrada “sueño”, Villacañas, percibiendo la homofonía, presenta dos entradas diferenciadas; pero, en ambos casos, sus equivalencias son parcas: “sueño: *çay nuach, tan tiçan nuach*.” Y enseguida, ofrece “sueño: *vachic* (de soñar)” (Villacañas, 2011: 451). Coto también presenta dos entradas para ‘sueño’, pero mucho más desarrolladas. Primero ofrece:

SUEÑO que se duerme: *Varam*. O *varram* con dos rr; varíase *nu, a, ru*; vg., “guardadme el sueño muchachos, no hagáis ruido mientras duermo”, *b’i q,apih i chi, yx alabon, ch’u pam nu varram*. // Sueño tener: *x-pe nu varram*, o *tzay nu vach, tzay a vach*, o *maiñ chi tzay nu vach rumal varram*, o *ti tzayir nu vach, a vach*, etc. // VNDE, *tin tzayiriçah a vach*, verbo activo: prouocar sueño, vg., la música, adormideras, etc.; *ha vae a3om ti tzayiriçan a vach*, o *petiçan richin nu varram*. // Para deçir “no e dormido sueño, e estado desvelado”, diçen: *hupalic yn qazl; mani x-oc nu varram hun a3a*, “no e dormido toda la noche”. Y así variarás los tiempos y personas. Para deçir que a tenido profundo sueño, diçen: *kitzih x-i var, x-i cam chi varram*. Mira [la palabra] Dormir, a fol[io 137r] (Coto, 1983: 535).

E inmediatamente después, como entrada independiente de la anterior, ya que no está solamente diferenciando dos homónimos, presenta:

SUEÑO, el que se sueña: *Vachiq*; varíase *nu, a, ru*; vg., *bila t’ux tu bijh, ti r’etah ri nu vachiq?*, “no sé qué significa mi sueño”. // Soñar: *qui vachiq*; vg., *tan ti vachiq*

---

<sup>199</sup> He copiado no sólo las entradas en español, sino también sus correspondientes artículos lexicográficos completos.

*P[edr]o, bila t'ux tan tu q,et pa ru varram?*, Pedro está soñando, ¿qué es lo que verá durmiendo, o en su sueño?" // Soñar algo: *tin vachiqah*, verbo activo *ch'u pam nu varram?*, "no sé qué me e soñado"; Y tienen por abusión, quando vna persona en algunos días no se a acordado de otra y, después, si la va a ver o le habla, el preguntarle si le a soñado, que por eso se acuerda della. Para decir "no creamos en sueños, que son fantasías de la noche y no significan cosa alguna", dicen: *hari vachiq mani ti ka nimah, xa r'abach a3a, mani qotah tu bijh* (Coto, 1983: 535).

El dominico ofrece: 'gorgojo' que come el trigo: *muc* (Villacañas, 2011: 341). En cambio, en el diccionario de Coto tenemos:

GORGOJO que se cría en el maíz, trigo, ET SIMILIA: *Muk*, o *poq*. El primero se toma también por la carcoma; *ru mukul, ru poqol ixim*, "el gorgojo del trigo o del maíz". // *Ti mukur* o *ti poqor*: criarse así el gorgojo. // Al gorgojuelo con alas, vnas palomillas: *malax*, o *muk malax*. // También a los piojuelos de las aves suelen llamar: *muk, çiçom*. // *Ru mukul, ru çiçomal hay* "el que trae inquieta y rebuelta la casa con quenteçillos y chismes", (Coto, 1983: 251).

Por último, veamos dos entradas relacionadas con la astrología, 'estrella' y 'eclipse':

ESTRELLA: *Qhumil; ru qhumilal cah*: las estrellas del cielo; *nimak qhumil*: las estrellas grandes; las pequeñas: *qhutik qhumil* [...] Las 7 estrellas que llamamos Cabrillas: *Motz; he motz hun he mocol vi chi cab, chi qhumil*, están juntas y amontonadas. El lucero de la mañana: *Iko 3ih*; a la estrella de Venus, o lucero vespertino: *Q,etol x3ekabal*. A las 3 Marías o Bordón, que llaman Santiago: *Oxi Ahaua*. A la Vía Láctea, o Camino de Santiago que llamamos: *Huqhul ru bey teuh chi cah*, o *Ru bey palama*, ID EST, que está rayado en el cielo el camino del frío. Al signo o estrella en que vno nasce, dicen: *r'iqil, ru qhumilal* [...] Al estrellero o astrólogo llaman: *q, etol 3ih, q,etol iq, qhumil; ah 3ih, çaki vachinel*. *Ah 3ih ah xulu* es el que dice lo que le habla vn animalejo como polluelo a las orillas de los ríos, el Demonio, que toma esta figurilla. // [...] (Coto, 1983: 223).

En el diccionario de Villacañas se ofrece, "estrella: *4,humil*" (Villacañas, 2011: 329).

ECLIPSE de sol: *Ru tiic 3ih*. // Eclipsarse *tan ti tij 3ih*. Mira Sol [folio 441v]. // De la luna, dicen lo mismo: *ru tijc iq; tan ti ti iq*. Mira Luna [folio 262r]. // Tenían por abusión que algún animal auía mordido al sol o luna quando apareçían eclipsados. // O dicen: *xaki cak reqheroh ru vach 3ih*, o, *ru vach man chic çak ti mukum*, Coto (p 176).

Villacañas propone excepcionalmente en este caso dos artículos lexicográficos: “eclipsarse el sol: *tan ti cuch rua quih rumalic cuchul. 2. cuchum eclipsado*”. Y, “eclipsarse la luna: *tan tique ru maric rumal ru mahil vleu*” (Villacañas, 2011: 306).

#### 4.2.2.2. Lematización de las ‘palabras’

Verdad de perogrullo sería afirmar, a estas alturas de lo que he desarrollado, que los lexicógrafos trabajan con palabras. Sin embargo, me es útil hacerlo para introducir algunas consideraciones importantes, antes de que veamos cómo lematiza las entradas nuestro lexicógrafo. **En primer lugar, hay que preguntarnos qué es, o qué se considera una palabra.** Y aquí surge algo interesante, porque si bien, en un cierto nivel de análisis en todas las lenguas existe lo que cualquier persona, y no necesariamente los especialistas, entiende por ‘palabra’ (en un nivel de análisis general, todas las lenguas evidentemente están conformadas por palabras). Pero, se puede objetar **ya que el concepto de ‘palabra’ varía entre las lenguas.**

**Las palabras son unidades lingüísticas, evidentes para cualquier hablante en su propia lengua. Aunque, al mismo tiempo, son unidades de cierta complejidad para los analistas.**<sup>200</sup> Existen distintos criterios para diferenciar dichas unidades, por ejemplo, el criterio gráfico (que delimita lo que se encuentra entre dos espacios en blanco), mismo que se derrumba en cuanto se trata de una lengua sin escritura; el semántico, según el cual las palabras son unidades con significado (que abarca tanto la lengua oral como la escrita);

---

<sup>200</sup> En la exposición de estas ideas retomo los planteamientos del lingüista y lexicógrafo Lara Ramos, de su *Curso de Lexicología* (2006).

el social, el niño aprende a nombrar en un proceso de socialización, y no a su arbitrio o capricho; etcétera.

De manera general, no se puede negar que las palabras son ante todo nombres, nombres para las cosas y nombres para los seres (reales e imaginarios). **El acto de denominación ocurre en absolutamente todas las lenguas. Y, según la lengua que se trate, bastaría con preguntar: “¿Qué quiere decir tal cosa?”, para separar una unidad lingüística (es decir, una palabra),** que además tiene la particularidad de que convierte la ‘palabra’ en cuestión en una forma útil para citarla, es decir, para hablar de ella. Por lo que a las “palabras” los lexicógrafos actualmente les denominan, precisamente, unidades de cita.

**En una lengua hay tantas unidades de cita, como tipos de palabras se puedan encontrar (sustantivos, adjetivos, verbos, pronombres, preposiciones, ... e incluyo aquí las denominadas “partículas”<sup>201</sup>); o en términos más actuales, palabras de contenido (sustantivos, verbos, adjetivos...) y palabras funcionales (pronombres, preposiciones, conjunciones, deícticos).** Y, normalmente, se considera que la unidad de cita de un tipo o clase de palabras es la unidad menos específica, o menos marcada. Se señala que “la unidad de denominación tiene un papel teórico central en la explicación del fenómeno real de la palabra, aunque no baste su reconocimiento para definir suficientemente lo que es una palabra en cualquier lengua que se considere” (Lara Ramos, 2006: 50). Ahora bien, hoy sabemos que no todos los idiomas construyen las palabras de la misma manera, por lo que la frontera entre morfología y sintaxis se puede volver una frontera difusa (que da origen a la morfosintaxis) de cada lengua o familia de lenguas.

---

<sup>201</sup> Los frailes no encontraron mejor denominación que ‘partículas’ para un tipo particular de palabras que no cabía en la clasificación tradicional realizada para las lenguas latinas.

En la lengua kaqchikel, y según la gramática elaborada por Francisco Ximenez<sup>202</sup>, media centuria después del *Vocabulario Cakchiquel*, se dice lo siguiente de los nombres:

[...] todos los nombres son indeclinables, y dicens indeclinables; porq' no tienen variación en su terminación, como en la latina; sino que, al modo de la nuestra castellana, varía sus casos con ciertos additos antepuestos (...) así haze de todos sus casos de singular y plural excepto los que tienen plural, como este nombre **ahau**. q' varia la terminacion para el plural y dice **ahaua**, los señores. y así mesmo hace por todos los casos de el plural anteponiendole ciertos additivos para q' vaya haziendo todas las cosas quales tengan plural, y quales no, [...], (Ximenez, 1993 [ca. 1703]: 7).

Según el mismo gramático, “la mesma dición de una sillaba, si la usan con pronombres hace offo. [oficio] de nombre, y si le ponen particulas de verbo, hace offo. de verbo”; aunque “en muchos nombres, q' ay q' absolutamente, nunca los usan como verbos (**rax**, cosa verde; **zac**, cosa blanca, etc), (Ximenez, 1993 [ca. 1703]: 31).<sup>203</sup>

Thomás de Coto pudo señalar en su diccionario, apoyado en el testimonio de los hablantes de la lengua kaqchikel, por ejemplo, que el vocablo para ‘bello (de persona, o boço)’, esto es, vello, es **puyul**, o que el vocablo correspondiente a ‘palabra’ es **tzih**; ambos elementos léxicos clasificados como nombres. Según la teoría lexicológica antes referida se trataría en ambos casos de unidades construidas; aunque no por ello artificiales porque al mismo tiempo se plantea que cada uno de los lexemas (esto es, **puyul** / **tzih**, etc.) debe ser un elemento psicológicamente evidente para los usuarios del idioma. Ya que es éste el que les vendría a la mente de los hablantes cuando buscaran una unidad aislable, es decir, una palabra, que la refiera al responder a una pregunta acerca de su significado. Por lo tanto, se puede pensar que los ‘vocablos’ o las ‘palabras’, en general, no fueron para Coto elementos reconocibles de manera inmediata y automática, a menos que, desde luego,

---

<sup>202</sup> Ximenez, *Arte de las tres lenguas Kaqchikel, K'iche' y Tz'utujil*.

<sup>203</sup> Así señalados los ejemplos en negritas en la gramática.



como se puede presumir él mismo hubiera sido un hablante bilingüe perfecto o muy avezado.<sup>204</sup>

#### 4.2.2.3. Lemas simples y lemas complejos

Si cuando hablamos de la macroestructura del *Vocabulario Cakchiquel* tuvimos necesidad de diferenciar entre entradas simples y entradas complejas, **ahora el análisis tendrá que ser un poco más fino; tendremos que diferenciar entre lemas simples y lemas complejos**. Pero, mi primera dificultad, e igualmente fue la de Laura Romero a quien aquí sigo, es la delimitación y caracterización de lo que se puede considerar como ‘lema’ en la obra de Coto.<sup>205</sup>

De hecho, el término lema se puede tomar en algunos casos como equivalente de entrada, pero no siempre. Había señalado que la nomenclatura, como conjunto de entradas, también recibe la denominación de ‘lemario’. Sin embargo, el ‘lema’ se refiere, teóricamente, de manera más específica al conjunto de datos que acompañan al vocablo-entrada y que definen su comportamiento morfológico, sintáctico y fonético (Lara, 1997: 120). Es decir, **en el análisis lexicográfico de los diccionarios modernos el lema refiere a informaciones meramente lingüísticas**; normalmente preocupaciones todas ellas del lexicógrafo, y en raras ocasiones de cualquier lector no especializado. Entonces, en mi análisis podemos considerar como lemas simples los ejemplos que presento a continuación, después de haber hecho un recorrido por todas las letras-guías del diccionario de Coto:

---

<sup>204</sup> Sigo el acertado señalamiento hecho por Laura Romero, según el cual *Molina fue el primer misionero en la Nueva España en registrar en una publicación la unidad de cita del náhuatl y crear con ello el vocablo nahua* (Romero Rangel, 2016: 279, las cursivas son mías).

<sup>205</sup> Laura Romero por alguna razón no lo hace; pasa a caracterizar lo que entiende como lema simple y lema complejo (Romero Rangel, 2016: 394).

AÇÚCAR: *Çaki cab* (p 8)

ACOSAR: *Tin yac el ru qux* (p 11)

BARRIO: *Ru qiyal ama3 o tinamit* (p 63)

BOSQUE: *Pa che, qechelah* (p 73)

CAL: *Chun* (p 83)

CARBÓN: *A3al* (p 89)

CASA: *Hay o achoch* (p 91)

COMPAÑON: *Abah* (p 103)

CON, vsan desta preposición: *Chi* (p 105)

ÇEDRO: *Qiz che* o *quiz che* (p 125)

ÇIENO: *Qhabak* (p 129)

CHINCHE: *Chut* (p 133)

DIABLO: *Qaxtoq, ah chi Xibalbai, Hu r'akan, ah tzay* (p 163).

DIENTE: *Ey* (163)

DONAIRE: *Tzeebal* (p 171).

ENLODAR: *Tin qhabakiriçah* (p 191)

FICCION: *Hal, q,ak* (p 231)

GARGANTA: *Kul* (p 246)

HAMBRE: *Numic* (p 265)

HILO: *Chih, o baq,im chih* (p 273)

INFIERNO: *Xibalbay* (p 294)

LÁGRIMA: *Ru yaal vach* (p 305)

LECHÓN: *Qhuti r'al ak* (p 309)

LUNA, planeta: *Ik* (p 319)

MAGUEI: *Çak quij* (p 328)

MARIDO: *Achihil* (p 335)

MÁXCARA: *Qoh* (p 338)

MELÓN: lo mismo, o *castilan qum* (p 341)

MIERDA: *Achak* (p 348)

MONEDA: *Puvak* (p 355)

NALGA: *Bulcuy* o *tulul achak* (p 365)

OMBLIGO: *Muxux* (p 381)

OMBRE: *Achi* (p 381)

OREJA: *Xiquin* (p 383)

PALO cualquiera: *Chee* (p 390)

POBREZA: *Mebail, ah qakobalil* (p 423).

PRÍNCIPE, señor: *Ahau* (p 440)

RELÁMPAGO: *Coyopa* (p 479)

RELATAR: *Qui cholo, o qui lemo tzih* (p 479)

SAÑA: *Oyeval, cakal, o 3a3anem* (p 509)

SÁUANA: *Varabal qul, o hoxqilah qul, qhuqhuilah qul* (p 511)

SEÑORA: *Xo3ohau* (p 518)

SIN, preposición: *Chi mani* (p 523)

TABERNA: *Qayibal vino, o pahobal vino* (p 539)

TESTIGO: *3anavinak* (p 547)

TIERRA: *Vleuh* o *vleu* (p 549)

TORTUGA: *Coc* (p 555)

VAQUERO: *Yu3ul vacas*, o *chahal, q,etol richin vacas* (p 563)

Una vez presentados estos lemas, debo decir que **los lemas simples son los que menos abundan en el *Vocabylario Cakchiquel***. Según Laura Romero, **el lema simple**, es “aquel que contiene solamente el vocablo-entrada, cuya categoría gramatical puede ser diversa, y que está constituido por un lexema sin ningún otro elemento entre éste y su(s) correspondiente(s)” (Romero Rangel, 2016: 394). Así, **cuando el lema es simple**, y se puede apreciar en los casos mostrados con anterioridad, **se hace una identificación entre ‘lema’, propiamente, y vocablo-entrada**. Muy difícil es que esto suceda en la gran mayoría de las entradas de un diccionario. En el listado antes presentado tendríamos que excluir ya algunos casos, porque el hecho de haber señalado, por ejemplo, en el vocablo-entrada la marca gramatical de ‘preposición’ en los casos: ‘con’, *chi*, y ‘sin’, *chi mani* (marcas que no aparecen en la mayoría de las palabras con significado léxico), hace que esos lemas, en apariencia simples, se conviertan en complejos.

Para caracterizar **el lema complejo**, Romero sostiene que se trata de “una estructura que se encuentra en el artículo lexicográfico y que contiene el vocablo-entrada más otros elementos que aparecen en la misma lengua de la nomenclatura, o lemario, y que se encuentran justo antes de la correspondencia” (Romero Rangel, 2016: 396-7). Sin embargo, no me interesa llegar a la clasificación y formalización que hace la autora de los lemas complejos, tomando en cuenta especificaciones gráfico-fonológicas y sintácticas de las entradas en español, mi interés se centra más bien en cuestiones de tipo semántico que atañen al kaqchikel y al español, y que son expuestas simultáneamente por Coto en su trabajo lexicográfico. Sin embargo, la caracterización hecha por Romero de ‘lema

complejo' me es muy útil, no sólo para mostrar las diferencias palpables en la nomenclatura del trabajo de Coto, sino también para señalar la importancia que se concede a ambas lenguas en un diccionario bilingüe como el que aquí estoy presentando.

**Un lema complejo como cualquiera de los que mostraré a continuación, dice mucho más de lo que a primera vista parece indicar:**

TRAIDOR de dos caras, dos corazones: *Ah cai vach, ah cai qux* (p 556)

SORTEAR o echar suertes con los granos de maíz, o con unos frizolillos, o con palillos de un árbol que llaman *q,ite*: *Tin chol ixim*, o *q,ite*, que es “poner estos granillos en orden, conforme sus cuentas o brujerías (p 531)

SONAR un género de sonajas que tienen los yndios, a la cual llaman *çoch*, y hacen acallar a los niños con ella: *Ti çochan* (p 530)

SERENO, lo que llamamos así en nuestro castellano y no sabemos lo que es: tampoco lo conocen éstos. // Sólo dice: *teuh, itzel ru teul a3a*, etc. (p 520)

SEMBLANTE del rostro: *Ru vach*, añadiéndole *vtz* o *itzel*; (p 513)

SALSA para el manjar, o cualquier cosa que se come con el pan, llaman *R'iquil*, ID EST, “su chile” que *ic* es “el chile” (p 506)

ROER, como quando la persona o perro rroe algún hueso: *Tin huy*, o *tin huyuha*, frequentativo (p 495)

ROÇAR la yerua o matas para hacer millpa: *Tin huk, tin ki, tin hic ru vach vleuh* (p 493)

REPOSADA persona, que no se enoja: *Nim ru naoh, nim ru cuybal chirichin vinak, mani hucumah t'oyevar* (p 485)

RELUMBRAR o rreluçir, que todo se viene a vna misma cosa, rrelumbrar cosa de vidrio: *Ti vouon ru vach, o ru pam, o ti rimrot ru vach* (p 479)

QUÁNTO: este término es muy equívoco, y, así, lo pondré con la maior claridad que pudiere. // Quánto, de cantidad, preguntando: *hani*, adverbio; (p 452).

PRECIOSA cosa, de mucha estima: *Lo3*; VNDE *lo3ol*, “lo más precioso”, “lo estimable” (p 434)

PONDERAR: no tienen verbo que con propiedad signifique este término, mas vsan de otros ponderatiuos o exagerativos, con que se explican Y son: *nim, maih, tih*,

*xoo, ha*; vg., (p 429)

PLUMAS, vnas largas y verdes con las que vailan: *3u3* (p 423)

PÁJARO: *Q,iquin*. Es común a todo género de pájaro, aunque ay muchos, y son los más, que tienen sus nombres peculiares; (p 388)

OJEAR, mirando a vn lado y a otro como quien busca algo con los ojos: *T'ul ti be nu vach, t'ul ti be a vach*, etc.; (p 379)

NATURAL nobleza, por descendencia: *Ahau ru qholem*, o, *ru mam ahau, ru qahol ahau, ahau ru te, ru tata, qho r'iqalem Pedro, qoh ru 3ih, r'axalic, xax ahau vi* (p 366)

MIEL, generalmente: *Cab* (p 348)

MANÇEBA, amiga o concubina: *Ach xohol*; (p 331)

MEDIO asado, cozido, o maduro: para estos modos vsan de *niqah* y este nombre *cha3*, que significa zaçonado, coçido o maduro; (p 339)

**En la muestra de lemas complejos antes copiados, se puede apreciar el trabajo exhaustivo realizado por el fraile para dar explicaciones a su lector de todos aquellos referentes de la cultura kaqchikel que no podían ser fácilmente conceptualizados desde su propia cultura.** Los elementos a los que debió haber recurrido nuestro lexicógrafo para el reconocimiento de los vocablos kaqchikeles correspondientes a las entradas en castellano fueron seguramente de diferente índole. **En primer lugar, su propio conocimiento del kaqchikel; así como la ayuda que, podemos suponer, tuvo de colaboradores kaqchikeles; y además, el corpus de la lengua indígena, ya recogido por otros frailes y usado para predicar.** Veamos, para constatarlo, dos ejemplos de distinta naturaleza gramatical.

En el primer caso, copio el artículo lexicográfico correspondiente al verbo ‘enfadarse’, y en el segundo el correspondiente al sustantivo ‘palabra’.

ENFADARSE, vsan de los verbos: *Ti qae* o *ti qhie* variados con *qux* y, luego, el ablativo que denota la persona que ocasiona el enfado, o la causa; vg., *mi-x qae*, o, *m-ix qhie nu qux avumal*, “me has enfadado”; *m-ix qae*, *mi-x qhie pe a qux vumal?*, “¿ete ya enfadado?” Y así variarás. // O por el verbo *qhibatah*; vg., *x-qhibatah nu qux ch’u q,etic a vach, rumal at ama3el vuqin*, “ya me tiene enfadado el verte, que siempre estás conmigo”. // O, *qhibatahinak nu qux avumal*, variando; vg., *qhibatahinak chic a qux vumal*, “ya estás enfadado de mí”. // O, *qhijl*, o *qaal nu qux, a qux*. // Enfadadamente haçer o deçir algo, vsan del actiuo: *tu qhiba* o *x-u qhiba nu qux*, conforme el tiempo y la persona; vg., *x-u qhibah ru qux Pedro x-u banic ru çamah chi nu vach*. // En este sentido de enfadarse de hacer algo, vsan de otro verbo activo: *tin qay*; **[Continúa Coto mostrando otras maneras de enfadarse.]** // Enfado así: *qhiibal qux* o *qaabal qux*. // Quando, enfadándose, está mal acondicionado, diçen: *qui kele* o *qui keleko*; vg., *mi-x kele*, o *mi-x keleko Pedro, mani ti qhao*, “está enfadado, o como enojado Pedro, no habla”. // *Kelan*: el así enfadado; *kelekoh*, plural. // *Kelbal*: el enfado así. // Quando vsan del actiuo, le varian con *qux*; vg., *x-u kel nu qux chire v’ixhail*. // **[Etc.]** // Diçen también: *x-iqo nu qux chire*. // Enfadoso: *coçiçay qux, qhibay qux*. // Quando el enfermo está enfadoso, que pide muchas cosas o a cada momento está llamando diçen: *xibalbay povih*, o *povih benal*, o *xibalbay povih benal*. Y lo mesmo diçen de la criatura que enfada a la madre; y, así, diçen: *tzatz tu qutuh xibalbay povih benal chue*. Y variarás: *at xibalbay povih*, etc. // Diçen también, de la criatura que es enfadosa o importuna, que de todo quiere y que importuna pidiendo muchas cosas y, si no se las dan, luego llora: *qherey chi aqual*, o *qherel ru chi aqual, ronohel ti r’o3eh*. Y lo mesmo diçen del hombre o muger que de poco se aflije y se siente; vg., *qherey chi achi, chi ixok, hucumah yan t’o3, mani cou ru qux*. // Y, quando de poca ocasión se enfada y enoja, que es de condición delicada, vedriosa, diçen: *qher, qhitil, qaal ru xiqin*, o *ru qux Pedro, cani t’oyevar, hucumah t’oyevar* (p 188).

A continuación, el artículo lexicográfico correspondiente a la entrada nominal ‘palabra’:

PALABRA: *Tzih*: varíase: *nu, a, ru*. [Luego opone inmediatamente *vtzilah tzih / itzel tzih*, “palabras buenas” / “palabras malas”]. // De aquí, el verbo *qui tzihoh*, absoluto, por palabrear o hablar; el activo es *tin tzihon*. // También usan, por la palabra o conversación, de *tzhobal* y *qhabal*. // Para deçir a vno que no tiene razón en lo que diçe, le diçen: *mani hani r’akan a tzih*, o *halal oc r’akan a tzih, at Pedro. Maqui na ri a choloh, a xoqoh*, es lo mesmo. [...]. *Ru tzihol*: es la nueba, o lo que se diçe. // *Ah tzih*, es el palabrero o el que habla mucho. // Palabras sin conçierto, sin pies ni cabeza: *mani naalic tzih*, o *3eel paal qhabal*; vg., *mani naalic tzih tan ta bijh, 3eel paal a qhabal*; o *mani qhiquil ca qhao, 3eel paal ca qhao*, “no hablas palabras con conçierto”, etc. [...] (p 389).

Se ofrece después, en la misma entrada ‘palabra’, un bloque amplio de información que incluye las voces *kaqchikeles* para “palabras de amor y cariño”, “de enfado”, “de risa

o mofa”, “impertinentes”, “fingidas”, “culebras habladas” -las que usan los hechiceros se nos aclara-, y lo destaco porque nos puede conducir al tema de la “idolatría”, al cual los evangelizadores dedicarían enormes y muchas veces vanos esfuerzos durante siglos para combatirla. Con detalle, Coto informa al lector que llaman “*tzihom cumatz*, a ciertas palabras de que vsan los hechizeros”, o ‘culebras habladas’, que desto tienen abusiones, como de que las ojas de la pacaya parescan culebra”. También que “llaman *tzihom cumatz* lo que vn yndio destes malébolos pone en el camino para haçer mal a otros, que les dé algún dolor”, etc. Por último, reporta Coto que tienen una partícula, un clasificador diría un lingüista moderno, para contar palabras: “Para contar palabras, sirue esta partícula: *pah; hu pah, ca pah, ox pah chi tzih*; ‘por vna palabra que te diçen, luego te enojas’, *xa hu pah, ca pah chi tzih, cani ta hal a xiquin*” (pp. 389-390).

Cabe agregar aquí que la voz *a3*: “lengua” solamente está referida al órgano fisiológico:

LENGUA: *A3*; varíase: *v’, au’, r’*; *qo v’a3 pa nu chi*. Y lo mesmo por la lengua de cualquier animal. // *A3il*, cuando va absoluto; *a3ih*, el plural. // Es invariable con pronombres. // A la lengua o badajo de campana, diçen: *r’a3 campana*, o *r’unum campana* (p 309).

Ya que esa entrada está diferenciada de su homónimo en español, lengua o idioma, que se trata en el siguiente lema, y tiene como correspondencias las voces *Chi* y *qhabal*, “con ádito de la nación que es; vg., lengua mexicana: *yaquij chi*, o *yaquij qhabal*; lengua cakchiquel, que es ésta: *cakchiquel chi*, o *cakchiquel qhabal*; *castilan chi*, o *castilan qhabal*: la castellana [...]” (p 310).

En el caso del castellano, las formas presentadas como entradas a un diccionario, en forma de ‘vocablos’, según Romero Rangel, “han sido establecidas por tradición escrita desde hace muchos siglos” (2016: 280). Hay autores que se remontan hasta la tradición



lexicográfica latina; otros, van más lejos hasta la tradición hindú. De esa larga historia se obtuvo el modo para representar, por ejemplo, todas las formas flexionadas: el masculino singular para sustantivos (y adjetivos), y el infinitivo para los verbos. Al respecto, cabe preguntarnos, si Coto hubiera tenido tiempo de realizar el vocabulario inverso, es decir, el diccionario kaqchikel-castellano, ¿cuál hubiera sido la forma del vocablo elegido en el caso de enfadarse, o de cualquier otro verbo, para crear el lema correspondiente? Y, ¿cuál la forma del vocablo elegido para los nombres o sustantivos?

Sin duda, **la competencia lingüística del fraile en la lengua kaqchikel, así como la colaboración de hablantes indígenas bilingües como él mismo, le hubieran permitido elegir la primera persona del singular del presente del indicativo como la forma, o vocablo, para representar al verbo.** Tal vez, de manera muy adecuada, nunca se hubiera inclinado por la forma infinitiva del verbo usada en castellano, porque el fraile al realizar el trabajo lexicográfico se dio cuenta, perfectamente, de que este concepto era distinto en la lengua indígena. Recordemos lo antes citado. “ENFADARSE, vsan de los verbos: *Ti qae* o *ti qhie* variados con *qux*”; y a continuación pone ejemplos, empezando con la primera persona del singular: *mi-x qae*, o, *m-ix qhie nu qux avumal*, “me has enfadado”.

Más allá de las transformaciones morfológicas, o morfofonémicas, en la entrada verbal ‘enfadarse’, así como en la nominal ‘palabra’, se puede apreciar que la palabra de los kaqchikeles era valorada por Coto, en primer lugar, como vehículo que le permitía a él y a sus hermanos “comunicar algo” a los indios, de ahí las instrucciones precisas y continuas para el lector. Y no en balde se dedicó a elaborar precisamente un *Vocabulario*, y no un *Arte* o gramática. **En el diccionario de Coto, se puede observar una**

**preocupación genuina por entender mucho más que el sonido y las transformaciones morfosintácticas de los vocablos kaqchikeles.** Parece que al elaborar los artículos lexicográficos de cada una de las entradas, trátase de lemas simples o complejos, el fraile busca y ofrece información propia de la cultura indígena que, si se aprecia, desborda los límites de un trabajo convencional en su época.

**Si el concepto de ‘palabra’, por su ubicuidad e importancia en la vida cotidiana de todos los seres humanos siempre es valorado, en el caso que nos ocupa se puede observar a un individuo preocupado por agotar las posibilidades, las alternativas o los modos del decir del ‘Otro’.** Sin importar, como se observa en los ejemplos antes señalados, si su búsqueda raya en el terreno de lo más íntimo (el enfado referido al corazón, *ti qae* o *ti qhie*, variados con *qux*); de lo propio (al descubrir una cultura en la que la oralidad ocupaba un primer plano, muestra que el enfado se relaciona con “no hablar”: *mi-x keleko Pedro, mani ti qhao*); e incluso, si tiene que ver con el Inframundo (*Xibalbay povih*). Y, al seguir explorando, llega hasta el caso patológico del enfermo, “quando de poca ocasión se enfada y enoja”, y cuya delicada condición lo vuelve “vedrioso”.

**Hay que notar que mucho de ese simbolismo lingüístico ofrecido por Coto en las equivalencias, no estaba a la vista, sino que había que buscarlo; había que adentrarse profundamente en el conocimiento de la lengua kaqchikel para poder conocer los matices de significado de todas sus palabras.** En los ejemplos anteriores se destacan el poder, la suavidad, la sacralidad, la abundancia, etc., es decir, toda una pluralidad de valores asociados con ideas y conceptos propios de la cultura kaqchikel. De modo que, al explorar y pensar la lengua del ‘Otro’, puedo intuir que el fraile encontró su voz y su camino, mostrando un enorme interés por las palabras; pero también, un interés

por los animales, por las plantas, y, desde luego, por los mismos kaqchikeles. Y considero que lo hizo con una pizca de ironía, o de humor, como se verá en el siguiente capítulo. **Sirva lo hasta aquí mostrado para plantear que una clasificación de las distintas categorías de voces y palabras kaqchikeles que trate de recuperar la concepción indígena sobre su propia lengua es, sin duda, necesaria y queda pendiente.** Igualmente pertinente sería hacer un análisis de la dimensión que tal concepción pudo tener para los hablantes mismos, aun considerando que el *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* hubiera estado concebido y formalmente dirigido en primera instancia a otros frailes, con la finalidad de que dispusieran de herramientas útiles y prácticas que les ayudaran en la tarea de convertir o cristianizar a los “indios infieles”.

Sabemos que Coto inició sus trabajos sobre el diccionario, muy probablemente, antes de 1647, por las referencias hechas a su propia persona en algunas entradas. Su última anotación, la entrada ya referida ‘Vendible cosa’, fechada por el editor en 1656, es testimonio de que su trabajo estaba en desarrollo. Ahora bien, Acuña señala desde su prefacio que: “El magno tesoro lexicográfico cakchiquel recopilado por Coto no es, no podía serlo, fruto de un solo ingenio. La suya es suma de varias obras, inéditas unas, extraviadas otras.”<sup>206</sup> Con este juicio, se refiere el editor a las obras que precedieron al trabajo de fray Tomás como sus “autoridades”, y de ellas también trataremos en este capítulo. Al explorar y adentrarme en el diccionario de Coto, analizando algunas palabras de contenido léxico -registradas como nombres, adjetivos y verbos-, como haré en el capítulo quinto, pretendo aproximarme a la cultura kaqchikel como fue registrada por el

---

<sup>206</sup> Vid. Prefacio al [*THESAURVS VERBORVM*]... (Acuña, 1983:IX).

fraile, con sus aciertos y con sus errores. Derivados los últimos de sus prejuicios, o más ampliamente, de una ideología compartida.

Para terminar este apartado, sólo deseo expresar que el haber denominado el *Vocabulario de la lengua Caqchiquel* de Tomás de Coto [*THESAURVS VERBORUM*], es decir, *Tesoro de palabras*, es una muestra del enorme respeto que el editor otorgó al trabajo del franciscano. Además de que, al hacerlo, Acuña insertó la obra de Coto, sin ambages, en la reflexión de la tradición lexicográfica general.<sup>207</sup> Curiosamente, el término usado en la cultura alemana para designar un diccionario es *Wortschatz*, precisamente, “tesoro de palabras”.<sup>208</sup> No conocemos, ciertamente, el título que el propio fray Tomás le hubiera puesto a su obra después de haberla terminado. Sin embargo, la idea del libro o mamotreto, por lo voluminoso que además es, como cofre que ofrece o resguarda algo tan apreciado como puede serlo un “tesoro”, es una manera de mostrar y de decir que aquéllo, su contenido, vale la pena, y que no inútilmente, su creador, o compilador si se prefiere, se tomó la molestia, el trabajo y el tiempo para realizarlo.<sup>209</sup>

---

<sup>207</sup> Historiográficamente habría que remontarnos hasta las *Etimologías*, la obra enciclopédica del siglo VII de Isidoro de Sevilla. El diccionario de la lengua española de Covarrubias de 1611 fue denominado *Tesoro de la lengua castellana o española*.

<sup>208</sup> En español no es tan nítido el juicio de valor. ‘Vocabulario’ deriva de *vocablo* que, a su vez, proviene de la voz latina usada para ‘denominación’, ‘palabra’ (Corominas, 1983: 611). ‘Diccionario’ es una voz más tardía en esta lengua.

<sup>209</sup> En la biografía de James Boswell del lexicógrafo inglés del siglo XVIII, Samuel Johnson, se apunta cómo este último definió al lexicógrafo “como un autor de diccionarios”, y también, de manera menos circunspecta y con mucho humor, “como una bestia inofensiva de carga” (Boswell, 2007 [1799]: 273).

### 4.3. “Autoridades” y obras de referencia del *Vocabulario Cakchiquel*

Según Acuña, se puede apreciar la obra de Tomás de Coto como un gran diccionario bilingüe de “Autoridades”.<sup>210</sup> Asimismo, al recorrer sus páginas, constatamos que el fraile retoma o refiere a algunas obras de las ya existentes en su época, en y sobre la lengua kaqchikel. Y lo hace críticamente, con comentarios y/o correcciones, en toda ocasión que juzga pertinente.

No hay que olvidar que el trabajo lexicográfico de los misioneros, o filológico y lingüístico en un sentido más amplio, se realizó en un marco de colonización cuya tarea más profunda e importante era, indiscutiblemente, cristianizar a la población indígena para lograr que ésta abandonara su propia religión, la religión local con sus “diabólicas creencias y supersticiones”, dicho con palabras de los religiosos. Como señala Sabine Deden-Bach (2016), la evangelización y especialmente los acercamientos lingüísticos a ella fueron dominados en la primera fase, en Mesoamérica, por los franciscanos y los dominicos, y fue en ese tiempo que surgieron importantes debates entre ellos, por ejemplo, el muy polémico de cómo traducir el nombre de Dios, -referido y tratado antes de llegar a este punto.<sup>211</sup>

Bien se sabe que un misionero no traducía un término sin tener en consideración lo que los otros, sus contemporáneos o antecesores, habían hecho; algunos moldearon sus

---

<sup>210</sup> El concepto de *Auctoritas* es importante en la Historiografía de la lexicografía después de la publicación del primer diccionario monolingüe del castellano, el *Tesoro de la lengua Castellana o Española* de Sebastián de Covarrubias, publicado en 1611 en España. Fecha posterior a la publicación de los Vocabularios bilingües de Alonso de Molina, pero anterior a la elaboración del manuscrito de Tomás de Coto, en América.

<sup>211</sup> Ver Apartado 3.1.7., y Remesal (1988[1619], Tomo II: 377-379).

trabajos siguiendo, o en su defecto corrigiendo, modelos anteriores (Deden-Bach Salazar, 2016: 8-9).

De los trabajos realizados sobre la lengua kaqchikel en el siglo XVI solamente tenemos algunas noticias o menciones, ya que muchas obras se perdieron, están dispersas en sermonarios y doctrinas, o se convirtieron en “copias descuidadas de copias” que quedaron como obras anónimas. Según Acuña, a excepción del Vocabulario de fray Juan Alonso, no sobrevivió ningún diccionario de importancia de dicho siglo. Aproximadamente una centuria después del fallecimiento de Coto, cuando se publicó en 1753 la primera gramática de la lengua kaqchikel, el *Arte de la Lengva Metropolitana del Reyno Cakchiquel o Gvatemalico* de fray Ildefonso Joseph Flores, el entonces provincial Joseph Antonio Coutiño emitió su “Parecer” sobre la obra, remitiendo a los numerosos frailes fundadores de la Provincia franciscana que se habían dedicado al estudio de dicha lengua. En ese texto, el mencionado censor enlista los siguientes:

[...] los Ordoñes, los Betanzos, los Zalcedos, los Porras, los Alvaros de Paz, los Juanes Lazaros, los Avilas, y el Illustrissimo y Rmo. Señor Obispo que fue de Chile Don Fr. Juan de Espinossa. En el segundo siglo los Anléos, los Mendozas, los Sassez, los Cardenas, los Valeras, **los Cotos**, los Davalos, y sobre todos el R. P. Fr. Francisco Maldonado. [Después refiere a los siglo XVIII, y entre ellos al padre Flores.] Algunos de ellos tuvieron milagrosamente el don de lenguas, otros para que naturalmente pudieran aprenderse escribieron variedad de Artes, Diccionarios, y Bocabularios. Todos vencieron las dificultades del fracismo, las que no son decibles, ... (Flores, 1753: s/p, “Parecer”).<sup>212</sup>

**Se puede afirmar, entonces, que cuando Coto elaboró el manuscrito de su *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* ya existía una tradición de estudio y análisis de esta lengua entre los franciscanos y dominicos dedicados a la catequización de los indios en la zona y, del mismo modo, que esa tradición continuaría posteriormente.**

---

<sup>212</sup> El énfasis es mío.

Sin embargo, advierte Acuña que esa peculiaridad del trabajo de Coto, precisamente, puede ser considerada por algunos como una debilidad de su obra. Así lo señala:

Las autoridades sobre las que descansa su diccionario son religiosas; las obras literarias en las que se apoya fueron escritas por y para el uso de los misioneros; muchas de las “elegancias y frases” que se proponen como modelos proceden de sermonarios, cartillas e instrucciones apologéticas (Acuña, 1983: XXX ).

### 4.3.1. Juan Alonso

Entre dichas obras, destaca el *Vocabulario* del franciscano Juan Alonso, quien fuera una de las “autoridades” más importantes para Coto. Probablemente mestizo, según asienta el cronista Vázquez en el capítulo dedicado al fraile, Alonso pudo haber sido hijo de español e india de los tlaxcaltecas asentados en Almolonga, o *criollo*, hijo de españoles pobres que lo dieron a criar a una india de Almolonga. Es decir, no se sabe en realidad, si Alonso fue indio, mestizo o español humilde. Pero, por su conocimiento de las varias lenguas entre las que se contaba el náhuatl, Francisco Vázquez señala que “desde su cuna se crió entre indios a su usansa, y teniéndose por tal yendo como los demás a la milpa, cargando como los demás leña”, etc.; agrega el cronista que era “blanquito, cortés y doméstico” y que:

Fué el primero que escribió, después de N. V. P. Fray Diego Ordóñez, y entre los libros que compuso de sermones, pláticas y documentos para la administración, **hizo un vocabulario en lengua cakchiquel**, que sirvió mucho a los ministros que le siguieron, ampliando otros, hasta llegar a la perfección que hoy tiene el libro ms [manuscrito] que está en la librería de este convento llamado vulgarmente Calepino en lengua de los indios (Vázquez, 1937-40 [1714], Tomo II: 229).<sup>213</sup>

En la entrada ‘sacrificar hombres, animales y aues como haçían antiguamente’, Coto refiere primeramente a Alonso, al anotar en su artículo lexicográfico: “Sacriffiçios

---

<sup>213</sup> El énfasis es mío. Vázquez dedica a fray Juan Alonso varios pequeños capítulos de su crónica (Vázquez, II, pp 221-230).

antiguos que hacían antiguamente, sacándose sangre, el Vocabulario [es decir, la obra de Juan Alonso] diçe: *qui qahb*, y que de aquí sale el nombre *Qabuvil*, y que, el sacrificio así, es *qahbic*.” Luego, recurre Coto a Varea quien, a su vez, también refiere a Alonso para señalar uno de sus “hierros”. Y lo que deseo mostrar, viene después en la misma entrada ‘sacrificar’, cuando Coto apunta:

[...] del Padre uenerable fray Joan Alonso, rreligioso de nuestra orden, de los primeros frailes criollos que tomaron el ábito en la Prouincia del Santo Evangelio. Y estubo en ésta [del Santísimo Nombre] en el prinçipio de su fundaçión, y en la de Yucatán. Y, en todas las lenguas que se administra en estas prouincias, administró, y fue consumadíssimo en ellas. Y hiço el Vocabulario que se a dicho. [Continúa la discusión con Varea], (Coto, 1983: 502-503).

Sin embargo, para Acuña la información proporcionada tanto por Vázquez como por Coto presenta contradicciones, y sólo rescata lo que ambos señalan coincidentemente: **que Alonso compuso un vocabulario (denominado Calepino antiguo). Y que éste sería la base para otro autor (Varea), para elaborar el siguiente vocabulario (el denominado “Calepino cakchiquel”)**. Argumenta luego el editor que la obra de Alonso, no obstante, ha llegado anónima al presente, a pesar de que de ella existan diferentes copias en bibliotecas. Y recapitula observando, por todo lo señalado, que no fue tarea sencilla develar muchas dudas e interrogantes sobre Alonso y sobre su obra. Además nos recuerda que hubo intervención en ese embrollo de bibliófilos y ávidos “vendedores de copias”, quienes complicaron todavía más la situación; incluido Thomas Gage, el fraile viajero que conservó una copia adquirida antes de 1913, y quien transcribió hasta la letra D el *Vocabulario* sin darse cuenta, según Acuña, de que todo ese vocabulario está incorporado en el de Tomás de Coto. De ahí que, **sostiene el editor, la relación genealógica entre dichos manuscritos y copias está todavía por estudiarse**. No obstante, concluye, lo que



queda claro es que Coto se sirvió de un vocabulario para elaborar el suyo (tal y como se usaba), y que su autor fue fray Juan Alonso (Acuña, 1983: XXXIV- XXXVIII).

En esa situación, y si la filiación entre los vocabularios mencionados no se ha podido esclarecer y es algo que todavía espera por falta de datos consistentes, pienso que será más productivo por el momento quedarme sólo con las referencias realizadas a la obra de Alonso por el mismo Coto. Y de eso, tenemos muchos ejemplos en el diccionario.

**Destaco a continuación solamente unas cuantas referencias realizadas por Coto al Vocabulario de Alonso, por su claridad.**

En la entrada ‘color’, tenemos:

COLOR, generalmente: *Bon*. Y así llaman a un género de betún con que se vntaban. // VNDE, *tin bonih*: dar color o teñir algo. [...] // El Vocabulario pone, por encarnado color *cak kubukuh*. // Antiguamente, quando eran puestos los caçiques en sus señoríos, tenían çiertos barniçes con los que se vngían y enbixaban, y a éstos llamaban: *titil, 3ana, abah, caka vleuh, xak*. // [...], (Coto, 1983: 99).<sup>214</sup>

En el inicio de la entrada ‘peligro’ se refiere:

PELIGRO: No tienen vocablo que con propiedad lo signifique. // El Vocabulario pone: *qayehual*, y, por peligrar, *qui qayear*, que es “dificultarse” (Coto, 1983: 407).

En la antes citada entrada ‘sacrificar’ se observa:

SACRIFICAR hombres, animales o aues, como haçían antiguamente, diçen: *Ti camiçax, ti peh, ti qhar vinak, o chicop, o q,iquin, ch’u vach Qabuvil*. // Sacrifiçios antiguos que haçían antiguamente, sacándose sangre, el Vocabulario diçe: *qui qahb*, y que de aquí sale el nombre *Qabuvil*, y que, el sacrifiçio así, es *qahbic*. El padre Varea diçe que este vocablo no se vsa, y que puede ser hierro del Padre uenerable fray Joan Alonso, rreligioso de nuestra orden, de los primeros criollos que tomaron el ábito en la Prouincia del Santo Euangelio. Y estubo en ésta del Santísimo Nombre en el prinçipio de su fundaçión, y en la de Yucatán. Y en todas las lenguas que se administra en estas prouinçias, administró, y fue consumadíssimo en ellas. Y hiço el Vocabulario que se a dicho. [...], (Coto, 1983: 502).

---

<sup>214</sup> Coto refiere al padre Juan Alonso, en este caso y muchos más como “el Vocabulario”. En otra entrada referida, ‘sacrificar’, hay toda una presentación de Alonso, más la crítica que le hace Varea.

En la de ‘rodar’:

RODAR: son mui diferentes açiones. El Vocabulario pone *Ti çutin*. Éste es “andar en rredondo” o “rrodar en rredondo”. // Nota los modos siguientes: [...], (Coto, 1983: 494).

Y en ‘rogar’:

ROGAR: el Vocabulario pone *tin 3ihala*, que es “saludar”o “rrogar a Dios”. // Lo más propio es *tin qutuh*, que es “pedir”, y *tin bochih*, que es “acariçiar”. [...], (Coto, 1983: 495).

### 4.3.2. Francisco de Varea

Otra de las “autoridades” mayores de Coto, referida en múltiples ocasiones en su diccionario, es el ya mencionado fray Francisco de Varea. Aunque, para Acuña, se trata de un personaje que igualmente presenta ciertos problemas para su identificación. El editor sostiene que fueron confundidos los nombres parecidos de fray Francisco Varela y fray Francisco Barea (o Varea); mientras que el cronista franciscano Vázquez sostiene que se trataba de dos individuos: un Varela, natural de Galicia, y un Varea, valenciano. Para Acuña, el autor del denominado *Calepino cakchiquel* es Varea, mismo que es retomado por Coto como “autoridad”, y del que hace “más de doscientas referencias expresas” (Acuña, 1983: XL). Aclara el editor que en el diccionario de Coto no se encuentra ninguna referencia a Varela.

A mayor abundamiento, Acuña encuentra datos sobre la estadia de fray Francisco Varea en el convento de Comalapa, así como de su anterior formación en Valencia y de su estadia en Guatemala:

En 1603, aparte de ser Guardián en el convento de Comalapa, pueblo eminentemente de indios, enseñaba el cakchiquel a otros dos religiosos: a fray Gaspar Ferrés y a otro desta provincia, cuyo nombre bien pudo haber sido el de fray

Francisco Maldonado, que profesó en 1605 y que, en 1616, habría de dedicarle a Varea su obra manuscrita, la *Explicatio fidei* (Acuña, 1983: XLII).

Sin embargo, las cosas no se resuelven de manera tan sencilla. Acuña advierte que existen, al menos, dos copias distintas del *Calepino cakchiquel* (el de Varea) referido por Coto, una en México y otra en Filadelfia,<sup>215</sup> y que no es tan fácil dilucidar cuál de los dos manuscritos es copia del otro. Si tras un detallado análisis de todas las pruebas materiales, incluyendo las filigranas del papel, caligrafías, etc., se pudiera establecer cuál es el manuscrito original, cuestión que al parecer escapó a las posibilidades que tuvo como editor, de todas maneras seguiría subsistiendo el problema fundamental, ya no la atribución. Acuña se pregunta, si hubiera precedencia de uno de los manuscritos o si ambos fueran copias de un “arquetipo”, qué tanto podrían esos manuscritos reflejar con fidelidad el diccionario que escribió Varea. Sin embargo, apunta el investigador-editor que en el diccionario de Coto:

Allí se cita expresamente, más de doscientas veces, el “diccionario de Varea”. Las citas no confesadas se pueden contar por millares. Yo no las he contado. Pero en el 97% de los ejemplos que el *Vocabulario* trae, podemos estar seguros que hay una referencia implícita a Varea. De las citas expresas, algunas pueden hallarse literalmente en las “copias” sobrevivientes del *Calepino*; otras fueron alteradas intencionalmente por Coto; muchas, sencillamente, han desaparecido (Acuña, 1983: XLIII).

**Veamos algunas de las referencias de Coto a la obra de Varea.** La entrada ‘perdiz’ registra:

PERDIZ: Ay dos o tres géneros dellas: vnas grandes, llaman al macho *qayay*; a la hembra, *paxuqh*; otras llamas *vaqhiyoc*; otras *xpumuy*. Estos nombres pone el padre Varea. El Vocabulario pone: *chuluc*, *a[c]hali*, *colovin*. Todos deven ser aues que paresçen perdiz y que se comen (Coto, 1983: 410-11).

---

<sup>215</sup> La primera, en el Museo del INAH, consignada como *Uocabulario kakchikel*; y la segunda, en la American Philosophical Society, intitulada *Calepino en lengva cakchiquel*.

La entrada ‘peligro’:

PELIGRO: El Padre Varea vsa de el verbo *t'ixovan*; vg., *t'ixovan qo vi av'ikan pa bey, vue t'ele3ax rumal vinak*, “a peligro está tu carga en el camino, no la hurten”; *t'ixovan ca bijn pa bey, qoh cumatz, qo balam*, etc. [“en peligro caminas, hay culebras, hay tigres”]; *t'ixovan qo ui ri hay rumal xa qoh ka chi çiuán*, “ a peligro está esta casa por estar mui çerca de la barranca”, [etc.], (Coto, 1983: 407).

En la entrada ‘persona’, por la relevancia que tiene para nuestro fraile, se concentran citas de diversas “autoridades”. Y en ella hay referencia obligada al padre Varea:

[...] El padre fray Francisco Varea, en su dicçionario diçe que no se debe vsar de dicho nombre [*vinakil*] en el mysterio de la Sanctíssima Trinidad, sólo del nombre “persona”. [...] Y así digo que, supuesto que ellos vsan (como se ha dicho arriba) del término *vinak* para deçir vna, dos, tres personas, etc., y otras locuçiones semejantes, o de *vinakil*; y con él distinguen el número de los que son, aunque en su rigor quiere deçir “gente”, se ha de vsar dél, porque así haçe distinción de persona a persona. Y, aunque el término *vinakil* en otras locuçiones sea abstracto de *vinak*, que quiere deçir “humanidad” o “genteidad”, como de *chicop, chicopil*, de *vtz, vtzil*, etc., digo que en el sentido de que vamos hablando no lo es, porque los nombres abstractos no se pueden referir sino a sus concretos, [...], (Coto, 1983: 414).

Pero, también en una entrada tan cotidiana y pedestre como ‘plato’ requiere Coto de la “autoridad” de Varea:

PLATO, escudilla, tasa, salero, y otra qualquier cosa de barro: *Lak*. // [...] El Padre Varea diçe que el plato común llaman *liqilic*; el plural: *liqilak; nima liqilic*: plato grande; *qhuti liqilic*: el pequeño; *mulumic ka ru pam chi* plato: quando es hondo, (Coto: 1983: 421).

En la entrada ‘pregunta’, así recurre fray Thomás a Varea:

PREGUNTA, casi semejante a la que los españoles haçen de ¿qué es cosa y cosa?, o “adiuina y açierta esto”: vsan del verbo *tin na, tin canoh, ti u'il, tin canabah*; [...]. // El Padre Varea diçe que a este modo de preguntar llaman *çolbal tzih, qayevalah naoh*, ID EST, “palabras de rodeo y entendimiento dificultosso”. También le diçen: *3ekumalah tzih çachbal qux* [“palabras oscuras que destruyen el corazón”], (Coto 1983: 436).

En el caso de ‘recelarse’:

REÇELARSE o temer: *Tin na*, o *tin xibih*; con los recíprocos vg., *tin na vij*, *tin xibih vij*, me rezelo; [...] // El Padre Varea vsa deste vocablo, *pequel*, variado con *ih*; vg., *x-be nu qahol chi naht mani r’achbil*, *xaki ru yon*, *pequel v’ih chire vue tu qulvachih yavabil*, *vue pe ti çocotah*, [“vase mi hijo lejos sin compañía, solo, y tengo miedo, o de que se tope con una enfermedad, o de que se lastime”], (Coto, 1983: 472).

Aunque también se debe observar el espíritu siempre crítico de Coto. Es el caso de la entrada ‘refrigerio’, donde se permite corregir a Varea:

REFRIGERIO o alivio sentir el enfermo o acalenturado, o el que se a fatigado del sol o camino y que está abochornado, vsan destes verbos: *Ti qazaz*, *ti qhub*, o *ti teveu halal nu vach*, *a vach*, *ru vach*, variando conforme el número o persona; vg., *mi-x chamacho halal teu qatan ch’u v’ih*, *ti qhub*, o *ti qazaz halal nu vach tan ti na*, o *tan ti q,et*, “ya a çessado vn poco la calentura (*teu qatan* es “la calentura con frío”), y me siento vn poco aliuiado o rrefrigerado”; [...] // Y aduierte que este verbo *ti qazaz* o *ti qazqo*, le suelen escriuir *ti qatzatz* o *ti qatzqo*. Y así lo trae el padre Varea. [Sin embargo], no me paresçe se a de escrebir así, sino como está al principio, por ser su formación de *ti gaze*, por “viuir”, “resçuçitar”, etc., y será yerro de pluma no aduertido. [...], (Coto, 1983: 475).

En opinión de Dürre y Sachse (2017), los diccionarios de lenguas k’iche’anas de la época están todos relacionados con el extenso *Calepino en lengua Cakchiquel* de Varea que datan en 1699 (Dürre y Sachse, 2017: 26). Sin embargo, esta afirmación me parece discutible porque como he mostrado antes, con referencias textuales, Varea se considera como una de las “autoridades” de la obra de Tomás de Coto, por lo que su Vocabulario necesariamente tendría que ser anterior a la datación propuesta por Michael Dürre y Frauke Sachse. No encontré en la edición del *Diccionario otlateca* ninguna aclaración sobre si se están refiriendo a una copia o al manuscrito de Varea. Lo cual muestra, lo que con bastante tino señaló Acuña, y es que no se puede tomar por definitivo lo hasta ahora propuesto, que se requiere todavía más investigación para poder resolver la cuestión de las interrelaciones

precisas, es decir la intertextualidad, entre los diccionarios de lenguas k'iche'anas coloniales.

**Para Acuña son fray Juan Alonso y fray Francisco de Varea las dos “autoridades”, o fuentes, más importantes y destacadas a las que recurre nuestro lexicógrafo.** Pero también, nos ofrece información sobre otros frailes de menor importancia,<sup>216</sup> cuyo trabajo fue igualmente retomado por Coto. Enseguida daré algunos datos de esos frailes, de los aportados por Acuña. Por mi parte, agrego información que he encontrado en otras fuentes, así como algunos ejemplos que encontré en el propio *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*.

### **4.3.3. Domingo de Vico**

De fray Domingo de Vico, dominico, se sabe que era andaluz de Úbeda, que llegó a América con fray Bartolomé de las Casas en 1544, que había hecho sus primeros estudios en Salamanca y que era un fraile políglota. Por lo tanto, no sería arriesgado afirmar que Vico conoció la obra de Nebrija. Se dice de él que escribió diversos *Artes* y *Vocabularios*, además de su gran obra, la denominada *Theologia Indorum*. El cronista dominico dice de él que: “De cada lengua escribió también sus frases e idiotismos para que los que las deprendiesen las supieran con elegancia” (Remesal, 1988: 396-407).

Aunque en investigaciones recientes encontré que se ha puesto en duda que Vico haya sido autor de obras lexicográficas. Según Dürr y Sachse (2017), especialistas de la lengua k'iche' sostienen que: “El texto de mayor impacto en el proceso de cristianización

---

<sup>216</sup> Quizá no de menor importancia. Pero hay una diferencia cualitativa en sus obras, en estos casos se tratará de autores doctrinales.

de las tierras altas de Guatemala fue la *Theologia Indorum*". Obra redactada en lengua utlateca<sup>217</sup> entre 1550 y 1554, que se difundió rápidamente.<sup>218</sup> Es claro el modo en que la *Theologia* sirvió especialmente para crear "un discurso doctrinal" en lengua utlateca, o k'iche'ana, y evidencia el vínculo insoslayable entre la traducción de textos doctrinales y la lexicografía misionera (Dürr y Sachse, 2017: 10-13).<sup>219</sup>

Sin embargo, a los autores alemanes referidos les parece dudoso el que el fraile Vico haya sido autor de una obra lexicográfica. Se trata entonces, definitivamente, de otra cuestión todavía no resuelta. Además, en el último artículo de Sachse que pude consultar, se sostiene que, en caso de que Vico haya escrito un vocabulario, el origen o fuente del mismo es, muy probablemente, franciscano. La cuestión es de particular interés por las conexiones (o intertextualidad) que hay entre los diccionarios kaqchikeles y k'iche's; se señala, además, que la k'iche' era la lengua dominante en los Altos de Guatemala, pero que la kaqchikel se convirtió en *lingua franca* de la Misión y que fue usada como matriz de descripción (Frauke Sachse, 2018).<sup>220</sup>

Domingo de Vico es reconocido, sin lugar a duda, como uno de los dominicos que contribuyó a crear el *corpus* religioso para la evangelización en el área k'iche'. Coto, trabajando en la misma zona debió haber conocido, al menos, la *Theologia Indorum* (si se

---

<sup>217</sup> Es decir, de Utlán, que era el nombre que recibía el "Reyno k'iche'," en lengua náhuatl.

<sup>218</sup> Según Sergio Romero hay versión completa de la obra en kaqchikel y resúmenes en tz'utujil y q'eqchi'. Y no es claro si la primera es la k'iche', o la kaqchikel. Es muy posible, señala, que hayan sido contemporáneas (Romero, 30-04-21).

<sup>219</sup> Según los autores hay dos vocabularios multilingües del kaqchikel que incluyen entradas lexicales del k'iche': el primero, trilingüe y denominado *Vocabulario copioso* ha sido atribuido erróneamente a Vico; el segundo, es el *Tesoro de las lenguas ...* de Ximenez. Y, anotan los investigadores alemanes que la *Theologia Indorum*, conservada en la American Philosophical Society, con sus abundantes notas marginales, fue usada para compilar un diccionario, e infieren, además, la participación de franciscanos en la redacción del denominado *Copioso* (Dürr y Sachse, 2017: 24-25).

<sup>220</sup> En: "Renaming Vico's dictionary: Reconstructing the Textual Genealogy of the Vocabulario Copioso de las lenguas cakchikel y 4iche" (2018).

concede que Vico no hizo diccionarios), ya que refiere al dominico como “autoridad” en muchísimas entradas de su propio diccionario. En algunos casos Coto se muestra de acuerdo con Vico, y en otros, considera tener la autoridad propia para corregirlo como se puede apreciar a continuación.

En la entrada ‘alegrarse’, señala Coto:

ALEGRARSE: *Qui quij, qui quicot, qui cabcot; vg., [...]. // Vsan también de quij, variado; vg., quij nu qux, a qux, etc. VNDE, tin quijiriçah: alegrar a otro. Vsan también de 3uz3uz nu qux, a qux, por alegrarse agradándose. Y deste vsa la THEOLOGIA INDORUM para decir, HIC EST FILIUS MEUS DILECTUS IN QUO MIHI BENE COMPLACUI: ha vae no lo3olah qahol, 3uz3uh nu qux chire. // [...]* (Coto, 1983: 24).

En la ya referida entrada PERSONA también recurre a la “autoridad” de Vico:

[...], Y aunque según Boecio [el gramático latino] la definición de “persona” es: PERSONA EST RATIONALIS NATURAE INDIUIDA SUBSTANTIA, y este término *vinakil*, pertenesca también a todo viuyente, pues dicen *ru vinakil*, ya por el “el pesce”, *ru chicopil huyu* por “los animales del monte”, etc., no por eso se a de excluir de la significación de “persona” o “supuesto”, pues en esta lengua no ay otro término más a propósito con que significarlo. Y, así, dél vsa la THEOLOGIA INDORUM, lengua que, según ai tradición, fue rreuelada al sancto frai Domingo de Vico (Coto, 1983: 414).

En la de ‘decirse’:

DECIRSE, vsan deste verbo passivo: *Qu’in vcheex*, particularmente quando refieren algo que otro les a dicho o mandado, después de auer hecho relación; *x-in vcheex rumal* Pedro o Juan, “me fue dicho”. Y así en la THEOLOGIA INDORUM, y en lo ay escrito de los Padres maestros de la lengua, en muchas partes se hallará [...], que es mui ordinario modo de hablar, auiendo preçedido (como digo) lo que se diçe o manda, (Coto, 1983: 173).

También hay que observar que en la entrada ‘encubrir algo’ (VC. 184-185), o en la de ‘libre albedrío’ (VC: 312), y en otras más, Coto corrige a Vico.



#### 4.3.4. Pedro de Betanzos

Fray Pedro de Betanzos llegó a la Nueva España en 1542. Según Vázquez afirma, realizó varias gramáticas y vocabularios en el área maya, y trabajó junto con fray Francisco de la Parra en la elaboración de una *Doctrina* solicitada por el obispo Marroquín en 1556, misma que estaba precedida de un pequeño y polémico *Arte* en el que se traducían el nombre de “Dios” con el término kaqchikel *cabovil* (Acuña, 1983: XXIV). A esa polémica entre franciscanos y dominicos sobre si era pertinente o no traducir el nombre de Dios, he hecho referencia en el tercer capítulo.

#### 4.3.5. Francisco Maldonado

El fraile Francisco Maldonado (1571-1640?), nacido en Madrid, fue alumno del colegio de san Buenaventura en Guatemala y ahí profesó en 1605. Se señala que fue autor de abundantes textos religiosos, especialmente de sermonarios, y que dejó escritos trece volúmenes *in folio* (Acuña, 1983: XXX).

En la entrada ‘pronunciar’ acude Coto al padre Maldonado:

PRONUNCIAR bien las palabras, vsan: *Qoloqoh*, o *cholochoh*, o *poqopoh* o *cukuh*, con el verbo *qui tzihon*; [...] // El Padre fray Francisco Maldonado, en el prólogo de la Explicación de la fee, vsa de *tin bijh ch’u vi v’a3*; variado: *ta bijh ch’u vi av’a3*, etc. Y, “pronunciar con fuerza”: *cou tin bijh ch’u vi v’a3*, *cou ta bijh ch’u vi av’a3* (Coto, 1983: 442-43).

En ‘prudente’ tenemos:

PRUDENTE: *Ah naoh*, *ah xiqin*, o *naouinak chi vinak*. // La prudencia: *naohibalil*. Así trae el Padre Maldonado en su Manual; *nu naohibal*, *a naohibal* [se derivan] de *tin naohih*, por “discurrir”. // [...] (Coto, 1983: 446).

En la entrada ‘reducir’:

REDUÇIR, esto es juntar: *Tin mol, tin cuch*; vg., *que be a molo queh, chicop*. // Reduçir al que iba a alguna parte, haçerlo vouer: *tin tzolih pe*, o *apon*. // Reduçir con palabras: *tin bochih ru qux*, o *ru xiquin Pedro*. [...] // Reduçirse, como para deçir “los diez mandamientos se ensierran en dos”, o “reduçen a dos”, vsan de dichos verbos; vg., *haçari lahu ru pixa Dios tan cuch mayim ch’u pam ri xa cay chi pixa*. Así, Maldonado en su Manual (Coto, 1983: 475).

En la de ‘revelar’:

REUELAR algo, como el secreto, o lo que está escondido: *Qui qutuniçan, qui 3alahiçan; tin qutuniçah, tin 3alahiçah*, [activos]. // *Qutuniçanic, 3alahiçanic*: rreuelaçión así. // Reuelaçión, como de los profetas: *tin bijh nauhtiça; bi nauhtiçam rumal Dios*. Así Maldonado IN EXPLICATIONE FIDEI. // [...], (Coto, 1983: 490).

Y en la entrada de ‘digna persona’, Coto refiere a Maldonado para corregir la traducción de una cartilla antigua, dice: “Esta traducción o modo de deçir está reprouado ya, y no se usa dél. Y el padre fray Francisco Maldonado, en su Manual lo reprueba en nombre del MAMA Andrés, y pone (...)” (Coto, 1983: 165).<sup>221</sup>

#### 4.3.6. Antonio del Saz

Fray Antonio del Saz fue sobrino de fray Diego del Saz y, al parecer, descendiente de “nobles ciudadanos e ilustres republicanos de la Ciudad Real de Chiapa”, es decir, era *criollo* de “buenas prendas”. Al tío, el cronista Vázquez le dedica siete pequeños capítulos del tomo tercero de su Crónica de Guatemala,<sup>222</sup> y, según Acuña, éste ocupó diversos cargos importantes en la corporación. En cambio de su sobrino Antonio, el cronista ofrece

---

<sup>221</sup> MAMA Andrés: el abuelo Andrés. Una de las escasas referencias explícitas de Thomás de Coto a sus colaboradores indígenas.

<sup>222</sup> Vázquez, (1937-1940 [1714], Tomo III: 122-150).

muy poca información; aunque, al parecer, su producción escrita fue abundante, y Coto hace numerosas referencias a sus obras.

En la ya referida entrada ‘persona’ recurre Coto también a la “autoridad de del Saz para sostener su opinión:

[...] // Y, finalmente, nuestro Padre fray Antonio del Saz, que tanto a investigado esto y trabajado en la propiedad de los vocablos, vsa del término *vinakil*, y así le an vsado y vsan los que an escrito en esta lengua. [...], (Coto, 1983: 414).

En la entrada ‘ponderar’, apunta Coto, acudiendo luego a del Saz:

PONDERAR: No tienen verbo que con propiedad signifique este término, más vsan de otros ponderativos y exagerativos, con que se explican. Y son: *nim, maih, tih, xoo, ha*; vg., *nim ru halqat*, “es mucha, o mui grande, su diferencia”; *maih chi hebel*, “mui hermosa cosa”; *tin chi abah*, “mui gran piedra”; *xoo teuh*, “mui gran frío”; *ha hab*, “mui gran aguazero”. // [...] Otro modo tienen para ponderar o encarecer lo que dicen, como para decir “no se puede decir más” [...] y es el siguiente: el adverbio *hani*, y luego, alguno destes verbos: *tin ham, tin 3eh, tin tix, tin hopila*, o *tin puqila*, en segunda persona, y la partícula *el*, como verás en estos exemplos que son de nuestro Padre fray Antonio del Saz: *xaqa xere ri kiwichin hani ta hama el, hani ta tixa el, hani on ki ta hopila el chire ru tzihoxic*, Sermón segundo de la Epifanía [...], (Coto, 1983: 430).

En la entrada ‘preciosa’ se ofrece:

PRECIOSA cosa, de mucha estima: *Lo3*; VNDE, *lo3ol*, “lo más precioso”, “lo estimable”. Y de *maih*, que es su synónimo, *maihal*; vg., *ru lo3ol, ru maihal ru qohlem ka tata san Francisco*, “lo precioso, lo admirable, lo grande de la vida de nuestro padre San Francisco”. // Vsa mucho de la propiedad destes nombres nuestro padre fray Antonio del Saz en muchas partes de sus escritos, vg., *chi ru lo3ol, chi ru maihal* Santísimo Sacramento [...]. // Pero muchos, ignorando la propiedad del vocablo y atendiendo a sólo la significación de que, IN MALUM SENSUM, le vsan los yndios (que es el significado solo que los tales sabían), le çensuraron, pareciéndoles nuevo y que no se debía decir así. // Y porque aora, así a ellos como a los otros, no se les haga nuevo ni les parezca está mal dicho, digo que *lo3* significa lo sobredicho y, así mesmo significa “lo más delicado del cuerpo”, “lo más sensible”. Y así, *ru lo3ol xe ka xiqin* es “lo delicadito que tenemos abajo la oreja”, de donde a las mujeres les penden los arillos (aunque también le llaman *ru 3opil ka xiquin*). [...]. Y, así, en este sentido, algunas veces le toman por las partes impúdicas de la persona; vg., *ru lo3ol achi*, o *ru lo3ol ixok*. [...]. Deste nombre, *lo3*, se compone el verbo *tin lo3oh*, que es “preciar”, “amar”, “estimar”, [...]. //

*Yten, lo3* es “lo amoroso, cariñoso”. Con esto me parece que queda bien explicado este vocablo, y satisfechos a los que no les pareció ajustado (Coto, 1983: 434).

**Todos los frailes antes referidos, así como sus textos escritos en lengua kaqchikel, antecedieron a Tomás de Coto y “de ellos heredó nuestro fraile un buen caudal de lengua textualizada en textos de carácter religioso.”**<sup>223</sup> Es claro que todos estos frailes se interesaron y todos conocían, con mayor o menor destreza, la lengua kaqchikel. Según Acuña, no se puede soslayar la importancia que tuvieron todos ellos para nuestro lexicógrafo, muy especialmente, como ya mencioné, las obras de Varea y de Alonso. Hoy día se podría decir que lo mismo debió haber sucedido con Tomás de Coto para todos los estudiosos de la lengua kaqchikel por cuyas manos pasó su *Vocabulario*. Por último, apunta Acuña que el léxico español del diccionario de Coto está inspirado en el de fray Juan Alonso y, muy de pasada, que, en último término, lo estaría en el del autor nebrisense. A continuación, presento la referencia de Acuña que retomaré para desarrollar el tema del siguiente apartado:

**Su léxico español está inspirado, es verdad, en el mismo de fray Juan Alonso y, en último término, en el vocabulario de Nebrija;** pero es observable que Coto pone de su cosecha muchas palabras y giros de cuño netamente americano y, en ocasiones, después de emplear en las entradas las mismas voces españolas del vocabulario de Alonso, considera oportuno añadir una aclaración de su significado. La importancia de este detalle es clara, ya que evidencia el desgaste o desuso de ciertos términos (Acuña 1983: XLVII).<sup>224</sup>

---

<sup>223</sup> En las palabras de mi tutora, la Dra. Hernández Triviño.

<sup>224</sup> El énfasis es mío.

#### 4.4. De la tradición lexicográfica y del primer diccionario bilingüe novohispano

Con lo ya expuesto sobre el *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*, todavía tenemos que pensar algo más sobre su proceso de elaboración. Pues según señala el editor de Coto:

Antes de alcanzar el estado en que actualmente lo conocemos, pasó por una etapa de borradores. [...] Varias palabras antes de ser admitidas en el lexicon, fueron cotejadas con las fuentes escritas y consultado su uso con hablantes nativos. La incorporación combinada del *Vocabulario* antiguo de fray Juan Alonso y del *Calepino cakchiquel* de fray Francisco de Varea, más el recurso a varias obras de autoridades de la lengua, como eran las de Vico, Maldonado y Del Saz, debieron ser asimismo consumidoras de tiempo (Acuña, 1983: XX).

Por lo que deseo agregar otras consideraciones. A mediados del siglo XVII, ya en su madurez, cuando Tomás de Coto comenzó a compilar su vocabulario era un hombre con experiencia tanto en la predicación como en el conocimiento de la lengua kaqchikel. Aparte de que tenía un amplio conocimiento de su propia lengua, el castellano; además, por su formación conocía el latín, y muy probablemente, por su práctica, alguna o varias lenguas mayas más. Además de que conocía y, seguramente, por sus manos habían pasado las obras de los autores señalados en el apartado precedente. Resulta pues indudable que nuestro lexicógrafo no partía de cero. Como pudimos apreciar, ya existía en Guatemala una tradición de estudio de las lenguas en las que predicaban los frailes, plasmada en obras manuscritas y elaboradas por sus hermanos. Circulaban, se leían, se anotaban o enmendaban, y se desgastaban materialmente a medida que daban luz y conocimiento sobre las diversas lenguas mayenses a los lectores denominados “incipientes”, o principiantes.

Al dedicarse Coto a redactar su diccionario en la quietud del convento franciscano -podemos imaginar- despreocupado ya por lo que ocurría en el siglo, fue ayudado por un silencio tan intenso que se le podía escuchar. Sin embargo, corrían días graves para los hermanos menores guatemaltecos, cuando una conjura necia de sus autoridades españolas había decidido “sobreser” un asunto que antes sí le había preocupado a nuestro fraile, al punto que, como vimos en el capítulo anterior, Coto aceptó ir a Toledo a realizar los encargos que sus hermanos le habían asignado. Dedicado después del viaje, por entero, a su proyecto lexicográfico, fray Tomás tuvo a la mano varias fuentes para apoyar su trabajo, como he señalado. Sin embargo, no me parece suficiente. **También es necesario dirigir nuestras miradas hacia la obra lexicográfica de Alonso de Molina, esto es, sus dos *Vocabularios*.**<sup>225</sup> El primero, el de 1555, en lengua castellana y mexicana, reconocido como el primer diccionario impreso en la Nueva España, y el segundo de 1571, aumentado y bidireccional. Si bien están dedicados al estudio de la lengua náhuatl, se podría pensar que dichos vocabularios pudieron haber sido conocidos por Coto, pues ambos frailes pertenecieron a la misma Orden. Casi un siglo después de la publicación de Alonso de Molina, Tomás de Coto -interesado él mismo en elaborar un vocabulario- debió haber escuchado de la existencia, si no conocido, de la obra de su “hermano”. Y bien cabe la posibilidad de que en el convento de Guatemala hubiese habido algún ejemplar de tan importantes vocabularios. Todo un tema para investigar más, aunque por ahora creo que es suficiente con suponer la mera posibilidad. Por lo tanto, es menester referir aquí al fraile extremeño de origen, criado en la Nueva España.

---

<sup>225</sup> También fue autor de un *Arte* de la lengua náhuatl, Doctrinas, Ordenanzas para las cofradías, Confessionarios, Summarios de Indulgencias, La vida de Sant Francisco en lengua mexicana, Rosarios o Psalterios, Cathecismos, etc. Véase “Bibliografía de Molina” (Hernández de León-Portilla, 2014).

Suscintamente, señalo que Alonso de Molina llegó siendo niño de la península ibérica y “deprendió” muy bien la lengua de los indios, que se formó con los franciscanos en el centro de la Nueva España y que ahí profesó en 1528. Luego, se sabe que se dedicó con ahínco a estudiar la cultura náhuatl porque, como se puede suponer, no basta con ser hablante para conocer profundamente una lengua. Cuando Tomás de Coto se propuso en Guatemala redactar su diccionario, Molina ya era famoso entre los franciscanos como “gran conocedor de la lengua mexicana y como intérprete y maestro en la época de los doce primeros frailes” (León-Portilla, 2013: XXII), así como también por haber sido uno de los franciscanos que más dejó impreso de sus obras. Para realizar Alonso de Molina su obra de madurez, los dos vocabularios señalados, contó con un modelo que fue:

[...] el *Dictionarium ex hispaniense in latinum sermonem* de Antonio de Nebrija, publicado en Salamanca hacia 1495 y conocido como *Vocabulario de romance en latín*. Como otras obras de Nebrija, este vocabulario y otro anterior latino-español, Salamanca, 1492 [...], se difundieron rápidamente por Europa, con lo cual “la obra de Nebrija se convirtió en un verdadero patrón para la lexicología europea, afirma Fernández Sevilla (Hernández de León Portilla, 2014: 37-38).

**Los estudiosos y especialistas de la obra de Molina aseguran que, en la biblioteca del Colegio de Tlatelolco, el franciscano tuvo acceso a la obra de Nebrija.** Y eso, hasta ahora, nadie lo ha puesto en duda. En cambio, mucho se ha especulado y escrito sobre si siguió, o no, fielmente el orden de las entradas del autor nebrisense para elaborar su propio vocabulario.

Señala José Luis Suárez Roca (1992) que, de manera general, lo normal para confeccionar los primeros diccionarios era que los misioneros tomaran como referencia la obra de los lexicógrafos más prestigiosos de su época (lo hemos comprobado en la obra de Coto). Y en época de Molina, esos lexicógrafos se llamaban Antonio de Nebrija y Ambrosio Calepino. Del primero, ya señalé su vocabulario de romance y latín; del segundo,

debo agregar que se había impreso en 1502 un vocabulario latino de suma importancia, el denominado *Cornucopiae* que fue reeditado en numerosas ocasiones a lo largo del siglo XVI, y ampliado con la incorporación de varias lenguas vulgares europeas, entre ellas la española en 1559 (Suárez Roca, 1992: 44). De tal modo, se puede asegurar que en principio ambos autores, Nebrija y Calepino, fueron referencias obligadas para quien acometía la empresa lexicográfica en el territorio novohispano.

Además, hay que considerar que a mediados del siglo XVI era distinto el concepto de autor del que tenemos actualmente. Es conocido que en el seno del convento, lugar donde se produjeron tales obras, los saberes se construían de manera colectiva y, seguramente, no importaba tanto como hoy día el deseo de ser original. **Los frailes que se iniciaron en la lexicografía, no sé si preocupados de manera consciente, o no, por mantener una tradición, se apoyaron todos en lo que ya existía y tenían a la mano.** Así fue, sin duda, en el caso de Molina quien, después de haber compilado su primer vocabulario castellano-mexicano, expresó claramente su deseo de componer otro vocabulario que comenzase en la lengua mexicana, conforme al proceder de Antonio de Nebrija en cuanto al método. A continuación, cito sus propias palabras:

[...] han pasado algunos años, y en este tiempo se me han ydo ofreciendo otros vocablos de nuevo (de los muy muchos que quedan y quedaran siempre por poner) y juntamente con esto he considerado, que el otro Vocabulario que començase en la lengua Mexicana, conforme al proceder del Antonio de Lebrixa, no seria de menos utilidad que el que comiença en nuestro romance (Molina, 2013[1555-1571]: “Prólogo al Lector”).

**El gran prestigio que tenía Nebrija autorizó que su obra se tomara como inspiración, en general, para emprender los trabajos lexicográficos con las lenguas amerindias.** De manera que Molina no sólo lo siguió, sino que el nebrisense fue ejemplo directo o indirecto, en ocasiones a través de la obra misma de Molina, y también para frailes



como Maturino Gilberti, quien dedicó sus esfuerzos a estudiar y registrar la lengua tarasca (1559), hoy denominada purépecha; un poco más tarde, para Juan Bautista Bravo de Lagunas, asimismo, dedicado al tarasco (1574), además del matlatzinca; para Juan de Córdoba, estudioso del zapoteca (1578); para Francisco de Alvarado, aplicado al conocimiento del mixteco (1593); para Alonso de Urbano, en el caso de su aun más ambicioso vocabulario trilingüe: español-náhuatl-otomí (1605). Y muy probablemente, también lo fue para los vocabularios de las lenguas mayas elaborados en el siglo XVI; entre éstos, señalo especialmente el manuscrito atribuido a Domingo de Vico dedicado a las lenguas kaqchikel, k'iche' y tz'utujil,<sup>226</sup> y el de Juan Alonso, igualmente manuscrito, que registra la lengua kaqchikel. Y no sólo, ya que, según ha señalado Fernández Rodríguez (2014), la influencia del nebrisense llegó hasta las Filipinas; otros autores se han encargado de mostrar las mismas evidencias para los vocabularios realizados en el Perú, Chile y Ecuador.

Al mismo tiempo, deseo destacar las palabras de Miguel León Portilla en su estudio introductorio al *Vocabulario* de Molina:

Muchas veces se ha señalado que esta forma de proceder tuvo por consecuencia soslayar las características propias de las distintas lenguas del Nuevo Mundo, tan diferentes en su estructura y en muchos otros aspectos de las del grupo indoeuropeo al que pertenecen el latín y el castellano. [...] Mas, por otra parte, debe reconocerse que sería ingenuo imaginar a los frailes convertidos en teóricos de la lingüística y dedicados a elaborar artes y vocabularios con un criterio científico al modo actual (León Portilla, 2013: LV).

Suscribe León-Portilla que no sería correcto juzgar tal proceder con los criterios que rigen en la actualidad. Y como otros han constatado, fue solamente la parte en romance

---

<sup>226</sup> Aunque la autoría atribuida a Vico ha sido puesta en duda por Dürr y Sachse (2017), como antes apunté.

del *Vocabulario* de Nebrija la pauta y guía de muchos de los diccionarios en español y en otros en lenguas indígenas. Se apunta, por ejemplo, que:

Mas esta influencia no fue tan aplastante como para que los frailes lexicógrafos no ensayaran al organizar sus vocabularios métodos adecuados a las características de los nuevos idiomas. En varios “avisos” y advertencias preliminares daban cuenta de ciertos rasgos, fonéticos, gramaticales y y léxicos que revelaban la propiedad y diferencia de las lenguas amerindias y que necesariamente debía conocer todo aquel que deseara consultar y entender el diccionario para aprender a hablar con propiedad (Suárez Roca, 1992: 47-48).

Para tratar de justificar y compensar el recurrir a Nebrija, otros estudios recientes apuntan que fray Alonso de Molina introdujo en su obra importantes novedades léxicas, o neologismos (es el caso de Esther Hernández, 2000); e incluso, hasta se dan porcentajes de tales novedades (Smith-Stark, 2002). Lo cual puede ser interesante, aunque no me parece tema de discusión porque no quita el hecho de que **al seguir al nebrisense, Molina procedió exactamente como se usaba en la época.** Y no sólo entonces, ya que el conocimiento, en general, se va acumulando y quienes practican alguna disciplina parten siempre de dicho conocimiento, bien para expandir ciertas ideas o teorías, bien para rebatirlas y proponer otras en su lugar. En tal situación, Smith-Stark señala que:

El vocabulario de Molina no es simplemente una aplicación ciega del modelo de Nebrija a otra lengua; representa el resultado de una reflexión lingüística madura sobre el problema de cómo registrar el léxico de una lengua tan diferente de las europeas más familiares. Para su nomenclatura, depende en gran parte de Nebrija, pero no del todo. Elimina aproximadamente el 35 % de las entradas de Nebrija; son entradas nuevas, pero relacionadas con las anteriores el 12 %, y totalmente nuevas, sin antecedentes en Nebrija, otro 6 % (Smith-Stark, 2002: 534).

Ahora bien, **que Molina tuvo a la mano la obra de Nebrija publicada en España y luego traída al continente americano en numerosos embarques,**<sup>227</sup> parece más que

---

<sup>227</sup> Según José Torre Revello, se puede asegurar que “en casi todas las partidas de libros figuran sus obras, volviéndose de este modo el autor más difundido en la Colonia” (Torre Revello, 1991: 207)

**probable; del mismo modo, se puede pensar, es igualmente posible que en Guatemala, Coto haya podido tener a la mano la obra de Molina publicada en el centro de la Nueva España** (desde entonces, lugar donde se centralizaba casi por completo la toma de muchas decisiones). Pero si no hubiera podido ser así, esto es, si Thomás de Coto no tuvo a la mano los diccionarios de Molina -lo cual me cuesta mucho creer-, de todas maneras, los autores de textos en lengua kaqchikel que Coto refiere como “autoridades” (las fuentes en las que bebió) y lo precedieron temporalmente, ellos sí pudieron haber conocido la obra de Nebrija y/o la de Molina.

Y esos autores son, como quedó referido antes, Juan Alonso y Francisco de Varea, franciscanos; Domingo de Vico, dominico; Pedro de Betanzos, Francisco Maldonado y Antonio del Saz, igualmente franciscanos. De ese grupo, más de alguno pudo haberse inspirado en Nebrija y, muy especialmente, los que compilaron diccionarios. **En otras palabras, lo que estoy señalando es la existencia de una tradición lexicográfica que iría de Nebrija a Molina, y de Molina (directa o indirectamente) a Coto.** Sin embargo, en muchos casos no se encontrará evidencia directa de la influencia o inspiración que ellos pudieron haber tenido de un Antonio de Nebrija, desde España; o de un Alonso de Molina, desde el centro de la Nueva España. En tal situación, propongo que nos quedemos con el *Vocabulario* de Coto y tratemos de contrastarlo con el de Molina a continuación, solamente como ejercicio metodológico.

#### 4.4.1. Breve comparación léxica

Veamos primero la parte en romance, las entradas de ambos vocabularios. **Comenzaré por comparar una de las primeras secciones del diccionario de Coto, la letra B, desde su primer lema hasta ‘BLANCA cosa’.** Me hubiera gustado comenzar por la emblemática letra A, pero no lo hago porque al encontrarse en el primer cuadernillo del manuscrito de Coto, la sección fue sustituida por el desgaste que el uso le había hecho sufrir. Tomando las entradas de Molina en el orden que aparecen en su vocabulario y adecuando las de Coto para presentarlas de la misma forma, pero también respetando su propia ordenación alfabética, he preparado la siguiente tabla en la que enfatizo con negritas las coincidencias:

De los que comiençan en B. (Alonso de Molina)	De incipientibus in littera B (Thomás de Coto)
	BABA, humor que sale de la boca a la persona o animal: // Babear: // Baba o humor (otro):
<b>Bacin de baruero, o bacia.</b>	<b>BAÇIA de barbero:</b> //
<b>Bacin de barro o lebrillo.</b>	<b>BAÇIA de barro o lebrillo:</b>
<b>Bacin o servidor.</b>	<b>BAÇIN o servicio:</b>
	BAÇIA cosa:
<b>Baço.</b>	<b>BAÇO, parte de las entrañas:</b>
<b>Baço, cosa algo negra.</b>	<b>BAÇO, color negro:</b>
<b>Baçucar.</b>	<b>BAÇUCAR, menear el licor o agua, enjaguar: (...)</b> Y cuando el licor va meneándose en la vaçija:
Baçucada cosa.	
Baçucador.	
Baçucadura.	
<b>Badajo de campana.</b>	<b>BADAJO lengua de campana:</b>
<b>Badil o cosa semejante.</b>	<b>BADIL:</b> Y lo mesmo a otra cosa con que sacan brasas.
Badil de barro que sirve para llevar braças ... o para incensar a los demonios.	

Bahear.	
<b>Baho.</b> Baho <b>que sale del agua.</b> Baho <b>que sale de la tierra.</b> Baho <b>del cuerpo humano.</b> Baho de la boca.	<b>BAHO</b> o aliento que sale de la persona o animal, o <b>el que sale de la tierra, del agua fría o caliente</b> , o el que sale de la olla ET SIMILA: (...). // Tómanle también por olor bueno o malo: // También le toman por cosa que causa temor o respeto: (...). // El baho <b>que sale del cuerpo</b> , como quando vno está sudado y alenturado, o olorsillo que despide el enfermo. // Bahear lo que está caliente en la olla, o bahear la tierra o el agua caliente: // O diçen:
	BAJAR: [ <b>sin equivalente</b> ] VIDE folio 52v.
<b>Bailar o dançar.</b>	<b>BAILAR o danzar:</b> // bailar algún baile al son que le tocan: // bailar con algo, como con plumas, vanda. // Y así diçen “Alquilo plumas para bailar con ellas”. // el instrumento con que bailan: // el bailarín o dançante: // el baile: // Quando alguna persona anda meneando la cabeza: // Bailar menudito, como bailan las mugeres: // Bailar el pauón o el gallo de la tierra: // Bailar asidos vnos de otros: // Bailar a la criatura o muñeca: // Para deçir que el perro juega o menea la cola:
Bailador.	
<b>Baile</b> o dança.	<b>BAILE:</b> // Fuera deste, tienen otros nombres particulares de bailes: (...). // Baile, vno que haçen bolteando vn palo redondo con los pies: // Baile, vno que haçen tocando vnas baras largas y huecas: a estas baras llaman: (...) // Baile que suelen haçer entre dos o tres con sus mascarillas, a modo de Matachín, y se meten vnos palos o huesos por la boca y garganta, y por las nariçes, dándose golpes en los pechos:

	// A los que bailan llaman: // De aquí toman vno, quando se ríe mucho y sin ocasión: // Bailar toda la noche:
Bajo del vientre.	
	BAINA de espada, cuchillo o machete:
	BAINILLAS, vn género que hechan en el chocolate: // Otras que ai, más cortas y Anchas:
<b>Baladron</b> o fanfarron.	<b>BALADRON:</b> // Baladronear o fanfarronear:
Baladrear.	
<b>Balar la oveja.</b>	<b>BALAR la oueja</b> o otro animal: // el balido así:
<b>Baldia tierra.</b>	<b>BALDIA tierra:</b>
<b>Baldonar vna muger a otra.</b>	<b>BALDONAR una muger a otra:</b> // <b>Baldonar vn hombre a otro</b> diciéndole sus faltas: VIDE Afrentar.
Baldon tal.	
<b>Baldonar vn hombre a otro.</b>	
Baldon desta manera.	
Baldres.	
Balido.	
<b>Balsa para passar rio.</b>	<b>BALSA para pasar río:</b>
<b>Balsamo.</b>	<b>BALSAMO:</b> // Otros llaman: // Ay otro género que es como bálsamo o liquidámbar que llaman: (...).
<b>Bambanearse.</b>	<b>BANNAS haçer</b> o amonestaciones: VIDE Amonestar.
<b>Bannas hazer</b> o diuulgaciones a los que se quieren casar.	<b>BANBANEARSE</b> o baibenearse algo:
	BANCO para sentarse: // Banquillos con pies:

<p><b>Bañarse.</b>  Baño. S. el acto de bañarse.  Baño. S. el lugar donde se bañan.  <b>Bañador.</b>  Bañar a otro.  Bañarse en baño caliente.  Bañador tal.  Bañar a otro assi.  <b>Baño.</b> S. el lugar donde se bañan.  Baño. S. el acto de bañarse assi.</p>	<p><b>BAÑARSE</b> en río, laguna o en baño como los de Acatenangos:  // Bañar a otro o bañarse: // (...) baño o agua que se trae para bañar:  // Baño, el acto de bañarse:  // Baño, el lugar donse se bañan:  // <b>Bañador</b>, que se baña:  // El que baña a otro: (...).  // <b>Baño</b>, vno que vsan los yndios, que el mexicano llama TEMAZCAL:  // VNDE bañarse en estos baños:  // Y porque en pariendo una muger es muy vsada costumbre entre ellos (...), a la rección parida llaman:  // El lugar donde así se bañan:  // la bañadura o acción de bañarse:</p>
	BANDERA, estandarte o pendón:
	<p>BARA, como de alcalde, alguaçil, fiscal:  // el alguacil: (...).  // Baras o barillas, berdes o secas, que algunas veces les sirven de leña: (...).  // Baras, vnas que sirven para armar sus casas:  // Otras en que asientan la paja:  //Otras llaman: (...).</p>
<b>Barata cosa.</b>	<b>BARATA cosa:</b>
Baratar o trafaguear o mohatrar.	
<b>Barbaro de lengua estraña.</b>	<b>BARBARO de lengua estraña:</b>
<b>Barbero.</b>	<b>BARBERO:</b> // Haçer la barba:
Barbo, pescado.	
	BARBA, o la barbilla donde nasçen las barbas: // (...).
	<p>BARBA o barbas que nasçen en la cara:  // Salir la primera barba o boço, como en los mançebos:  // A las barbas del gato, tigre, o del chivato, diçen:  // Barba tenerla cresçida, larga, venerable:  // Barbirojo: // Barbinegro:  // Barbón o barbudo, tener el rostro muy poblado de barbas:  // la barbilla y quijada:</p>
	BARBASCO: [sin equivalente] VIDE Embarbasçar.
<b>Barca, nauio o canoa.</b>	<b>BARCA, navío o canoa:</b>

	<b>// Barquero que boga y rema:</b>
Barca pequeña.	
<b>Barquero que boga y rema.</b>	
<p><b>Barniz</b> con que se dan lustre alo que se pinta. S. el aceite ...  Barnizar algo assi.  Barnizada cosa desta manera.  Barnizador tal.  Barnizamiento assi.  Barniz de otra manera.  Barnizar con este barniz.  Barnizada cosa assi.  Barnizador desta manera.  Barnizamiento tal.  Barnizar de otra manera.  Barniz assi.  Barnizador tal.  Barnizada cosa assi.  Barniz blanco.  <b>Barniz otro blanco</b> no tan bueno como elya dicho.  <b>Barniz como margaxita</b>, con que se solía embixar.  <b>Barniz blanco sobre el qual pintan.</b></p>	<p><b>BARNIZ</b> de un colorçillo leonado con Que suelen dar lustre a las maderas de Cajas o escritorios: Hácenlo de vnos gusanillos q[ue] tienen el mesmo nombre.  // Vsar así deste barniz, o enbarniçar con él:  // lo así barnizado:  // el que barniza: // barnizamiento así:  // Barnizar con otro género de barniz cualquiera q[ue] sea:  // <b>Barniz blanco</b> como alvayalde, que es un género de tierra que el mexicano llama TIZATE:  // <b>Barniz, vno como margagita</b> con que antiguamente se solían embarnizar los rostros:  // <b>Barniz blanco sobre el que pintan:</b>  // embarnizar así con este barniz:</p>
Barra de hierro.	
Barranca alta.	
<p><b>Barranco</b> o hoyo.  <b>Barrancoso lugar.</b></p>	<p><b>BARRANCO:</b> Y lo mesmo para despeñadero.  // Barrancoso camino: barrancoso pueblo:  // barranca: // <b>Barrancoso haçerse el camino o lugar:</b>  <b>BARRANCOS</b>, vnos que se haçen angostos y profundos, y por ellos suele correr agua en tiempo de invierno:  // Barranca honda y acanalada:</p>
<b>Barraco o berraco.</b>	<b>BARRACO o berraco:</b>
Barrañon.	
Barreduras. busca vasura.	
<p><b>Barrenar</b> o taladrar.  <b>Barrena.</b>  Barrenado.  Barreno, el agujero.</p>	<p><b>BARRENAR:</b> // la <b>barrena:</b>  // el que barrena: // Y porque la acción que tienen de batir el chocolate con el molinillo es casi vna con el modo que ellos tenían o tienen de barrenar, diçen:  // Al molinillo:</p>



<p><b>Barrer.</b>  Barrendero tal.  Barrida cosa.  Barrimiento o barredura. S. el acto de barrer.  Barrer el horno o el hogar.  Barredero de horno.  Barrendero de horno.  Barrimiento o <b>barredura</b> tal.</p>	<p><b>BARRER</b> la casa, patio, o limpiar camino, O deservar las milpas o cacaotales:  // la escoba o instrumento con que barren:  // Para significar que vna cosa está limpia y bien barrida, diçen:  // el que barre: // la acción de barrer:  // instrumental: (...). // es la bazura o lo que se a de barrer:  // los barredores: (...).  // <b>Barredura</b>, el acto de barrer:  // Quando la casa está muy aseada y bien barrida, diçen:  <b>BARRER</b> con ramas: // la escoba de ramas:  //barrer horno o temazcale:  // la escoba o instrumento con que así barren: //el que barre horno:  // arrebañar:</p>
<p><b>Barrero donde sacan barro</b> o tierra.</p>	<p><b>BARRERO, lugar do sacan barro:</b>  // sacar barro, como para tejas, ollas, etc.</p>
<p><b>Barriga o vientre.</b>  Barriga o bajo.  <b>Barriguda persona.</b></p>	<p><b>BARRIGA o vientre</b> de persona o de otro qualquier animal: (...).  // También lo toman por el grueso y cuerpo de alguna cosa: “es grueso palo”. También le vsan o significa lo que ay dentro de caja, chiquibite, etc. para deçir que no está vacío.  // También significa barriga: (...).  // <b>Barriguda persona:</b></p>
<p>Barril de barro.</p>	
<p>Barril de madera.</p>	
<p>Barril de estaño.</p>	
<p><b>Barrio.</b></p>	<p><b>BARRIO:</b></p>
<p>Barrizal.</p>	
<p>Barro.</p>	
<p><b>Barro hazer.</b>  Barro labrado para hazer loça.  <b>Barro negro para teñir.</b></p>	<p><b>BARRO:</b> // Barrial, o lugar donde ay barro: // <b>Barro haçer</b> o pisar:  // el que lo pisa:  // Barro ya dispuesto y pisado para obra o loza: // el barro para labrar loza: // <b>Vn género de barro que ay, negro, para teñir</b> ropa:</p>

<b>Barro que nace en la cara.</b> Barroso assi. Barros tener assi.	<b>BARRO que nasce en la cara:</b> // tener barros en la cara: // El barriento así: // nasçer barros en la cara:
<b>Barruntar.</b>	<b>BARRUNTAR:</b>
Barua sin pelos.	
Barua, los pelos.	
Baruar, començar a salir la barua.	
Baruada persona.	
Baruada planta.	
Baruacana de fortaleza.	
Baruechar.	
Baruecho.	
Baruechado.	
Baruero.	
Barueria donde afeitan.	
Baruiponiente.	
Baruinegro.	
Baruiroxo.	
Baruo, pescado.	
Baruudo.	
	BAJAR o desçender de alto a bajo: // Significa, también, bajar de tierra alta a la llana, como de la sierra a la costa (...). // Y, por derribar a otro, o otra cosa, en el suelo, vsan de dicho verbo (...). // Otro verbo tienen, muy vsado por bajar cuesta o ladera, que es: // VNDE el que baja o es bajado: // bajar muchos a montones: // Y, del camino que va cuesta abajo, diçen: // Y, del sol después de medio día, que declina al poniente como de dos a tres, diçen: // Y, de la noche a lamesma hora, diçen: (...). VNDE, la bajada:
	BAJAR la cabeza haciendo reuerençia: // Bajar la cabeza como llamando a otro que está apartado, diçen: (...).
	BAJAR los ojos, no serrándolos, sino poniéndose modesto:
	BAJARSE la rama del árbol, o viga, como doblegándose por el peso:
	BAJA cosa, como pared, pilar, etc. // Bajar la voz:

	// bajo, o abajo, adv[erbio]:
<b>Basa de coluna.</b>	<b>BASA de columna</b> o pilar:
<b>Basta.</b> busca abasta. Basta lana. Bastar me algo. Bastante ser para algo.	<b>BASTA</b> , o bueno está, o suficiente es eso: (...). // Bastante, o suficientemente aver comido o bebido, o venir la cosa, vsan destes verbos: (...). // Bastante o suficiente ser para alguna cosa: BASTA cosa:
<b>Bastardo o bastarda.</b> Bastarda tal.	<b>BASTARDO o bastarda:</b>
Bastecer o proueer al que va camino.	
<b>Bastimento</b> tal.	<b>BASTIMENTO:</b>
Bastecer al pueblo.	
Bastimento assi.	
Batalla o guerra.	
Batallar.	
Batallar fuertemente.	
<b>Batan.</b> <b>Batanar.</b> Batanado.	<b>BATAN:</b> ID EST, el lugar donde de laua. Y se toma por <b>batanear</b> .
<b>Batata.</b> fruta conocida.	<b>BATATA</b> o camote:
<b>Batea.</b> Batea para lauar oro.	<b>BATEA:</b>
<b>Batel o canoa.</b>	<b>BATEL o canoa:</b>
Batei, juego de pelota con los quadriles, o el mesmo lugar donde juegan.	
<b>Batiente de puerta.</b>	<b>BATIENTE de puerta</b> o ventana:
Batir metal. Batido metal. Batidor tal. Batimiento de metal. Batir hueuos, o maçamorra, betun. Batidos hueuos. Batidor tal. Batimiento de hueuos. Batir papel. Batidor de papel. Batimiento tal. Batir algo.	BATIR qualquier cosa batiendo con Cuchara o palo: // batida cosa así: // “huevos batidos”, como quando haçen tortilla dellos. // Batir con cuchara o con la mano, como baten ellos su bebida de cacao: (...). // la bebida que así haçen de cacao batida: BATIR agua del río o laguna en las piedras, palos o otra cosa que haya caído en él, y que pasa alguna agua por ençima de lo dicho:

<b>Batir</b> o dar golpes el coraçon.	<b>BATIR</b> o latir el corazón:
Baua.	
Bauadero o pañezuelo de narizes.	
Bauaza.	
Bauear o echar bauas.	
Bauera.	
Bauoso.	
<b>Bautismo</b> , o baptismo.	
Bautismo. S. el acto de baptizar.	
Bautisterio o baptisterio. S. el libro con que baptizan.	
Baxa cosa.	
Baxa casa o pared.	
Baxar. busca abaxar.	
Baxar los ojos.	
Baxar la boz.	
Baxo.	
	BAUTIÇAR o baptizar: // <b>Bautismo:</b> (...). // la pila donde bautiçan o el lugar: // el libro donde se escriben los bautiçados. // también vsan, por bautiçar: ID EST, haçer christiano a otro:
	BAZURA: (...). Mira Broza.
	BARBAR temprano el hombre y tener Antes de tiempo mucha barba, diçen:
<b>BEço</b> o lebrío. Beçote. Beçote pequeño. Beçote largo y gordo.	<b>BEÇO</b> , o labio de la boca: al de abajo, (...); al de arriba:
<b>Beçudo</b> de gruesos beços. <b>Beçudo</b> de largos beços.	<b>BEÇUDO</b> , de labios gruesos: // <b>Beçudo</b> , de beços largos o labios:
<b>Bellota</b> de enzina o de roble.	
<b>Bendezir</b> algo.	
Bendicion de cosa bendita.	
Bendita cosa.	
Bendizador.	
Bendezir a alguno.	
Bendicion tal.	
Bendizador assi.	
Bendezir y alabar a otro.	
Bendicion desta manera.	
Bendito assi.	
<b>Beneficiar</b> plantas.	
<b>Beneficio</b> hazer a otro o merced.	

Beneficio assi.	
Benignidad.	
<b>Benigno.</b>	
<b>Beodo.</b>	
Beodez.	
<b>Berça</b> o col.	
Bermeja cosa.	
Bermeja persona.	
<b>Bermegecerse el rostro</b> de enojo.	
<b>Bermellon.</b>	
Berraco. busca barraco.	
<b>Berro.</b>	
<b>Berruga.</b>	
Berruga otra.	
Berruga otra.	
Berrugoso.	
Besar a otro.	
Besado o besada.	
Besador.	
Beso.	
Bestia de quatro pies.	
Bestia fiera.	
Bestial hombre.	
Bestialidad tal.	
<b>Betun generalmente.</b>	
Betun fuerte.	
Betun de engrudo.	
Betun poner o engudar algo.	
<b>Beuer</b> agua, vino o cacao. <b>Beuedor</b> assi.	<b>BEBER</b> , generalmente: (...). // el <b>bebedor</b> : // cosa potable, bebible: // A la masa de maíz o cacao que llevan para beber a la millpa, o en camino o despoblado, llaman: // el bebedor o el que bebe: // acción de beber: // dar de beber a otro: (...). // Para decir que den de beber a cualquier animal casero, dicen:
<b>Beuida</b> tal. S. el acto de beuer	<b>BEBIDA</b> , generalmente: (...). // Otra que hacen de cacao molido y hecho msa para llevar a sus millpas, y después lo deslien en agua:

	<p>// Otra que hacen de cacao batido: (...).  Esta sirve a los días de sus fiestas y convites.  //Otra que hacen de cacao: (...)  //Otra que hacen de maíz cocido verde:  (...)// Bebida otra que hacen del cacao seco en las mismas maçorcas, que para este fin las guardan sin quebrar, la llaman:  //Bebida, atole que llaman:  //El eloatol que es de maçorcas berdes o elotes:  //Bebida, vna que hacen para embriagarse:  // (...) feroçidad:</p>
<p><b>Beuer</b> maçamorra, pinol, purga o xaraue.  <b>Beuedor tal.</b></p>	<p><b>BEBER</b> algo hasta acabarlo: // Beber con la mano como los soldados de Jedeón:  // <b>Bebedor</b> así: (...).</p>
<p><b>Beuida.</b> S. el acto de beber desta manera.  Beuer en el maguei.  Beuer purga o cosa semejante.  Beuedor tal.  Beuedor de miel de maguei.  Beuida tal  Beuer o tomar ponçoña.  Beuedor tal.  Beuida assi.  Beuer con auenencia.  Beuedor assi.  Beuida tal.  Beuer en muchas tauernas hasta Embeodarse.  Beuedor tal.  Beuer hasta el cabo.  Beuer agua con la mano.  Beuedor assi.  Beuida assi.  Beuida para esforçar las paridas.  Beuida de mayz tostado.  Beuida de mayz cozido.  Beuida de cacao con mayz.  Beuida de cacao con axi.  Beuida de cacao solo.  Beuida de mayz de otra manera.  Beuida de cacao con flores secas y molidas.  Beuida de chia y mayztostado.</p>	<p><b>BEBIDA</b> para esforçar: // Bebida de Cacao molido con maíz, pinole que llaman:  // Bebida de cacao con mucho chile:  // Bebida de cacao con xúchiles:  // Bebida de chian con maíz tostado:  // Bebida de maíz nuevo, crudo:</p>

Beuida de mayz crudo para los que se desmayan.	
--	--

	BELLO de persona, o el boço de los mancebos, el bello o pelillo de la fruta, como de durazno, membrillo, etc. o el pelo delicadito del animal, o las plumillas del ave:
	<b>BELLOTA de roble</b> o carrasco:
	BELLACO ser en hablar: // Bellaquería O maldad así: // bellaco hacerse: // Abellacar a otro, haçerlo bellaco: // bellaco incorregible: bellaquería así: // VNDE, bellaco haçerse: // enbellacar a otro: // Bellaco que mientras más le castigan, más se empeora: // viene a ser lo mismo que enloquecerse, loco:
	BEJUCO[S] que son como parras y trepan por los árboles, y les sirven de cordeles o mecates para edificar sus casas y otros trabajos: // Otro llaman: // otro muy espinoso: // los bejucos que salen del principal: // el bejuco principal, o el pie dél:
	<b>BENDEÇIR</b> algo con palabras o haçiendo cruçes, como quando bendiçen el agua: (...). // Bendiçión así: // bendeçidor: // Por bendeçir a Dios alabándolo, no vsan de los verbos dichos, sino de: // bendiçión o alabanza así: // el que así bendiçe o alaba:
	BENDEÇIR a otro, dejalle su bendiçión, como el que se va a algún lugar o el que está para morir, el que deja bendiçión a sus hijos, vsan destes verbos: (...). // O vsan del verbo: // Bendiçión así:
	<b>BENEFFIÇIAR plantas:</b> VIDE Plantar, Deseruar.
	<b>BENEFFIÇIO hacer a otros:</b> VIDE Fauoresçer.
	<b>BENIGNO:</b> // benignidad así: VIDE

	Compassión tener, o Afable, amigable.
	BENTURA, dicha, suerte o fortuna tener En algo que intenta o que acaso le sucede, vsan del verbo: (...). // Bentura o dicha así: Vsan también del verbo: (...). // De la misma suerte vsan de los verbos: // Por trocarse la suerte la suerte, bentura o dicha, dicen: // la bentura así: (...). El trueque así de bentura o dicha:
	<b>BEODO:</b> // Beodez así: VIDE Embriagarse, o Borracharse.
	<b>BERZA,</b> berça o coles:
	BERMEJO: // <b>Bermejo color del rostro, ençendido:</b>
	<b>BERMELLON:</b>
	<b>BERRO: [sin equivalente]</b>
	<b>BERRUGA:</b>
	BERRUGUILLA negra o lunares: // Haçerse o criarse estas berrugas: // VNDE el berrugoso:
	BESAR: (...). // Vsan también de: // Beso: // Besador: (...).
	BESTIA: // bestialidad: // bestializada persona: // bestializarse: // bestializar a otro:
	<b>BETUM, generalmente:</b> (...). // Betum, vno que ay como pez: VNDE, el instrumento con así se pega con este género de betum. // Otro género, con que pegan las plumas para sus bailes: // VNDE, vsar así dél, vntando las plumas y pegándolas: // el instrumento así hecho para pegar: // también vsan de una resina de árbol o trementina:
<b>Bexiga de orina.</b> Bexiga de quemazon, o de otra manera.	<b>BEXIGA de la vrina:</b> // Bexigas de quemadura o cosa semejante: VIDE Ampollas, o Vegiga.
<b>Bezerro.</b>	<b>BEZERRO</b> o Bezerra:
	BENTURA prouar, o abenturarse en alguna cosa, vsan del verbo: (...). // VNDE, prueba de ventura: (...).



<b>Bien, nombre.</b> <b>Bien, Aduerbio.</b>	<b>BIEN, nombre:</b> // VNDE, bondad así: // <b>Bien, adverbio</b> , asintiendo a lo que diçen o otorgando: (...) VIDE Bueno está.
Bienaventuradamente.	
<b>Bienaventurado</b> o dichoso.	<b>BIENAVENTURADO:</b> (...). // Bienaventuranza, lugar de la gloria: (...). VIDE gloria.
Bienaventurança.	
Bienaventurança. S. el lugar de la gloria.	
Bien criado y doctrinado.	
<b>Bienes de furtuna.</b>	<b>BIENES de fortuna:</b> (...). // Bienes raíces tener, vsan deçir: (...). Los bienes y riquezas tanbién: // Muebles bienes: // Bienes raíces: // Tener muchos bienes muebles: (...).
Bien esta. Busca abasta.	
Bien estar o quadrar algo a alguno.	
Bien esta, otorgando.	
	BIEN está, amenazado:
<b>Bien hablada persona.</b>	<b>BIEN hablada persona:</b>
<b>Bien hazer a alguno.</b>	<b>BIEN haçer a alguno:</b>
Bien hecha cosa.	
Bien hechor.	
Bien querer. busca amar.	
<b>Bien quisto.</b>	<b>BIENQUISTO:</b> // Bien se diçe o habla dél:
Bien se dize del.	
Bigotes.	
Biua cosa.	
Biuar de conejos.	
<b>Biuda.</b> <b>Biuda hazer a alguna, matandole a su marido.</b> Biudez tal.	BIUDO o <b>biuda:</b> // Biudez: // Embiudar: Y muchos vsan el deçir: // <b>Biuda haçer a alguna, matándole al marido:</b>
Biuienda o modo de biuir.	
<b>Biuir.</b>	<b>BIUIR:</b> [sin equivalente] VIDE Viuir.
Biuir o morar.	
Biuir de su trabajo.	
Biuir segun alguna regla o modo de biuir.	

Biuir pobre y desaprouechado.	
Biuir en pobreza.	
Biuir en pecados.	
Biuo.	
Biuo de entendimiento.	
<b>Biura</b> generalmente.	<b>BIURA:</b> VIDE Culebra.
Biura muy ponçoñosa y grande.	
Biura blanca y larga.	
Biura otra pestilencial y de gran ponçoña.	
Biura negra.	
Biuras otras.	
Biorezno.	
Bioreznos.	
	BISCOCHO: // Biscocharse: // Biscochar:
Bizma o bidma.	
<b>Bizma poner a otro.</b>	<b>BILMA poner a otro:</b>

<p><b>Blanca cosa.</b>  <b>Blanco hazer algo.</b>  Blanco hazerse.  Blancura.  <b>Blanca persona</b> y ruuia de su natural entre los yndios.  Blanco pasarse el rostro o descolorido, por enfermedad.  Blanquezino.  Blancura tal.  Blancura o lo blanco de los ojos.  Blancura tal.</p>	<p><b>BLANCA cosa:</b> // VNDE, blanco  hazerse algo: // la blancura:  // <b>hacer algo blanco:</b> // <b>Blanca persona:</b> // Y, de las criaturas que nasçen mui blancas y con los cabellos rubios, diçen:  // Blancas cosas, diferentes vnas de otras, tienen muchos modos de significarlas, y dellos son éstos: (...).  Y muchos dellos significan aclarar el día, o esclareçer la madrugada o el alba. // Y para deçir que vno es mui blanco, diçen:  // Y, blancura así:  // Blanquezino ponerse el rostro por estar abohetado, enfermo, o por comer tierra:  // O diçen: // Y, quando los labios o la lengua se ponen blanqueçinos, diçen: // el así blanqueçino por enfermedad:  // Blanquear de lejos los bolcanes, peñas, barrancas, ediffiçios, diçen:  // Blanquear, como la nieue que a caído en alto, la ropa que está tendida y, de lejos, se ve que reberuera con el sol, diçen: // blanco como nieue:  // Blanco del ojo:</p>
--	---

#### 4.4.2. Resumen comparativo<sup>228</sup>

Al acomodar las entradas de ambos diccionarios buscando el léxico que coincide, que como se puede apreciar no es tarea fácil por el singular ordenamiento de cada autor, resulta más

<sup>228</sup> En ambos casos, hay que recordar lo que he señalado sobre la flexibilidad del orden alfabético que cada autor se permite. Sirvan también las negritas como guía para facilitar la comparación, ya que he omitido algunas entradas pertenecientes a la misma familia léxica.

que evidente la influencia que pudo ejercer Alonso de Molina en el trabajo de Coto especialmente, así como en todos aquellos frailes que continuaron desarrollando tareas lexicográficas con otras lenguas. Molina, como otros han afirmado, fue el modelo a seguir. Sin embargo, en el caso de la lengua kaqchikel estudiada por Coto, diferente en múltiples aspectos al náhuatl, se puede también constatar el cuidado y la atención prestada por nuestro lexicógrafo a esa lengua mayense, y se podrá observar en múltiples aspectos.

#### **4.4.3. Algunos resultados**

Al cotejar las entradas respectivas ofrecidas por ambos lexicógrafos y al observar los datos que éstas ofrecen, se puede constatar que el *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* de fray Tomás de ningún modo pudiera considerarse como una copia del Vocabulario de fray Alonso de Molina. Expresamente sólo he copiado las entradas, la parte en romance, por ser ésta la que de manera general algunos podrían señalar como “copia”.

A medida que nos adentramos en el trabajo lexicográfico realizado por Coto, comparando las equivalencias ofrecidas en cada una de las dos lenguas, ejemplos de uso y explicaciones al lector, la diferencia entre ambos diccionarios resulta todavía mayor. **No obstante, estoy de acuerdo en señalar que se puede plantear que hubo inspiración en Molina de parte de Coto para construir la nomenclatura propia, y que ésta no es nada más resultado de que áquel fuera el léxico castellano en uso en la época.** Ya que abundan en la obra de Coto lemas, en especial lemas complejos, instituidos por la tradición lexicográfica; y esa tradición en América fue iniciada indiscutiblemente por Alonso de Molina.

Los siguientes son lemas que aparecen idénticos, o casi idénticos, en ambos diccionarios:

**Bacin o baçia) de barbero; Bacin de barro o lebrillo; Bacin o servidor (servicio); Baço, cosa algo negra (de color negro); Badajo de campana; Baho del agua, de la tierra, del cuerpo; Bailar o dançar; Balar la oveja; Baldonar una muger a otra; Baldonar un hombre a otro; Balsa para pasar el río; Bannas hazer; Barata cosa; Bárbaro de lengua estraña; Barca, navío o canoa; Barquero que boga y rema; Barniz blanco; Barniz como margagita (margagita); Barniz blanco sobre el que pintan; Barraco o berraco; Barrero donde (do) sacan barro; Barriga o vientre; Barro negro para teñir; Bassa de coluna (columna); Bastardo o bastarda; Batel o canoa; Batiente de puerta; Batir o dar golpes (latir) el corazón; Bebida, generalmente; Beçudo de gruesos beços (labios gruesos); Bellota de roble (o carrasco); Beneficiar plantas; Benefizio hazer a otro; Bermeja persona; Betun (Betum) generalmente; Beuer agua con la mano; Bebedor; Bebida para esforçar las paridas (/Bebida para esforçar); Bexiga de orina (de la vrina); Bienes de fortuna; Bien hablada persona; Bien hazer (haçer) a alguno; Bien quisto (Bienquisto); Biuda hazer a alguna, matandole a su (al) marido); Bizna (Bilma) poner a otro; Blanca cosa.**

Sin embargo, si en esas coincidencias está presente la tradición, también se puede apreciar el modo en que Coto la hizo suya para ir más allá, y dar el tratamiento que era necesario a la lengua kaqchikel, diferenciada morfológica y gramaticalmente de la lengua náhuatl. Además, al observar el orden alfabético y el modo de construir los lemas, se puede constatar que cada uno de los autores se da licencias propias en cuanto a su ordenación en un sentido estricto. Así, se puede observar que hay una especie de hilo conductor, lógicamente obligado por la misma ordenación alfabética, pero no sólo. Y llama mucho la atención tanto la selección de las entradas como el modo particular de referir a los vocablos indígenas en cada uno de los vocabularios. Lo cual reditúa en singularidades importantes de cada una de las obras comparadas. Veamos sólo algunos ejemplos, a continuación.

#### 4.4.4. Tratamiento de algunos lemas

Ahora nos quedaremos con algunas entradas particulares, agregando sus equivalentes glosas, ya que ambas partes conforman los denominados artículos lexicográficos, o ‘unidades mínimas y autónomas’, en cada uno de los diccionarios. **Para lo cual propongo que comparemos tres artículos lexicográficos de ambos diccionarios: 1) ‘baho’, 2) ‘bebida’ y 3) ‘beço’.**

##### 4.4.4.1. ‘Baho’

En Coto,<sup>229</sup> tenemos:

BAHO o aliento q[ue] sale de la boca de la persona o animal, o el q[ue] sale de la tierra, del agua fría o caliente, o el q[ue] sale de la olla ET SIMILA: *Vxla*, o *ab*, poniendo siempre de la cosa q[ue] es; *v'uxla* o *r'uxla nu chi*, “mi aliento o baho”; *r'uxla ya*, “del agua”; *r'uxla vleu*, “de la tierra”; *r'uxla bohoy*, “de la olla”. Y por el vienteçillo q[ue] levanta de vapores de la tierra, dicen: *r'uxla huyu o vleuh*. // Tómanle, también, por el olor bueno o malo; vg., *itzel r'uxla caminak*, *vtx r'uxla coq,ih*. // También le toman por cosa q[ue] causa temor o respecto; vg., *qo r'uxla alcalde*, *qo r'uxla bey rumal ele3on*, *qo r'uxla cohol tak hay rumal justiça*. // De *ab* se forma el verbo *ti u'abah*, por abahar echando el baho o aliento del pecho, como quando a las criaturas, bapçiándoles, se les haçen cruçes con él. // De *vxla*, el verbo *qu'in vxlaan*, resollar, tomar aliento, o descansar; *ti u'xlaah*, activo. // El baho q[ue] sale del cuerpo, como cuando vno está sudado y calenturado, o olorsillo q[ue] despide el enfermo, llaman también *r'uxla*; vg., *r'uxla nu tihil*, *a tihil*, etc. // Bahear lo que está caliente en la olla, o bahear la tierra o el agua caliente: *ti bucbut*; vg., *ti bucbut r'uxla qhac pa bohoy*, o *ichah*; *ti bucbut r'uxla vleuh*, *ti bucbut r'uxla bohoy*. // O dicen: *ti tobtot*, o *ti tob*, o *ti çolçot r'uxla*.

**Mientras que en Molina se ofrece:**

Bahear. *ni,yhioquiça.nin,ipotoccyotia. n,ipotocquiça.*

Baho. *ypotoctli. yhiotl.*

Baho que sale del agua. *apoctli.*

Baho que sale de la tierra. *tlalpotoctli.*

Baho del cuerpo humano. *tlacaipotoctli.*

Baho de la boca. *tihio. yhiotl.*

---

<sup>229</sup> He puesto el material de Coto en la forma tal cual es ofrecida en su diccionario.

En la entrada ‘baho’, con equivalentes propios en cada una de las lenguas en cuestión, Molina la ofrece antecedita por el verbo, y luego sólo se enumeran algunos tipos de diferente calidad de baho (el que sale “del agua”, el “de la tierra”, el “del cuerpo humano” y el “de la boca”).

En Coto, en cambio, después de explicar o describir a qué tipo de ‘baho’ se va a referir con un lema, de los que hemos denominado perifrásticos o complejos (los que salen “de la boca” de personas y animales; el que sale “de la tierra”, “del agua” o el “de la olla”), el lexicógrafo ofrece dos sinónimos (*ab / vxla*). A continuación, explica que se requiere que siempre se ponga el objeto (que se especifique), y ofrece una gran cantidad de ejemplos de los diferentes tipos de baho en frases construidas, en diferentes contextos. Después, refiere a otras connotaciones posibles (olores buenos y malos; cosas que causan temor o respeto). Y, luego, explica algunas derivaciones (tanto de *ab* como de *vxla*), cómo se forma el verbo, así como datos adicionales que el autor ha considerado de relevancia y útiles para su lector. Hoy sabemos de la importancia de este tema en la cosmovisión mesoamericana (López Austin, 1984).

#### **4.4.4.2. ‘Bebida’**

Una entrada particularmente interesante y rica en ambos autores, resulta ‘beber’; así como las relacionadas con ‘bebedor’ y ‘bebida’.

##### **En el diccionario de Molina tenemos:**

Beuer agua, vino o cacao. *n, atli*.

Beuedor assi. *atlini*

Beuida tal. S. el acto de beuer. *atlililiztli*.

Beuer maçamorra, pinol, purga o xaraue. *nitl, ai*.

Beuedor tal. *tlaini*.

Beuida. S. el acto de beber desta  
 manera. *tlaililiztli*.  
 Beuer en el maguei. *ni,nequai*.  
 Beuer purga o cosa semejante. *ni,pai.nino,paitia*.  
 Beuedor tal. *paini.mopaitiani. paini.mopaitiani*.  
 Beuedor de miel de maguei. *nequaini*.  
 Beuida tal. *nequailiztli*.  
 Beuer o tomar ponçõña. *nino,pamictia.nino, paitia*.  
 Beuedor tal. *mopamictli. mopamictiani*.  
 Beuida assi. *nepamictililiztli*.  
 Beuer con auenencia. *nitla,piazuia*.  
 Beuedor assi. *tlapiazuiani*.  
 Beuida tal. *tlapiazuiliztli*.  
 Beuer en muchas tauernas hasta  
 embeodarse. *nic,tlapipixoli yn octli.noctlapuehcai yn octli.ycnauliuinti*.  
 Beuedor tal. *tlatlapeuhcaini*.  
 Beuer hasta el cabo. *no,contzineua.no,contlamia*.  
 Beuer agua con la mano, arrojandola a la boca. *n,acacampaxoa*.  
 Beuedor assi. *acacampaxo.acacampaxoani*.  
 Beuida assi. *acacampaxoliztli*.  
 Beuida para esforçar las paridas. *çaçalic patli*.  
 Beuida de mayz tostado. *yzquiatl*.  
 Beuida de mayz cozido. *poçolatl.quaunexatl*.  
 Beuida de cacao con mayz. *cacaua atl*.  
 Beuida de cacao con axi. *chillo cacauatl. chicacauatl*.  
 Beuida de cacao solo. *atlanelollo cacauatl*.  
 Beuida de mayz de otra manera. *xocoatl*.  
 Beuida de cacao con flores secas y  
 molidas. *xochiayo cacauatl.xochayo cacauatl*.  
 Beuida de chia y mayztostado. *pinolatl*.  
 Beuida de mayz crudo para los que se  
 desmayan. *tepiatl.yolatl*.

### En el diccionario de Coto, se ofrece:

BEBER, generalmente: *Qu'in vqiya*, verbo neutro; vg., *x-at vqiya pe, Pedro?*, “¿as bebido?”  
 Responde: *mani ya ti u'ah*, o *mani tan chakih nu chi* “no tengo gana o sed”. // Cuando vno  
 no está acostumbrado a comer o beber alguna cosa, diçe: *mani qu'in oc chire vino o cab*, o  
 diçe, *mani v'etam tin kum, ti u'vqaah*. // *Vqaal*: el bebedor, o el que va a beber a alguna  
 parte. Y así diçen: *tan qui be vqaal pa v'ochoch*, “voy a beber a mi casa. // *Vqaabal*: jarro,  
 baçija o xicara en que se bebe. // *Vqaaxel*: cosa potable, bebible; vg., *vqaaxel ya ti be pan  
 avan*, “lleven agua buena, que se pueda beber, a la millpa; *pulim ya, 3utum ya t'uqaax chila*  
 [“bebida espumosa, batida, es la que allá se bebe]. // A la masa de maíz o cacao que llevan  
 para beber en la millpa, o en camino o en despoblado, llaman *vqaaxel*. // *Ti u'vqaah, tin*



*kum*, verbos activos: beber alguna cosa. // *Vqaay, kumul*: el bebedor o el que bebe. // *Vqaaxic* o *qvaanic*: acción de beber. // *Ti u'vqtaçih*: dar de beber a otro; vg., *que vqtaçix ri he ah chakih chi*, “se les ha dado de beber a los sedientos”. // También vsan de *tin ya r'uqiya*; *x-tin ya av'uqiya*, at *Pedro, ko be pa v'ochoch*, “te daré de beber vamos a mi casa”. // Para decir que den de beber a cualquier animal casero, dicen: *ta ya r'uqiya queh, ak, aq*, etc.; *oh vqiya queh chi ya*, “vaya la caualgadura a beber al río”. // Nota que, quando se dice *chi ya* o *paya*, que es la misma orilla del río o laguna, donde el agua bate; y quando se dice *chi ru chi ya* o *ch'u chi ya*, que se entiende la ribera del río, vg., para decir que la caualgadura temió por estar alta o barrancosa la ribera del río, y que no pudo bajar a la orilla, dicen: *x-u xibih rij kueh rumal tanatic ru chi ya, mani x-ka apon chi ya* o *pa ya* [al margen: *tane, tanal, tanatic, tanatak*]. Póngolo aquí por si se olvidare en la palabra Orilla, o Ribera, que para allí es. VIDE INFRA [la continuación de esta entrada, Beber].

BEBIDA, generalmente: *Vqiya*; VARIATUR: *v', au', r'*. Tómase por el chocolate batido, PUTZULE, y otras bebidas, aunque muchas dellas tienen sus nombres sus nombres particulares.

A continuación sólo he puesto el resto de las entradas enlistadas, sin las glosas ni equivalentes, para que se pueda apreciar la extensión que Coto dió a la entrada ‘Beber’:

// Otra que hacen de cacao molido y hecho masa para llevar a sus millpas, y después lo deslíen en agua:  
 // Otra que hacen de cacao batido: (...).  
 Esta sirve a los días de sus fiestas y convites.  
 // Otra que hacen de cacao: (...).  
 //Otra que haçen de maíz cocido verde: (...). // Bebida otra que haçen del cacao seco en las mismas maçorcas, que para este fin las guardan sin quebrar, la llaman:  
 // Bebida, atole que llaman:  
 // El eloatol que es de maçorcas berdes o elotes:  
 // Bebida, vna que haçen para enbriagarse: // (...) feroçidad:

BEBER algo hasta acabarlo: // Beber  
 Con la mano como los soldados de Jedeón: // Bebedor así: (...).

BEBIDA para esforçar: // Bebida de  
 Cacao molido con maíz, pinole que

llaman:

// Bebida de cacao con mucho chile:

// Bebida de cacao con xúchiles:

// Bebida de chian con maíz tostado:

// Bebida de maíz nuevo, crudo:

#### 4.4.4.3. ‘Beço’

Termino la comparación entre ambos autores con la entrada ‘Beço’.

**En el diccionario de Molina se ofrece:**

BEÇO o labrio. *tenxipalli*.

Beçote. *tentetl*.

Beçote pequeño. *tempilolli*.

Beçote largo y gordo. *tençacatl*.

Beçudo de gruesos beços. *tenxipaltlauac*.

Beçudo de largos beços. *tenuitz. temmetlapiltic. ystapaltene*.

**Mientras que Coto ha propuesto:**

BEÇO, o labio de la boca: al de abajo, *r’eqem nu chi*; al de arriba, *r’ah çic chi*, variando siempre, *nu chi, a chi*. // O diçen: *ru hunahpuval nu chi, a chi*.

BEÇUDO, de labios gruesos: *Tebetec ru chi, tebetec nu chi, a chi*, etc. // Beçudo, de beços largos o labios: *q,ubuq,ic ru chi*, o *q,izq,ic ru chi, nu chi, a chi*; plural, *tebetak qui chi, q,ubuq,ak qui chi, i chi, ka chi*, etc.

Con el material antes presentado, deseo señalar la importancia que seguramente tuvo y la influencia que pudo haber ejercido el trabajo lexicográfico de Alonso de Molina, así fuera como fuente directa o indirecta, en el trabajo realizado por Tomás de Coto. Y, al mismo tiempo, evidenciar que dicha influencia, insisto, ya fuera directa o mediada, no fue aplastante ni rígida, sino que le permitió al segundo, una centuria más tarde, presentar su *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* a su manera. Al punto que se ha observado que ésta, la de Tomás de Coto, “es una obra original dentro de la lexicografía hispanoamericana por muchas razones, especialmente por lo que respecta a su

técnica” (Hernández, 2008b: 321). La mera imitación nunca ha producido nada interesante. Cuando Coto describe en su diccionario las palabras kaqchikeles, hay muchas posibilidades de que todavía nos sorprenda, de que nos diga cosas en las que no pensaría, normalmente, cualquier hablante; así como otras, en las que no pensaron todos los que lo precedieron, además de aportar la nota gozosa que nos regala el gran observador y lexicógrafo que fue el fraile criollo -o hijo de la tierra- del Convento grande de Guatemala.

*We speak, we write, we do  
language. That is how  
civilizations heal.*  
T. Morrison<sup>230</sup>

## CAPÍTULO 5

### APROXIMACIONES AL RECONOCIMIENTO DEL OTRO. UNA LECTURA

En este capítulo presento una serie de ‘voces’ y ‘palabras’ extraídas del *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* de Tomás de Coto. En su conjunto, conforman una especie de glosario en el que, desde mi lectura, el lexicógrafo nos aproxima a la manera en la que registró la cultura del Otro, los kaqchikeles de la primera mitad del siglo XVII, sus contemporáneos. No se trata solamente de reunir una colección de voces en español, con sus equivalencias y usos en la lengua indígena, sino que **intentaré trazar un mapa conceptual, o red semántica de palabras, que recoge algunas de las ideas, nociones o conceptos pertenecientes al grupo mayense, y que puede relacionarse con el concepto de ‘palabra’ y otros afines que, a su vez, tenía el propio fraile, y desde los cuales elaboraba sus registros.**

Bilingüe al menos, y muy probablemente políglota, en una época en la que el trabajo lexicográfico todavía estaba por hacerse, Tomás de Coto descubrió a los kaqchikeles a

---

<sup>230</sup> Al recibir en 1993 el premio Nobel, Toni Morrison habló en su discurso de la necesidad de considerar el lenguaje como “sistema”, como “materia viva” y como “acto dotado de consecuencias”. La autora combatió el racismo en sus novelas y trató, con sus medios, de que no se perdiera la memoria de la esclavitud en su país.

través de la palabra viva. Se mostró curioso y abierto al registrar todo lo que supusiera que podía enriquecer el conocimiento de la lengua indígena. Recurrió a algunas fuentes, pero nunca dogmáticamente, ya que les hacía correcciones cuando lo consideraba necesario. Mostraré y analizaré en este capítulo un glosario kaqchikel conformado por distintos lexemas y campos semánticos que me ha servido como vía de acceso, sin pensar que sea la única posibilidad, para tratar de entender a los indios de la época en la que el fraile vivió e interactuó con ellos. Como hablantes, los kaqchikeles disponían de nociones y categorías que se ven reflejadas en el modo propio de clasificar y nombrar su entorno a través de las palabras de su idioma. Se podrá apreciar que Coto, con sus propias limitaciones y educación occidental, realizó un enorme esfuerzo por dar cuenta de la lengua indígena. Dado el carácter bilingüe de la obra lexicográfica y de su singular método de trabajo, el fraile también dejó entreverados de una manera particular sus propias nociones y conceptos, los cuales, a su vez, nos permiten conocer algunas de sus actitudes respecto al grupo indígena.

**El glosario o lexicón que he extraído del *Vocabulario Cakchiquel* estará dividido en varias secciones o apartados que corresponden a algunos campos léxicos recopilados por el fraile (indudablemente presento sólo una selección de entradas). Y conllevan, en gran medida, la noción de oralidad o usos diferenciados del concepto de ‘palabra’. Es un recorrido -valga la redundancia- “entre palabras”, con la idea de recoger todo cuanto se pueda de tal concepto en la obra de Tomás de Coto. La motivación estriba en esa dignidad del ser humano derivada de su condición de ser parlante, recordando algo que hasta aquí sólo he sugerido en el título de esta investigación: la pasión del fraile franciscano por el arte de describir palabras. De ninguna manera pretendo buscar la mezcla**

o fusión de conceptos entre las dos culturas implicadas en el diccionario bilingüe. Por el contrario, se podrá observar que tanto los kaqchikeles como Tomás de Coto y sus mentores, en lucha en un proceso de colonización, conservan -cada parte por su cuenta-, su propia unidad y coherencia. Aunque la confrontación dialógica misma ya nos sugiera o pueda hacernos pensar en las consecuencias futuras de ese complejo y desigual proceso intercultural. Sin embargo, puedo decir que valió la pena el esfuerzo realizado por Coto para aproximar a sus lectores, contemporáneos suyos y posteriores, a los significados expresados en la lengua del Otro; de la misma manera que, pienso, siempre tendrá valor una acción similar. Así, propongo en este quinto capítulo una lectura del diccionario que es mi propia lectura, y, sin duda alguna, lo hago desde mi circunstancia; partiendo de que la lectura, aunque sea a la distancia de varios siglos, supone poder recoger, en aparente pasividad, y de este modo también poder pensar algo al respecto.

Sabemos que las lenguas cambian, y que lo hacen constantemente (aunque los cambios lingüísticos sean procesos muy lentos); palabras que en un momento determinado tenían un significado pueden transformarlo, se crean nuevas o se dejan de usar otras. En la actualidad, los lexicógrafos lo señalan postulando que ‘la norma’ varió, creando una nueva norma, precisamente porque son los hablantes (nosotros mismos en relación a la propia), los que van moldeando la lengua a través del tiempo. Ya sólo por esta cuestión, deseo asentar, se vuelven obras imprescindibles los diccionarios.

**En el primer apartado** hago una introducción general al recorrido que me propuse realizar a través del corpus del diccionario. **En el segundo**, deslindo la definición lexicográfica y la enciclopédica para tratar de caracterizar la singular práctica lexicográfica del franciscano, que es una práctica híbrida; también busco afinidades entre dos acciones

que me parecen fundamentales en la cosmovisión kaqchikel: usar la palabra y encender el fuego, sin olvidarme de un elemento de la naturaleza, igualmente importante y convertido en símbolo cultural, como pueden ser las flores. **El tercer apartado**, lo dedico a presentar la clasificación de palabras propuesta por el mismo Tomás de Coto al inicio de la letra H de su diccionario, se trata de sus descripciones de ‘hablar’ y los distintos modos de hacerlo o ‘tipos de habla’. Con ello, pretendo ofrecer una panorámica general de los tipos de palabra que trataré en los subsiguientes apartados (es decir, del cuarto al décimo); proponiendo la posibilidad de ir de un nivel micro (la clasificación misma de Coto) al nivel macro que es el sistema de la lengua kaqchikel (más allá de la clasificación de palabras propuesta por nuestro lexicógrafo).

**En el cuarto apartado** empieza realmente el viaje. Inicio el recorrido a partir de la descripción lexicográfica de la acción de ‘discurrir o discursar’ en la lengua kaqchikel, para después incorporar duendes y otros seres maravillosos al discurso. Lo cual me permite poner en relación las palabras y el pensamiento; así como también lo inverso, el pensamiento y las palabras. **El quinto apartado**, lo dedico a buscar relaciones entre las palabras, los sueños y “lo sagrado”. También refiero a algunos augurios y “abusiones”, así como a la importancia del color amarillo para la cultura kaqchikel; igualmente, destaco la participación del cuerpo, mostrando la centralidad anímica que representa *Qux*, el corazón, y cómo se introduce este lexema en las expresiones del habla cotidiana; termino con una referencia a los “olores” y el perfume asociado a las flores, por las singulares características que presentan para la cultura indígena.

**El sexto apartado** lo dedico a mostrar la importancia del discurso “elegante y cortés”, es decir el habla de caciques y “principales”, que interpreto como una especie de

interfaz propuesta por Coto (aunque el término obviamente no es suyo) para leer los universos puestos en relación en su diccionario bilingüe. Me remito a detalles como son, por ejemplo, los términos con los que se designan las cosas “pequeñas” y las “grandes” en la lengua indígena. Luego, vuelvo a hacer referencia a algo tan próximo a los hablantes como es su propio cuerpo, interesada en mostrar la importancia de los lexemas *Chi*, *Vach* y *Qux*, cuyos equivalentes respectivos son: Boca, Rostro y Corazón, para definir el “bien hablar”.<sup>231</sup> Adelanto que fue de suma importancia también considerar algunos señalamientos que ofrecen las denominadas “fuentes indígenas” sobre la palabra.

**En el séptimo apartado** planteo la importancia del maíz y su relación con el tema de la fertilidad. Aunque pareciera ser este un tema fuera de lugar, no es así ya que nos permitirá apreciar el valor lingüístico y cultural del lexema *Rax* [*Räx*] (y algunos derivados), del cual una primera equivalencia nos remite desde luego al color verde y al azul; pero que más allá de esas primeras designaciones, ofrece una rica y compleja red semántica, registrada por el lexicógrafo en una gran variedad de artículos. Finalizo con el tema de “escoger la semilla”, que me permite realizar una equiparación con el de “escoger las palabras del discurso”.

**En el octavo**, veremos que algunas maneras de hablar se corresponden con algunas de actuar. Dedico este apartado para tratar especialmente del “habla mugeril”, realizando una exploración y análisis a partir de lo que se considera “dulce y sabroso” en la lengua kaqchikel, y de las relaciones entre lo femenino y lo masculino, asimismo representadas en algunos lexemas. Termino, mostrando los resultados de una búsqueda más amplia, esto es,

---

<sup>231</sup> Con *Qux* refiere Coto al “corazón”, [*k'u'x*] con la escritura del Alfabeto unificado por la ALMG; y con *Vach*, al “rostro” [*wach*]; pero el caso de *Chi* puede resultar ambiguo, ya que puede referir a la “boca o labio” [*chi*'], así como también a la partícula preposicional [*chi*] (Romero, 20-05-21).



lo que se concibe como un “hablar vidrioso” o iracundo, y ya no marcado por distinciones de género.

**El apartado noveno** trata de palabras, rayos y serpientes; así como también de la enfermedad y otros desequilibrios en la lengua indígena. Presento un pequeño catálogo de nombres de enfermedades registrados en el *Vocabulario*, señalando especialmente aquéllos en cuya denominación interviene el lexema *Cumatz* [*Kumätz*]; ya que se trata de un elemento cultural caro a los kaqchikeles, y muy destacado por el fraile a largo de toda la obra. Asimismo, trato de la voz como ruido, o del ruido como voz, porque eso son los rayos y los relámpagos en la cosmovisión kaqchikel. Todo lo anterior, me permite buscar relaciones entre un tipo de palabras y el, hoy denominado, discurso ritual. Para terminar el capítulo y cerrar nuestro recorrido por el *Vocabulario*, **en el décimo apartado** dejo que intervenga el Diablo. Y trato de pecados y maledicencias, así como de “idolillos” y de un tipo particular de discurso que se puede vincular también con el discurso mágico, pero, esta vez, desde la óptica de nuestro lexicógrafo, quien, no hay que olvidarlo, también fue evangelizador.

*Un otro frente a otro.  
Todo empieza con un encuentro.  
D. Cojtí<sup>232</sup>*

## **5.1. Un universo fragmentado en palabras: el *corpus* del diccionario.**

### **A manera de introducción**

Dos lenguas. Dos realidades. Dos culturas. Al principio era el Verbo, anuncia el evangelio según san Juan en la tradición judeo-cristiana. En el *Popol Vuh*, que por su parte registra con caracteres latinos las antiguas historias de los pueblos k'iche'anos, también quedó asentada la antigua preocupación que éstos tenían por la voz y la palabra. En el tiempo primigenio, se señala, casi al comienzo del texto, que “todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo”.<sup>233</sup> Inmediatamente después: “Llegó entonces aquí la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz.”<sup>234</sup> Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron las palabras y su pensamiento.”<sup>235</sup>

En el corpus religioso de los evangelizadores, el concepto de ‘palabra’ -en el sentido más amplio- jugó, desde su propia perspectiva y sin lugar a dudas, un papel central y

---

<sup>232</sup> Palabras de Demetrio Cojtí, en Pedro Cabello del Moral (2018).

<sup>233</sup> *Popol Vuh*, Ed. de Adrián Recinos (1960: 23).

<sup>234</sup> Se trata de dos de las antiguas deidades. *Gucumatz* es el nombre k'iche' que corresponde a *Quetzalcóatl* (también denominado *Ah-pop* y *Ahpop-Camhá* como figura encarnada). *Tepeu* es el nombre de otra deidad, así como de más de uno de los descendientes del primero (según el mismo *Popol Vuh*: 150).

<sup>235</sup> (*Ibid*: 23).

simbólico. ¿Cuáles términos de la religión católica había que traducir a las lenguas indígenas, y cuáles no?, fue uno de los primeros problemas que se plantearon los misioneros, así como materia de acaloradas discusiones, según vimos antes, entre franciscanos y dominicos (ver apartado 3.1.7.). De igual manera, para los kaqchikeles del siglo XVII, como veremos en el desarrollo de este capítulo, el concepto de ‘palabra’ era una noción cardinal cargada de significación y simbolismo. Prueba de ello son las distintas investigaciones etnográficas contemporáneas que, buscando la identidad de un grupo, dan cuenta de las autodefiniciones y señalan expresiones como “legítimos hombres”, o “verdaderos hombres”, en oposición a los no propios, los de fuera o extranjeros, en muchos casos denominados “bárbaros”, es decir, los que desconocen la palabra propia, los hablantes de otras lenguas.

Como se sabe, es y ha sido a través de cierto tipo de palabras -una lengua especial o ritual- que curanderos y especialistas rituales indígenas se dirigían, y lo siguen haciendo, a las divinidades para tratar de actuar sobre un estado de cosas, y con ello modificarlo. **La palabra kaqchikel no sólo era valorada por su ubicuidad en el trajín de la vida diaria y las negociaciones, los rituales, los lances amorosos y el chismorreo, las fiestas y celebraciones; igualmente, era valorada por su precisión para nombrar con detalle y minucia todo aquello que sus hablantes hubiesen requerido.** Además de serlo, por el sonido siempre agradable que produce escuchar la lengua propia que, sin duda, es la de los recuerdos y las cosas más íntimas. Pero el sonido es solamente uno de los componentes de la palabra oral, ya que también importan los matices de significado que pueda ésta tener: fuerza, suavidad, poder, género, belleza, fealdad, frialdad, calor, etc., una pluralidad de valores. Aunque mucho de ese simbolismo de la palabra, como debió ocurrir, no estaba a

la vista para el fraile, sino que había que buscarlo, es decir, adentrarse en el conocimiento de la lengua del Otro.

Queda fuera del alcance de este estudio, conocer el concepto de palabra que tenían los hablantes de los periodos Clásico y Posclásico. En cambio, es mi intención rastrear sus huellas, o lo que quedó de sus huellas, en el *corpus* recogido por el fraile franciscano en el siglo XVII, fascinado y entregado a su tarea de desentrañar los secretos que dicha lengua le ofrecía. Por todo lo anterior, decidí enfocarme en el estudio de dicho concepto en su *Vocabulario*, esto es, en las realizaciones que éste presenta en diferentes campos léxicos y semánticos; se trate, en la terminología occidental, de verbos, nombres, adjetivos o expresiones que tienen que ver con las nociones correspondientes al ‘decir y hablar’ de la cultura kaqchikel. Un punto que comparten los kaqchikeles y Tomás de Coto es que ambos desarrollan un saber a partir de la experiencia. Sin embargo, si bien el fraile experimentó una pasión por las palabras de la lengua ajena, al mismo tiempo, estaba encargado de evangelizar a sus hablantes, los indios kaqchikeles. Y por ello, tendremos que ver cómo se empalmaron ambas cuestiones en su obra. El franciscano introduce con su diccionario una forma nueva en el mundo, cuyo valor reside justamente en esa forma que es (denominado en nuestros días ‘discurso del diccionario’), y que posibilita la lectura; aunque, lo aclaro, sea el fondo (ya no la forma) el que contiene las imágenes y representaciones que elaboró de sus contemporáneos. El diccionario, así, nos puede revelar el testimonio de ese encuentro con las palabras como una experiencia de alteridad.

Por otra parte, diversos autores han hablado de una concepción dual reflejada en la lengua como característica de un gran número de cosmovisiones mesoamericanas. Se señala que tal característica: “Es, además, producto de una concepción cuyos elementos

estructurales, taxonómicos y explicativos de la dinámica eran compartidos, en mayor o menor medida, por todos los pueblos mesoamericanos, y cuya similitud con los de otras tradiciones americanas es sorprendente” (López Austin, 1984, vol.1: 58-59). **Por lo que una de las preguntas que guían esta investigación refiere asimismo a la concepción que tenían los kaqchikeles del siglo XVII de la palabra y del discurso, y además, sobre si es ésta susceptible de ser analizada desde los registros lexicográficos del fraile franciscano.** Tendremos por ello que recorrer la obra buscando una respuesta, y que recurrir también a otros conceptos señalados por especialistas, igualmente importantes para la cosmovisión mesoamericana.

Considerando que en la teoría lingüística moderna la noción de ‘campo semántico’ se ha definido como “el término que se refiere a zonas del léxico constituidas por palabras consideradas interconectadas con base en enfoques, a veces, de naturaleza distinta” (Berruto, 1976: 103), Eugenio Coseriu, uno de los teóricos más importantes en su momento de la semántica estructuralista,<sup>236</sup> nos advirtió que las determinaciones semánticas en el dominio del léxico pueden ser “múltiples y heteróneas” y que implican diferentes “estilos y estratos de una lengua, variedades dialectales, lenguas especiales y terminologías técnicas, expresiones estereotipadas, ideas y creencias a propósito de las cosas designadas, conocimiento y desconocimiento de estas mismas cosas, relaciones etimológicas y de derivación, relaciones puramente materiales entre los significantes, etc.” (Coseriu, 1979: 92-93). Es decir, tenemos recursos para hacerlo.

---

<sup>236</sup> Por cierto, ya pasó de moda hacer análisis estructuralistas de campos semánticos al estilo de los años setenta. Sin embargo, la noción de ‘campo semántico’ se quedó en la teoría lingüística y, más ampliamente en la semiótica, dada su pertinencia. En breve, sigue siendo una noción muy provechosa y puesta en la base de numerosos estudios.

Una exploración inicial al denso trabajo de Coto, su *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*, permite apreciar la existencia de lexemas o morfemas<sup>237</sup> especializados para dar cuenta de la gama de significados que pueden colorear y matizar el concepto de ‘palabra’ que tenían los kaqchikeles. Este campo lexical espléndidamente registrado por Tomás de Coto nos ofrece un espacio reducido, pudiera decirse una especie de “microcosmos”, para detectar claves importantes de la lengua y, más ampliamente, de la cultura indígena. Aunque, sin duda, la lengua kaqchikel es una lengua hablada y percibida desde diferentes individualidades, de hecho, como lo es cualquier otro sistema lingüístico.

**El kaqchikel es, y ha sido, una lengua que se vive de modos diferentes y genera una multiplicidad de voces o registros, en el tiempo. La lectura del diccionario, que registra un momento histórico o sincrónico de la lengua, no puede ser lineal, es necesario prepararnos como haríamos cuando se entra a un laberinto, pero no para perderse, sino para encontrar vías que se conectan, relaciones que se establecen entre sus múltiples entradas.** Por lo tanto, se puede ir por las páginas del *Vocabulario* al modo de un viandante, y se pueden elegir las rutas para recorrerlo, conforme los intereses propios, o, sólo dejándose llevar, si la descripción de una palabra evocara otra. Y, al igual que con un mapa -me permito la comparación- será posible recorrer diversos territorios conceptuales; sólo es cuestión de ir desbrozando las rutas.

Y al percibir la lengua como territorio y plantear el diccionario como uno de sus mapas más precisos, cabe bien plantear la siguiente pregunta: ¿Qué sentido tenía, y tiene, traducir el mapa de un idioma ajeno trazado hace más de tres siglos? Redactado ese

---

<sup>237</sup> Para nuestros fines, se pueden usar indistintamente ambos términos, aunque pertenezcan a diferentes escuelas de pensamiento. Se define el *morfema* como equivalente más preciso de palabra, en la tradición norteamericana, y el *lexema*, en la europea. En ambos casos, los términos refieren a unidades formales independientes.

diccionario por un hombre singular, resulta también una obra singular la suya. Más allá de sólo haber retomado definiciones y conceptos de otros que lo antecedieron, es decir, sus “autoridades” (ver apartado 4.3.), corrigiéndolos o confrontándolos en muchas ocasiones, **Thomás de Coto ofrece la posibilidad de hacer un viaje al territorio kaqchikel de mediados del siglo XVII cuando lo leemos.** Debo advertir que la obra lexicográfica se distingue notoriamente, por ejemplo, de un Manual de confesión, como los elaborados por los mismos misioneros para aplicar el sacramento que exigía la evangelización. El interés por la lengua kaqchikel que muestra el lexicógrafo era el de un hombre que, probablemente, se pudo ir transformando, interesado como estaba en tratar de comprender el pensamiento de los Otros. Se podrá objetar que la evangelización fue una tarea colectiva, y estoy consciente de ello. Sin embargo, al adentrarme en el *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* descubrí mucho más que preocupaciones religiosas.

Por lo tanto, planteo que en el diccionario de Coto hay algo más, que la obra nos invita a leer y a considerar la selección y colección de palabras realizadas por el fraile como, ¿por qué no?, una obra un poco literaria y un poco etnográfica. En muy resumidas cuentas, se trata de una obra híbrida que entraña la participación de dos culturas. Y el esfuerzo del lexicógrafo en la búsqueda de palabras, junto con sus propias reflexiones incluidas en la descripción de muchas de las voces kaqchikeles registradas, por ejemplo, emblemáticamente, la entrada ‘persona’ (VC: 413, tema que trataré en el apartado 5.2.1.),<sup>238</sup> alejan esta obra del formato tradicional de lo que, en la época, se consideraba un Vocabulario. Su humor y pizcas de ironía, también nos pueden ofrecer algunas sorpresas.

---

<sup>238</sup> En este capítulo y en el próximo refiero al *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* con las iniciales VC, más la página de la edición hecha por Acuña (1983).

Cuando se espera que el lexicógrafo sólo se limite a una descripción de los términos, sorprende -en cambio- al lector con pequeñas narraciones. Un buen ejemplo de eso, es el registro de la voz ‘gorgojo’ que Coto traduce como *muk* o *poq*, y luego añade: “El primero se toma también por el carcoma; *ru mukul*, *ru poqol ixim*, el gorgojo del trigo o del maíz. *Ti mukur*, o *ti poqor*: criarse así el gorgojo. Al gorgojuelo con alas, vnas palomillas: *malax*, o *muk malax*. También a los piojuelos de las aves suelen llamar: *muk*, *çiçom*”. Para después añadir: “*Ru mukul*, *ru çiçomal hay* [es] el que trae inquieta y rebuelta la casa con quenteçillos y chismes” (VC: 251). Otro ejemplo elocuente es el correspondiente a ‘sereno’, del que anota el fraile: “lo que llamamos [así] en nuestro castellano y no sabemos lo qué es: tampoco lo conosçen éstos. Sólo diçen: *teuh*; *itzel ru teul a3a*, etc.” (VC: 520). Algunas veces, las descripciones se pueden transformar en interpretaciones o breves comentarios realizados con ingenio, en otras, le gana a Coto el espíritu evangelizador como también veremos. Un caso que parece diferente al de ‘sereno’ sería el del lema complejo: ‘yelo, el que cae en tierras altas y frías’, del que ofrece el equivalente *teuh*, y el ejemplo es: *mi-x ka teuh*, *çak rohroh chic ch’u va tak hay*, que traduce como “a caído yelo sobre las casas, están blanqueando”. Luego, el fraile agrega: *qo Çak Bakon chi cah*, *ti r’abah x-iqov*, o *r’abal x-iqo*, “Señal de yelo, quando el çielo está mui estrellado y que se pareçe a la que llaman Vía Láctea los astrólogos” (VC: 289). No sé si el lexicógrafo se dio cuenta de la similitud de los vocablos que estaba registrando, *teuh*, y *teul*, aunque puedo suponer que sí.<sup>239</sup>

---

<sup>239</sup> Lo corrobora el Dr. Sergio Romero, en el caso de *teuh* y *teul*, comenta que se trata de la misma raíz; el primer vocablo es su forma no poseída, y el segundo aparece con el sufijo -*VI*, que marca la posesión inherente (Romero, 20-05-21).



Además de ofrecer algunas descripciones ingeniosas, irónicas y hasta jocosas, Tomás de Coto sabe muy bien cómo contagiar su entusiasmo por la lengua indígena a los lectores. En la entrada ‘sol, planeta’ ofrece el equivalente *3ih*, no satisfecho con la mera traducción, añade:

[...] *Pa r’elebal 3ih*: en el oriente, ID EST, “donde sale el sol”. Quando sale por allí: *tan t’el pe 3ih*. // Quando está ya alto, como a las 8 o 9, diçen: *mi-x 3ae 3ih*, o *3aal chi 3ih*; quando está como de 9 a 10: *nima 3aal chi 3ih*; de diez a onze: *tan t’iqo 3ih*; de 11 a 12 *tan ti tiqmaih 3ih*; a las doçe: *tiqil 3ih*, o *nima tiqil 3ih*. // Quando al sol, a qualquier ora del día se le pone cerco, diçen: *tan t’atin 3ih*, ID EST, “que se baña”; o, *tan ti 3a 3ihin*, o *tan tu ban ru qha 3ih*, o *tan tu ban ru varabal 3ih*. // A la luz del sol, llaman: *ru vach 3ih*, y lo mesmo a la de la luna o las estrellas; vg., *ru vach*, o *ru va i3*, *qhumil*, etc. // Quando está el sol claro, [etcétera] (VC: 527)<sup>240</sup>

De tal modo, pienso que el diccionario nos permite conocer en buena medida la forma como comprendía un lexicógrafo virreinal el oficio de describir la lengua, y más precisamente, una lengua local observada por una conciencia criolla. En fin, no me queda en esta introducción más que señalar que fue precisamente el contagio sufrido por tal entusiasmo lo que me llevó a desarrollar mi propia lectura del *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*, la ruta recorrida por ese territorio entre palabras sólo aparentemente inconexas, para tratar de descubrir redes conceptuales o referencias semánticas que, aunque ciertamente no sirven para ordenar el caos, sí nos permiten cruzarlo o, al menos, encontrar algunos caminos y orientación.

---

<sup>240</sup> Y a continuación sigue una larguísima lista de expresiones kaqchikeles correspondientes a las condiciones climatológicas, incluidos los eclipses, así como los horarios vespertinos hasta la puesta del sol, remitiendo a los lectores ávidos a buscar las entradas ‘día’ y ‘arrebolarse’.

## 5.2. Entre la definición lexicográfica y la enciclopédica: un trabajo práctico. Hacer fuego y usar la palabra

Se señala, en la actualidad, que los diccionarios bilingües no son diccionarios de definiciones; sí, de equivalencias. Sin embargo, una obra tan singular como la de Tomás de Coto, como ya hemos empezado a ver, y denominada *Thesavrus* por su editor, no se ciñe al estricto criterio de yuxtaponer palabras de dos lenguas. Hubo muchos en su época que sí lo hicieron. Sin embargo, el diccionario unidireccional, en muy pocas entradas ofrece la palabra de la lengua de partida, seguida solamente de su correspondiente o “equivalencia” en la lengua de llegada o meta. Son muy pocos los artículos lexicográficos del *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* que podrían funcionar estrictamente como equivalencias. Al buscar esas estrictas equivalencias, la entrada ‘estopa’, por ejemplo, ofrece:

ESTOPA: *Pu3*, o *pu3u3 çak quij* o *mau*, que es el cañamo de la tierra que llaman *maguei* (VC: 221).

Descripción en la que podemos observar que a la palabra castiza ‘estopa’, Coto no solamente le encuentra más de un equivalente kaqchikel (*pu3*), sino que además nos informa que las últimas designaciones (*pu3u3 çak quij* o *mau*) refieren a una especie de cañamo, pero distinto del referente normalmente conocido como ‘cañamo’ en la lengua castellana (por eso el sintagma preciso que usa Coto para diferenciarlo es “cañamo de la tierra”), y al cual también se le puede denominar con el préstamo de origen caribeño -más precisamente tahíno-: *maguei*.<sup>241</sup> De tal modo, se puede observar que en un artículo

---

<sup>241</sup> Comunicación de la Dra. Hernández Triviño.

lexicográfico tan pequeño y aparentemente escueto como el de la entrada ‘estopa’ Coto también ofrece una explicación o descripción, por breve que ésta haya sido.

### **5.2.1. Definir o describir en el *Vocabulario***

Normalmente, definir se concibe como una acción, y también que una definición está conformada por las palabras con las que se define. En español, y en otras lenguas, la acción de definir es una que dispara, al mismo tiempo, la capacidad lingüística y la capacidad metalingüística. **Y entre lexicógrafos, hoy se acepta, de manera general, que una ‘definición’ es la explicación del significado de una palabra en un diccionario.** María Moliner, por ejemplo, define ‘definir’, valga la necesaria redundancia, como: “Explicar lo que es una cosa con una frase que equivale exactamente en significado a la palabra que designa la cosa” (Moliner, 1998, T I: 878). Pero hay, sin duda, múltiples y variadas maneras de definir.

Asimismo, en la actualidad se reconoce, dados los avances de otras disciplinas (como la biología, emblemáticamente dedicada a clasificar y definir el mundo natural), que el concepto implicado en la acción de definir se entiende como la búsqueda de las diferencias, o de las particularidades, a través del denominado “género próximo” y las “diferencias específicas”. Y hay que observar, igualmente, que en el lenguaje cotidiano se entiende que si alguien expresa su opinión o su actitud respecto a tal o cual cosa y ésta no queda clara, se le puede pedir que se “defina” al respecto, es decir, que sea preciso, que aclare los términos en los cuales se está expresando. Luego entonces, también de manera general, se trata de un concepto ambiguo o difuso, por su propia naturaleza.

En los desarrollos de la denominada “Lingüística misionera”(ver apartado 1.2.), se ha señalado que “los misioneros funcionaron como autoridades lexicográficas, a medida que esas palabras [los nombres indígenas que registraron], además de ser materia lexicográfica especializada -véanse los vocabularios de indigenismos con el vernáculo europeo correspondiente (*Apud*, Barros, 2008), engrosaban los diccionarios monolingües de las lenguas europeas, entre ellas la portuguesa y la castellana” (Gonçalves y Murakama, 2009: 234). Por lo cual, trataré de mostrar que se puede apreciar ya la presencia de algunos principios de la moderna lexicografía en una obra tan temprana como la de Tomás de Coto; en especial, la existencia de definiciones o descripciones, sean éstas lingüísticas, o enciclopédicas, tanto de los referentes comunes, como de los desconocidos o nuevos para el pensamiento estructurado desde la lengua castellana.

Como señalé antes, definir es una acción que acciona simultáneamente la lengua (las palabras) y la metalengua (las palabras para hablar de palabras). Lo cual justifica, por sí mismo, el interés que los textos lexicográficos de esta época encierran para la lingüística, y, en general, para todas las disciplinas del lenguaje. “Objeto de varias disciplinas lingüísticas, sean más teóricas o más prácticas -por ejemplo la lexicología, la lexicografía, la terminología o la semántica-, en la definición se cruzan problemas que van de la sinonimia a la fraseología, sin olvidar la morfología o la sintaxis” (Gonçalves y Murakama: 2009: 239, *Apud* Medina Guerra, 2003). **Las definiciones que encontramos en el diccionario en forma de narraciones, breves o extensas, en cada uno de los artículos lexicográficos elaborados por Coto, además de ofrecer las descripciones de los nombres y acciones kaqchikeles de referencias singulares o exóticas -las denominadas “de la tierra”-, así como las citas necesarias a la contextualización de las nuevas**

**unidades léxicas, proporcionan definiciones lexicográficas (o lingüísticas) en algunos casos; así como definiciones enciclopédicas, en otros. Trátese de referentes comunes, o referentes desconocidos y nuevos para los hispanoparlantes.**

En la primera clase, la de las definiciones lingüísticas, estarían las definiciones hiperonímicas, de carácter incluyente, ya que indican el referido “género próximo”, agregando “diferencias específicas”; así como también las definiciones hechas a través de sinónimos o antónimos. En cambio, en la definición enciclopédica se remite a un terreno extralingüístico, son definiciones que permiten describir el referente, y que, al mismo tiempo, pueden ser igualmente definiciones lexicográficas o no. Según los especialistas, unas describen al objeto; las otras, nominales, explican las palabras (Porto Dapena, 2002: 268-270).

Para ejemplificarlo, veamos un artículo lexicográfico del *Vocabulario* un poco más elaborado que el caso antes señalado de ‘estopa’. La entrada ‘estraño’ ofrece:

ESTRAÑO o extranjero: *Ama3 nahti vinak, bijl.* // Estrañarse: *mani tu qam nu vach, mani tu quluh, o ru qulum nu qux.* // [...] // Para decir que vna persona es estraña, diferente en linage, que no a parentesco, diçen: *toque vinak; xaki rax a vach ca be ruqin toque vinak, at v'ixhail, maqui na kitzih tah a cha3, a nimal,* “en estando buena, luego te vas con los que no son tus parientes”. // Al pueblo diferente del suyo diçen: *toquen;* vg., *toquen chic x-be qule nu meal, o hun chic chi ama3 x-be qule vi nu meal,* “a pueblo estraño, o diferente, se fue a casar mi hija” (VC: 221).<sup>242</sup>

Ya he mostrado antes algunas cuestiones generales sobre el método lexicográfico de Tomás de Coto (ver apartado 4.2.), veamos ahora cómo elabora el fraile sus registros lingüísticos con más precisión. **En el caso de ‘estraño’, el equivalente kaqchikel ofrecido**

---

<sup>242</sup> En la entrada ‘advenedizo’, Coto ofrece los mismos equivalentes: *Nahti vinak, bijl vinak* (VC: 14). En la actualidad, “advenedizo” es el adjetivo español que se aplica al “que llega a un lugar o posición que no le corresponde o en donde los que ya están le consideran extraño” (Moliner, 1998, T I: 63); pero es probable que Coto lo haya heredado en su época en su antigua acepción de ‘adversario’ (Corominas, 1983: 29), y, por lo tanto, con el sentido de ‘pagano’.

es *ama3 nahti vinak*.<sup>243</sup> Hasta aquí, se le puede tomar como una definición lexicográfica de un diccionario bilingüe, a la cual se le adjunta: *bijl* (literalmente, “caminante, el que va”). Por lo que ya se trataría más bien de una definición **sinonímica**.<sup>244</sup> Luego, Coto ejemplifica el uso del lexema en una locución verbal: *mani tu qam nu vach* (una raíz verbal *qam*, negada con *mani*) y referida al cuerpo (sea al rostro, *vach: mani tu qam nu vach*; sea al corazón, *qux: mani tu quluh*, o *ru qulum nu qux*). Pero, después, el fraile va más allá y nos muestra cómo se usa esta expresión cuando se requiere referir al linaje o al parentesco de los que habitan otra “parcialidad” o barrio; e igualmente, ofrece un contexto en el cual se ejemplifica este uso (*xaki rax a vach ca be ruqin toque vinak*).<sup>245</sup> ***Ama3* es presentado como correspondiente de parcialidad o barrio; *toquen*, de pueblo diferente al propio, por lo cual se puede señalar que se trata ya en este momento de una definición enciclopédica, pues nuestro lexicógrafo ha extendido la definición sinonímica en el sentido que da información más o menos extensa de la materia correspondiente abarcando campos diversos, además de ejemplos.**<sup>246</sup>

Cabe aclarar que el ejemplo de ‘extraño o extranjero’ lo he seleccionado solamente para mostrar que se trata de una “definición enciclopédica”. Sin embargo, también debo señalar que se trata de una entrada especialmente compleja porque, claramente, involucra

---

<sup>243</sup> Según comenta Sergio Romero, *ama3 nahti vinak* es una explicación en kaqchikel de uno de los sentidos en español, y no un equivalente en kaqchikel. Y lo traduce de modo literal como: “parcialidad (de) gente de lejos (20-05-21).

<sup>244</sup> No quiero decir que caminante sea sinónimo de ‘extraño o extranjero’, sino que **Coto presenta ambos términos en una definición que se puede considerar sinonímica**, según lo antes expuesto sobre cómo concebir las definiciones en un diccionario bilingüe (ver más arriba las referencias al estudio de Gonçalves y Murakama, 2009).

<sup>245</sup> Romero lo traduce como: “A pesar de estar bien, te fuiste donde los extranjeros” (20-05-21).

<sup>246</sup> Según Robert Carmack, **amak’** eran llamados los caseríos, dispersos en el campo “como las patas de una araña”, ya que **amak’** significa araña en quiché; por tanto, los que vivían en esos caseríos eran campesinos del común, organizados en linajes patriarcales, cada uno de los cuales correspondía probablemente a uno de los caseríos (Carmack, 1979: 25).

diferentes conceptos para las dos culturas representadas en el diccionario. Por ello, el artículo elaborado por Coto resultó un artículo lexicográfico híbrido. Me explico.

El concepto de “pueblo” no era el mismo para el fraile y para los kaqchikeles. En un estudio etnohistórico sobre Sacapulas, Guatemala, Robert Hill y John Monaghan apuntan que en la primera centuria del periodo colonial (esto es, entre 1540 y 1550) la formación de los “pueblos” estuvo determinada por la política española y su programa de “congregar” a los indios en un solo lugar para facilitar la evangelización. Lo cual involucró problemas entre los distintos grupos sociales y la comprensión de lo que implicaban los términos *amak’* y *chinamit* (traducido el último como “parcialidad”). El hecho es que los españoles juntaron o congregaron distintas *parcialidades* en un mismo pueblo (*amak’*); lo cual, como hoy se sabe, produciría un cambio cultural en la organización sociopolítica de las comunidades (Hill y Monaghan, 1987: 89).<sup>247</sup> Y es tan importante este hecho, que de su entendimiento derivó un concepto clave para los estudiosos del área maya, que es el de “*Continuity in change*” (*Ibid*: 133); ya que las unidades *amaq’* y *chinamit* sobrevivieron, como constatan los autores, hasta fechas muy tardías del periodo colonial.<sup>248</sup>

En otras descripciones o definiciones, se comporta el fraile como un naturalista apenas aficionado; pero atraído, sin embargo, por describir el territorio o entorno kaqchikel. Al dar cuenta de referentes desconocidos para la cultura española, y basado en su

---

<sup>247</sup> “Seen historically, we would classify Sacapulas, in different ways, depending on the period. Early in the colonial period (c. 1572), Sacapulas could have been seen as a dual *barrio* system. The two *barrios* or groups of *barrios* -the two *amaq’*, each of multiple *chinamitales*- saw to their own internal affairs, while formal political authority was divided between them” (Hill y Monaghan, 1987: 147).

<sup>248</sup> Aunque los españoles hayan deseado eliminar la organización social que implicaba el concepto de *chinamit*, se señala que: “the most striking finding is the extent of continuity in the *parcialidad* as the basic sociopolitical unit of the Sacapultecos from before the Spanish conquest to the late nineteenth century (Hill y Monaghan, *Op. cit.*: 149).

experiencia directa, Coto muestra que también puede ser un buen observador tanto del reino vegetal como del animal. El resultado es otro tipo de definiciones, esta vez de carácter más puramente mostrativo. Sin embargo, **tales definiciones de plantas y animales, aunque no siempre son lexicográficas o lingüísticas, también poseen un evidente e indudable carácter descriptivo.** Veamos algunos de esos casos:

AGUACATE, fruta: *Oh*. Y así también llaman al árbol que los da. // O diçen, por la fruta: *ru vach oh*. // *Tan ti vachin oh*: dar fruto estos árboles (VC: 18).

ALGODÓN: *Chih*. // Vno que ay de su natural pardo: *3an 3oh*. // Al que está ya golpeado y dispuesto para hilar: *booh*. // Quando el algodón en el capullo se va poniendo pardo: *ti 3an 3ohin ru vach chih* (VC: 24).

ANONAS, fruta: *Pac*. // Vnas que ay agrias y grandes, con vnas punticas; *cak qhoxolac r'ih*. // Otras más pequeñas: *qevex*. // Otras grandes y lisas, y son dulçes: *pac qhuqhuh r'ih* (VC: 35).

APAZOTE, yerua: *Izqih* (VC: 38).

ARAÑA: *Am*. // Las chiquillas, que haçen sus telillas: *he qhutic am, ti qui quemoh ru chi hay, ru pa hay*. // Vnas que ay, grandes y ponçoñosas: *cokola hay am*. // Otras que ay, negras y también malas: *xahauh*, o *xauh*. // *3aiz am*: otras que no pican (VC: 42).

ARDILLA, animalejo: *Cuc*. // Otras maiorçillas: *çak bohoy*. // Otras, mui pequeñas y lindas que ay en tierra fría: *q,aay* (VC: 43).

ARMADILLO, animalejo que se come: *Iboy, iboy car* (VC: 43).

AUEJAS, las que crían en las casas, que tienen allí sus colmenas y son caseras: *Avahum cab*. // Las monteçinas, siluestres: *huyubal cab*. // Auejas, vnas que haçen miel debajo de la tierra: *qoh pun chi vach qoy*. // Otras grandes, que también crían debajo de la tierra y tienen miel: *vleuh cab*. // Otras, que también se crían debajo de tierra y en partes suçias: *q,uma cab*. // Otras, que son como moscas y se crían en las paredes y no tienen miel, o mui poca: *chot, vzma cab*. // Avejal o colmena que se cría en árboles: *ru chicopil cab, çaki cab, nimak cab*. // *Çak mox*: éstas crían en los árboles. // Otras que también crían en árboles: *3ekam, rax vach, q,errem*. // Otras, que crían debajo de tierra: *qoxpin, x-qhere 3or*. // *Holom cab*: otras, que crían de cosa suçia (VC: 58).



**Con justicia, debo observar que hay temas que apasionan más que otros a nuestro lexicógrafo. Por ejemplo, cuando se trata de referentes tan conocidos como pueden serlo ‘árbol’ o ‘ave’ para ambas culturas, el fraile trata de conocer de manera exhaustiva, fascinado en mostrar las diferencias culturales kaqchikeles que encontró y que, como deja ver, conoce ampliamente.** Lo podemos constatar a continuación en la ‘descripción mostrativa’ que hace de los vocablos correspondientes *che* y *q,iquin* y en los listados de una serie de sintagmas de diferente tipo donde aparecen las palabras de cada entrada, respectivamente (en ambos casos se trataría de definiciones enciclopédicas, ya que no son lingüísticas, de los lemas ‘árbol’ y ‘ave o pájaro’):

ÁRBOL, generalmente: *Che*. // Árbol que no lleua fruta, sino ojas: *xaki et che*. // Árbol que lleua fruta: *vachoma che*. // Árbol mui grande y copado, que es la çeiba: *ynup*. // Árbol que tiene goma para la tinta: *mul qix*. // Otro, que sirue de lo mesmo: *çuh che*. // Árbol fuerte y grande: *çohot*. // Árbol, vno que echa fruta como vainillas, y la comen los yndios o haçen bebida della: *chalum*. La fruta dél: *ru vach chalum*. // Árbol que lleua vnas flores blancas, cuyos tallos comen los yndios: *tunay*. // Al çauco llaman también *tunay che*. // *Çaquil tunay*: es vna mata que echa como pepitas de melones y, molidas, las beben. *Çaquil tunay*. // Árbol que echa vnos frizolillos colorados de que vsaban para echar suertes: *q,ite*. // *Cholol q,ite*: el que echa suertes con estos frizolillos. // Árbol que tiene leche que llaman *vli*, y se haçen della defensiuos para el agua: *quiq*. Y así llaman a la leche. // Árbol que echa vnas flores olorosas: *ococ*; las flores dél: *çaki ococ*, *caka ococ*. // Otro que echa vnas flores blancas: *çih*, y a las flores llaman *ru vach çih*. // [...] Quando el árbol hace copa y declinan las ramas para bajo, diçen: *3uh3ic ri che*. // Quando los árboles son muy altos, que sobrepujan a otros, diçen: *ti calum chi che*, *naht r’akan*. // Quando el érbol haçe distançia del nacimiento del pie a las ramas, aquella distançia llaman: *xatat*, y del tronco haçen los horcones; *ru xatatil ru 3a che*: la distançia que ay del naçimiento de la rama, asta donde están las ojas. // Quando el árbol está ya cortado, hecho troço, llaman *xamal*; lo que queda con raíz en el suelo, *cutam*. Y vno y otro se toman por los ascendientes en la generaçión; vg., *ka cutamil*, *ka xamalil*, *he nabey ka te*, *ka tata*. Tórnase, también, por el cuerpo de la persona o animal. // Arboleda: *pa che*, *qechelah*, *pa tak qechelah* (VC: 42-43).

AUE o pájaro: *Q,iquin*. Es común a todo género de aves, aunque muchas tienen sus nombres particulares; vg., *piqh*, es un aue agorera y supertiçiosa que anda de noche. Para deçir que esta aue les cantó o agoreó mal, diçen: *tan qui ru piqhah lae chicop colo qui cam vue qui çocotah* [“me está augurando esa ave que tal vez muera si soy sangrado”]. En la confesión se les suele preguntar si an creído en su abussión o

canto: *x-au'ikiquih*, *x-a nimah pe ru qhabal piqh?* [“¿has creído y obedecido el canto del *piqh?*”] // Y a ésta añiden: *xoch*, que es la lechuza. // O *tu3ur*, que es el búho. // Otra que anda de noche, que es como el mochuelo, y suele ponerse en los caminos: *puhuy*, o *çal r'ih*. Y desta diçen: *mani ti hote pa ru vi che*, *xaki ti hupe ka xe tak 3ozm pan vleuh*, que no sube en los árboles, sino que está echadita entre las matas. // Vna que ay como faisán: *cak tunun*. // Otra: *xcaman*. // Otras que ay como tortolillas: *xmucur q,iquin*. // Ave marina que tiene el pico blanco, y son como ánades: *çaki tzam*. // Otros, marinos: *çaki quij*. Éste es todo blanco, y pienso es la garza. Fuera destes, tienen otros muchos, que la curiosidad de preguntarlos te los hará sauer, si te inportare (VC: 57).<sup>249</sup>

De lo desarrollado hasta aquí, se puede decir que cuando Coto lo juzga pertinente, sea basado en el contacto con referentes nuevos, sea percibiendo las diferencias culturales existentes entre las dos lenguas y sus modos de nombrar, realiza exhaustivas descripciones, como se puede observar en los dos últimos y extensos artículos lexicográficos. Las definiciones realizadas provienen de la observación y experiencia personales que posee el fraile de los árboles y de las aves, y, aunque no sean éstas propiamente lingüísticas, sino extralingüísticas, de igual modo poseen un claro carácter mostrativo y/o descriptivo.

**Thomás de Coto describe en cada artículo lexicográfico que elabora las características de sus referentes, y ésta es la manera en la que está definiendo los vocablos kaqchikeles. En tales definiciones se aprecian también algunas creencias o valores desde los cuales el fraile observa tanto los árboles como las aves. Si no, ¿cómo explicar un interés especial por cierto tipo de aves, las agoreras, o, por el “árbol que echa vnos friçolillos colorados de que vsaban para echar suertes: *q,ite*”, así como por la persona, o “el que echa suertes con estos frizolillos” nombrado *Cholol q,ite* ?**

**Por lo expuesto, me atrevería a plantear que sería una sola entrada (más lema, más equivalencia(s), más descripción) o el artículo lexicográfico correspondiente,**

---

<sup>249</sup> Las traducciones entre corchetes son de Acuña, el editor de Coto.

entendido éste como unidad mínima e independiente, la que definiría el diccionario de Tomás de Coto de cuerpo entero. Ese artículo lexicográfico es el correspondiente a la entrada ‘persona’. Y representa el modo particular en que el fraile se asume y ejerce como lexicógrafo, entregado a detallar, precisar, recurrir a sus “autoridades”, o enhebrar los significados de las distintas entradas y sus correspondencias con las que va armando su copioso diccionario. Veamos la extensa definición enciclopédica que nos ofrece el lexicógrafo:

PERSONA: no tienen nombre que con propiedad lo signifique, y así vsan de este nombre, *vinak*, que significa “gente” o “todo viviente”; y aunque es nombre que significa collection, vsan dél para significar vna, dos, tres personas, etc. Y para deçir “no soy más que vna persona”, diçen: *xa yn huna vinak, maqui na yn ta qiy*. Y para deçir “Pedro es de mi pueblo” o “es persona de mi lugar o parçialidad”, diçen: *nu vinakil lae Pedro*, o *nu chinamital; xa huna vinak oc x-in qul pa bey*, “sólo una persona encontré en el camino”. // Aora se ofresçe vna dificultad grande, y es si, para tratar de las divinas personas y dar a entender a estos naturales la distinción dellas, se a de vsar deste nombre o término. El Padre fray Joan López, que fue hombre entendido y que supo mucha lengua, al cathezismo que con tanto trauajo, tan copioso y docto, hiço el Padre fray Francisco Maldonado, maestro de la lengua, entre algunas que le notó y adiciónó, fue vna ésta: de que no se deuia vsar de dicha palabra, *vinakil*, por ser nombre abstracto de *vinak*, el cual significa collección, y que no significaba “persona”, sino “gente”, sin deçir cómo se auía de deçir, ni aun por çircumloquio. [...] Y así digo que, supuesto que ellos vsan (como se a dicho arriba) del término *vinak* para deçir vna, dos, tres personas, etc., y otras locuçiones semejantes, o de *vinakil*; y puesto que con él distinguen el número de los que son, aunque en su rigor quiere deçir “gente”, se ha de vsar dél, porque así haçe distinción de persona a persona. Y, aunque el término *vinakil* en otras locuçiones sea abstracto de *vinak*, que quiere deçir “humanidad” o “genteidad” como de *chicop*, [animal], *chicopil*, de *vtz*, [bueno], *vtzil*, etc., digo que en el sentido de que vamos hablando no lo es, porque los nombres abstractos no se pueden referir sino a sus concretos. [...] Y, pues en esta lengua estos nombres se construyen sin referirse a sus concretos, çierto es que no son abstractos, pues se diçe: *ru vinakil hay*, *ru chicopil ya*,<sup>250</sup> etc. Además que, [si] en la lógica, (hablando de tejas abajo, como diçen) estas oraciones son falsas: HUMANITAS EST MORTUA, HUMANITAS VIUIT, y otras a este modo, porque SECUNDUM Aristóteles, ACTIONES SUNT SUPPOSITORUM, y en ésta lengua éstas son verdaderas: *x-cam ru vinakil hay*, *qazl ru chicopil ya*, y las demás de este modo; luego los dichos nombres no son abstractos, sino concretos, pues pueden dar supuesto a los verbos que significan

---

<sup>250</sup> Aunque, como me ha observado el Dr. Ruz, *ru vinakil huyu* parecería ser la forma más certera. Y así aparece registrado por Coto posteriormente.

aquella acción. Y, así, concluyo que este nombre, *vinakil*, significa lo que éste: “persona” o “supuesto”; y, así, *ru vinakil hay* significa “persona o morador de la casa”. Y, aunque según Boecio,<sup>251</sup> la definición de “persona” es: PERSONA EST RATIONALIS NATURAE INDIUIDA SUBSTANTIA, y este término, *vinakil*, pertenesca también a todo viuiente, pues diçen *ru vinakil ya* por “el pesçe”, *ru chicopil huyu* por “los animales del monte”, etc., no por eso se a de excluir de la significación de “persona” o “supuesto”, pues en esta lengua no ay otro término más a propósito con que significarlo. Y, dél vsa la THEOLOGIA INDORUM, lengua que, según ai tradición, fue rreuelada al sancto fray Domingo de Vico. Y en la lengua tzozlem o tzinacanteca [...] vsa del mismo término o modo, porque *vinik*, en aquella lengua, es lo mesmo que en ésta *vinak*. [...] Con que juzgo se a satisfecho a las çensuras dichas, y no aurá más duda en adelante (VC: 413-414).<sup>252</sup>

En la elaboración de este artículo lexicográfico, parece como si alguien le hubiese preguntado a Thomas de Coto si consideraba a los kaqchikeles sus iguales, es decir, personas, y él hubiera respondido que sí, de modo contundente. No se puede saber si sus superiores lo hicieron, ni si tuvo que manifestarse al respecto en otro lugar que no fuera su *Vocabulario*. A pesar de enunciar primero que “no tienen nombre que con propiedad lo signifique”, esto es, que los kaqchikeles no tenían vocablo para significar lo que los españoles entendían por el concepto de ‘persona’ (sólo referido en castellano a los individuos), inmediatamente después, el fraile ofrece ejemplos de cómo se emplea el término kaqchikel *vinak*. Pero lo hace precisando las características de las que gozaba el concepto de persona desde la perspectiva de la cultura indígena que estaba tratando de entender. Sin conflicto aparente, como lexicógrafo señala que en esta cultura el concepto se extiende a los animales acuáticos (“el pesçe”, por ejemplo) y a los animales del monte; ya que le parece que se trata de una cultura distinta en ciertos aspectos a la propia, pero igual, en otros.<sup>253</sup>

---

<sup>251</sup> Boecio, autor latino del siglo VI de *De Consolatione philosophiae* (Consolación de la filosofía).

<sup>252</sup> El énfasis es mío.

<sup>253</sup> Agradezco la observación del Dr. Romero, señala que el verbo *winaqir* significa “ser creado, engendrado y [que] no excluye ni a las plantas ni a los animales” (20-05-21). Aunque también debo

Me explico. De manera puntual, Coto expresa lo que piensa y sabe. No son palabras retóricas que le pudieran haber servido para ocultar sus ideas detrás de una maraña sin sentido. Recurre a distintos autores, o “autoridades” (Vico, entre otros), buscando apoyo, argumentos, para dejar en claro que los pensamientos expuestos no son ocurrencias peregrinas, sino que encuentran fundamento en otros reconocidos conocedores de la lengua kaqchikel que lo precedieron; y no sólo, porque también, como muestra, según su propia experiencia se puede apreciar en otra lengua cercana, la tzotzil, de la cual el lexicógrafo tiene algún conocimiento.<sup>254</sup>

A lo largo de todo el diccionario que va creciendo tanto como su tema, la lengua kaqchikel, el franciscano criollo no tartamudea (conoce bien el verbo “tartamudear”: *ti qhayaqhot nu qux qui qhao*),<sup>255</sup> haciendo que no se entienda lo que desea expresar ni hace uso de palabras gangosas (las propias o características del que “habla por las narices”: *makamic ru tzam*). Por el contrario, a sus lectores nos queda claro que lo expresado respecto al concepto de ‘persona’ deja traslucir de manera auténtica el pensamiento de Tomás de Coto. Después de citar palabras relevantes de otros conocedores de la lengua kaqchikel, exhibe su propio punto de vista, difiriendo frente a la autoridad de Boecio, muy acreditada entonces en el medio eclesiástico, que asoció la calidad de persona con la racionalidad cuando Coto escribe puntualmente:

---

decir que Coto mismo ofrece la forma *ti vinakir*, como se verá más adelante, y la traduce justamente como “criarse cosa animada” (VC: 118-119). Para ‘engendrar hijas o hijos, así el varón como la muger’, en cambio, nos da: *ti u’alqualah*, por lo que *alquananel* es traducido como ‘engendrades’. Y apunta el lexicógrafo que también se usa metafóricamente *tin boz* o *ti bozon* que es más propiamente ‘reventar la flor’ (VC: 190).

<sup>254</sup> Es de advertir, además, que la entrada ‘persona’ no es utilitaria para introducir en el diccionario un concepto caro a los evangelizadores, el de ‘persona divina’. Por lo tanto, se puede observar cómo priva en la descripción de ‘persona’ realizada por Coto el interés lexicográfico.

<sup>255</sup> En la traducción ofrecida por el Dr. Romero: “mi corazón habla entrecortándose” (20-05-21).

[...] Y, aunque según Boecio, la definición de ‘persona’ es: PERSONA EST RATIONALIS NATURAE INDIUIDA SUBSTANTIA, y este término, *vinakil*, pertenesca también a todo viuiente, pues diçen *ru vinakil ya* por ‘el pesçe’, *ru chicopil huyu* por ‘los animales del monte’, etc., no por eso se a de excluir de la significación de ‘persona’ o ‘supuesto’, pues en esta lengua no ay otro término más a propósito con que significarlo (*Ibid*).

Además, en la entrada ‘criarse cosa animada’, confirma el fraile la información antes proporcionada, y nos ofrece más elementos:

CRIARSE cosa animada, o engendrarse: *Ti vinakir*, deste nombre *vinak*, que aunque significa gente o persona en su primer significado, **se estiende también a toda criatura viuiente, y aun algo más que aquí verás; vg., *ru vinakil ya*, *ru vinakil huyu*,**<sup>256</sup> “los pesçes o sauandijas del agua, los animales del monte”, etc. [...] (VC: 118-119).

**Por tanto, para valorar en su justa dimensión la manera de penetrar en la lengua y la cultura de los kaqchikeles de Tomás de Coto, bastaría comparar la entrada ‘persona’ presentada por el franciscano con el espacio vacío que ésta tiene en el *Vocabulario* de Benito de Villacañas, dedicado, como ya hemos visto, a la misma lengua.** Copio a continuación el contexto paradigmático (de las entradas ordenadas verticalmente) en el que podría aparecer el lema ‘persona’ en el trabajo del fraile dominico:

(...)  
Pernil de tocino: *ah3 ra3an ah3*  
Perro o perra: *achi tzi, ixoc tzi*.  
Perseguir a los vencidos: *que nutere nu beh cha cata*.  
Persuadir a nu[ilegible]: *tin tancohitz*.  
Persuadir con halagos: *tin hochitz*.  
Pervertir: *tin calih, tin tzolih ru cux pamac*.  
Pesada cosa: *al*.  
Pescado: *car*  
Pescar con red: *tin matz car*  
(...)  
(Villacañas, 2011: 413).<sup>257</sup>

<sup>256</sup> El énfasis es mío. Aquí tenemos la forma *ru vinakil huyu* que corrobora lo antes señalado.

<sup>257</sup> Contexto paradigmático en que podría haber aparecido ‘persona’, en la edición del dominico de García Aranda (2011). Aparte de buscar la entrada en el contexto señalado, también la busqué en toda la letra “P” por si acaso hubiese estado mal acomodada alfabéticamente.

El silencio de Villacañas respecto a la entrada ‘persona’ resulta elocuente. Su *Vocabulario*, de principios del siglo XVII, sí es un diccionario de equivalencias, al igual que muchos otros diccionarios bilingües de la época, y se puede apreciar en el pequeño listado de los artículos lexicográficos antes copiados. El dominico sólo presenta el correspondiente *vinac*, bajo la entrada ‘ombre o muger’ (*Idem*: 402). Igualmente, en el diccionario bilingüe de Molina de la lengua náhuatl, una centuria antes, encontramos para ‘persona’ solamente el equivalente *tlacatl* (1970 [1555-71]: 95).

Cuando la observación de semejanzas y de diferencias entre dos mundos naturales tan distintos es puesta al servicio de una eficacia descriptiva que consistía en dar a conocer un animal o una planta, con descripciones muy sencillas, el lexicógrafo lo coloca simplemente delante del lector, lo muestra u ostenta, digámoslo, a su vista (lo cual se pudo apreciar anteriormente en los casos citados de aguacate, *oh*; algodón, *chih*; ardilla, *cuc*; armadillo, *iboy*, aclarando que se come; abejas, *cab* -y todos sus tipos, etcétera). En cambio, **cuando se trata de describir campos conceptuales propios de la lengua indígena, desconocidos en la lengua castellana de sus lectores (no olvidemos que el *Vocabulario* estaba destinado en primer lugar a los frailes “incipientes”, esto es, aquéllos que se iniciaban en el aprendizaje de la lengua indígena), Coto no escatima recursos para dar cuenta de esos campos conceptuales.**

Y cuando se trata, igualmente importante, de mostrar la igualdad y similitud de los recursos lingüísticos de los cuales eran dueños los indios, el fraile tampoco escatima esfuerzos ni recursos para mostrar que la lengua indígena, la lengua de los kaqchikeles, posee tanta propiedad y es tan rica en vocablos como el castellano, como hemos visto en los artículos lexicográficos de ‘árbol’ y de ‘ave’. Sus descripciones, inicialmente

sinonímicas, se convierten en enciclopédicas y pueden abarcar múltiples campos. **Por las razones expuestas, se puede bien considerar el diccionario de Tomás de Coto como una obra híbrida, encabalgada entre el trabajo lexicográfico y el enciclopédico.**

Podemos suponer que el fraile no fue comprendido por muchos de sus contemporáneos. Debo observar que del manuscrito original de puño y letra de Tomás de Coto, que se encuentra en Philadelphia,<sup>258</sup> no se tiene noticia que haya sido consultado por los primeros autores impresos en Guatemala. Por ejemplo, el cronista Francisco Ximénez, interesado tanto en temas de la orden de los dominicos como en el paisaje y en las cosas de Guatemala, no da muestras en su obra de haber conocido el diccionario del franciscano; nunca lo refiere.<sup>259</sup> Como tampoco lo hace Ildefonso Flores, franciscano y autor de la primera gramática impresa de la lengua kaqchiquel (1753). Y ni se diga, Francisco Vázquez [1714], autor de la primera Crónica franciscana, que más parece una publicación de hagiografías. A pesar de eso, es indudable que una obra como la de Tomás de Coto hubiera enriquecido tanto crónicas, como obras gramaticales. Ya que trata, como se podrá apreciar a medida que avancemos este capítulo, tanto de las costumbres, el entorno y algunas ceremonias de los kaqchikeles, como de los significados de las palabras y de las reglas gramaticales de su lengua. Y todo ese material, el lexicógrafo que es Coto, lo va entretejiendo al dedicarse a compilar y ordenar los distintos vocablos que conforman su diccionario, las palabras o racimos de sílabas kaqchikeles que crujen y palpitan.

No sé si todas las palabras registradas por Coto tengan en la actualidad el mismo peso o valor para los kaqchikeles. **Espero, sin embargo, poder mostrar la tensión**

---

<sup>258</sup> Más precisamente, en la American Philosophical Society de Philadelphia (Acuña, 1983).

<sup>259</sup> Coto, en cambio, cita fuentes no sólo franciscanas; por ejemplo, a Domingo de Vico que era dominico y autor de la importante obra *Theologia Indorum*.



**resultante entre los registros realizados por el franciscano de los términos religiosos que la misma evangelización le requería con fines innegables de manejo y control de las creencias indígenas, y los registros de las voces y palabras que lo conducían, por su propio y auténtico deseo de saber, al sentido y al uso que los mismos kaqchikeles del siglo XVII le daban a las palabras.** Aquí cabría señalar la sentencia que reproduce un lexicógrafo italiano, mucho más cercano en el tiempo, y según la cual: “Las palabras están hechas, más que para ser dichas, para ser escuchadas; por ello, a decir de un filósofo, los dioses nos han dado una lengua y dos orejas” (Di Mauro, 2019 [1982]), la cual me sirve para buscar afinidades a continuación entre dos elementos tan esenciales como pueden serlo el ‘fuego’ y la ‘palabra’.

### **5.2.2. Encender el fuego y usar la palabra**

En el pasado, usar la palabra debió haber sido para los kaqchikeles un acto tan simbólico como el acto primigenio de encender el fuego. Elemento, este último, imprescindible para la humanidad. No es idea pueril pensar que el fuego nos unió como especie y que ayudó a crear un sentimiento de comunidad, pues, muy probablemente, no haya otro factor común tan determinante desde épocas muy tempranas. Por tanto, preparar una fogata y contar historias sentados alrededor de ésta son dos acciones que parecen distinguirnos como especie. Ahora bien, ‘fuego’ está registrado por Coto como *3a3*, y ‘sacar fuego con pedernal’, *tin qox* (VC: 241). En su vida cotidiana, los hombres kaqchikeles le ponían fuego a los montes y a sus milpas después de recoger la cosecha para luego poder volver a sembrar, como todavía lo siguen haciendo en la actualidad los campesinos apegados a la

tradición mesoamericana, tal acción se nombra: *tin qat*, *tin poroh* (*Ibid*). Usar la palabra, por su parte, es acto que también se le podría comparar con otro igualmente simbólico: *tin yo3*, “amasar o disponer la masa para hacer las tortillas”, o *tin bak*, que más propiamente significa “traer algo entre las palmas de las manos” (VC: 238, entrada ‘fregar con la mano’).

En la cocina, todos los días antes del amanecer, las mujeres kaqchikeles encendían el fogón, *xqub*, o fuego del hogar, para preparar los alimentos.<sup>260</sup> Ambas acciones, encender el fuego y amasar, están encaminadas a la satisfacción de la necesidad más básica, alimentar el cuerpo.

A continuación, el artículo lexicográfico completo de la entrada ‘fuego’:

FUEGO, o huego: *3a3*. // Hacer fuego juntando leños: *tin box 3a3*, o *tin nuq,u 3a3*. // Soplar el fuego para que arda: *tin xupuh*, *tin hulupih*. // Levantar la llama el fuego: *mi-x paleh 3a3*, *mi-x yacatah 3a3*, *mi-x repuh 3a3*. // Sacar fuego con artificio de palo, dicen: *tin bak pa che*. Sácanlo batiendo vn palillo entre las manos, asentada la punta en otro que sirve como pedernal, al qual llaman *ru te 3a3*. No es de cualquier árbol, sino de los que tienen virtud para este effecto. Vno llaman *lama*, que es el aliso, con cuya corteza tiñen color leonado; otro *q,ite*, que echa vnos frijolillos colorados; otro llaman *iboy che*. // Palo que sirve como barrena, llaman: *metaba ru 3a ri 3a3* (a la chilca, que es yerua medicinal llaman también *metaba*). // Sacar fuego con pedernal: *tin qox*, vg., *ta qoxo 3a3*; o, *ta tzima yan el 3a3*; *ta qoxo yan el 3a3 ch'u vach abah chi* eslaución. // [Al margen] El lugar donde hacen fuego continuo: *xqub*; vg., *ti be a qama halal r'acak 3a3 pa xqub*, o *pa r'ixqubil 3a3*. // Fuego poner a otra cosa, como a los montes, a las millpas, etc.: *tin qat*, *tin poroh*. // Quando el fuego levanta llama por el aire: *ti koplil*, *ti hulupih*, *ti tili3uh*; vg., *mi-x hulupih*, *mi-x koplil ru vach 3a3*, *x-tili3uh a3aneh*. // También, por poner fuego a los montes, vsan de *tin hubah*; vg., *ta hubah can ru 3a3al lae huyu*, o *qim*, “pon fuego a ese monte o pajonal”. Para lo demás, mira Arder el fuego. // *Ti u'vpubah*: es soplar el fuego (VC: 241).

‘Arder el fuego’, por su parte, se registra como *ti huluhut*, *ti roqorot*, o, *ti roqoroqa*.

Son lexemas que contienen aliteraciones y repeticiones cuya función, muy probablemente, sea la de semejar el crepitar de las llamas. En mi indagatoria, encontré que la expresión

---

<sup>260</sup> En estudios de iconografía maya, las tres piedras que sirven para contener el hogar del fogón, como hacen ver los epigrafistas, se encuentran representadas en numerosos glifos.

kaqchikel *tan ti tzih* es traducida por Coto como “arder la candela y dar buena luz”.<sup>261</sup> En cambio, cuando se quiere decir, por ejemplo, “arde la tierra, de calor” se usa otra raíz para ‘arder’ o ‘quemar’ que es *vou*, en la forma *tin vou vleuh* (VC: 43).

**Para poder establecer de manera adecuada relaciones simbólicas entre el fuego y la palabra, nos tendríamos que preguntar primero qué implica hablar del valor simbólico, en general, de las palabras.** E implica plantear que no todos los vocablos de la lengua tienen el mismo valor o importancia, y que hay algunos elementos que poseen características particulares de significación y, por lo tanto, se vuelven piezas singulares en el sistema lingüístico que los contiene. Lo cual me llevaría a considerar que en la lengua kaqchikel hay elementos que funcionan como una especie de condensadores del sentido. Tal vez, antiguas leyendas para el grupo traducidas en emblemas.<sup>262</sup> Sería algo equivalente a plantear que algunas palabras, inicialmente signos, se pueden revestir de una personalidad

---

<sup>261</sup> El equivalente de ‘palabra’ registrado por Coto como *tzih*, hoy se escribe con vocal larga del Alfabeto unificado, es decir [tziij]. Según aclara el Dr. Romero, en el sintagma *tan ti tzih* registrado por Coto, *tzih* es el registro de una raíz distinta que hoy se escribe con vocal corta: [-tzi] (Romero, 20-05-21).

<sup>262</sup> En la exploración que pretendo hacer del significado más extenso, o metafórico, de los registros realizados por Coto, hay datos que podrían apuntar hacia cierta afinidad conceptual entre ambas designaciones. Y un dato interesante, desde la actualidad, es que para los adivinos o “contadores del tiempo” k’iche’s y sus “semillas parlantes”, la interpretación que hacen del ciclo calendárico para dar respuestas a los hombres comunes no es directa, sino que se hace con base en técnicas mnemónicas y juegos de ‘paronomasia’, es decir, que los adivinos aprenden la tradición y juegan con los significados de las palabras por su cercanía fonética (Barbara Tedlock, 2002). Otro dato interesante, éste de la antigüedad, podría ser que: “El signo de ‘ojos quemados’ (la mancha oscura alrededor de los ojos de algunos personajes representados en los códices) en mixteco, otra lengua mesoamericana, se dice *sami nuu*, y por paronomasia, remite a la expresión *sahmi nuu*, “hablantes de náhuatl” (Michel Oudijk, 2008). Ignoro si juegos léxicos similares fueron utilizados en tiempos prehispánicos. Pero, suponiendo que es posible, la pregunta sería si tales juegos del lenguaje se extendieron más allá del ámbito de los especialistas a los hablantes en general, los hombres comunes. Por tanto, lo planteado en este punto sobre el simbolismo de ciertas palabras sólo son consideraciones que abren una posibilidad para explorar la antigua palabra, buscando, dentro de lo posible, confirmación en las fuentes o en datos etnográficos contemporáneos.

especial y pueden volverse símbolos, es decir, una clase especial de signos lingüísticos, signos convertidos en símbolos, o símbolos léxicos (como se prefiera).<sup>263</sup>

En el mismo tenor, para Roman Jakobson, el significado de los signos -las palabras por excelencia- es un hecho semiótico. Y por ello, se puede concebir la lengua como el fundamento mismo de la cultura. En sus palabras, cito: “la lengua es, a decir verdad, el fundamento de la cultura” (Jakobson, 1975: 16). Lo cual nos permite plantear la discusión en términos del significado simbólico de los elementos de la lengua que se trate. Asimismo para Michael Silverstein (1997), el problema lingüístico es una cuestión simbólica;<sup>264</sup> o para David Scott Baronti (2001), quien, de modo radical, al estudiar el k’iche’ catarineco moderno (esto es, la variante de santa Catarina Ixtahuacán), plantea una matriz de sólo siete

---

<sup>263</sup> Según los planteamientos de Paul Friedrich sobre los símbolos léxicos en su artículo: “The Symbol and Its Relative Non-Arbitrariness”. Para el autor, **los símbolos léxicos no son arbitrarios** (como se supondría desde la teoría lingüística clásica) y plantea que primero que nada: “it would be desirable to define the ‘symbol’. In a simple but important sense, a symbol is something that stands for something else. [...] A verbal symbol could, again in principle, be anything from a single phone to a complex sentence, but has usually been limited to what will here be called the lexical symbol” (1979: 7). Friedrich sostiene que: “Ultimately, the semantic feature code consists of several kinds of discrete and continuous values. Systems for denoting the latter are currently being explored in both linguistics and anthropology” (*Ibid.*: 12). Hago notar que la noción de ‘código semántico’ está estrechamente vinculada con el ‘sistema cultural’ en el sentido más amplio, y que ha sido objeto de estudio tanto de lexicógrafos y filólogos, como de algunos antropólogos; mientras que el ‘código lingüístico o gramatical’, ha sido objeto más propio de los lingüistas. Por tanto, entre la ‘semántica léxica’ y la ‘cultura’ existen muchos tipos de conexión y correspondencia. Sin embargo, decir que la semántica equivale a la cultura, o que la lengua equivale a la cultura, sería una actitud reduccionista, como señaló el mismo Friedrich (*Ibid.*: 13, *Apud.* Fillmore, 1974).

Así, la noción de **simbolismo léxico** permite trazar puentes entre disciplinas, ya que: “has both natural and conventional restraints, and within either system the interesting and fruitful question is the structure of non-arbitrariness and the degree to which it is indexical or iconic” (*Ibid.*: 39). Lo cual, como hoy se sabe, tiene enorme importancia y repercusión en los estudios sobre la ‘metáfora’ y la creatividad lingüística. Según el mismo Friedrich: “The creative use of language, and poetic creativity above all, to a significant degree involve iconic and indexical symbolism, and the relations of phonetic and lexical structure with the real world and with the deeper systems of meaning in the semantic and the cultural codes” (*Ibidem.*: 45). Por lo anterior, se vuelve muy necesaria la investigación de las causas del simbolismo, así como también de la denominada ‘motivación’ de las palabras (ver la postura clásica de F. de Saussure 1976[1945] sobre la naturaleza del signo lingüístico, y sobre la oposición ‘arbitrariedad’/ ‘motivación’ de los signos lingüísticos).

<sup>264</sup> Silverstein, “Relative motivation in denotational and indexical sound symbolism in Wasco-Wishram Chinookan” (1997).

sufijos derivacionales para dar cuenta de un complejo sistema de relaciones simbólicas entre las categorías verbales (raíces caracterizadas como “*affect verbs*” por ser “*vividly descriptive*”, Baronti, 2001: 72). Encuentra el investigador que las relaciones simbólicas también están presentes en todos los niveles de la lengua estudiada, lo que le permite sugerir que “*being Maya*” se relaciona históricamente con ver el mundo, precisamente, a través de ciertas categorías.<sup>265</sup> Lo cual, como sabemos, antes de él lo habrían propuesto Edward Sapir y Benjamin L. Whorf en su conocida hipótesis.

**Con las consideraciones teóricas antes presentadas, podemos señalar que la palabra, el signo lingüístico inicial, se puede convertir en algunos casos en símbolo o en presencia que acompaña al grupo, esto es, una suerte de talismán tribal. De manera tal que, por ejemplo, el maíz deja de ser sólo ‘maíz’ cuando se habla de “hombres de maíz”; o la flor “rosa”, sigue siendo ‘rosa’ a pesar del color azulado o ensangrentado que puede adquirir al vagar en los mares más íntimos de algún bardo.**<sup>266</sup> Así que si se buscan relaciones entre esos símbolos (como han sugerido hacer Jakobson, Bühler, Friedrich, Silverstein o Baronti, los autores aquí referidos), con seguridad, algo interesante se podrá encontrar. De entrada, se podría descubrir un tejido simbólico en el diccionario, por ejemplo, que dependería de algunas cuantas palabras. Aunque esas relaciones no sean

---

<sup>265</sup> Baronti, Sound symbolism use in affect verbs in Santa Catarina Ixtahuacán (2001). Se trata de una posición distinta a la saussureana en cuanto a la relación que media entre el ‘significante’ y el ‘significado’ -los dos componentes del signo lingüístico tradicional. Hoy día, la investigación permite ir más allá de la propuesta en la teoría clásica, según los apuntes de los alumnos que fueron quienes publicaron el *Tratado de lingüística general*, y los planteamientos sobre la “arbitrariedad” del signo lingüístico (Saussure, 1976[1945]).

<sup>266</sup> Igualmente, en la teoría lingüística de Karl Bühler se rechaza la posibilidad de que todos los signos lingüísticos sean de la misma índole. Ya que crear símbolos es la capacidad que sitúa al hombre en un lugar preciso en la naturaleza (Bühler, 1979).

visibles, en la mayor parte de los casos, a los hablantes ni a los analistas de manera inmediata.

Los símbolos léxicos, en general y por su naturaleza, pueden tener o gozar de cierta convencionalidad, es decir, que dejan ver relaciones internas en sus *denotatum*, las formas, a través de las cuales se manifiestan. Las descripciones lexicográficas y/o enciclopédicas de Coto, quien investigó profusamente los usos y significaciones de las palabras kaqchikeles, nos permitirían entender algunas palabras de manera más amplia, y muy probablemente encontrar en ellas una intención que respondería a antiguas convenciones sociales. Los elementos de los cuales hablaba un poco antes, el fuego y la palabra, caracterizan indudablemente una parte de la complejidad de la vida humana. Sin embargo, nada sabemos de las primeras designaciones, los vocablos *3a3* y *tzih*, respectivamente, son las designaciones que registró Coto en el siglo XVII.

Para terminar, esta argumentación sobre la importancia del fuego y la palabra para los kaqchikeles, sólo deseo agregar que **actualmente las candelas (velas o pequeñas antorchas), y de manera comparable a las palabras, continúan siendo uno de los elementos más ricos en significaciones entre diversos grupos mayas. Pues, se encuentran sometidos ambos elementos a diversas transformaciones metafóricas de manera repetida.** Para los tzeltales de Cancuc, sea por caso, cuando comparan las candelas con las azucenas blancas, manifiestan que siguen concibiendo el fuego como la “flor sagrada”, es decir, *ch’ul nichim*. Más todavía, se puede decir que en sus plegarias los cancuqueros señalan la plena equivalencia entre las candelas y las azucenas. De hecho, no sólo se corresponden las flores y las candelas, sino que, como nos ha informado Helios Figuerola: “Y confundiendo los dones (candelas) con las azucenas, -disponiéndolas en fila

para ser aprehendidas por las divinidades- el locutor las comparará a las palabras mismas de su plegaria que debe también alinear cuidadosamente para ser escuchadas” (Figuerolas, 2010: 409).<sup>267</sup> Y se puede agregar que para los tzotziles el fuego también tiene voz. Actualmente, consideran que éste habla, y que puede perfilar, a grandes rasgos, cómo será el día a quienes observan con atención la forma de sus primeras llamas al amanecer, antes de iniciar sus actividades cotidianas. Sentada la familia alrededor del fogón, que es el sitio preferido de la casa donde se cuentan historias y donde se hace uso de manera colectiva de la palabra (lugar muy importante de aprendizaje para los miembros más pequeños de la familia): “En el fogón, colocado en el centro de la habitación-cocina se lee la llama todas las mañanas. El fuego dice lo que puedes hacer en el día.”<sup>268</sup> Las llamas del fuego tienen rostro, y los kaqchikeles lo nombran: *ru vach 3a3* (VC: 320), como observó y registró en su diccionario Tomás de Coto.<sup>269</sup>

### 5.2.3. Además, las flores

La flor, generalmente, es denominada *coq,ij* en kaqchikel.<sup>270</sup> Si es blanca, *çaki coq,ih*; si colorada, *caka coq,ih*; amarilla, *3ana coq,ih*. Incluso, Coto registra los nombres de otras flores, las “açules y redondas, que se crían en el monte: *raxo*”. Y agrega el fraile más información, “es modo que le vsan en otras lenguas, y en la de Güeiteopan” (VC: 381), es

---

<sup>267</sup> Helios Figuerola, *Los dioses, los hombres y las palabras* (2010).

<sup>268</sup> Margarita Martínez Pérez, conferencia sobre: “Tzotziles de Huistán, Chiapas” (10-11-2017), organizada por la Coordinación de Posgrado en Estudios Mesoamericanos.

<sup>269</sup> El Dr. Romero traduce, literalmente, *ru vach 3a3* como “el frente del fuego” (20-05-21). Pienso que no afectaría la intensidad de lo señalado; ya sea el rostro, o el frente, la expresión parece aludir a la “presencia” de algo o de alguien que, además, según testimonio de Margarita Martínez, habla, “el fuego dice”.

<sup>270</sup> El registro *coq,ij* de Coto, Romero lo traduce como “candela y ceremonia” (20-05-21).

decir, en lengua tzotzil. Hay que observar que los colores de las flores registrados por Coto concuerdan con los colores de otro elemento reconocido por tener una carga enorme de significación en los estudios etnográficos mesoamericanos, las mazorcas; asimismo, con los colores de los cuatro rumbos del universo, los colores asignados por distintos grupos a los cuatro puntos cardinales. Así que podríamos seguir buscando relaciones simbólicas entre las palabras kaqchikeles. Por el momento, sólo apunto otro detalle interesante, **“florida cosa” se designa *coq,ihanimak*, o *çihanimak*. La flor de árboles grandes: *çih* (VC: 234-235). Y el ombligo del niño cuando nace, por añadidura, es denominado: *ru coq,ih aqual*, literalmente “su flor”. Después se le nombra con el lexema *muxux* (VC: 381).**

Relacionada con el fuego también, estaría la acción de ‘sahumar’ o ‘perfumar’: *tin buquih*. Pero advierte Coto que debe uno ser cuidadoso porque hay otro verbo muy parecido fonéticamente, *tin bukih*, que significa otra cosa: “que le vsan quando las mugeres andan siempre cargadas con sus criaturas y que sólo se ocupan en eso” (VC: 504). Para perfumar algún altar o a algún santo, se usan *tin buquih*, y *tin çektaçih*, *tin pomih ru vach cruz*, *ru vach sancto*. Y luego, Coto ofrece los detalles:

[...] // Al sahumero que echan en el fuego para que salga el humo, le llaman *pom*, que es el *copale* de que vsan; *çaki pom*: el blanco; *yalah pom*, vno blando que suelen traer, hecho planchuelas, envuelto en ojas; *chakih pom*: el seco que venden en xícaras. Suelen cozer en agua este copal para curar, y la beben. A éste llaman *çacom pom*. Otro copal, que mascan, llaman: [*q*] *aqhinih pom*; ay otro de que haçen estimación, negro y de mal olor, que mascan de ordinario, a éste llaman: *chapapul* (*Idem*).

Así, según los registros realizados por nuestro lexicógrafo, encuentro que hay algún tipo de conexión en la lengua kaqchikel entre la palabra, el fuego y la flor, y que estos elementos mantienen entre sí ciertas relaciones simbólicas. La primera clave está en la



palabra, o en el fuego, ambos elementos primigenios. **Algunas palabras tienen la capacidad de quedarse en la memoria, no se olvidan y, por lo tanto, difícilmente cambian.** Es el caso, otro ejemplo, del vocablo ‘sal’: *aq,am*.<sup>271</sup> Del que señala Coto: “Y es nombre casi general a las lenguas que ay desde Guatemala a Yucatán. Y lo mismo *ixim*, por ‘el maíz’, y otros nombres y algunos verbos, como lo noté en la lengua de Güeiteopa y las que ay por los llanos que llaman de Chiapa” (VC: 504). Ese, muy probablemente, podría ser el caso de *tzih* y de *3a3*, respectivamente, “palabra” y “fuego”. Si se agrega ‘flor’, las relaciones simbólicas a explorar serían entre los términos *tzih*, *3a3* y *coq,ij*.

---

<sup>271</sup> El Dr. Romero sugiere denominar Pan-mayanismos a tal tipo de términos (20-05-21). Y estoy de acuerdo. Si queremos saber de qué tipo de ‘palabras’ o signos lingüísticos se trata, es necesario conocer la discusión en torno a los distintos tipos de signos que conforman cada lengua. Los lingüistas distinguen signos, símbolos e índices; los antropólogos, etnolingüistas y semiotistas distinguen, además, los símbolos léxicos. Como vimos que plantean Friedrich, (1979) y varios autores más.

### **5.3. Diferentes tipos de palabras. Importancia y clasificación de las palabras kaqchikeles**

Referiré ahora a un concepto en verdad muy apreciado en el *Vocabulario* de Tomás de Coto, el concepto de palabra. ¿Cómo se podrían describir las palabras kaqchikeles sin haber reflexionado antes sobre la importancia de éstas, o cómo pretender elaborar un diccionario sin conocer los sentidos por ellas vehiculados, lo que está más allá de sus formas audibles y registradas con la pluma? Imposible. Vale entonces que nos preguntemos: ¿Qué conjunto de ideas organizaba las reflexiones de Coto? ¿Qué fue lo que le inspiró la fascinación por la palabra de los Otros, por su melodía o por su modo particular de elaborar frases? ¿Qué fue lo que hizo que buscara con denuedo desentrañar sus metáforas? ¿Qué lo que hizo que calificara algunos modos de hablar kaqchikeles como “lindos” o “elegantes”? Tal vez, sólo su curiosidad, más allá de ofrecer a sus hermanos franciscanos su conocimiento del idioma de los “naturales”, los indios, a los que la corporación religiosa y él mismo tenían encomendado evangelizar o convertir.

Abordaré a continuación el tema de ‘la palabra’ a través de las mismas descripciones elaboradas por nuestro autor. Sus interpretaciones, como se podrá ver, muestran ser resultado de una reflexión propiamente lingüística *avant la lettre*, para rehabilitar los ‘distintos tipos de palabra’ e intentar, supongo, una mejor comunicación con los kaqchikeles, al tiempo que enfrentaba requerimientos reales de su praxis religiosa. Pero antes de sacar conclusiones, veamos cómo percibe y concibe el fraile el acto de palabra, es decir, propiamente ‘hablar’. Primero, copiaré las descripciones que hace de los distintos

tipos de palabra, su propia clasificación; luego, señalando algunos lexemas, analizaré y buscaré relaciones internas entre los vocablos para mostrar que se trata de un trabajo minucioso y elaborado de presentación de la lengua kaqchikel, en escala reducida o micro.

Se podrá apreciar que en esa clasificación de los distintos tipos de palabra realizada por el lexicógrafo se da una enorme importancia a la oralidad, quizá, de modo muy similar a como la concebían sus hablantes. Coto no señala cuáles fueron sus fuentes indígenas, sin embargo, se puede suponer que debieron ser numerosas.<sup>272</sup> Tendremos que abrir camino para distinguir, si es posible con los recursos que ofrecen otras entradas, aquello que proviene de la cultura prehispánica, es decir, de los kaqchikeles dueños de la “antigua palabra”: *Oher tzih*, o *may tzih*, contenida en la expresión-ejemplo: *çak chic ru vi Pedro, go may tzih*, o *oher tzih, cami ru chahim ri incheel x-e tzihon can oher*, o *x-qui ban can oher k’atit, ka mama*, “muy antiguo es Pedro, saue las antigüedades como se las contaron, o hicieron nuestros abuelos”, como dejó el lexicógrafo asentado en la entrada ‘antiguamente’ (VC: 35).

### 5.3.1. Diferentes tipos de ‘habla’ y de palabras

Thomás de Coto clasifica y compendia los distintos modos, o posibilidades, de hablas kaqchikeles por él observados. Se trata de un conjunto de 25 expresiones diferentes que dan cuenta de las sutilezas con las que la acción se puede expresar, así como distintos tipos discursivos. A veces esas expresiones son traducidas, a veces sólo descritas y/o ejemplificado su uso en más de una veintena de artículos lexicográficos (VC: 261-263).

---

<sup>272</sup> Véase la referencia al ‘abuelo’ Andrés, MAMA Andrés (VC: 165).

A continuación, enumero y copio los artículos lexicográficos, enfatizando los lemas, ofrecidos por nuestro lexicógrafo:

**(1.) HABLAR:** *Qui qhao*; vg., *nak t'ux pe tan t'av'ah ca qhao*? “¿qué es lo que quieres hablar?” // *Tin qha*, activo: hablar alguna cosa; vg., *nak pe t'ux tan ta qha*? *Vtzilah tzih ok ta bijh*, “¿qué es lo que hablas? habla buenas palabras. // De aquí, *qhabal*, que significa “la habla”. // *Qhaol*: el que habla. // Significa también, el verbo *tin qha* “pleitar” o “reprehender”. // VNDE, *qhaoh*, la acción de hablar: la contienda o pleito. [...] // Haçer hablar a otro, o darle habla: *tin qhaoviçah* [...] (VC: 261).<sup>273</sup>

**(2.) HABLAR cumplidamente:** *Ti chijn, ti vachijn qui qhao; ti chijn, ti vachijn ca qhao*, etc.

**(3.) HABLAR elegante y cortésmente:** anteponen a cualquiera de los verbos, o a ambos juntos, vna destas partículas o adverbios, *chaom, hebel* o *lo3, maih*; vg., *hebel chaom qui qhao, o qui tzihon*; o diçen: *maih chi hebel qui qhao, qui tzihon*, variando el verbo; *lo3, maih x-qhao Pedro*; o *chayum tzihqui qhao, ID EST*, “palabras açendradas”. // Hablar con prudencia y acordadamente, vsan deçir: *x-in naohih nak cheel qui qhao, ID EST* “e meditado o pensado lo que e de hablar”. Y variarás: *tin naohih, ta naohih*, etc., con el verbo *qui qhao* conforme a personas; o *tin na nak ti pe pa nu chi, pan a chi*, etc.

**(4.) HABLAR lenguaje claro, inteligible:** *Ti havachin qui tzihon, tin havachin ca tzihon*; o *ti havachin tin bijh, ta bijh*, dejando en tercera persona el primer verbo; o diçen: *chohm qui qhao, c'at qhao*, etc. Y con la negaçión, *mani*, es no hablar lenguaje claro; vg., *mani ti havachin ca tzihon*, “no hablas claro”.

**(5.) HABLAR en lenguaje obscuro:** *Ti mukumut qui tzihon, o qui qhao, // Mani ti mukumtu qui qhao*: no hablar oscuro lenguaje.

**(6.) HABLAR o publicar lo que vno [h]a visto:** *Tin tzihoh, o tin tzihola*; vg., *x-u tzihoh, o x-u tzihola nu mac Pedro*. // Deste verbo, *tin tzihoh*, vsan para deçir que encantan las culebras; vg., *ru tzihom cumatz Pedro, ru yaom can pa bey ha ti r'aho ti ti vinak*. // Hablar cohechando o dando presente: *tin tzihobeh*; vg., *cai tostones x-be nu tzihobeh ru vach Alcalde*.

**(7.) HABLAR con brío o imperio, o hablar alterado:** *ti tzoropih nu vach qui qhao, ti tzoropih a vach c'at qhao*, etc.; o *cou qui qhao, cou ca qhao*, etc.

**(8.) HABLAR gangozo:** *Ti makamot nu tzam qui qhao*, variando: *ti makamot a tzam ca qhao, ti makamot ru tzam ti qhao Pedro. Makamic ru tzam*: el que así habla gangozo, variando: *nu tzam, a tzam*, etc.

---

<sup>273</sup> Aparte de numerar, también he puesto en negritas los modos de hablar que deseo destacar.

**(9.) HABLAR reçio muchos y haçiendo ruido, como quando trauajan o riñen, o quando juegan con alboroto:** *Ti veqheqh, ti humin, ti vokok; vg., Tiveqheqh, ti humin, ti vokok; vg., ti humin, ti veqheh, ti vokok chi vinak pa qaibal, pa r'ochoch Dios, ti veqheh, ti vokok ah çamahoma; mani qu'ix vokok chi nu vach, xaki qu'ix chame, qu'ix qohe,* “no habléis alto ni con ruido en mi presençia, estáos quietos”. // VNDE, *vokokem, veqheqhem:* el ruido o habla así; vg., *tan ti ban vokokem, o veqheqhem, ch'u pam popobal hay,* “hablan alterados y reçio en el cabildo”. // Y para deçir “¿qué estáis ai hablando reçio y con ruido?”, vsan del verbo actiuo; vg., *nak ti vokokeh chiri?* // Vsan, también, del verbo *qui vokcorih* quando riñen mui enojados y reçio; vg., *x-e vokorih ahaua chi r'ih Alcalde, x-e qulelaan quij, x-e qholin quij,* “se an enojado y alterado los prinçipales contra el Alcalde, se riñen”. // También por hablar reçio y mucho, vsan de los verbos: *ti qhalah* o *ti rahah,* con el verbo *qui qhao;* vg., *ti qhahah ca qhao, at Pedro.*

**(10.) HABLAR con temor o reçelo:** vsan del verbo *ti naa* en tercera persona, y luego *qux,* variado, o *chi;* vg., *ti naa nu qux, o nu chi, qui qhao; ti naa a qux, o a chi, ca qhao; ti naaru qux, o ru chi, ti qhao Pedro.*

**11. HABLAR çeçeoso:** *Ti toztot,* variado con *a3,* que es la lengua, y luego el verbo *qui qhao;* vg., *ti toztot v'a3 qui qhao, ti toztot av'a3 ca qhao, ti toztot r'a3 ti qhao Pedro.* // O, *ti leztot av'a3 ca qhao, ti toztot r'a3 qui qhao,* etc. // O vsan de *ti tiq, itot,* o *ti naqanot qui qhao; ti tiq, itot ca qhao.* Estos dos verbos significan, también, sacar la lengua la culebra. // El que habla así çeçeoso: *toztit* o *lezlotic v'a3, av'a3, r'a3 Pedro,* etc.

**(12.) HABLAR desconcertada y disparatadamente:** vsan de estos dos nombres juntos, *3eel paal,* y luego el verbo *qui qhao;* vg., *3eel paal ca qhao, at Pedro,* “hablas desconcertadamente” (variando el verbo); o diçen: *3eel paal nu qhabal, a qhabal,* etc.; o diçen: *mani naalic tzih tin bijh, ta bijh,* etc.; o *mani qhiqhil qui qhao, mani qhiqhil ca qhao.* // Y lo mesmo vsan quando se habla sin sauer a qué fin, o sin ocasión, o sin advertir lo que diçe; vg., *mani naal x-el pa nu chi, ma qhiquil ru vach tzih x-in bijh,* “no advertí ni estube en lo que dixen o hablé”. Y así variarás por las demás personas.

**(13.) HABLAR qual o qual palabras, como enfermo o el que está triste, que está triste, que habla de quando en quando:** *Xaki pahpah tzih qui qhao; xaki pahpah tzih qui qhao yava.*

**(14.) HABLAR en secreto:** *Xaki haz qui qhao, o ele3 tzih, hazqum tzih tin bijh.* Mira Secretamente. Hablar bajo: *ekal,* o *halal qui qhao.* Y del que predica, la voz baja, que no se oye, diçen: *ekal,* o *3ekal vi oc tu bijh, tu ban sermón Padre.*

**(15.) HABLAR en lengua estraña, como para que no me entiendan:** *Tin halqatih nu qhabal, ta halqatih a qhabal,* etc. // Hablar en lengua mexicana: *qui yaqui chijn;* en la castellana: *qui castilan chijn;* en la qiché: *qui qiché chijn.* Y así formarás para otras.

(16.) **HABLAR grueso y hueco:** vsan destos verbos en tercera persona, *ti hihin*, o *ti nicnot*, o *ti birbot*, y luego *kul* variado con el verbo *qui qhao*; vg., *ti hihin nu kul qui qhao*, *ti nicnot a kul ca qhao*, *ti birbot ru kul ti qhao Pedro*. // O diçen: *hu vocah nu kul qui qhao*, o *tih nu kul qui qhao* variando como se dixo al principio. // Y deste modo y verbos vsan para deçir que suena mucho el sonido del atambor o tepanavaste. // Quando hablan grueso por estar aromadizados o con pechuguera, diçen: *ti qharaqhot*, o *ti vorovot vi nu kul*, *a kul*, etc. // De los muchachos que hablan ya gruesos, y an quebrado o mudado la voz, diçen: *paxinak chic ru kul ri ala*, o *ti vorovot chic ru kul*, *mix-r'etamah ixok*. // Y no creen que naturalmente, con la edad, se muda la voz y engruesa, sino que es por auer conocido a muger ya hecha. Y así, diçen: *ki la vi rihi ixoh x-u tihoh vi ri ala*, *xa cha hu vorah vi ru kul ti qhao*, “muger ya hecha enseñó a este muchacho, y así habla grueso”.

(17.) **HABLAR mucho, enojado y riñendo (y es mui ordinario en las mugeres):** vsan del verbo *ti lolot* en tercera persona, y *a3* que es la lengua, variado; vg., *xauí chiri ti lolot vi av'a3*, *at Pedro*; *ta tanaba a qhabal*, *qholibal*, o *ch'u pam nu qhabal*, “mucho riño o me detengo en reñir”. // Quando vno habla mucho, colérico, y que no le pueden reportar, vsan deçir: *xax ma ti ka vi ru qhabal chi vinak*, *maih ti qhao*. Quando se calla y se reporta, diçen: *x-ti ka nu qhabal*, *a qhabal*, etc.

(18.) **HABLAR primero que los otros:** *Nabey qui qhao*; vg., *at pe nabey c'at qhao ri*, *xa at qaholaxel*, *at pe xambey ti qhao ri a tta?*, “por qué hablas tú primero que tu padre, siendo tú el que as de hablar el último?” // Y, para significar que vno habla mucho, y no quiere callar, vsan destos adverbios, *nabey*, *xambey*, con el verbo *qui qhao*; vg., *nabey*, *xambey ca qhao*, *mani ti qhao Alcalde*, *at Pedro*, “tú lo hablas todo, y no dejás hablar al Alcalde”. // O, diçen: *nabey*, *xambey nu chi*, *a chi*, *ru chi Pedro*, etc. Deste modo vsan para deçir que habla vno mucho por escusarse de culpa, que lo mete a barata y boçes, por fraude, sin oír raçones; vg., *nabey*, *xambeí ca qhao*, o *nabey*, *xambey a chi ha rumal r'iqo a mac ta na pan a qux*, *xacha ri ta qulu bala ri tzih*, “culpado te hallas, pues hablas tanto y lo atropellas y metes a barata”.

(19.) **HABLAR el papagayo o vrraca, o gorgear:** *Ti qhaqhotiyah tu jijh ri nak pe ti r'aqaxah* (“pronuncia lo que oye”); *tu bijh ch'u vi r'a3*. Para deçir “sois como papagayos, que habláis sin sauer ni entender lo que decís”: *yn quere 3an q,iquin ri xco*, *ti qhaqhotiyah naek xauí tu bijh ri nak pe ti r'aqaxah*, *mani qa ru nabem*, *mani nauí pe r'etaam ri ti qamon vi*, *ri covirinak ch'u vi r'a3 kitzihi chi yn quere*, *mani i nabem*, *mani iv'etaam ri ti qamon vi*, *ri tan ti bijh*, *tan ti qhaobeh*. [Sin traducción.] Así, el padre Maldonado, en el prólogo de la Explicación de la fee.

(20.) **HABLAR alto a voçes:** *Cou qui qhao*, o *potal v'a3*, *potal nu chi qui qhao*, variando: *va'a3*, *a chi*, etc. // Hablar entre dientes, como rezongando o mormurando: *xa ch'u va v'ey qui qhao vi*, *xa ch'u va av'ey ca qhao vi*, *xa ch'u va r'ey ti qhao vi Pedro*.

(21.) **HABLAR mal, o decir mal de otros:** *Qu'in itzel tzihon, qu'in itzel bijn*; los activos, *ti u'itzel tzihon, ti u'itzel bijh*. // *Itzel tzihoj, itzel biy*: el que así habla mal de otros.

(22.) **HABLAR mal, ID EST, deshonestamente:** *Qui kahkabin qui qhao, qui tzihon, o ti kahkabin qui qhao, qui tzihon*, dejando en tercera persona el verbo *ti kahkabin*.

(23.) **HABLAR por otro, intercediendo por él:** *Qui qhao pan a vi, o pa ru vi Pedro*; “intercede por mí, o habla por mí al Padre”, *ca qhao pa nu vi ch'u vach Padre*. // O dicen: *qui pae pan a vi, o pa ru vi Pedro*, etc. // Cuando se habla contra otro: *qui qhao chi r'ih, o qui tzihon chi r'ih*; vg., “contra ti habla Pedro”, *tan ti qhao Pedro ch'a v'ih*. Y, si se pone antes el dativo, precederá *vi*; vg., *ch'a v'ih x-tzihon vi, o x-qhao vi Pedro*; o, *ti paba vij pan a vi ch'u vach Corregidor, o ch'u vach Padre* [“hablaré por ti al Corregidor, o al Padre”]; “habla por mí a los Alcaldes”, *ta paba ta avij pa nu vi chi qui vach Alcaldes*. Y así variarás.

(24.) **HABLAR vno por todos, como quando van a algún negoçio, que vno es el que habla:** *yn qui tzihon, yn qui qhao, at ca qhao*, etc.; o, *yn ah qhaola cumal, yn ah tzij* o *yn ah tzihola*. Quando aconteçe auer de yr a hablar así, y ai dos que son los que acuden a esto, bachilleres y letradillos, el que es más aventajado, por burlar del otro que no saue tanto, le diçe: *at ca qhao, at Pedro, rumal mani bila vtzilah tzih nu chahim pa nu chi*. // Quando hablan, aconçeándose vnos con otros lo que an de haçer, dicen: *ti ca cho3obeh kij, ti ka qulubeh kij ch'u vi ka tzih nak ti ka ban*, “hablemos, aconçeémonos açerca de lo que emos de haçer o decir”.

(25.) **HABLAR tartamudo:** *Ru naht t'el nu qhabal, a qhabal, ru qhabal*, etc. (VC: 263).

Hasta aquí el listado de lemas elaborado por Coto y referidos a distintas formas de ‘hablar’. ‘Decir’, por su parte, tiene entrada propia; su equivalente es *tin bijh*. *Bij*, es el que dice; *bijm*, lo dicho, y *bibal* el “decimiento” de algo o con lo que se dice. Por lo que lo toma el fraile como ‘cohecho’ (VC: 138). De hecho, señala fray Thomás que su raíz verbal es sinónima de la que se usa para ‘hablar’, que, reitera en este lugar, es *tin tzihoh*. La clasificación elaborada por el franciscano de los muy posteriormente denominados “*dicendi verba*” por los lingüistas, la usaré a continuación para esquematizar lo que se puede plantear como un campo léxico-conceptual (o semántico) del decir o hablar y la palabra *kaqchikel*. Se trata de un campo de formas y contenidos que incluye distintos

valores asociados. Es también una clasificación discursiva que incluye distintos valores asociados por los propios hablantes a sus palabras: cortesía (o elegancia), claridad o inteligibilidad; así como su opuesto, la oscuridad que podría tener que ver con la existencia de poderes ocultos (quizá una especie de discurso secreto); incluye lo que en términos modernos se denominaría “patologías del lenguaje”, esto es, el habla del enfermo.

También abarca diferentes tipos de habla como son: ‘hablar gangozo’, ‘hablar reño’, ‘hablar con miedo’, ‘hablar poco’ (como hace el enfermo), ‘hablar mucho’, ‘hablar en secreto o en lengua extraña’, ‘hablar como papagayo’, ‘hablar alto’, y, su opuesto, ‘hablar entre dientes’ (o murmurar). Asimismo, están representados en la clasificación: ‘hablar mal de otros’, ‘hablar deshonestamente’ (las maledicencias); así como interceder o ‘hablar por otro’, o hablar en su contra; ‘llevar la delantera al hablar’ (se sugiere, como hacen los letradillos), sin faltar la expresión que enfatiza la importancia del ‘habla colectiva’, es decir, el modo en que los kaqchikeles se aconsejaban unos a otros. No se olvida Coto del ‘habla del tartamudo’, quien tiene una manera peculiar de expresarse (como si tuviera el corazón entrecortado). Los registros lexicográficos del franciscano, que no son otra cosa que representaciones del mundo real, podrían servir a otros frailes, así como a cualquier otro lector, para comunicar. Y, supongo, también para acallar la angustia frente al Otro al no tener palabras para decir algo, o de quedarse sin ellas.

### **5.3.2. Oscilaciones entre un nivel micro y un nivel macro**

La riqueza del material ofrecido por el lexicógrafo en unas cuantas páginas del copioso *Vocabulario* significa, sin duda, la importancia que los kaqchikeles otorgaban a la palabra oral. Se le podría comparar, entre otras singularidades lingüísticas, a la infinidad de



vocablos que hoy señalan diversos autores tienen, por ejemplo y buscando paralelismos, los pueblos habitantes de los casquetes polares para designar el color blanco, o, igualmente, comparable con las distintas y variadas denominaciones en la lengua tzeltal (perteneciente a la misma familia de lenguas mayenses) para expresar las sutilezas con que se diferencian los verbos: ‘llevar, sostener, cargar’, y que los rezadores cancuqueros conocen muy bien, como señalara Helios Figuerola (2010: 407).<sup>274</sup>

**Coto pudo percibir la importancia vital que tenía la palabra para los kaqchikeles al registrar las distintas voces para señalar sea matices, sea diferencias de significado profundas; así como también, un propósito embrionario de diferenciación de géneros discursivos.** Regresemos a su clasificación, para desde ahí buscar singularidades, relaciones, etc. Se trata, como ya señalé, de una clasificación de los distintos tipos de habla concebida como una especie de “microcosmos” cuyo núcleo es el decir o hablar, y consecuentemente, tiene que ver con el concepto de ‘palabra’.

**En la clasificación elaborada por nuestro lexicógrafo, a partir de la entrada (1.) ‘Hablar’ en español y su equivalente kaqchikel *qui qhao*, construye el fraile el primer artículo lexicográfico de un abundante campo semántico del idioma kaqchikel, y luego va agregando los demás artículos, de todas las demás formas derivadas que dependen de la primera, y tienen sentido, en primer lugar, para los propios hablantes kaqchikeles.** Analicemos. Destaco en esta primera entrada que el ejemplo religioso se muestra a la cabeza, como cabría esperar de un evangelizador: “hiço nuestro Señor hablar a vn mudo”: *x-u qhaoviçah ka nim ahauil Jesuchristo hun mem vinak*. Pero inmediatamente después, viene la información lexicográfica explícita: “Deste verbo

---

<sup>274</sup> Figuerola, *Apud* Bernard Pottier (1987).

vsan para deçir que haçen sonar la flauta o pitillo, poniéndole cera en la boca, o otra cosa, para que suene”; el ejemplo es: *tin qhaviçah na nu xul, tin ban na r’o3ebal*.

Si a la raíz *qha-* se le añade el sufijo instrumental *-beh*, cambiará el sentido de la expresión. Así resulta por derivación: *tin qhabeh*, hablar a otro o con otro. Según Coto, el verbo denominado absoluto, *qui tzihon*, tiene un significado equivalente que *qui qhao*, y *tin tziho*, es su forma activa, lo mismo que *tin qha* o *tin qhabeh*.<sup>275</sup> Por lo tanto, *qhabal*, *tzihobal* son lexemas que el fraile traduce como ‘el habla’ y también “se toma por la lengua que cada naçión habla”; por ejemplo, la expresión paralela o difrástica: *ka qhabal, ka tzihobal* es traducida como “nuestra habla, nuestra lengua”. También se puede observar en esta descripción que hay un elemento que denominaremos hablar # 1: *qui qhao* que denota la acción principal de ‘hablar’; pero también ‘el habla’: *qhabal*; “el que habla” o agentivo es *qhaol*; y, con una connotación diferente, agrega Coto, designa “el pleito”: *qhao*.<sup>276</sup> Asimismo, el lexicógrafo introduce un segundo elemento, para diferenciarlo del primero le llamaremos hablar # 2, cuyo “verbo absoluto” es señalado como *qui tzihon*. Después de mostrar la forma “hablar con otro”, *tin qhabeh*, se señala que el que antes ha denominado absoluto es igual al primer elemento enunciado (*qui qhao*).<sup>277</sup> Con ello, Tomás de Coto está señalando que para los kaqchikeles, la forma *qui tzihon* es prácticamente igual que la forma *qui qhao*. Y, adicionalmente, que de *qui tzihon*, cuya raíz es *tzih-* deriva: *tzihobal*,

---

<sup>275</sup> Romero precisa que no es así. El objeto de *-tziho* es el tema del que se habla; el de *-qhabeh*, la persona a la que se habla. Por lo tanto, no serían formas equivalentes (20-05-21).

<sup>276</sup> Según Romero, aquí Coto se equivoca porque se trata de dos raíces distintas. La forma presentada por Coto como *qhao* [*-ch’ao*] corresponde a “hablar”; mientras que a “pelea” corresponde la forma [*-ch’a’o*]. Es decir, que al no escribir Coto el saltillo entre las dos vocales no pudo diferenciar las raíces distintas de los dos verbos (Romero, 20-05-21).

<sup>277</sup> Lo cual, como señalé en la nota anterior, no sucede así para el Dr. Romero. Mantengo, sin embargo, la distinción de los dos significados, porque son los datos ofrecidos por Coto. Y corro, por tanto, el riesgo de estar equivocada.

que es sinónimo de *qhabal*; y ello se puede apreciar en el difrasismo antes ofrecido por el mismo Coto: *ka qhabal, ka tzihobal*.<sup>278</sup>

Para fines evangélicos, se tomó ese importante concepto señalado y expresado en el sintagma *ru tzihobal Dios* que Coto no traduce, pero que se puede entender claramente como “la palabra de Dios”. Añade luego información, y señala que hay tres verbos que se pueden de hecho traducir por la acción de “doctrinar” del castellano. Éstos son: *tin qhabeh, tin tzihoh, tin tzihobeh*. También señala el lexicógrafo que en la lengua indígena esas tres formas tienen la connotación de “reprender”. Entonces, es así que ya se puede observar una diferencia importante entre los dos elementos que denotan ‘hablar’.

Otros detalles interesantes en el artículo lexicográfico: hay expresiones en la lengua kaqchikel (como *qui qhaqhot* o *qui qhaqhotiyah*) para “estar hablando”, que designan el “hablar continuamente, sin parar”. O, para “hacer hablar a alguien” (*qui qhaoviçah*), que también significa algo más cercano a “hacer sonar el pitillo, o el atambor o teponastle”. Al que es “hablador”, “bocón” o que tiene facilidad de palabra, se le conoce como *ah chi* (*chi* es equivalente de boca).<sup>279</sup> Así, termina Coto el primer artículo dedicado al término hiperónimo señalando el nombre para el que habla o es “hablador”, la forma *ah chi*, compuesta por el agentivo *-ah [aj]* y el sustantivo *chi [chi]* que designa la “boca”.

---

<sup>278</sup> Se trata de una forma difrástica. Figura retórica común en muchas tradiciones orales, y muy usada en las lenguas mayas, que ha sido documentada por Jakobson (1960) en el caso de las lenguas eslavas, y por diversos autores en lenguas mesoamericanas (Aurore Monod Becquelin *et al.*, 2010; Mercedes Montes de Oca, 2013; Katarzyna Mikulka, 2015b, entre muchos más). Puede presentarse como un ‘doblete’ o ‘triplete’. Se plantea, en general, que su significado siempre es más que la suma de sus elementos; también, puede atañer a diferentes niveles de la lengua (fonológico, morfosintáctico, lexical y discursivo). Más adelante volveré a tocar este tema, ya que se trata de un importante recurso retórico del idioma kaqchikel y de las lenguas mayas en particular, y de las lenguas mesoamericanas en general.

<sup>279</sup> Con el Alfabeto unificado hoy se escribe [*aj chi*] (Romero, 20-05-21).

Después de ofrecer la equivalencia correspondiente al elemento ordenador -o hiperónimo, el lema simple ‘hablar’ y su correspondiente *qui qhao*, **de la entrada (2.) a la entrada (25.)**, se va a tratar de la exposición de lemas más complejos o compuestos sintácticos cuyo núcleo siempre es el concepto de ‘hablar’, y que explicitan desde el punto de vista de los kaqchikeles el modo en que se realiza tal acción. Así, desde “cumplidamente”, como “acordadamente”, “lenguaje claro”, etc., hasta el último sintagma que es “hablar tartamudo”, se trata de sintagmas fijados por el uso de los hablantes, y que el lexicógrafo registra, para especificar los matices de significado que recibe el hiperónimo ‘hablar’ que los acompaña en cada caso.

Cabe señalar que Coto no sigue un orden alfabético en la presentación de las siguientes entradas. Quizá considera que es más necesario mostrar, como se podrá observar, algunas oposiciones que van resultando en la misma presentación de las expresiones. Por lo tanto, al ofrecer los ejemplos de cómo se usan las distintas formas en kaqchikel, rige siempre un criterio semántico más que un criterio formal. Antes de continuar con la segunda entrada, debo señalar algo que me parece sumamente interesante del conjunto de artículos lexicográficos que especifican los distintos modos de hablar y es que su codificación obedece, como se puede apreciar en el artículo antes tratado, más a las necesidades del sistema kaqchikel que al del español usado en los lemas o entradas. Y lo señalo con insistencia porque los lemas elaborados por Coto tienden a explicar o describir las correspondientes voces indígenas, y no a especificar un complemento directo de la entrada. Así, se puede observar, especialmente en la construcción de este campo semántico, una preocupación constante de parte de Tomás de Coto, que es la de relacionar en extenso ambas lenguas. **Eso explicaría que solamente el primer lema registrado del conjunto**

que trataremos sea el único que tiene un carácter general, en términos lingüísticos modernos, de término hiperónimo o elemento ordenador. Una vez explicadas con detalle las relaciones internas entre los lexemas *qhao* y *tzih*, introduce el lexicógrafo el siguiente lema complejo:

**(2.) Hablar cumplidamente.** Lo traduce de manera breve como: *Ti chijn* o *ti vachijn*, seguidos de *qui qhao*. Es todo. Coto no ofrece mayor información. Así que para comprender el sentido de la expresión kaqchikel señalada tendremos que salir de la lista de lemas elaborada por Coto, y encontrar en otro lugar del diccionario elementos que nos ayuden a comprender tan escueto artículo lexicográfico. En el artículo de la entrada ‘cara’ (rostro) encontramos que el correspondiente es *Vach*, que se debe variar con los pronombres posesivos: *nu*, *a ru* (para la 1ª, 2ª. y 3ª. personas gramaticales).

[...] VNDE, el verbo *tin vachih*, por presençiar o estar presente en alguna cosa; *ti vachin*, el absoluto, parecerse vna cosa a otra. // Del que tiene alegre cara y regoçijada, diçen: *tzeomal ti vachin Pedro*, *tzeomal qui vachin*. // Del que es de dos caras, como diçen, traidor: *cay ru vach*, *cay a vach*, o *ah itzel qux*, [...] (VC: 88).

Tal vez, eso podría implicar que en el idioma kaqchikel se concibe que habla “cumplidamente”, sólo aquel que ofrece o da la cara. Más adelante (en el apartado 5.6.), retomaré este lexema, *vach*, tan rico en significados y connotaciones.<sup>280</sup>

**(3.) Hablar de manera elegante y cortésmente (amable)**, hay que anteponer a cualquiera de los verbos (*qui qhao* o *qui tzihon*) las partículas señaladas: *hebel*, *chaom* o, *lo3*, *maih*. Se trata para Coto de un modo que emplea “palabras açendradas” (o purificadas, como se hace en la cendra con los metales preciosos). De hecho, en el ejemplo se observa que las primeras dos partículas se usan juntas: *hebel*, *chaom qui qhao*, o *hebel*, *chaom qui*

---

<sup>280</sup> El Dr. Romero traduce la expresión idiomática *ti chijn* o *ti vachijn qui qhao*, literalmente, “habla con rostro y boca” (20-05-21)

*tzihon* (en ambos casos se debe variar el verbo), y se trata de formas difrásticas o paralelas. Pero “hablar con prudencia y acordadamente”, requiere de otro verbo que acompañe a *qui qhao*. Esto se aprecia en el ejemplo: *x-in naohih nak cheel qui qhao*, esto es, “e meditado o pensado lo que [h]e de hablar”. Y variarás, advierte Coto, *tin naohih, ta naohih*, etc. con el verbo *qui qhao* conforme las distintas personas [gramaticales]. Lo último me resulta interesante, y no casual. Encontré información relevante en las entradas siguientes:

CORTEZ, bien criado: *Naovinak, ah vtzilah qux. // [...]* (VC: 116).

DESCORTEZ: *Huyubal vinak, xalo3 ti qhao* (VC: 146).

Por tanto, el que habla con prudencia es, señala Coto, la persona “sabia” que es denominada *naovinak*; al que es “de muy buen corazón”, se le nombra *ah vtzilah qux*. Corazón se traduce por *qux*. Así, *naovinak* y *ah vtzilah qux* son formas presentadas por Coto como expresiones pragmáticamente equivalentes. Mientras que a la persona descortés, sin educación o montaraz, se le denomina *huyubal vinak*, literalmente “gente de monte”. Monte o montaña tiene por equivalente *huyu* (este tema también será tratado con mayor amplitud en el apartado 5.6.).

**(4.) Hablar lenguaje claro, inteligible** es traducido como: *ti havachin qui tzihon*. Observa el lexicógrafo que el primer verbo está en 3ª. persona gramatical; mientras que el segundo va a variar según la persona: *qui tzihon* (para la 1ª.); *ca tzihon* (para la 2ª.); *ti tzihon* (para la 3ª.). Además, señala Coto que si se quiere negar el enunciado, se debe anteponer el lexema usado para la negación general, esto es, *mani*. Así, resulta la expresión: *Mani ti havachin ca tzihon*, que traduce como “no hablar lenguaje claro”. O, se podría decir: hablar de manera oscura, o ininteligible.

En el sistema de la lengua kaqchikel, “lo claro”, en general, se designa *çak*, y hay una gran cantidad de cosas que tienen esa característica y reciben tal adjetivo. Por ejemplo, la claridad del amanecer es referida con un derivado: *çakil*, y cuando el tiempo se pone claro se señala con el verbo *ti çaker*. La clara de huevo se designa *ru çakil çak molo*; y a lo claro del ojo, esto es, lo blanco se le nombra *ru çakil ka vach* (VC: 95). Otro tipo de claridad se designa de manera diferente, por ejemplo, los vidrios, o cosas claras son designadas *Ti remrot ru pam*.

**(5.) Hablar en lenguaje oscuro:** *Ti mukumut qui tzihon*, o *ti mukumut qui qhao*, es expresión opuesta a la inmediata anterior (4.). Con sobriedad, señala Coto que con la negación: *Mani ti mukumut qui qhao* es “no hablar oscuro lenguaje”. Al buscar ‘oscura cosa’, encontramos:

ESCURA cosa, vg., la noche, aposento, monte, etc.: *3ekum*. Noche oscura: *3ekum a3a*; aposento o casa oscura: *3ekum ru pa hay*. // Escuridad: *3ekumal*; vg., *nim ri 3ekumal a3a*, “es grande la escuridad de la noche”; o, *3ekum ru pam chi a3a*. Deste nombre usan por el secreto. // Por cosa oscura vsan destes nombres, como *3a vopovoh*, *3a roqhoroh ru pam a3a*, *ru pam chi hay*, etc. [...] // Escuridad (vna que ay quando ya quiere amanecer): *vuqh* (VC: 207).

En este artículo lexicográfico, se observa que *3ek* es equivalente de ‘negra cosa’; *3ekal* de ‘negrura’ y que “a los negros llaman: *3eka vinak*” (VC: 368). Por tanto, la expresión para ‘hablar en lenguaje oscuro’ no tiene que ver con una coloración, dada por el lexema *3ek*. En cambio, en la entrada ‘secreto’ sí hay datos para relacionar los vocablos antes mencionados con este tipo de habla.

SECRETO, tenerlo o guardarlo, de lo que se vee o oye, vsan deste verbo neutro: *Ti matze ka*, variado con la preposición *chi*, y *qux*; vg., *xaki ti matze ka ch’a qux ri x-a q,et*, “tendrás en secreto esto que as visto”; [...] // *Tin matzeh* es llevar algo secretamente. // De la mesma suerte vsan del verbo *tin muke*; vg., *ti muke tah vae tzih pan a qux*, at *Pedro*, “ten en secreto estas palabras”. // VNDE, *mukul chi nu qux*, lo que así está en secreto; *mukulic tzih*: palabras secretas o enterradas; *tin mukeh*:

llebar así palabras secretas a otro, o llebar en secreto. Y, del que tiene el enojo escondido y secreto, diçen, vg., *mukul r'oyeval ch'u qux Pedro*; [...] (VC: 511).

*Muk* como raíz sustantiva tiene que ver con el gusano que carcome (o ennegrece) los dientes (la caries): *muk v'ey*; pero, como raíz verbal el significado de *muk* tienen que ver con la idea de ‘cubrir, enterrar o sepultar’. *Mukbal caminak* es equivalente de ‘çimenterio’ (VC: 130); *mukcabah halal ru vach 3ih*, se dice cuando se quiere señalar que “se escurece el sol”. Por lo cual, ‘hablar en lenguaje oscuro’, quizá, tiene menos que ver con lo que se piensa, pero no se dice, y más bien se podría relacionar con un tipo de discurso, el ritual, o el que usan los denominados ‘especialistas rituales’. Por ahora, y sin consultar otras entradas y extender la información, todavía no lo podemos saber.

**(6.) Hablar o publicar lo que vno [h]a visto:** *Tin tziho*, o *tin tzihola*. Sólo se requiere cambiar la terminación de la raíz verbal. Para eso, se usan los sufijos *-oh* u *-ola*. Así, resultan *tin tziho* o *tin tzihola*. Pero cuidado, observa Coto que la primera expresión, *tin tziho*, se usa especialmente para decir que “encantan culebras”.

Al parecer, nuestro lexicógrafo está indicando que existe relación entre un tipo de palabras y las serpientes (¿un tipo de discurso?). En la entrada ‘encantar’, tenemos:

ENCANTAR: *Tin tix tzi*, *qui tixo tzi*. // Encantar culebras: *tin tix tzi*, o *tin tzihon*; vg., *ru tzihom cumatz Pedro*, *ru yaom can pa bei hata ti tio ti vinak*. **Diçen que las cogen con las manos, y que no les pican porque las an hablado, y que las ponen en los caminos o parte donde piquen a la gente.** *Tzihom cumatz*: la culebra así encantada. // *Tziho cumatz*: el que las encanta [...] (VC: 180).<sup>281</sup>

Y, en la de ‘ensalmar’:

ENSALMAR con palabras: *Qui tzihon*, o *tin tzihobeh*, [...] // Quando con palabras encantan las bíoras para que piquen, o no, diçen: *tu 3ihala cumatz Pedro*, *ti tzihon ruquin cumatz*, *tu 3il cumatz*, *mani ca tion cha chire cumatz* (VC: 195).

---

<sup>281</sup> El énfasis es mío.



Éste se perfila, así, como todo un tema para desarrollar posteriormente: el de las palabras y su relación con las serpientes (ver los apartados 5.9 y 5.10.).

**(7.) Hablar con brío** (alterado) se expresa: *Ti tzoropih nu vach + qui qhao* (1ª. persona). *Ti tzoropih a vach + ca qhao* (2ª. persona) y *ti tzoropih ru vach + ti qhao* (para la 3ª.). Parece que es *ti tzoropih a vach* la expresión que refiere a alterarse, porque el brío o aliento se expresa con los lexemas *ab* y *vxla*. Encontré un ejemplo revelador en el artículo de otra entrada: *qo r'ab* o *qo r'uxla Padre*, que se traduce como “tiene brío el padre” (VC: 74).<sup>282</sup> *Ab, vxla* tienen como primera acepción: “aliento”, y se relaciona con temas como son el poder y la autoridad (abundaré sobre este tema en los apartados 5.8. y 5.9.).

**(8.) Hablar gangozo** [sic] tiene como equivalentes, según las personas gramaticales singulares: *Ti makamot nu tzam qui qhao*, *ti makamot a tzam ca qhao* y *ti makamot ru tzam ti qhao*. La persona que así habla, esto es, el que “habla por las narices” es nombrado: *Makamic ru tzam*. Se puede aquí añadir información que encontré en la entrada ‘gangozo’. También dicen: *rokoric nu tzam qui qhao*, “cuando por romadiço (gripa) o accidente tiene çerradas las nariçes”. Así, “a los mocoços les diçen”: *rokoric a tzam rapap*.<sup>283</sup> Sin embargo, advierte Coto que esta última expresión incluye la connotación de “menospreçio y afrenta, se lo suelen deçir los muchachos vnos a otros, y las mugeres, aunque no lo sean” (VC: 246). Estas indicaciones indirectas conducen al tema del “habla mugeril” (al que dedicaré el apartado 5.8.).

---

<sup>282</sup> Observa el Dr. Romero que en kaqchikel moderno [*k'o ruxla* ] significa: “tiene autoridad” (20-05-21).

<sup>283</sup> *Rapap* es término que refiere a las acciones hechas con torpeza, y también es usado como insulto (Romero, 20-05-21). Véase más información en Coto en la entrada ‘sacudir con las manos’, “sacudir a golpes”: *Ti rapah* o *tin rupah, tin 3oçih* (VC: 503).

**(9.) Hablar recio, muchos y haciendo ruido, como quando trabajan o riñen, o quando juegan con alboroto.** Se ofrecen tres verbos: *Ti veqheqh, ti humin y ti vokok*. Los lexemas: *vokokem y veqheqhem* expresan propiamente “el ruido”. Esta palabra, ruido, tiene “muchísimos nombres que lo significan conforme la acción o el ruido que es”, es decir, recibe variadas designaciones según el tipo de ruido del cual se trate. Es de advertir que el ruido tiene un campo semántico propio tan rico y complejo en el idioma kaqchikel, comparable al de la acción de hablar. Coto da cuenta de ello en un listado de una veintena de entradas independientes, indicando con ello su importancia (VC: 498-499). En este caso no es evidente, por el momento, cuál sea el lexema hiperónimo ordenador. Por ahora no me referiré a sus correspondientes kaqchikeles, pero sí deseo enumerar los distintos tipos de ruido, para que se aprecie la riqueza de expresiones, esto es, la gran variedad de distinciones que el lexicógrafo encontró, y son las siguientes:

Ruido que se hace con los pies (la persona o animal que anda recio); ruido que hacen las cosas de barro al quebrarse; ruido fuerte que hace el árbol, la piedra o la pared al caer; ruido que hace el agua del río cuando va crecido; ruido que hace el fuego cuando se quema algo; ruido como de tablas, jícaras, platos, ollas o la casa cuando cae; ruido que hace el aire, o aguacero, o temblor de tierra; ruido de chorro de agua, como de fuente, o cuando mean los caballos; ruido de agua al hervir; ruido al interior del oído, como cuando entra aire o cuando “quedan zumbando del tronido del arcabuz”; ruido de dientes al crujir o rechinar; ruido que se hace en la boca, cuando se come cangrejos y cosas similares; ruido de cosas secas, como hojas, cáscaras de mazorcas, cacao o huevos; ruido que se hace con cosas de hierro o metal; ruido que hacen las sabandijas como ratones, cucarachas y otros que suelen andar por la casa; ruido que se oye en las casas no habitadas, en la iglesia o que

el miedo hace que lo imaginen y les parezca ruido; ruido o rugido de tripas; ruido que hacen los pájaros, gorgiendo o chillando; ruido apresurado que hacen los gallos con su canto al amanecer; ruido de la mar cuando hay tormenta; y por último, el ruido que hace la gente al hablar, o el murmullo que se oye con diferentes tonalidades (VC: 498-499). Volveré sobre el tema del ruido posteriormente (apartado 5.9.).

**(10.) Hablar con temor o recelo:** *Tin naa* (en tercera persona gramatical) + *qux* + *qui qhao*. O *tin naa* (igualmente) + *chi*. Que se podrían traducir como es “temeroso su corazón” o “temerosa su boca”. Ejemplos:

*tin naa nu qux qui qhao* o *tin naa nu chi qui qhao* (1ª. persona)<sup>284</sup>

*tin naa a qux ca qhao* o *tin naa a chi ca qhao* (2ª. persona)

*tin naa ru qux ti qhao* o *tin naa ru chi ti qhao* (3ª. persona).

Me detengo también en este modo de hablar porque se construye su expresión con un elemento cultural muy importante para los kaqchikeles, una parte del cuerpo que es *qux*, [k'u'x], traducido como el corazón. Veamos su artículo lexicográfico.

CORAZÓN de todo viiiente: *Qux*; varíase: *nu*, *a*, *ru*; vg., *ru qux Pedro*, o *chicop*, *q,quin*, *car*, etc. // Atribúyenle todos los affectos de las potencias: memoria, entendimiento y voluntad; vg., *qo nu qux chave*, *at lo3 chue*, “tégote amor y voluntad”; *mani ki ta a qux chire a çamah*, *xa caca a qux*, “no tienes voluntad de trabajar”; *mahani ru qux aqual*, *qa qhutín*, “aún no tiene entendimiento ni uso de razón, es criatura”; *pokon nu qux chaue*, *hunelic at qoh pa nu qux*, “tengo memoria de ti, siempre me acuerdo de ti”; *x-meztah chi nu qux ri nu 3u*, “olvidóseme mi vestido”. // VNDE *ah qux*: el cuidadoso, entendido, memorioso. // También al corazón del palo llaman con este nombre, *qux*; vg., *ru qux che*, *q,avey*, *qox te*, *qhom te*, etc. Y esto es lo más reño y fuerte del árbol. [...] // Para decir a vno que es malébolo y traidor, *vsan* decir: *itzel ch'u qux Pedro*; y variarás: *itzel chi nu qux*, *ch'a qux*, etc. // Toman este nombre *qux* por el alma de la persona, y por el espíritu vital de todo viiiente; vg., *x-el ru qux Pedro*, *queh*, *chicop*, etc., ID EST, “murió, salió el alma o espíritu. // El corazón de la mazorca del maíz llaman: *pik*; vg., *ru pikal ixim*. // El del grano del maíz llaman *cup*; vg., *to qhohl ru cup ixim*, o *t'el ru cup ixim*. // Deste nombre, *qux*, se forma el verbo *tin quxlaah*, por pensar, cuidar,

<sup>284</sup> Literalmente, “siento mi corazón cuando hablo” (Romero, 20-05-21).

imaginar, etc., como verás en sus lugares. // El corazón del tule o espadañuela de que hacen los petates: *çibak* (VC: 113).

Termina Coto el artículo lexicográfico señalando que hay otros verbos, además, para “hablar con temor” que son *ti qhahah* o *ti rahah* + *qui qhao*. La importancia del vocablo *qux* se verá reflejada en los apartados 5.5. y 5.6.

**(11.) Hablar çeçeosos:** *Ti toztot* (variado con *a3*, lengua) + *qui qhao*. Cuando se pronuncia mal, en general (en castellano, especialmente, pronunciar las eses como ces).

Ejemplos:

*Ti toztot v'a3 qui qhao* (1ª. persona)

*Ti toztot av'a3 ca qhao* (2ª. persona)

*Ti toztot r'a3 ti qhao* (3ª. persona)

O, *ti lezlot v'a3 qui qhao* (etc.); o, *ti tiq, itot* + *qui qhao*, o *ti naqanot* + *qui qhao*. Pero, señala Coto que estos dos últimos verbos significan también “sacar la lengua la culebra”. El que habla çeçeosos nombrado *toztit* o *lezlotic v'a3* (variando según la persona) *av'a3* y *r'a3 Pedro*.

**(12.) Hablar desconcertada o disparatadamente:** vsan de estos dos nombres juntos, *3eel paal*,<sup>285</sup> y luego el verbo *qui qhao*. Ejemplo: *3eel paal ca qhao, at Pedro*, “hablas desconcertadamente, Pedro”. O dicen: *3eel paal nu qhabal, 3eel paal a qhabal, 3eel paal ru qhabal* (mi habla es desconcertada, tu habla, etc). Con la negación: *Mani naalic tzih tin bijh*, “no digo palabras concertadas”, sirve para expresar la oposición a la entrada (10.), esto es, hablar con temor o recelo. Sin embargo, pienso que lo que expresaría

---

<sup>285</sup> Literalmente, “atravesado, parado” (Romero, 20-05-21).

más bien este modo de hablar es la oposición con una manera de hacerlo de manera concertada u ordenada (es decir, una manera valorada como la correcta).

CONÇERTAR, poniendo en orden cosas o razones, pláticas, [...]: *Tin ttah, tin lem, tin chol tin keh*. // Destos los verbales: *ttahl, kehl, leman, cholan*: cosa puesta en orden y conçertada [...] // Conçertarse en lo que se diçen: *tu qulu rij ka tzih, i tzih, qui tzih*, etc. // Conçertarse en el canto los cantores: *ti qui hunamah qui qul*, [etc.] (VC: 107).

Y tal descripción puede resultar sumamente interesante, si se considera que ‘contar o narrar’ tiene como equivalente *tin chol* o *tin cholmaih* (VC: 110). *Chol na pa nu qux*, es traducido como ‘pensar ordenadamente’; y, *tin chol 3ih* como adiuinar por suertes o agüeros, como quedó cosignado en ‘adiuinar por los días, signos, o sueños’ (VC: 13). De esto trataré también en los apartados 5.6. y 5.9.

**(13.) Hablar como enfermo, tristemente, de cuando en cuando:** *xaki pah pah tzih qui qhao*. No da Coto mucha más información en este artículo. Sin embargo, si vamos a la entrada ‘triste’, algo más encontraremos. Tristeza tiene como equivalente: *biz*. Los distintos nombres ofrecidos por el lexicógrafo distinguen modalidades: *elebiz, o3ebiz, eleo3eh, oqueo3eh*.<sup>286</sup> Entristecerse se reporta como: *qui biçor*, o *qui biçon*. Es decir, se conserva la raíz *biz-* o *biç-*, que por cierto no aparece en el modo señalado como ‘hablar tristemente’.

*Biz* es equivalente de tristeza y *tin biz*, significa “haçer memoria con tristeza de algo”. (VC: 558). Por su parte, *pah* se traduce como una partícula que se usa para contar palabras: *hu pah, ca pah, ox pah chi tzih* (de hecho, se trata de un clasificador nominal), por ejemplo: *xa hu pah, ca pah chi tzih, cani ta hal a xiquin*, traducido como “por una o

---

<sup>286</sup> Agradezco las traducciones ofrecidas por el Dr. Romero, y son las siguientes: *elebiz*, *o3ebiz*, “tristeza que sale”; *eleo3eh*, “tristeza con llanto”; *oqueo3eh*, “tristeza que entra” (20-05-21).

dos palabras que te diçen, luego te enojas” (VC: 390). Tal parece, entonces, que la expresión antes aludida en kaqchikel, *xaki pah pah tzih qui qhao*, no tiene que ver propiamente con lo que el fraile concibe como “tristeza”, y a la cual alude en el lema, sino más bien parece que tendría que ver con la cantidad de palabras expresadas (o con la brevedad del discurso), y si éstas provienen de un sujeto enfermo, es evidente que no pueden sino ser pocas.<sup>287</sup> También ver apartado 5.9.

**(14.) Hablar en secreto:** *xaki haz qui qhao*, o, *ele3 tzih, hazqum tzih tin bijh*.<sup>288</sup> Se presentan los equivalentes sin traducción. Pero si se busca la entrada ‘secreta cosa’ se pueden obtener datos en su artículo lexicográfico, y así se entenderá mejor dicho modo.

SECRETA cosa: vsan muchos modos y verbales, sacados de verbos que significan “encubrir”, “esconder”, como verás en lo que sigue: vg., “secreto de palabras”, *haz, ele3al*, que es “a hurtadillas”, vg., *haz x-qhao chue*, o *ele3al x-qhao chue Pedro*. // Deste nombre, *haz*, los verbos *tin hazha*, por “hablar a otro en secreto al oído”; vg., *x-qui qul quij pa bey Joan ruquin Pedro, bila t’ux tan ti qui hazha*, “Pedro y Joan se encontraron en la calle, y no sé que se están hablando en secreto”. // [...] VNDE ***hazqum chi tzih, ele3al chi tzih, 3ekumal chi tzih: palabras secretas.*** // [...] (VC: 511).<sup>289</sup>

Quizá porque el secreto es la manera como se guardan los pecados desde la perspectiva del fraile, fue que interesó tanto al lexicógrafo agotar todas las posibilidades de este otro campo semántico. Sin embargo al indagar sus límites, Coto encontró información que desborda los intereses del evangelizador, pues se topó con otros verbos, otros modos de decir lo mismo, como son *tin matzeh* que es “llebar algo secretamente”, o *ti muke*; por ejemplo, *ti muke tah vae tzih pan a qux*, o *ch’a qux*, “ten en secreto estas

---

<sup>287</sup> El Dr. Romero coincide en señalar que *pah* es clasificador nominal; pero opina que, en la expresión *pah pah quiqhao*, *pah pah* se trata probablemente de un ideófono sin relación con el clasificador nominal (20-05-21). Me faltan elementos para tomar una decisión al respecto.

<sup>288</sup> *Haz* es también nombre para el “cuchicheo”, y *ele3* es la raíz de robar (Romero, 20-05-21).

<sup>289</sup> El énfasis es mío.

palabras”, donde señala que la expresión *mukul chi nu qux*, refiere a “lo que así está en secreto”; *mukulic tzih* son “palabras ocultas” y *3ekumal tzih* “palabras oscuras”.

El secreto (o más bien, lo oculto), se puede percibir en la expresión *qa qoh chi 3ekumal* “por la criatura que aún está en el vientre” (VC: 511-512), de la que se puede ciertamente decir que está oculta, pero no que sea secreta, el primer sentido del que partió la descripción. Y, es precisamente este sentido agregado en segundo término, es decir, “lo oculto”, lo que daría otra connotación a la expresión en el idioma kaqchikel que Coto ha denominado ‘secreto’. El tratamiento de lo secreto será ampliado al hablar posteriormente del discurso “mágico”, es decir, el que usan los especialistas rituales.

**(15.) Hablar en lengua extraña, como para que no me entiendan:** *Tin halqatih nu qhabal, ta halqatih a qhabal, ti halqatih ru qhabal*. *Hal-* es una raíz compleja que tiene que ver con ‘fingir’; *ta haloh a camic*, es traducido como “finge tú que te mueres” (VC: 233), y con ‘mentir’. “También vsan, por mentir, del verbo: *tin hal* o *tin haloh nu tzih*” (VC: 344).<sup>290</sup> *Hal vach*, sirve para nombrar “el sustituto” (VC: 532). *Tin halqatih nu qhabal* se usa como equivalente de ‘disfrazarse’ (VC: 167), y también de “hablar en lengua extraña”. De ahí, los ejemplos ofrecidos por el lexicógrafo sólo refieren a hablar en lenguas diferentes a la propia: *qui yaqui chijn* (la mexicana); *qui castilan chijn* (la castellana) y *qui qiche chijn* (la k’iche’). Sin embargo, en este escueto artículo lexicográfico puede haber algo más. La clave parece estar en el lema complejo elaborado por Coto.

---

<sup>290</sup> Según Sergio Romero, *hal* se aplica a “cambiar” (20-05-21).

Al extranjero, forastero o pasajero se le denomina *ama3 nahti vinak*, o *naht ru tinamit*; *xa bijl*, *xa iqobel*. La última forma, *xa iqobel*, no he logrado desentrañarla,<sup>291</sup> sin embargo, las tres primeras se pueden iluminar con ayuda de la entrada ‘extraño’.

ESTRAÑO o extranjero: *Ama3 nahti vinak*, *bijl*. // Extrañarse: *mani tu qam nu vach*, *mani tu quluh*, o *ru qulum nu qux*. // [...] Para decir que vna persona es extraña, diferente en linage, que no a parentesco, dicen: *toque vinak*, *xaki rax a vach ca be ruqin toque vinak*, *at v'ixhail*, *maqui na kitzih tah a cha3*, *a nimal*, “en estando buena, luego te vas con los que no son tus parientes”. // Al pueblo diferente del suyo dicen: *toquen* [...] (VC: 221).

Si tanto insiste Coto en que las lenguas diferentes a la propia son “palabras extrañas”, ajenas, y que no se entienden, quizá sea útil buscar en otras entradas, como son entender e interpretar.

‘Interpretar’ tiene como correspondientes: *tin pach3omih*, o *tin tzol3omih*. Al intérprete se le denomina: *ah cakchiquel chi*, *ah castilan chi*, etc., según sea la lengua que traduce. Sin embargo, cuando es uno el que habla por todos (“frente a un obispo, corregidor, o persona graue”), o en nombre de todos, se le nombra a esta persona: *tzakol tzih* o *tzakol chijh*, y advierte Coto con minucia: “Y nota que este nombre se diferencia de *q,akol tzih*, el mentiroso, en la escritura y en la pronunciación, que éste es con *q*, y, el otro, [con] *tz*; el uno por arrojar, y, el otro, *q,ak*, por burlar o mentir” (VC: 299).

Por su parte, la entrada ‘entender’, o advertir lo que se dice o hace, tiene como correspondiente: *qui nao*, absoluto de *ti na*, sentir, y también saber. Raíz de la cual derivan *navinak*, o *naovinak*: “el entendido así”. *Naoviquil* es traducido como el entendimiento (como “potencia del alma”). De manera general, “el entendimiento, ingenio, industria, o

---

<sup>291</sup> Agradezco al Dr. Romero la ayuda en la traducción; *xa iqobel* del verbo *iqou* [*ik'ou*], quiere decir “pasar”. Por tanto, *iqobel* se usa para “el que va de paso” (20-05-21), designa así, el viandante o caminante.



arte que se tiene en lo que se hace” es: *Naoh*. El entendido, industrioso, se nombra: *Ah naoh*. Y de *naoh*, deriva el verbo *tin naohih*, esto es, “vsar de entendimiento, discurrir o discursar, obrar con él, industrial, inventar [...]” (VC: 197). Es éste un amplio tema que se verá representado en varios de los próximos apartados.

**(16.) Hablar grueso y hueco:** usan los siguientes verbos, en 3a. persona gramatical: *ti hihin*, *ti nicnot*, o *ti birbot*, + *kul* (que es correspondiente de garganta o cuello), variado según la persona gramatical + *qui qhao*.<sup>292</sup> Ejemplos: *ti hihin nu kul qui qhao Pedro*, *ti nicnot a kul ca qhao*, *ti birbot ru kul ti qhao Pedro*. O dicen: *Hu vocah nu kul qui qhao*, o *ti nu kul qui qhao*. Otros verbos sirven cuando se trata de denotar hablar con romadizo o pechuguera (constipación o gripa). Vale aclarar que dichos verbos sólo se refieren a la voz, porque “cosa gruesa”, en general, tiene como equivalente *pim*. También la milpa espesa, que crece junta, es *pim chi avan x-q,uc* (VC: 256).

Sin embargo, en este artículo lexicográfico llama mi atención la caracterización del habla de los muchachos, cuando mudan la voz y se les engruesa, y señala Coto este ejemplo: *ki la vi rihí ixoh x-u tihoh vi ri ala, xa cha hu vorah vi ru kul ti qhao*, “mujer ya hecha [madura] enseñó a este muchacho, y así habla grueso”. Como se puede ver, también el tema de la sexualidad y la relación entre los sexos, se translucen en el campo semántico del decir. Y, considerando lo que vamos descubriendo, ya se puede uno preguntar si hay algún aspecto de la vida de los kaqchikeles que no esté contenido en esta clasificación de modos de hablar.

---

<sup>292</sup> Según Romero, *nicnot* y *birbot* son vocablos que significan “temblar” y “sacudirse”, respectivamente (20-05-21). Así es, mismo Coto registra para ‘Temblor de tierra’: *Cabrakan*; más una serie de formas para representar “al ruido, quando tiembla, diçen: *ti hinhot*, *ti birbot*, *ti nocnot cabrakan*; *tan t’ulevan*”. Además de presentar muchas formas para los diferentes modos de temblar, como son: temblar de frío, del enfermo con terciana o calentura, de labios, de dientes, de miedo, etc. (VC: 543).

**(17.) Hablar mucho, enojado y riñendo (y es muy ordinario en las mugeres).**

Se usa el el verbo *ti lolot* (en 3a. persona gramatical), + *a3*, que es la lengua (variando según la persona). *Tin qholih*, o *qui qholih* son equivalentes de reñir. *Qholibal* o *qholinic* es la riña. *Qholinel*, el que riñe. El colérico (o “airado”) tiene los equivalentes: *oyeu*, *cak* (VC: 98). Sí, *cak*, como el color colorado (o rojo), vocablo de cual derivan *ti cakar*, ponerse colorado y *tin cakariçah*, “colorada haçer alguna cosa” (VC: 99). Enojarse o airarse: *Qu'in oyevar*, o *qui 3akar* (en 3a. persona gramatical), variado con *qux*. *Oyeu* corresponde al enojado, airado o colérico; *oyeval*, al enojo, la ira y la cólera (VC: 194).<sup>293</sup>

Pero, advierte Coto, cuando riñen a voces (con gritos) usan el verbo *vokcorih*, y también del verbo *tin hicah*. Y subraya nuestro lexicógrafo, “deste modo vsan mucho las mugeres”: *hicabal tzih*, *qholibal tzih tu bijh chue*, *tu hicah nu xiquin ronohel 3ih*. “Esto es quando vna muger está mal con otra” (VC: 483). Aquí, cabría preguntarse si es ésta la manera de caracterizar lo que en otras entradas se sugiere como el “habla mugeril”, el registro femenino con sus características (será tema particular del apartado 5.8.).

**(18.) Hablar primero que los otros:** *Nabey qui qhao*. Y para decir que alguien siempre habla, lo hace el primero y además no se calla, usan estos dos lexemas juntos: *nabey*, *xambey* + *qui qhao*. En la entrada ‘primero’ se puede corroborar la información señalada: *Nabey*, adverbio; por ejemplo, *nabey hab*, se nombran los “primeros aguaceros”; *nu nabey achihil*, designa al “primer marido”; “a la muger que es primeriza en el parto”, dicen: *ru nabey al* (VC: 440). Llevar la delantera es característica del que tiene facilidad de palabra, del *ah chi*, pero no sólo.

---

<sup>293</sup> Hay que recordar la variabilidad en la escritura de algunas formas kaqchikeles, en este caso Coto alterna *v/u* al escribir *oyeu*.

**(19.) Hablar el papagayo o vrraca, o gorgear: *ti qhaqhotiyah*.**<sup>294</sup>

Parece que esta expresión no es propiamente un modo de hablar, y que no tendría que ser considerada de hecho en el campo semántico del decir. Sin embargo, nuestro lexicógrafo la incluye con seguridad en el listado, quizá, por la inusual capacidad de este tipo de aves (papagayos, loros y cotorras) para repetir algunos breves sintagmas del habla humana. Característica nada desdeñable, cuando es precisamente “el decir” lo que interesa investigar. Además, los papagayos son pájaros, o aves domesticadas, denominadas de múltiples maneras por los kaqchikeles: *3an q,iquin* o *meba or*; si son colorados *cakix*; si ya domesticados *baq,in* o *ala baq,in*; si se comen los maíces *qel* (VC: 392),<sup>295</sup> la cantidad de términos propios denota su importancia. Papagayos, loros y cotorras participarían de distintas maneras en la vida colectiva cotidiana de los kaqchikeles.

Además, parece que es precisamente su capacidad de “gorgear” (incluida en último término en el lema complejo de la entrada elaborada por Coto) lo que nos acercaría a la concepción de un modo particular de habla kaqchikel. El nombre genérico para ave, o término hiperónimo, es *q,iquin*. Y abunda la lengua indígena en otros nombres particulares, de ellos quiero destacar el *piqh* “aue agorera y supersticiosa que anda de noche”. Por lo que en los manuales de confesión, se suele preguntar a los indios si creen en su canto o abusión: *X-au`ikiquih, x-a nimah pe ru qhabal piqh?* [“¿has creído y obedecido el canto del *piqh*?”]. Al *piqh*, se añaden el búho, denominado *tu3ur*, y la lechuza, *xoch* (VC: 57).

---

<sup>294</sup> Comenta Romero que esta palabra, que aparece en varias entradas en el diccionario de Coto, puede resumirse como ‘parlotear’. Y es, como se aprecia, una reduplicación de [-*ch`a*], la raíz del verbo [-*ch`ao*] “hablar” (Romero, 20-05-21). Así es, se trata de una reduplicación y, como antes he observado, este tipo de formas en algunas ocasiones funcionan como intensificadores, en otras, como ideófonos (según Baronti, 2001, y Dingemanse, 2012, entre otros).

<sup>295</sup> *Qel* es “perico” (Romero, 20-05-21). Se trata, en efecto, de otra especie, pero Coto la incluyó.

Probablemente, la entrada ‘gorgear’ acercaría los dos campos semánticos aquí aludidos: el del decir y el propio realizado por las aves.<sup>296</sup>

GORGEAR las aves: *Que veqheqh, o que qhahah, que qhahin, que humin.* // Quando mui apriessa gorgea el paxarillo, diçen: *qhatul vi r'a3 ti veqheqh, t'o3 (o ti qhao), hebel r'o3ebal, ru qhabal.* // Estos verbos se toman, también, por el mormullo que hace la gente quando hablan muchos; vg., *que veqheqh, que qhahah chi vinak* (VC: 252).

Todavía más. Tanto el habla de los pájaros, en general, se asemeja o comparte ciertas características del habla humana, como los seres humanos comparten ciertos rasgos característicos de las aves. “A la piquita del niño” se le denomina *q,iquin*. “A la niña del ojo”: *ru q,iquinal aqual*, o simplemente *q,i*. “Chillar los paxarillos tiernos para que la madre les dé de comer”: *ti q,iriq,ot o ti qheen*, o *ti korokot*, o *ti qhitic qhuti q,iquin*, etc. (VC: 388). Y sólo señalo que es muy grande la lista de nombres diferentes que reciben los distintos ejemplares de aves. No hay que olvidar que un sinónimo de *ah tzih* es *ah q,iquin*, y, precisamente *q,iquin* (como señalé líneas atrás), es el nombre genérico para ave.

**(20.) Hablar alto, a voces:** *Cou qui qhao*, o *potal v'a3, potal nu chi qui qhao; va'a3, a chi*, etc. Gritar, se traduce como *qui çiqin*; el activo: *tin çiquh; o ti po nu chij*. El pregonero es nombrado *çiqinel*, o también *ah çiq*.

‘Fuerte cosa’ tiene como equivalentes: *couh*, o *cov*. La fortaleza: *couriçabal*.(VC: 242). El opuesto de hablar alto, que es “mormurar”, tiene como correspondiente: *tin xur chijh*. Pero, Coto indaga más y nos ofrece también otros lexemas para hablar bajo: *tin yahobeh* y *tin pa3*. Así, “el mormurador”, la persona que murmura, recibe los siguientes nombres: *yahobey, pa3ol richin*. Luego, se distinguen contenidos, “mormurar con

---

<sup>296</sup> En opinión del Dr. Romero, son ideófonos: “íconos que comparten características de los fenómenos sensoriales a que se refieren”, y no tienen que ver con supuestos rasgos compartidos entre pájaros y seres humanos” (20-05-21). No lo podría asegurar, ni refutar.

quenteçillos, como mugeres”: *qu'in ixok chijn*, o *qu'in ixok tzihon*. De los cuales derivan más nombres para designar al que murmura: *ixok chijnel*, o *ixok tzihone*, que se puede traducir como “el que habla como muger” (VC: 357). Me pregunto si esta es una valoración propia de los kaqchikeles, o si es realizada unilateralmente por Coto desde la lengua castellana. Todo un tema para tratar y relacionar con el modo señalado en la entrada (17). ‘hablar mucho y enojado’, de la clasificación de la cual partimos.

En este modo de hablar, se trata de ‘hablar alto’, que se define, como sugerí, por oposición a ‘murmurar’, o ‘hablar entre dientes’:

*Xa ch'u va v'ey qui qhao vi* (1ª. persona gramatical),

*Xa ch'u va av'ey ca qhao vi* (la 2ª.) y

*Xa ch'u va r'ey ti qhao vi Pedro* (la 3ª.)

Al buscar información en el artículo lexicográfico de la entrada ‘diente’ cuyo correspondiente es *ey*, encuentro algo indicativo que parece igualmente importante:

DIENTE: *Ey*; varíase: *v'ey*, *av'ey*, etc.: el plural, *eyah*, invariable; *mahani r'ey aqual*, “aún no tiene dientes el niño”. La dentadura, diçen: *ru va r'ey*; variando, *ru va v'ey*, *av'ei*, “mi dentadura”. // Y, quando quantan los dientes, diçen: *hun ru va v'ey*, *cai ru va av'ei*, etc. // Y, quando se cae algún diente, diçen: *x-el*, o *x-puk el hun ru va v'ey*, “caióseme vn diente”. // Del que trae mostrando los dientes, como que se ríe, diçen: [al margen, señala Coto] *vatzal ru va r'ey*, *xa tze ti r'aho*. // Del que es desdentado, diçen: *man chic r'ei*; *mama*, o *atit chic*; *cak ttamattah chic pa ru chi*; *man chic hu r'ey* [sin traducción] . // [...] (VC: 163).

Y quizá de este artículo, tendríamos que ir a buscar más información en las entradas de “reír”, la “risa”; el “desdentado”, es decir, el “viejo” o “anciano”, para entender lo que nuestro lexicógrafo al parecer solamente ha querido sugerir al incluir el opuesto de ‘hablar alto’.

**(21.) Hablar mal, o decir mal de otros:** *Qu'in itzel tzihon*, *qu'in itzel bijn*. El que así habla mal de otros se designa: *itzel tziho*, *itzel biy*. Si buscamos más información para

tratar de entender este particular modo de hablar, en la entrada ‘mala cosa’ encontramos el nombre general, *itzel*. Sinónimo de *mani vtz*, cuando se niega su contrario (*vtz*), que corresponde a ‘bueno’. *Itzelal*, así, traduce la maldad, y el verbo derivado del vocablo es: *ti u’itzelah*. No pudo abstenerse el evangelizador, y se extendió más allá de lo antes señalado (esto es, de la simple distinción entre ‘bueno’ y ‘malo’) para evaluar las costumbres de los kaqchikeles: “malo en costumbres, vellaco”, *kakab*; ejemplo, *kakab chi ala*, “muchacho malo”. Malo hacerse o avellacarse: *qui kakabir*, y de ésta derivaría *kakabil*, traducido como la maldad (VC: 330).

La entrada ‘mal hablar’ sigue ofreciendo material en ese sentido:

MAL hablar o obrar: *Itzel qui qhao, itzel qui tzihon, itzel qui bano*. Y así en otras acciones. // *Ti u’itzel bijh*: es decir mal o maldecir, como *ti u’vtz bijh*, decir bien o alabar. // También *vsan*, por maldecir o mormurar: *tin bah chijh*, o *tin 3abah*. // *Itzel bijnic, bah chinic, 3abanic*: maldición así. // *Bah chijnel, 3abanel, itzel biy*: maldiciente (VC: 330).

‘Maldecir echando maldición’, en la siguiente entrada, tiene como equivalente: *tin qokoh*. Y, explica el lexicógrafo que es muy usado por “los viejos y viejas”, cuando se sienten agraviados por los jóvenes. A esas maldiciones se les denomina: *ru qokobal mamaa, atita* [maldiciones de viejos, traduce el editor]. Coto señala:

[...] // *Vsan*, cuando así maldicen y desean mal, *vsar de: kita*, y luego, el nombre o verbo que denote o signifique lo que desean; vg., *kita xa ma atza chi cumatz t’oc chaue, qhuti cumatz ta oc ca tio*, “**píquete, o muérdate vna culebra**”; *kita xa humer camic, çachic t’oc chaue* [¡ojalá te mueras de repente!, traduce el editor] (VC: 330).<sup>297</sup>

Por ahora, sólo puedo observar que, de nuevo, aparecen las serpientes relacionadas con las maldiciones de viejos, un modo particular de habla (ver apartado 5.9.).

**(22.) Hablar mal, esto es, deshonestamente:** *Qui kahkabin qui qhao, qui tzihon*.

---

<sup>297</sup> El énfasis es mío.

Este modo de hablar se diferencia del anterior (también ‘hablar mal’) por las connotaciones “pecaminosas” que encontró el evangelizador, ya no el lexicógrafo. De hecho, como señalé en el modo anterior, Coto llega a las expresiones *qui kahkabin qui qhao* o *ti kahkabin qui qhao*, haciendo un poco de trampa, evaluando desde su perspectiva las costumbres de los kaqchikeles. “Malo en costumbres, vellaco” es traducido por *kakab*, había señalado antes.

En el lema de este artículo se indica “deshonestamente”. Esa podría ser la clave. La persona deshonesto es denominada con los siguientes lexemas: *caral ru chi*, *caral vach*, *mani ru qixb*. Señala Coto especialmente: “De la muger que es deshonesto y que sin vergüenza habla a su amigo, o con los ojos lo busca entre los demás, dicen: *caral ru chi*, *ru vach*, *ti çolo ru na3*, *ru vach*, *ch’u canoxic r’ach pay*, *r’ach aq,anel ch’u cohol vinak*, *ti çolcipiya ru vach chire achi* [sin traducción]” (VC: 149). Retomaré también estas notas y observaciones en el apartado 5.8. dedicado al “habla mugeril”.

**(23.) Hablar por otro, intercediendo por él: *Qui qhao pan a vi*, o *paru vi Pedro*.**

Cuando se habla contra otro (que sería el modo opuesto) las designaciones ofrecidas son: *qui qhao chi r’ih*, o *qui tzihon chi r’ih*. Si buscamos saber más del vocablo *ih*. En la entrada ‘espalda’ encontramos:

ESPALDA: *Ih*, varíase: *v’ih* [1<sup>a</sup>. persona gramatical], *av’ih* [2<sup>a</sup>.], *r’ih* [3<sup>a</sup>.], etc. // Deste nombre, y la preposición *chi*, se compone el acusativo *ch’u v’ih*; *ch’a v’ih*, *chi r’ih*, etc., que significa detrás de mí, de ti; o contra mí, etc, o después de mí, etc. [...] // De dicho nombre, *ih*, se forma el verbo *ti u’ihih*, que significa hacerse algo en ausencia; o dejar atrás, a las espaldas; o tener la cosa como ya pasada [...] // Significa, *ih*, la cáscara del huebo, de la fruta, o la corteza de árbol: *r’ih çak molo*, *r’ih tulul*, etc. // Suelen tomar también, por la espalda, todo lo que ai de espalda y nalgas; vg., *ru va v’achak*, *ru va av’achak*, variado [...] (VC: 209).

El vocablo correspondiente a la parte del cuerpo señalada como espalda, *ih*, después de las explicaciones lexicográficas, resultaría casi tan importante como *vach*, equivalente de ‘rostro’. Ambos vocablos, inicialmente designaciones de dos partes del cuerpo en

oposición anatómica y conceptual, se complementan, al estar también en oposición en las expresiones que denotan dos modos diversos de hablar; al mismo tiempo, en su universo de significación ambos lexemas señalan límites del individuo, así como también de todo lo que lo rodea.

No sorprende, entonces, que, como vimos antes, haya un modo de hablar correspondiente al que da la cara, esto es, *ti vachijn qui qhao* (ver la segunda entrada de la clasificación de Coto), y otro para hablar en contra de alguien, es decir, a su espalda. Cada uno de esos modos es referido con expresiones originadas en las designaciones correspondientes a ambas partes del cuerpo humano, *-vach-* o el rostro y su reverso (opuesto), la espalda que es *-ih*.

**(24.) Hablar vno por todos, como quando van a algún negoçio, que vno es el que habla:** *yn qui tzihon*, o *yn qui qhao*. Sin embargo, cuando la acción es recíproca, cuando se aconsejan unos con otros sobre lo que han de hacer, la expresión cambia, dicen: *ti ka cho3obeh kij*. Y, cuando se trata de “hacer muchos juntos vna cosa”, el sintagma usado es: *ti ka chocolaah ru banic*.<sup>298</sup>

Transcrita indistintamente la raíz como *cho3o-* o *choco-*, designa el desempeño no de un individuo sino de una colectividad (VC: 263). Cuando se trata de “aconsejarse” por alguien, acuden a otro lexema: *Tin qulubeh*. El nombre *qulub* significa también el que ayuda y aconseja en pleito, esto es, “el letradillo” (VC: 106). Un tema más que, sin embargo, me quedará pendiente para investigar en el *Vocabulario* de Coto: lo individual y lo colectivo expresado en las voces kaqchikeles registradas.

---

<sup>298</sup> De acuerdo con el Dr. Romero, el significado de la raíz cambia, según sea el sufijo que se le agregue. *Cho3obeh* tiene el sufijo instrumental [-b'ej], *chocolaah*, el sufijo frecuentativo[-la] (20-05-21).



(25.) **Hablar tartamudo:** *Ru nat t'el nu qhabal, ru qhabal, etcétera*. El tartamudo es nombrado: *Qhayachic ru qux*. Tartamudear, así, se traduce con *ti qhayaqhot nu qux qui qhao*. Del gangoso, se señala que dicen: *makamic ru tzam*. Y del ceceoso: *toztic r'a3* (VC: 542). Si actualizáramos este último modo de hablar, destacado por el trabajo minucioso del lexicógrafo, tendríamos que ponerlo bajo el rubro de las patologías del lenguaje. Sólo faltaría añadir las designaciones para el sordo (el que no oye) o *tocon*; de la que derivan los lexemas para sordera: *tacnal* o *toconal* (VC: 531); y para el mudo (que no habla), *mem*; con su derivado igualmente para la mudez: *memul* (VC: 361).

Termino aquí con los distintos modos de hablar kaqchikeles, los distintos tipos de discurso registrados por nuestro lexicógrafo. **La clasificación o el listado de locuciones elaborado por el propio fraile en poco más de dos páginas de su extenso diccionario, más mi búsqueda de ligas y relaciones con otros vocablos por él mismo investigados y descritos, representa un pequeño compendio concentrado al que quizá poco habría que añadir para dar cuenta de un universo simbólico mucho más extenso. Se trata de una especie de microcosmos, como había señalado antes, del cual partiré para ampliar la información a un nivel macro en los apartados que siguen.**

Todas las entradas antes enumeradas revelan bastante bien el modo en que Coto lematiza en español las correspondientes voces kaqchikeles. Se puede observar que cada lema o entrada abre un artículo lexicográfico por cada forma que tiene significado en kaqchikel; como el vocablo tiene carácter polisémico, entonces presenta tantos artículos como acepciones les sean asignadas, e, igualmente, como hay voces homónimas (mejor dicho, homógrafas), cada una de ellas abre un artículo, y ofrece todos los elementos explicativos que le parece al fraile son pertinentes para el buen uso de cada lexema o

locución en la lengua indígena. **Así, se podría afirmar que es el criterio semántico el que resulta ser el más importante al lexicógrafo en la determinación de cada entrada.**<sup>299</sup>

Como lexicógrafo, Coto estaría actuando con el profundo conocimiento que posee de la lengua kaqchikel, pero también gracias a una aguda sensibilidad lingüística. Una pregunta que surgirá seguramente sobre su método, tiene que ver con qué lengua utilizó el fraile para poder discriminar los sentidos de los vocablos kaqchikeles. Y, a primera vista, se podría pensar que lo hace desde el castellano porque es ésta la lengua de partida. Pero no es así, al verse el fraile siempre preocupado por mostrar todas las posibilidades de expresión en kaqchikel, se pone en evidencia un trabajo previo realizado en sentido inverso, es decir, desde la lengua indígena. Es precisamente por la inclusión de este tipo de entradas del *Vocabulario* que se podría pensar que su investigación estuvo más bien motivada por la propia lengua kaqchikel y el universo cultural que representa, expresados en las distintas formas o lexemas correspondientes.

Por último, es necesario notar diferencias semánticas con todo lo que se considera como “ruido”, o “voces” diferentes a la voz humana, ya que tienen un carácter igualmente significativo o de señalización. Todas las entradas para ruido, como se verá posteriormente, expresan también, como en el caso de los verbos del ‘decir’, un campo semiótico bien definido en la lengua kaqchikel. Razón por la cual, pienso, nuestro lexicógrafo tuvo que abrir múltiples entradas, y dar todas las explicaciones que dio en los lemas complejos respectivos que elaboró.

---

<sup>299</sup> El criterio semántico (y no el discursivo), me parece el más importante por todas las consideraciones hechas a lo largo de mi trabajo sobre el conocimiento profundo que le exigió a Coto la elaboración del diccionario. Aunque, ciertamente, es en el nivel de ‘superficie’ (discursivo), que la semántica de la lengua se presenta en formas características o propias del idioma kaqchikel.

Al parecer, los ruidos kaqchikeles se podrían pensar como “la voz” con la que se expresan no sólo los hombres -cuando hablan recio y producen un sonido característico y autónomo-, sino también la naturaleza, las plantas los animales, las cosas y algunos fenómenos naturales como los truenos y los ecos.

En los apartados que siguen, como antes señalé, voy a retomar muchos de los modos de hablar para extenderme a un nivel más amplio, pero ya contenido en la lograda clasificación de ‘modos de hablar’ propuesta por Tomás de Coto.

## 5.4. Del “discurrir o discursar” a la existencia de duendes.

### Recrear la mirada

El equivalente kaqchikel para ‘entendimiento’ es: *naoh*; varíase: *nu naoh*, *a naoh*, etc. El verbo derivado es *tin naohih* (VC: 227). Pero advierte fray Thomás que éste es el vocablo más apropiado para “vsar de entendimiento, discurrir o discursar”; ya que la *Theologia Indorum*, atribuida como antes vimos al Padre Vico, “trae: *aqaxabal* para entendimiento, por la potencia del alma”. Coto señala claramente que, desde su propio conocimiento de la lengua, ese es un error y sostiene: “Y, aunque es de tanta *authoridad*, con todo eso no está bien dicho, que esto [lo señalado por Vico] es ‘entendimiento, obra del oído’.” En opinión de nuestro lexicógrafo, es más atinado el Padre Francisco Maldonado, quien en su Manual había señalado: *naoviquil*. “Y éste es más propio. O *naohibal*; aunque éste, *naohibal*, el dicho Padre lo aplica a la prudencia” (*Ibidem*). De tal modo, Coto plantea que ‘discurrir o discursar’, en el sentido de usar el entendimiento o la razón, que es una acción plena y suficiente, tan característica del ser humano como lo es el hablar mismo, que se designa en la lengua kaqchikel con la raíz *naoh-*.

‘Discurrir’ en el español del siglo XVII, y en la descripción que hace Coto, se puede entender en una de sus distintas acepciones como ‘encontrar el modo para hacer una cosa’, esto es, algo muy próximo a ‘pensar’. Hasta aquí no hay problema. Lo interesante es cómo el lexicógrafo trata de sinónimos tales acciones: ‘discurrir o discursar’, y ambas

acciones las concibe como usar el entendimiento o la razón, o mejor dicho, como si ‘discursar’ fuera “discurrir sobre algo”.<sup>300</sup> Trataré de explicarlo.

Si Coto señala discurrir como sinónimo de discursar es porque ya se piensa en esta época que ‘pensar’, o usar la razón, es característico del ser humano. Al igual que la voz, el pensamiento se adjudica como propio de los seres humanos. Pero, ya con anterioridad habíamos visto que en la entrada ‘persona’, después de citar palabras relevantes de otros conocedores de la lengua kaqchikel para definir el término, Coto da su propio punto de vista, difiriendo frente a la autoridad del mismo Boecio que asoció la calidad de persona con la racionalidad, cuando escribe puntualmente:

[...] Y, aunque según Boeçio, la definición de ‘persona’ es: PERSONA EST RATIONALIS NATURAE INDIUIDA SUBSTANTIA, y este término, *vinakil*, pertenesca también a todo viuiente, pues diçen *ru vinakil ya* por ‘el pesçe’, *ru chicopil huyu* por ‘los animales del monte’, etc., no por eso se a de excluir de la significación de ‘persona’ o ‘supuesto’, pues en esta lengua no ay otro término más a propósito con que significarlo (VC: 413-414).

Además de ser éste un tema para discusiones filosóficas, lo que importaba, muy probablemente, entender a Coto era la concepción que los indios tenían de la ‘persona’ . Y, lo que deseo destacar aquí es el pragmatismo y la fascinación con los que el fraile se dispone a conocer y profundizar la lengua del Otro, el kaqchikel. Por supuesto, no sólo las acciones (los verbos) interesan al lexicógrafo; protagonistas también, ya que ocupan un lugar destacado en el diccionario son los animales y las plantas, sin duda, elementos demasiado estimados tanto por los kaqchikeles como por el franciscano, y no por rendir tributo a la hoy dañada biosfera, sino más en sintonía con una ecología primigenia.

---

<sup>300</sup> Todavía en el siglo XX, María Moliner consigna, en el mismo sentido, en su diccionario, ‘Discursar’: discurrir sobre algo. Y diferencia tal acción de ‘discursar’: pronunciar discursos (Moliner, 1998, T I: 1011).

Cuando Gaio Plinio Segundo, a principios de la era cristiana, configuró en la antigua Roma la enciclopedia de la flora y la fauna en su *Historia Natural*<sup>301</sup> no podía siquiera imaginar la influencia posterior de su modelo, y mucho menos la gran cantidad de nombres tan propios que existirían para designar la gran variedad de seres vivientes en otras latitudes. Aunque, como es sabido, la obra de Plinio fue fuente de muchas y diversas crónicas posteriores que, a su vez, serían la base de muchos de los conocimientos científicos europeos hasta casi finalizar el siglo XVIII; como por ejemplo, las *Crónicas de Nuremberg* (1493), atribuidas a un tal Hartmann Schedel, quien en sus páginas describe al curioso “hombre con cabeza de perro”, entre muchos seres maravillosos más.

#### **5.4.1. De “lo maravilloso”**

En la actualidad, a Jorge Luis Borges le hemos permitido, con toda naturalidad, imaginar y describir en su bestiario, *Manual de zoología fantástica*, cualquier tipo de criatura y a cual más de absurda, cada una diseñada con combinaciones de miembros de diferentes especies. Y aunque éstas nos sorprenden, precisamente por lo absurdas o maravillosas, no les podemos negar el derecho de existir porque todos sabemos que se trata de una obra literaria. Jonathan Swift, escritor irlandés, situado en el tiempo antes de Borges y sólo un siglo después de Coto, describió en *Los viajes de Gulliver* un país maravilloso en el que sus habitantes, los liliputenses y las islas que habitaban, son, además de un espacio para explorar y conquistar, objeto válido de observación. La isla de su obra se convierte para el lector en promesa de adentrarse en “lo maravilloso”; un lugar donde un gigante puede

---

<sup>301</sup> Gaio Plinio Segundo (“el Viejo”), *Naturalis Historiae*.

convertirse en enano, un hombre transformarse en animal o un caballo ser, ¿por qué no?, sabio. Un lugar, así, donde se permite decididamente jugar con la “racionalidad”. La complejidad de la obra de Swift, y por tanto la imposibilidad para sus estudiosos y críticos de clasificarla (¿acaso novela, libro de viajes, o parodia de éstos?), parece hacer eco de una vida y un legado llenos de contradicciones. Y bien, más de alguno de sus críticos han señalado que: “Las contradicciones políticas del escritor irlandés son numerosas e impiden hacer juicios simples sobre sus opiniones” (veáse, por ejemplo, Tadié, 1997: 12).

Mucho antes que Borges, Swift y otros escritores, Thomás de Coto en su *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* dio cuenta de la existencia de ‘duendes’, ‘gigantes’ y otros seres extraordinarios. Al describir la lengua de los kaqchikeles a través de sus palabras, nuestro lexicógrafo encontró elementos que de manera singular atrajeron su mirada. En la entrada ‘bolar’, sea por caso, nos ofrece un abundante y nada despreciable léxico para denominar tal acción que, si bien es característica de las aves y se puede distinguir con diferentes vocablos el modo en que éstas lo efectúan, asimismo pareciera definir a otro tipo de criaturas.

Destaco a continuación la parte final del artículo lexicográfico en el que nuestro autor asegura que no se trata de una acción exclusiva de las aves, y describe, porque así debió haberlo creído (¿acaso visto?), que los hechiceros kaqchikeles solían volar, convertidos en globos de fuego:

**BOLAR:** *Qui xican, qui ropin.* [...] // Haçer bolar: *tin xicaniçah, tin ropiniçah.* // *Xicaniçay, ropiniçay:* el que así haçe bolar otra cosa. // Bolador: *xiqanel, ropinel.* // Boladura: *xiqanic, xiqanem, ropinic, ropinem.* [...] // Bolar el ave sosegadamente, diçen: *ti liy ru xiq, q,quin ti be,* o diçen: *lianic, o yamanic ti ropin ti be.* [...] // Bolar el ave muy reçio, que çumba y haçe ruido: *ti ranin,* o *ti tanin;* vg., *ti ranin r'al qha x-be.* // **A vnos hechizeros que suelen bolar por el aire hechos globos de fuego los llaman: *cak ti[h]ax* (VC: 71).<sup>302</sup>**

---

<sup>302</sup> El énfasis es mío.

Al describir el vocablo ‘volar’ de la lengua kaqchikel Tomás de Coto no pone en duda la capacidad de los hechiceros para volar, como tampoco la existencia de duendes. La mera designación, o el hecho de poder nombrarlo, es para él prueba suficiente de la existencia de esos pequeños seres, como se verá más adelante. Hechiceros, duendes y otros elementos extraordinarios están integrados en el paisaje que observa el fraile sin espantarse. En cambio, se puede constatar que Coto sí se espanta cuando se trata de culebras, *cumatz*, o de serpientes, *nima cumatz*, porque aunque, dicho con sus propias palabras: “Algunos dicen que algunas no pican; yo digo que todas son malas y no las quisiera ver de mis ojos”. Sin embargo, le gana al fraile su deber de lexicógrafo y nos conduce a conocerlas en las siguientes y ricas descripciones:

CULEBRA: *Cumatz*. Es nombre específico de todas, aunque muchas tienen sus nombres particulares, y muchos dellos trae el Padre fray Francisco Maldonado en el Sermón de la Invençión de la Cruz que, por no hallarme con él al presente, no los saco y pongo aquí con estos que siguen. // La víuora llaman: *çochoh*; el cascauelillo que tiene en la cola: *çoch*; quando lo juega y haçe ruido con él: *ti çochan*. // Otras que ay, muy gruesas, que van arrastrando la barriga y haçiendo mucho ruido: *çaki 3az*. Y así, dicen dellas: *ti 3ahan, ti humin ru pam ti be lae çeki 3az*. // Vnas que parece no tienen cabeza y no pican, críanse de la mucha humedad: *vnum cumatz*. // Otras que de ordinario andan sobre los árboles y se comen las ardillas: *3a q,tuh*. // Otras muy grandes, que andan en los pantanos, ciénagas o junto a los ríos: *cha ocox cumatz, 3ek r’ih, chi tak ya qo vi*. // Otras muy malas, mortíferas, y las ay muchas en tierra caliente: *qan tij*. // Culebra de agua: *yaluz*. // Otra, pintada, que se mete en los ormigueros: *cak beleh*. // Otras que ay, grandes como búoras: *tolobaom*. // Otras, y pienso son las de coral: *xa3ap xo3ohau*. // Algunos dicen que algunas no pican; yo digo que todas son malas y no las quisiera ver de mis ojos. // Culebreando yr: *ti calcot*; vg., *ti calcot ti be cumatz*. Y, del palo o bara que llevan arrastrando, dicen: *tan ti hucuquex che rumal vinak, ti calcot ti be che* (VC: 121).

SERPIENTE: *Nima cumatz*, ID EST, “culebra grande”. Y es nombre común a todo género de culebras, aunque muchas tienen sus nombres particulares. // Vsan de dicho nombre, para significar qualquier dolor que tienen en el cuerpo, ecçepcto el de la cabeza; vg., *ti 3axo cumatz chi nu pam; maih cumatz chi nu qux, chi nu qalqax, chi nu 3a, chi v’akan, chi nu telem*, etc. // De la cabeza, dicen: *tan ti 3axo nu vi* (VC: 520).



En la época era tradición temer a las serpientes, ya Isidoro de Sevilla, a fines del siglo VI, había advertido que “de ellas existen tantos venenos cuantas clases de serpientes hay; tanto dañinas cuantas son las especies que existen; y tantos dolores cuantos son sus colores”.<sup>303</sup> Y de de las sierpes no sólo se temía el veneno. Agrega Isidoro: “Se dice que las serpientes viven largo tiempo, hasta el punto de creerse que, al mudar su vieja camisa, dejan al mismo tiempo su vejez y recobran su juventud” (*Ibid*: 91). Registra luego Isidoro, el intersticio en el pensamiento de su época, el pliegue, la duda. “No obstante, se dice que la serpiente no se atreve a tocar a un hombre desnudo” (*Ibidem*.).

Para ‘espantar o amedrentar’ registra Coto, por su parte, que los kaqchikeles usan del verbo *tin xibijh*, o *tin macamoviçah*. Y que de éste deriva la voz ‘espanto’, nombrado de diversos modos: *xibinic*, *macamoviçanic*, *xibibal*, *macamoviçabal*. Pero agrega que usan también otras expresiones, como son: *ti koroko*, *ti ttuhtu*, o *ti macamo* (en 3ª. persona),<sup>304</sup> variado con *qux*; el ejemplo de uso es: *x-koroko*, *x-ttuhttu ru qux aqual rumal x-u q,et cumatz*, “espantóse el niño, que vió una culebra”[...] (VC: 210).

Por lo antes señalado, bastaría entonces para nuestro lexicógrafo hablar de duendes (o de sirenas, podríamos imaginar, pero aclaro que no hay tal entrada en su diccionario), para que nadie pueda poner en duda la existencia de algo. En otras palabras, lo que trato de decir es que si Coto puede hablar de duendes, gigantes u otros seres similares es porque realmente existen en el imaginario social. Y tal situación, me permite plantear que observo a un fraile lexicógrafo muy probablemente dividido entre su posición religiosa europeizante y la empatía que, muy probablemente, experimentaba por los hablantes

---

<sup>303</sup> Isidoro de Sevilla (*Etimologías*: 89).

<sup>304</sup> Observa Romero que las formas *koroko* y *ttuhtu* son formas ideófonas (20-05-21).

kaqchikeles. Empatía, que también muy probablemente, iría ganando terreno, poco a poco, cuando realizaba su trabajo lexicográfico. Así, Coto tiene unas actitudes que responden a su formación franciscana, y otras a la admiración que profesa por la lengua de los kaqchikeles, y que cada día conoce un poco mejor. Razón suficiente para que el fraile deje que aparezcan con toda naturalidad seres extraordinarios, y formas distintas de nombrar, en su *Vocabulario*.<sup>305</sup>

#### 5.4.2. De la palabra al pensamiento, del pensamiento a la palabra

Del lexicógrafo dedicado que fue Tomás de Coto, esperaríamos encontrar en su diccionario, por las palabras y por los gestos, una racionalidad diferente a la propia u occidental, la de su formación. Sin embargo, esto no siempre sucede. Veamos la antes ofrecida entrada de ‘duende’: *Çaki qoxol, mama çaki qoxol* (VC: 172); o la de ‘enana persona o animal’: *Xaki qhutik r’akan, vonovic rakan, ttexttic r’akan; vonovak, ttextak*, plural; *cu patzapoh r’akan* (VC: 180); o la de ‘gigante’: *Ho ro3ah r’akan chi vinak, o hu rapah r’akan chi vinak; [...]* (VC: 249).<sup>306</sup>

Aunque en el caso de “fantasma”, sí sucede. Escribe Coto: ‘fantasma, o otra cualquiera visión que se aparesçe’: *Ah [tz]ay, miqhonel*. Aunque, en estos últimos nombres,

---

<sup>305</sup> En la tradición europea, los duendes o gnomos, monstruos de la tierra, eran los guardianes de los tesoros ocultos y se contaban entre entre las ninfas del agua; las salamandras, del fuego; y los silfos o sílfides, del aire, en la clasificación que hacía el alquimista y médico suizo Paracelso en el siglo XVI (según la investigación que hizo Borges al escribir su *Manual...*, en 1957). Veremos más adelante que algunos duendes mesoamericanos tienen otras características. Y coincido con el Dr. Romero en que la interpretación de los “duendes” y demás seres espirituales de la tradición mesoamericana, se inscribiría dentro de la “demonología europea”. Sin embargo, el objetivo en este apartado es solamente el de mostrar el ambiente en el cual se educó Tomás de Coto.

<sup>306</sup> Como bien observa el Dr. Romero, aquí se ofrecen descripciones físicas de “enanos”, y no los nombres de seres sobrenaturales. Lo cual sugiere que a veces Coto pedía a sus colaboradores indígenas que le tradujeran palabras o expresiones españolas que no tenían equivalente en la lengua kaqchikel (20-05-21).

reitera el lexicógrafo: “Al duende llaman: *çaki qoxol*. [Y, añade que] A unos hechizeros que andan de noche, y buelan con vnos ocotes ençendidos que paresçen glouos de fuego: *cak tihax* (VC: 229).<sup>307</sup>

Cuando Coto escribe su diccionario, a mediados del XVII, ya había antecedentes de cómo interpretar esas criaturas y esos fenómenos. No es original nuestro lexicógrafo, se trata de una actitud generalizada entre los eclesiásticos ante la religiosidad indígena (que, por cierto, “permeaba cada uno de los aspectos de la vida cotidiana” de los indios, como señalara Ruz, 1988: 223), al achacar su presencia al Diablo. Y, especialmente, si se trataba de actividades “nigrománticas”, como los religiosos mismos las denominaron, ya que consideraban que a través de éstas se manifestaba el Demonio (personaje al que dedicaré el apartado 5.10.).

De manera igualmente natural, se refiere el buen lexicógrafo a las cosas monstruosas, aunque éstas no son los monstruos que un lector occidental moderno esperaría encontrar. En la entrada ‘monstruo’ ofrece al lector:

MONSTRUO, o monstruoso animal o pesçe: *Labah ti vachin ree chicop, xa ka lab camì, mani hu mul ka q,etom*.<sup>308</sup> // *Lab*: es el agüero o cosa mala. // Quando alguna criatura nasce con alguna falta o sobra de natural, diçen: *xax r'alaxic vi ree ru 3a*, o *r'akan, aqual, mani vtz, mani q,akat; ru yah ru 3a, r'akan*,<sup>309</sup> *ru coch vi, ru qulvach vi, rumal Dios; xaki q,ahq,ic ru 3a, mani ha kal ru cohol ru 3a*.<sup>310</sup> [Esto último se dice] quando nasce con los dedos pegados (VC: 355).

<sup>307</sup> Como observa el Dr. Romero, *aj tzay* (hechicero) y *mich'onel* (arreatador) son palabras distintas y se referían a entes distintos, que Coto subsume bajo una sola categoría occidental (20-05-21). Aunque también hay que señalar que, en este caso, sí se trata de nombres de seres espirituales mesoamericanos. Observar y subsumir elementos de la realidad desde las categorías occidentales, es algo que ciertamente hicieron muchos frailes en los siglos XVI y XVII, como más adelante ha quedado planteado, y según lo describe Ruz Sosa (1988).

<sup>308</sup> Romero traduce la frase como: “Ese animal se ve como un augurio, es nuestro agüero ahora. Nunca lo hemos visto”. Y bien sugiere que ésta parece ser respuesta al hecho de mostrar alguna imagen a alguno de los consultores del fraile (20-05-21).

<sup>309</sup> En lo marcado con negritas: “Ni buenos, ni completos fueron hechos sus brazos, pies, etc. por Dios” (Romero, 20-05-21). La forma difrástica: *ru 3a, r'akan*, forma difrástica compuesta por “sus manos-sus pies”, se usaba en la lengua indígena como metáfora del cuerpo.

<sup>310</sup> La traducción es “no está abierto el espacio entre sus dedos” (Romero, 20-05-21).

Sin embargo, debo decir que no sólo “lo maravilloso” atrae la mirada, y el oído, de Tomás de Coto; también destaca en su diccionario lo que por familiar pasa desapercibido para otros lexicógrafos, una realidad en ocasiones cruenta y despiada. Y de tal modo, se puede constatar que ciertas entradas están hablando realmente de otras; por ejemplo, se puede observar la esclavitud escondida en la entrada ‘hambre’. Misma que el dominico Benito de Villicañas no registra en su diccionario kaqchikel, después de ‘hacienda’ continúa con ‘hebra de algodón’ (García Aranda, 2011: 217).

Coto refiere a la esclavitud de su época, indirectamente, cuando señala que al hambriento, *mun*, le toman por el esclavo, en la entrada ‘hambre’:

HAMBRE: *Numic*, varíase: *ru numic nu pam, a pam, etc.* // *Vaihal* es también la hambre. Éste es más ordinario vsarlo para significar la hambre general por falta de mantenimiento, aunque le suelen vsar por synónimo de *numic*; vg., *tan qui cam chi numic, chi vaihal*, “me muero de hambre”. // Hambre sentir o tener: *qui num*, o *qui vaihan*; o vsan deçir *ti num nu qux* o *nu pam*; o diçen: *tan ti qhumun, ti 3atat nu qux rumal numic, vaihal*. // **Hambriento: *mun*, que le toman por el esclauo.** Y diçen: *munilah vinak Pedro, yn munilah vinak*, etc. // También diçen *hi3*, o *hi3il nu qux, a qux, ru qux Pedro*, etc. // Cuando alguno está muy hambriento, con deseo de que luego le den de comer, diçen: *ti racrot chic Pedro*, o *rumal vaihal, chakih chi x-ul*, “a venido Pedro hambriento y ganoso de comer”. [...] (VC: 265).<sup>311</sup>

O, en la de ‘texer’:

TEXER: cualquier cosa que sea, hilo, lana, etc.: *Qui quemon*, absoluto; el activo *tin quem* [...] // Texer, alquilándose para tener con que pasar: *ti u’ixquemtalih*. Y, así, diçen las yndias pobres que se alquilan: *tan ti u’ixquemtalih voo lahuu tin kum*, o *tin lo3beh hun nu hal*, “texto alquilada vnos 15 cacaos que beberé o compraré una mazorca.” [...] *Xquem telom*: la muger pobre que se alquila [...] (VC: 547).

Y, abierta o directamente, en la propia:

ESCLAUO o esclaua: *Mun, alabijtz (nu, a, ru)*; o *nu vinak, nu q,ij*. // Esclauitud: *munil, alabitzil, o q,ijl*. // Antiguamente, el perro significaba el esclauo auido en

---

<sup>311</sup> Evidentemente no se trata de la misma raíz. *Mun* tiene como equivalente “esclavo”; *numic*, “hambre”. Se trata de dos palabras cuyos étimos no tienen relación; aunque, Coto hace ver a sus lectores que socialmente sí lo están.

guerra; VNDE, *tin q,ijh*: captiuar; *tin munih, ti u'alabih*; *x-munix, x-q,ijx vinak ri oher, mani ru 3ih x-ux*; *munil, q,ijl, he qoh vi 3ek pa c'ochoch castilan vinak*, “los negros están en esclavitud en casa de los españoles” (VC: 206).

Coto distingue distintos tipos de cautiverio. Como se aprecia en el siguiente artículo:

HORRA persona, o libre: *Alah, yn alah, at alah*. // *Alahil* o *alahic*: libertad, así como la del esclavo; *x-el chi alahic, chi munil, chi q,ijl*. // Quando la justicia condena a vno a que sirua por la deuda que debe, o por delito, que le condena a seruir en conuento o hospital, quando a cumplido, diçen: *x-q,akon ru 3ih Pedro, x-u toh ru gaz* (o *ru mac*), *x-el chi alahil chi munil*. // [...] (VC: 278).

Además de referir a una situación de pobreza generalizada, en la entrada ‘desamparado o desamparado ser’:

[...] *tolan*: cosa desamparada; casa, milpa, etc., *tolan hay*.// *Tolotoh*, plural. // VNDE, *x-tolotoxin hay pa tinamit*, o *tolotoxinak he tinamit, rumal yavabil, rumal vaihal*, “**están desamparados los pueblos por la enfermedad y hambre**” (VC: 151).<sup>312</sup>

Con lo señalado, se puede ver cómo nuestro lexicógrafo hace referencia a la esclavitud practicada en el siglo XVII, cuyos términos en la lengua indígena se diferencian perfectamente de la acción de tomar cautivos en contienda. En el siguiente artículo se ofrecen las palabras propias, *teleche* y *kana*, con algunas de sus derivaciones:

CAUTIUO y preso en guerra: *Cana*, o *teleche*: *nu cana, nu teleche*. // VNDE, captiuar o prender en guerra: *tin telecheeh, tin canabah*; *qui telecheex, ti canabax*: ser cautiuo en guerra. // Cautiuado así: *telecheem, canavax*. // Cautiuero, lugar donde están los cautiuos: *telecheebal, canababal*. // Cautiuero: *telecheenic, canabanic*, o *ru telecheexic, ru canabaxic*, quando se vsa el passiuo. // *Canabanel, canabay* o *canabom*, o *telecheenel, telechey richin*: el cautiuador. // A los que así an sido cautiuos, y después se aveçindan y quedan allí libres, los llaman: *he nimak achi*. // Cautiuero o esclavitud como la de los negros: *munil, alabitz, q,ijl*. // *Tin munih, ti v'alabih, tin q,ijh*: captiuar así. // Del verbo *tin telecheeh* vsan para deçir que fuerçan a muger, o roban niño o doncella, etc. // VNDE *telecheebal*: el tal robo, fuerza o cautiuero así (VC: 94).

---

<sup>312</sup> El énfasis es mío.

Para hacer justicia al silencio de Villacañas sobre el término ‘hambre’, debo señalar que el dominico, en cambio, sí registra en su diccionario el término ‘esclavo’, aunque sea escuetamente, y a éste le da los mismos equivalentes señalados por Coto, es decir: *mun*, *alabitz*, *alabil* (Villacañas, 2011: 323).

Por tanto, se puede señalar que Tomás de Coto revela a sus lectores aspectos maravillosos que observa en el paisaje, como esos seres de cuya existencia no duda al ser traducida en palabras, algunos propios del imaginario kaqchikel del siglo XVII y otros del occidental. Pero hay que observar que lo hace del mismo modo como refiere a una situación social cruenta y despiada en la que vivían algunos segmentos de la sociedad. Aunque, como se verá más adelante, el lexicógrafo también se tendrá que defender de sí mismo y de sus creencias, y habrá de adjudicar todo lo que su religión no permite ni acepta a un personaje muy especial, el Diablo. Sin embargo, pienso que la integración entre “lo maravilloso” y “lo familiar” en su empresa lexicográfica puede sorprender al lector, tanto a sus contemporáneos, que me temo mucho que no lo comprendieron, como a nosotros, sus tardíos lectores de los siglos XX y XXI.



## 5.5. De palabras, sueños y “lo sagrado”. Augurios y “abusiones”: otros caminos del imaginario

Frente a las experiencias reales la tradición nos permite, en algunas ocasiones, adoptar ciertas actitudes. A veces, por cierto, bastante estereotipadas. Por ello, me he preguntado si dejaba nuestro lexicógrafo que las palabras y frases kaqchikeles, como hoy decimos, le “bailaran en la punta de la lengua”; asimismo, con curiosidad real, ¿cuál fue la primera palabra kaqchikel que escuchó Tomás, a qué edad, y cómo la recordaría cuando estaba ya redactando su *Vocabulario*? ¿Y de cuál de todas ellas se enamoraría primero? Porque, además de cumplir con un encargo de sus superiores, sin duda alguna, fue un acto de amor dedicarse durante tantos años a escribirlo de su puño y letra. Es evidente que el fraile sentía un compromiso. ¿Era éste con su propia religión?, ¿con los indios?, o, ¿trabajaba Coto con denuedo solamente para satisfacer sus propias inquietudes?

Ya no era Tomás de Coto un hombre joven cuando emprendió su empresa lexicográfica. Los sentimientos que experimentaba hacia la lengua kaqchikel y sus hablantes habría que deducirlos de su entusiasmo, es decir, del modo en que compiló la obra misma. El afecto, mostrado en algunas formas diminutivas de la propia para referir a la lengua kaqchikel (¿o en alguna sonrisa inconscientemente esbozada?, que podemos imaginar y de la cual no quedó testimonio). Afecto con el cual se sentó a la mesa que le servía de escritorio y se puso a trabajar durante noches interminables. Se le puede ver: un hombre viejo situado en el umbral, zona liminal, entre dos lenguas. Con una vela encendida a su lado, las sombras reproducidas en las paredes de su celda le proporcionarían una



atmósfera especial para escribir. El leve crepitar de la llama, le podría haber acaso recordado el suave murmullo de ciertas palabras. ¿Kaqchikeles o españolas? Nunca lo sabremos.

Todos esos detalles por los que he preguntado no quedaron asentados en su obra, porque no era ésta un libro exclusivo de memorias. Y subrayo exclusivo, ya que hay memorias que sí se colaron, o que el fraile expresamente quiso compartir con sus futuros lectores. Me he referido antes a la entrada ‘acaso’, pero hay más. Tampoco es la suya una obra narrativa, aunque, como hemos visto, contiene pequeñas narraciones. Textos incrustados en las descripciones lexicográficas que dan cuenta de antiguas costumbres o de lo que los viejos, los *Rihi vinak: mama y atit* (abuelos y abuelas), les contaron a él y a sus “autoridades”. No era costumbre hablar de informantes ni de colaboradores en la época. Refiere Coto, sin embargo, en algunas ocasiones a *Mama Andrés*, es decir, al viejo, al abuelo Andrés (VC: 165, veáse la entrada ‘digna persona’).<sup>313</sup>

Thomás de Coto no pudo ser un hombre insensible al material con el que había ido llenando cuadernillos, material que tenía en sus manos, y también en la punta de la lengua, porque empresa manual e intelectual fue la suya. Para aprender la lengua kaqchikel había tenido antes que respirarla, vivirla en extenso, y lograr que se le revelara con toda la energía que ésta posee, incluidos los sonidos oclusivos velares y uvulares tan característicos, el cierre glotal (o saltillo) y los sonidos glotalizados. Pero, me sigo haciendo preguntas: ¿por qué darle tanto espacio a algunas entradas, y tan breve a otras? **El diccionario del franciscano no es sólo de equivalencias. Posee, claramente, una impronta, la huella**

---

<sup>313</sup> Romero observa que todas las entradas que mencionan a *Mama’ Andrés*, son citas de F. Maldonado (20-05-21). Y como vimos en el cuarto capítulo, se trata de una de las denominadas “autoridades” o “fuentes” de Thomás de Coto.

**personal de su estilo. Tanto en la selección de las entradas, como en la información contenida en cada uno de los artículos lexicográficos.**

Aunque, por su misma filiación religiosa, algunas entradas tendrían que haber sido escritas como si fuesen designios, esto es, los términos que se requerían para evangelizar a los indios. Así, se pueden encontrar los lemas: bendecir (VC: 66), confesarse (VC: 108), crucificar (VC: 119), adoración (VC: 14), arrodillarse (VC: 46), pecado (VC: 402), comulgar (VC: 104), y tantos más como se necesitaron. Sin embargo, como hemos venido viendo, en el trabajo de Coto hay mucho más que eso. La mayor parte de los registros lexicográficos son registros de experiencias vividas al lado de los indios, no son falsos recuerdos. ¿Cuánto compartía Coto con ellos?, ¿las actitudes que se permitía eran propias o estereotipadas?, ¿le parecía aquella situación en la que vivían la mayoría de los indios una desgracia, o no?, ¿qué opinaba cuando los veía casi morir de hambre?

El fraile, solo en su celda y pluma en mano, se ponía a escribir cada noche, se daba a la tarea de describir palabras y quería ser fiel a la lengua del Otro, para tratar de evitar yerros a los apenas iniciados en el aprendizaje de la lengua kaqchikel. Palabras pronunciadas y sentidas, con satisfacción las trasladaba al papel. Lo hacía, con su formación ideológica, pensando que la importancia de lo que estaba realizando como evangelizador tenía que ver con la importancia de todos los hombres a los ojos de Dios. Pero, ¿de qué dios?, ¿hasta qué nivel llegó su empatía?, ¿qué había aprendido de su convivencia con los indios Tomás de Coto? El tiempo que transcurrió viviendo a su lado seguramente fue doloroso: la sangre, los sacrificios, y todas las cuestiones religiosas que no comprendía por las limitaciones que le imponían sus propias creencias, por su dogma. Pero también hay que recordar que fue dolorosa la experiencia de su viaje a Toledo,

supuestamente realizado entre iguales -todos ellos franciscanos piadosos-, y todo lo que le sucedió después. El viaje indudablemente lo marcó, como apunta Acuña, y me parece que se puede señalar como un hiato en su vida.

Cuando, después de su regreso de España, Coto se puso a redactar su diccionario, bien puede haber sucedido que hubiera perdido, un poco o un mucho, del respeto que antes experimentaba por su Orden; los mismos franciscanos que al final lo trataron como un viejo al que había que soportar y aguantar ya sólo por unos cuantos años más. Y, me pregunto, por lo tanto, si no sufriría entonces algún cambio. Si así hubiera sido, se comprende que no lo podía decir explícitamente; pero sí se pudo verse éste reflejado en el amor y la disciplina con las que se dedicó a redactar su obra. A su vulnerabilidad, pudo haber encontrado algún remedio y así respondió con cierta ironía. **El estilo de Coto, me parece, demuestra una especie de reproche filosófico; su oído y su mirada, pudo dedicarlos a compilar las palabras del Otro, y lo que representaban. Hizo ver a sus lectores, sin prisa, la propiedad y “elegancia” del idioma kaqchikel, y, lo más importante, las distintas formas que tenían los indios para nombrar todo aquello que fuera requerido.**

Sintió el fraile, muy probablemente, compasión por aquellos hablantes que eran hombres dedicados, en su gran mayoría, a labrar la tierra, aquéllos que cultivaban principalmente maíz, *ixim*, o algodón, el blanco nombrado *chih* y *3an 3oh* el pardo, y, en algunas zonas de las tierras bajas del área, también cacao, *cacouh*; aquéllos que se alimentaban pobremente, esquilados por los interminables tributos, *patan*, que se veían obligados a entregar sin falta. Observaba Coto cómo los hombres pobres, *meba*, mal vestidos y mal alimentados, trabajaban la tierra asignada por la Corona a los españoles y a algunos caciques o indios acomodados, y cómo sus mujeres, *ixoki*, se tenían que alquilar

para tejer, *xquem telom*; y que los pocos tomines recibidos como pago apenas alcanzaban para mal comer en aquellos pueblos paupérrimos y expoliados no sólo por las epidemias o peste, *nima camic*, lugares donde se encontraban la mayor parte de los conventos. Un rosario de conventos construidos y dotados también con el trabajo, *tzap*, la mano de obra de los indios.

### 5.5.1. Del color amarillo a la “prosperidad”

‘Amarilla cosa’ es la entrada de un amplio artículo lexicográfico en el que se destacan aspectos culturales importantes, singulares. Su equivalente es *3an*; por ejemplo, *3anal qul*, traduce ropa amarilla; *3ana coq,ih* es flor amarilla, como antes señalé; *tin 3anariçah*, “hacer o poner algo amarillo” (VC: 29). **Se trata de una palabra vital para el campesino que identifica la madurez del fruto por el color de la milpa, *3a puupuh avan***; o, cuando el cielo o el aire se ponen de un “amarillo parduzco” porque han quemando las milpas o los pastizales, *ti 3a 3ohin ru vach cah*, o *ru vach 3ih, rumal çib o poronic tan ti ban*. Y, lo más importante de señalar es que: “Cuando la fruta se pone amarilla, dicen: *tan ti bijn ru 3anaric ka ça3ul*. La amarillés, así: *3anal o 3anaric*”.<sup>314</sup>

Abunda Coto la información ofrecida al señalar que *3an 3oh* es un género de algodón,<sup>315</sup> de natural pardo o amarillento, y que por derivación resulta el verbo *ti 3a*

---

<sup>314</sup> ‘Cosecha de maíz’ tiene designación y artículo lexicográfico propio: *Haqh. Tan ti ban haqh rumal vinak* es traducido como “ya es tiempo de cosecha” (VC: 116). Me parece importante el dato aportado recientemente por Barbara Tedlock, en su estudio sobre Momostenango de lengua k’iche’: la cosecha tiene que ver con el vocablo *q’anal* (“se madura, tener maíz y dinero”), como se aprecia en el sintagma *kaq’anarik uwäch ulew*, literalmente, “la faz de la tierra se pone amarilla” (Tedlock, 2002: 98).

<sup>315</sup>Según el Dr. Romero, la transcripción *3an 3oh* de Coto está equivocada, y debería ser *cakoh* (ver la siguiente nota). A pesar de que hubiera tal confusión entre los vocablos *3an 3oh* y *cakoh*,

*3ohin*.<sup>316</sup> Pero hay más, y éstos son los detalles que se aprecian de sus acuciosas descripciones. **Apunta nuestro lexicógrafo que para significar ‘prosperidad’ los kaqchikeles usan de este nombre: *3anal raxal*,<sup>317</sup> que él mismo traduce como amarillo-verde; por ejemplo, en la expresión *qoh 3anal raxal ru chahim Pedro (Ibid.)*.<sup>318</sup>**

Esta importante y antigua figura retórica, lexicalizada ya en el kaqchikel del siglo XVII, fue traducida por otros frailes como algo “gozoso”, al aplicarla a “los misterios” cristianos. Así, se encuentra *canal yaxal misterio*, en el *Arte y Vocabulario de la lengua Choltí* (cholana oriental), de Morán (Escalante *et al.*: 2014). La traducción de Coto, parece más adecuada, o menos utilitaria.

Como difrasismo, o figura retórica que es, *3anal raxal*, lo propone Coto como equivalente de una buena situación en la entrada ‘próspera cosa’. Su uso en el siglo XVII indicaba “prosperidad” para los kaqchikeles. Y abunda el lexicógrafo otros ejemplos: *Tzatz ru 3anal, ru raxal ya, qo car, qo chom, qo rohonel qhuti chicop, ch’u pam*. “Y lo mismo dicen de la laguna, estanque, o estero de mar. Y de las tierras, pueblos, montes, etc., dicen: *qo ru 3anal, ru raxal huyu [...]*” (VC: 444).

---

pareciera que la interpretación sobre los colores amarillo-verde, asociados a la prosperidad en el difrasismo *3anal, raxal*, y expuesta un párrafo más abajo, seguiría funcionando.

<sup>316</sup> Observa también el Dr. Romero que sea cuidadosa porque, en su opinión, *ti3a3ohin* no viene de *3an*, “amarillo”, sino de *cakoh*, “color café”. Y señala que la ortografía correcta del vocablo debe ser *ticakohin*, ya que Coto, en su opinión, parece confundir las [dos] palabras a lo largo del vocabulario: *cakoh* [café, pardo] derivado de *cak-coh* ‘rojizo’ y *3an3oh*, ‘amarillento’ (20-05-21).

<sup>317</sup> Como sabemos, hoy se le describe más adecuadamente como expresión difrástica, y no como nombre (o sustantivo).

<sup>318</sup> En los calendarios mayas coloniales del siglo XVIII que Sergio Romero compara y analiza, y en los que el tema agrícola está presente -uno es un calendario q’eqch’i de Lanquín y el otro es un calendario k’iche’, “posiblemente de Quetzaltenango”-, se encuentra la figura retórica (que Romero llama ‘dueto’) verde-amarillo, “asociado a un mal día”, es decir, como metáfora. Así, el autor traduce *at ya’ol reech q’ana, raxal* como “tu dador de lo precioso, lo bello”, señalando que la forma, literalmente, expresa “dador de lo amarillo y de lo verde”. Y apunta que en otros textos, como por ejemplo el *Popol Vuh*, “verde y amarillo” se pueden asociar con la belleza y perfección. (Romero Florián, 2000: 93).

Con esta última referencia ofrecida por Coto, trato de reiterar que en las distintas entradas del *Vocabulario* se describen tanto creencias como realidades sociales. Con descripciones como la de ‘amarilla cosa’, Coto se dispone a revelar lo no evidente, lo que descubrió en su convivencia y aprendizaje con los kaqchikeles, y en ocasiones, también invita a sus lectores a transitar a una realidad, digamos, alterna. Si hoy pudiéramos convertir cada una de sus descripciones en una fotografía para agruparlas luego, y conformar carpetas temáticas con las imágenes ofrecidas, sería más fácil mostrar que hay algunos temas recurrentes, y que éstos se traslapan como se traslapan las actividades humanas. **Tratando de ser fiel a la lengua kaqchikel, el lexicógrafo traspasa sin dificultad las fronteras o límites que le hubiera dictado la propia lengua española y en sus descripciones a veces se reflejan las creencias de los kaqchikeles, a veces las propias.**

Veamos ahora cómo describe Coto otros elementos del imaginario kaqchikel, especialmente lo que se refiere a las ‘sombras’ y a lo ‘sagrado’. Al mismo tiempo, señalaré cómo se exponen, entreveradas a lo largo de todo el diccionario, la importancia y fuerza que tiene el vocablo *qux* para los kaqchikeles, traducido como “el corazón”, y cómo se manifiesta este vocablo en un sinfín de expresiones; así como la importancia que otorgan los indios a los sueños, y a ciertas creencias denominadas, por el fraile y por la cultura religiosa de la que proviene, “abusiones”. Palabra derivada claramente de ‘abuso’ en castellano, proveniente del latín y cuya gama de significados, todavía en la actualidad, va del ‘abuso’ a la figura retórica denominada ‘catacresis’,<sup>319</sup> con matices de lo que se considera ‘absurdo’ o ‘disparate’, ‘augurio’, ‘presagio’ y ‘superstición’.

---

<sup>319</sup> Para María Moliner la ‘catacresis’ es una figura del lenguaje “que consiste en aplicar el nombre de una cosa a otra semejante que no lo tiene particular; por ejemplo, llamar ‘hoja’ a la de la espada”

En la entrada ‘sombra’, Coto presenta lo siguiente:

SOMBRA, vsan indifferentemente de estos tres nombres: *Muh, ninoqh, natub*. Los más vsados, por “la sombra de la persona”, son: *natub* y *ninoqh*; vg., *nu natubil, nu ninoqhil, o noqhoqhil*. // Estos nombres se toman, también, por “la phantasma”, y, **antiguamente, los tenían por “el ánima”**.<sup>320</sup> // También significan “la sombra” o “figura que se representa en el espejo o en el agua”; vg., *3ala nu natub, nu ninoqhil, ch’u pam ya o lemo*. // Por “la sombra de animales o aves”, diçe el Padre Varea, vsan más de los nombres *ninoqh, o noqhoqh*; vg., *ru ninoqhil aq, chicop, q,iquin*, etc. Y por “la sombra que haçen las cosas inanimadas”, como la de la casa, árbol, piedra, etc.: [*muh*]; vg., *ru muhil hay, che, abah*, // YTEN, al quitasol o palio, o otra cosa que haçe sombra llaman *muh*. // YTEN, quando el çielo se a entoldado con alguna nube, diçen: *tan t’oc halal muh, tan t’oc çuq, ch’u va 3ih; yn qoh chi muh, o ch’u muhil che*, “estoi a la sombra del árbol”. // Sombra que ponen a los cacaotales, que son vnos árboles que siembran entre el cacao, que haçen sombra, llaman: *ru muh muen* o *ticon*. // Gozar de sombra la persona o animal: *tan qui muhin*; el activo, *tin muhih*; “haçer sombra al otro”, vsan de dicho actiuo, o de *tin muhiniçah*; vg., *x-c’at nu muhiniçah*, “te haré sombra”. Y, en este sentido, se toma también por “amparar”. // Quando alguno se pone delante de la luz y hace sombra, no vsan de los términos arriba dichos, sino que diçen: *3ekum avumal, at Pedro, c’at el el ch’u va 3a3*. Si es de día, y quita la luz del sol, diçen: *3ekum avumal, c’at el el ch’u va 3ih*. Y así para deçir “me pondré delante de la luz, te haré sombra para que no veas”, diçen: *qui pae na vaue, 3ekum vumal ch’u va 3a3*. Y así lo variarás. O vsarás del verbo *tin 3ekumariçah*, que es “escuresçer”: vg., *x-tin 3ekumariçah apon çak ch’a vach, qui pae ch’a vach*, variando conforme se neçesitare hablar (VC: 529).

Este artículo lexicográfico es un mundo. Encierra muchos de los conceptos y creencias de los kaqchikeles; al registrar Coto los distintos tipos de ‘sombra’, así como también algunas de las creencias del fraile. Por ejemplo, expresa la de los indios que refiere al doble, designado en algunas ocasiones tona, que es de mucho interés para el fraile y al que parece ser que corresponderían los nombres más usados por los kaqchikeles: *natub* y *ninoqh* (*nu natubil, nu ninoqhil*, cuando se le añade un pronombre posesivo: *nu, a, ru*).

---

(Moliner, 1998, T I: 558). En otras palabras, se trata de una suerte de lo que se entiende por ‘metáfora’. Sin embargo, hay que observar que, mientras en la metáfora (término que viene del griego), hay ‘traslado’, en la denominada catacresis habría ‘vuelta’, una muy sutil diferencia.

<sup>320</sup> El énfasis es mío.

El conocimiento del individuo y del cosmos, al interior de cuya relación se inscribe el fenómeno del nagualismo, como apunta Figuerolas en su estudio sobre la palabra de los tseltales de Cancuc (2010: 26), era, igualmente, muy importante para los kaqchikeles. E implica una relación compleja en la que el cuerpo del individuo y las creencias del grupo se ven comprometidos. En el diccionario no encontramos datos explícitos al respecto, pero se puede deducir que la ‘sombra’ era, sin duda, uno de los componentes de la ‘persona’ (al igual que sucede en varios grupos mayas.) Es decir, que tiene que ver con “las formas simbólicas -palabras, imágenes, instituciones, comportamientos- mediante los cuales, en cada lugar, la gente se representa a sí misma ante sí misma y ante los demás” (Pitarch, 1996: 22). Y todo ello dirige nuestras miradas hacia el cuerpo -huesos y carne- y algo más que es “lo otro del cuerpo” (*Ibid*: 32).

Ese algo más, nada sencillo de explicar, tiene normalmente que ver con lo que cada grupo considera “sagrado” y se manifiesta en actos rituales, en los cuales solamente los “especialistas de lo sagrado” tienen calificación cultural para actuar. Y lo hacen, precisamente, a través del llamado “discurso ritual” que requiere de un determinado tipo de “palabras”, así como también de otros elementos igualmente simbólicos: el incienso, el copal, las velas y, desde luego, las flores. Elementos materiales que, a su vez, contienen “algo más” y que parece ser algo especial, algo que es inasible (me refiero al humo del incienso, al aroma del copal y de las flores, al resplandor de las velas y, tal vez del mismo modo, me gustaría poder señalar, al sentido de las palabras pronunciadas). Humo, aromas, luz o resplandor, significado, lo aparentemente inasible. Algo de esa relación recupera Coto, como mostraré más adelante, al registrar las palabras de los “nigrománticos” y astrólogos o “estrelleros” kaqchikeles.



Antes, veamos que en la descripción del concepto de ‘sombra’ arriba copiada, también se puede apreciar cómo los evangelizadores franciscanos quisieron usar la palabra del español “alma”, tal cual sin traducir; al igual que los términos kaqchikeles *qux* (que enfatizo) o, *qazlibal*, o *kasbay kichin*,<sup>321</sup> para designar el concepto de alma o espíritu de su religión católica (VC: 25). Sin embargo, Coto es persistente y reporta en sus investigaciones que: “Antiguamente [los indios] vsaban *ninoqh*, o *natub*, que es más propiamente la sombra.” En el ejemplo expuesto: *3ala nu natub*, que es traducido como “la sombra o figura que se representa en el espejo o en el agua”,<sup>322</sup> se puede notar el sentido de doble que implica el concepto de *alter ego* para los kaqchikeles. Además, reporta Coto que tanto “la persona o animal, gozan de sombra”, es decir, de doble. Y, hoy sabemos que el doble se relaciona con la fuerza nahualista y divina, según investigó, por ejemplo, Jansen (1997).

**Los evangelizadores, y en especial me refiero a Coto, traducirían su concepto de ‘alma o ánima’ poniendo a la cabeza el correspondiente indígena *qux*, traducido como “el corazón”; por lo que se le percibe como significado principal o estereotípico.** El siguiente artículo lexicográfico nos permite señalarlo, y apreciar cómo se percataron los misioneros de la importancia que tenía tal vocablo:

ALMA o ánima: IDEM. // O *qux*, o *qazlibal*, o *qazbay kichin*; vg., *x-u ya ka nim ahaual Dios chike k’animas*, *ka qazlibal*. // Antiguamente vsaban de *ninoqh*, o *natub*, que es la sombra (VC: 25).

Para algunos autores, sería el cuerpo el que opera como *locus* privilegiado en algunas sociedades como punto de convergencia entre “lo individual” y “lo social”

---

<sup>321</sup> Sin duda, *qux* me parece el más importante de ellos.

<sup>322</sup> Para Romero sería mejor traducir esta expresión como “reflejo de mi sombra” (20-05-21).

(Gutiérrez y Pitarch, 2010). Aunque a nivel individual, es decir, personal, parece ser *qux*, traducido por Coto como “el corazón”, e indudablemente algo interno, una parte nada desdeñable del ‘ser’, esto es, “de su naturaleza o costumbre”; trátase de lo humano: *xa ru qohlem Pedro*; o no, como en los casos de la “piedra” o del “árbol”: *xax abah vi* o *xax che vi*, etc. (VC: 519, entrada ‘ser’).<sup>323</sup> Por ello, vale la pena extendernos sobre *qux*, a continuación. Del vocablo *vach* que traduce “el rostro”, trataré en un próximo apartado (en 5.6.2.2.).

### 5.5.2 *Qux* como centro anímico y su inserción en el habla

Como señalé arriba, Coto refiere en el artículo dedicado a ‘sombra’ al corazón, *qux*, para traducir el concepto de ‘alma’ (para espíritu divino usaría *ab* o *vxla*, que es propiamente el “aliento”) porque, indudablemente, este órgano jugaba un papel primordial como centro anímico en la cosmovisión de los kaqchikeles. De él señala nuestro fraile que: “Atribúyenle todas los affectos de las potencias: memoria, entendimiento, voluntad” (VC: 113). Y lo traduce como ‘juicio o razón’: *qux* (VC: 284). Podría decirse por ello que el pensamiento es para los kaqchikeles la palabra que se encuentra en el corazón y en la sangre misma, que es el fluido vital; como se expresa en el antiguo difrasismo ya lexicalizado en la lengua cotidiana y referido al hijo recién nacido *-nu quiqel, nu tzihel-*.<sup>324</sup> Nuestro lexicógrafo

---

<sup>323</sup> Deseo enfatizar la atención que prestó Tomás de Coto en este caso a la concepción kaqchikel, y no a la propia.

<sup>324</sup> El binomio que compone la antigua figura retórica tiene los elementos: *qhiqel, tzihel*. Y es normalmente traducido como “mi sangre, mi palabra”. El vocablo *quiqel* remite a sangre; pero *tzihel* parece ser un elemento más complejo. Según Coto, también puede remitir a la “llama” del fuego (VC: 563); así como a la “descendencia”: *v’etal, nu tzihel* (VC: 145).

apunta: “Quando la mujer pare y el marido, renosçiendo a la criatura por su hijo, lo leuanta del suelo, diçe: *qui çiqo v'alqual, nu quiqel, nu tzihel*” (VC: 442).<sup>325</sup>

**Mostraré que hay en la lengua indígena una gran cantidad de locuciones, registradas por el fraile, que refieren al órgano vital. Se trata de expresiones lingüísticas que muestran al corazón, sin duda, como lugar privilegiado y origen de diversas funciones cognoscitivas, como son pensar: *qui quxlaan* (VC: 409); considerar, cuidar, imaginar: *tin quxlaah* (VC: 109); y, también, inventar: *tin quxlaah* (VC: 299); o, ser la memoria misma: *quxlabal* (VC: 341).**<sup>326</sup> Debido a su importancia, el vocablo *qux* está presente en muchas expresiones kaqchikeles coloniales. Al recorrer el diccionario, he seleccionado sólo como muestra los siguientes registros lexicográficos, enfatizando apenas algunas de las expresiones que me parecen más reveladoras de su condición:

Absorto estar en alguna cosa: *benak nu qux, a qux, ru qux*, etc. (VC: 7); **siento, o sé lo que piensas: *tin na a quxlabal*** (VC: 15); boluarse (cambiar) de otro parecer: *hal qat chi nu qux* (VC: 72); **“caliente [contento] está mi corazón, mi rostro, tengo de todo en mi casa”**: *me3en nu qux, me3en nu vach, qoh ronohel pa v'ochoch* (VC: 83); ser cobarde: *qhuti nu qux* [tener el corazón pequeño] (VC: 95); consideradamente haçer algo: *chi quxlabal tin ban* (VC: 109); ser constante en lo que diçe o emprende: *ah nima qux* o *ah couilah qux* (VC: 110); **el cuidadoso, entendido, memorioso: *ah qux*** (VC: 113); el centro de la tierra: *ru qux vleuh* (VC: 126); enfermo, sin saber, como en la oscuridad está mi

---

<sup>325</sup> Traduzco el sintagma aquí referido, que Coto dejó sin traducir, como: “Grita mi niño, mi sangrita, mi llamita (o tal vez, mi palabrita)”. Aunque me puedo equivocar, ya que los especialistas en el estudio de este tipo de figuras retóricas han señalado que un difrasismo es más que la suma de sus partes.

<sup>326</sup> “Centro primario del yo”, le ha denominado Ruz al corazón en su estudio sobre el tzeltal colonial, otra lengua maya (1985: 107).

corazón (desatinado): *yn 3itahinak yava chic, man chic ta na, quere pa 3ekun qo chi vi nu qux* (VC: 144); **el desmemoriado: *ah caminak qux o ah çachinak qux*** (VC: 151); despedirse de la amistad de alguno: *tin tanaba nu qux ruqin*, es decir, “cesó mi corazón con él” (VC: 155); cuando alguno desvaría en lo que dice: *ti çach ru qux; çachinak ru qux* (VC: 157); el diligente [hábil]: *tzamal nu qux, a qux*, variando (VC: 166); **el estudioso, o cuidadoso, o diligente: *ah qux, ah xiquin, ah tzih o ah vchan*** (VC: 225).<sup>327</sup>

Doblada persona en su trato (traidor): *ah cay vach*, o *ah cay qux* [literalmente: tiene dos rostros, dos corazones] (VC: 169); dudar en algo (tienen muchos modos de significarlo), usan también de *ti cai ban nu qux*, o *t’ul ti be nu qux, nu naoh*, variando los nombres (VC: 172); duro de corazón: *abah ru qux, couh ru qux* (VC: 173); **echar algo del pensamiento, desecharlo: *tin çach pa nu qux*** (VC: 175); enfadarse, usan de los verbos, *ti qae* o *ti qhie*, variados con *qux*, luego el ablativo que denota la persona que ocasiona el enfado *mi-x qhie nu qux avumal*, “me as enfadado” (VC: 188); enojarse o airarse: *tan t’oyevar, tan ti 3akar nu qux, a qux*, etc. (VC: 194); espantarse de pleito o testimonio que se levanta: *ti macamo ru quxlal* (VC: 210); **estómago, no tienen vocablo propio, señala Coto, suelen decir *nu qux, nu pam, nu holil*** (VC: 220); **la boca del estómago: *chi nu qux, chi nu holil*** (VC: 220); fingir o inventar: *tin navalih, tin q,uc* o *tin nuc pa nu qux*, así, ficción o mentira: *halobal tzih* o *q,akbal tzih* (VC: 231); **estar contento y gozoso, como decir que está el corazón florido: *ti coq,ihan nu qux, a qux***, etc. (VC: 234); estar el estómago levantado con el frío o aire: *ti vococ nu qux, a qux*, etc. (VC: 240).

---

<sup>327</sup> Y subrayo que el difrasismo *nu qux, nu tzih* es una expresión cuyas partes están referidas al corazón y a la palabra; pero, cuyo significado, como en todo difrasismo, puede ir más allá de los elementos que lo componen.

**Ser grande y esforzado en valor:** *nim ru qux, cou ru qux* (VC: 254); ser agradable (de agrado y gusto): *3uz3uh nu qux* (VC: 260); ); imaginar, *tin canoh chi nu qux* (VC: 292); ser inocente por edad, como el niño que aún no tiene entendimiento: *mahani ru qux, mahani ru naoh chi aqual* (VC: 296); ser medroso, que luego se aflige y llora: *yuq,ul nu qux, a qux, ru qux* (VC: 340); guarda mi corazón, mi cabeza, las palabras que me dijiste: *tu chahih nu qux, nu holom, ri tzih x-a bijh chue* (VC: 341); cuando el muchacho discurre ya, que empieza ya a tener uso de razón: ***rih chic ru qux ri aqual*, “está viejo ya el corazón deste muchacho”** (VC: 344); pena tener: *ru pokox nu qux, a qux*, etc. (VC: 408). “Y es mui ordinario, quando se les olvida lo que les an dicho, o que no lo an açertado a haçer, o quando haçen o diçen un disparate, deçir: ***x-çach nu qux***” (VC: 410), [**literalmente: perdido está mi corazón**]. Reventar de cólera o enojo: *ti pulu nu qux* (VC: 467); revolvearse el estómago: *ti mulu nu qux* (VC: 467); retorcijón, o dolor grande de vientre o tripas: *ti coyo cumatz chi nu qux* (VC: 490); **he sentido o siento tu corazón:** *tin na a qux* (VC: 500); saltar el corazón: *ti coxpiyah nu qux* (anota Coto que es “abussión”)<sup>328</sup> (VC: 506); tener secretos, palabras guardadas en el corazón: *ti matze ka*, variado con la preposición *chi*, y *qux* (VC: 511); etcétera.

**Los registros que acabo antes de enlistar nos muestran cómo qux, el corazón, era considerado por los kaqchikeles como el lugar interno privilegiado del cuerpo de donde brota el pensamiento y otras funciones cognoscitivas, y por ende, la palabra. Si se me solicitara alguna expresión que pudiera resumir la importancia del órgano, propondría: ‘tener perdido el corazón’ que equivale a no entender nada x-çach nu qux.**

---

<sup>328</sup> Aquí encuentro un elemento más claro para entender la denominada ‘abussión’, es decir, augurio (o señal que puede ser favorable o adversa), pero también superstición o creencia no explicable de manera racional.

Aunque no sería correcto, ya que, a decir verdad, la riqueza y variedad de las expresiones registradas por el fraile nos muestran sutilezas importantes y matices de significado realizados por los hablantes kaqchikeles; así como un esforzado trabajo de reflexión sobre el léxico de parte de Coto que, a su vez, señala la relación entre algunos vocablos con ciertos comportamientos sociales. No debemos olvidar que todo acto social supone un intercambio de palabras, somos animales “parlantes”; de la misma manera que todo acto individual supone algún modo para expresarlo. Algunas expresiones paralelas en la lengua kaqchikel como la siguiente: *Ah qux*, *Ah tzih*, *Ah xiquin*, parecen confirmarlo.

***Qux* era para los kaqchikeles del siglo XVII el lugar donde reside la memoria, mantener su temperatura (o mantenerlo “caliente”) permitiría al ser humano vivir de manera gozosa y contenta, lo cual queda muy bien expresado en la figura difrástica: *me3en nu qux*, *me3en nu vach* [caliente -con la temperatura adecuada- está mi corazón, mi rostro]; señalando coherencia, nada más y nada menos, entre el ‘decir’ y el ‘hacer’.** En el inventario presentado de expresiones referidas al corazón, que solamente ha sido una selección, también se evidencia la importancia que los kaqchikeles otorgaban al concepto de ‘palabra’, así como la vitalidad que éste tenía en muchos de los actos de su vida diaria. Debemos, por tanto, considerar las relaciones simbólicas de *qux* y de *tzih* con otros elementos. El concepto de palabra -*tzih*- abarca un campo muy amplio, como hemos estado viendo en este capítulo, encuadrando el discurso tanto en su proceso de forma, materia significante, como en un proceso de socialización que le da sustancia o contenido.

### 5.5.3. Sueños, augurios y “abusiones”

Si el corazón era considerado por los kaqchikeles órgano vital, no menor fue la importancia que debieron otorgar a los sueños. Coto presenta dos entradas diferenciadas para ‘sueño’.

Primero ofrece:

SUEÑO que se duerme: *Varam*. O *varram* con dos *rr*; varíase *nu, a, ru*; vg., “guardadme el sueño muchachos, no hagáis ruido mientras duermo”, *b’i q,apih i chi, yx alabon, ch’u pam nu varram*. // Sueño tener: *x-pe nu varram*, o *tzay nu vach, tzay a vach*, o *maih chi tzay nu vach rumal varram*, o *ti tzayir nu vach, a vach*, etc. // VNDE, *tin tzayiriçah a vach*, verbo activo: prouocar sueño, vg., la música, adormideras, etc.; *ha vae a3om ti tzayiriçan a vach*, o *petiçan richin nu varram*. // Para deçir “no e dormido sueño, e estado desvelado”, diçen: *hupalic yn qazl; mani x-oc nu varram hun a3a*, “no e dormido toda la noche”. Y así variarás los tiempos y personas. Para deçir que a tenido profundo sueño, diçen: *kitzih x-i var, x-i cam chi varram* (VC: 535).

Este tipo de sueño tiene más información en la entrada ‘dormir’, referida al acto material de realizarlo. Ahí, el fraile abunda en el léxico que lo representa, como: “Dormir a gusto y bien: *3uzcuh qui var*; variando: *varam, a varam*, etc.; *varabal*: el lugar donde se duerme, la cama; *varabal kul*: la ropa de cama con que se duerme”, etcétera (VC: 171-172). Pero hay, como ya señalé, una segunda entrada dedicada a ‘dormir’ independiente de la antes copiada, ya que el lexicógrafo no está solamente diferenciando dos términos homónimos, en la que se ofrece:

SUEÑO, el que se sueña: *Vachiq*; varíase *nu, a, ru*; vg., *bila t’ux tu bijh, ti r’etah ri nu vachiq?*, “no sé qué significa mi sueño”. // Soñar: *qui vachiq*; vg., *tan ti vachiq P[edr]o, bila t’ux tan tu q,et pa ru varram?*, Pedro está soñando, ¿qué es lo que verá durmiendo, o en su sueño?” // Soñar algo: *tin vachiqah*, verbo activo *ch’u pam nu varram?*, “no sé qué me e soñado”; Y tienen por abusión, quando vna persona en algunos días no se a acordado de otra y, después, si la va a ver o le habla, el preguntarle si le a soñado, que por eso se acuerda della. Para deçir “no creamos en sueños, que son fantasías de la noche y no significan cosa alguna”, diçen: *hari vachiq mani ti ka nimah, xa r’abach a3a, mani qotah tu bijh* (VC: 535).

Es esta última entrada la que tiene que ver más propiamente con el acto de ‘soñar’ y sus implicaciones, como puede ser su significado o lo que se puede “ver” en lo soñado,

es decir, todo aquello cuya interpretación sólo se puede hacer desde una lectura culturalmente determinada. Y es esta segunda entrada de ‘sueño’, la que es puesta en relación por el lexicógrafo con ciertas “abusiones”, y a la que como fraile evangelizador añade, como cabría esperar, las consabidas recomendaciones morales que consisten en no creer en fantasías nocturnas. Mismas que, al parecer, hasta hoy día no han surtido efecto, como muestra una gran cantidad de estudios etnográficos. Precisamente, por su potencial “para normar conductas y actitudes, no se desdeñan los augurios observados en la vida real ni los diálogos entablados en el mundo onírico; porque los sueños son también saber y memoria”, como observa el etnólogo Ruz Sosa (2010: 210).

Registra Coto para ‘agüero’ el equivalente *lab*. Luego, explica que es como si sueñan que los hieren o, yendo por el monte, oyen algo, pájaro, animal, etc., dicen: *itzel x-in vachiqah, ma nu lab la, colo xa qui cam*, expresión que traduce como: “vn mal sueño [h]e soñado, [no sé] si es mi agüero, si por bentura me moriré” (VC: 19). También registra “vsar así de agüeros, o tenerlos: *tin labah*.” Y agorar a otros: *tin labtiçah*, en el ejemplo, *x-i ru labtiçah cumatz x-in q,et pa bey*, “me [h]a agorado la culebra que vi en el camino” (*Ibid*).

En la entrada ‘pronóstico’, Coto vuelve a hacer referencia a los “malos agüeros”, también denominados malos pronósticos. Y, abunda:

[...] Tienen abusión con algunas aues, qué significa su canto, o el venir a sus casas, desastres o malos sucesos. Ay una que llaman *piqh*, y desta diçen: *tan ti piqahan piqh, colo ko cam, o qui çocotah*, [ha agorado el *piqh*, puede ser que muramos, o que me hieran]; *x-i ru piqhah piqh*, “me a agorado, o pronosticado, esta aue”. // De la lechuza, a quien llaman *tucur*, diçen que: si viene de noche a volar y chillar por el lugar, pronostica muertes o enfermedad, y, si haçe assiento o continua a alguna casa, que el dueño, o algunos dellos, an de morir. Y así, diçen: *x-oc pe tucur, colo yavabil tu bijh, ti r’etah*, [se ha metido aquí la lechuza, puede ser que signifique o sea señal de enfermedad]. // Ay otra aue, que llaman *qirquibal*, y dellla diçen lo mesmo que de la lechuza; *ha ri qirquibalx-ul oc ch’u vi hay, labah ri chicop, colo*



*yavabil t'ul ru yaa*, [ese *quirquibal* se ha metido al tejado, es ave de mal agüero, puede ser que su cresta traiga enfermedades, traduce Acuña]. // *Labah* llaman a cualquier aue o animal de quien creen que pronostica algo. // Quando el sol o luna se eclipsan, lo tienen por mal pronóstico, y, así, dicen: *x-ti iq, colo yavabil tu bijh*. [...] (VC: 443).

Aunque, también advierte el lexicógrafo a sus lectores que no todos los pronósticos o agüeros se deben considerar “malos”; las aves, apunta, suelen pronosticar lluvias con su canto, particularmente, unas que hay en la Costa de Guatemala que llaman *xcaman*. El ejemplo es: *ri xcaman, tan ti c'oyob hab*, “estas aues están llamando el agua”, se señala al final de la misma entrada.

Es también Mario H. Ruz quien, actualmente, ofrece una explicación al señalar: “que, al traducir *lab*, los frailes asociasen en un mismo campo semántico difuntos, visiones, monstruos y milagros no resulta tan extraño, si recordamos que etimológicamente se ha asociado la voz *monstra* con *monere*, advertir, y con *monstruo*, ‘signo precursor de un acontecimiento funesto’ ” (Ruz Sosa, 2010: 211; *Apud* Lecouteux, 1999). Y, podemos suponer, junto con el etnólogo, que las concepciones medievales acerca de la visión y el sueño estaban presentes en el imaginario de los frailes encargados de la primera evangelización, a quienes el autor señala como los más directamente implicados en una eventual “occidentalización” del imaginario maya, incluso en el terreno onírico. Tomás de Coto, franciscano e “hijo de la tierra”, lo seguía haciendo ca. 1650. Como Ruz mismo concluye: “a lo largo de todo el período virreinal sueños y animales (en particular aves) siguieron siendo tenidos como agoreros de desdichas” (*Ibid.*: 213).

#### 5.5.4. Otras “abusiones” mostradas al registrar palabras

Veamos ahora dos entradas del diccionario relacionadas con la astrología y con la vida cotidiana, ‘estrella’ y ‘eclipse de sol’:

ESTRELLA: *Qhumil; ru qhumilal cah*: las estrellas del cielo; *nimak qhumil*: las estrellas grandes; las pequeñas: *qhutik qhumil*. // *Tan ti qhumilah cah*, “se estrella el cielo”. // *Qhumilam cah*: cielo estrellado. Cuando el cielo está estrellado y sereno, dicen: *çak rohroh qhumil chi cah* [etc.]. Las 7 estrellas que llamamos Cabrillas: *Motz; he motz hun he mocol vi chi cab, chi qhumil*, están juntas y amontonadas. El lucero de la mañana: *Iko 3ih*; a la estrella de Venus, o lucero vespertino: *Q,etol x3ekabal*. A las 3 Marías o Bordón, que llaman Santiago: *Oxi Ahaua*. A la Vía Láctea, o Camino de Santiago que llamamos: *Huqhul ru bey teuh chi cah*, o *Ru bey palama*, ID EST, que está rayado en el cielo el camino del frío. Al signo o estrella en que vno nasce, dicen: *r’iqil, ru qhumilal Pedro, Joan, etc.* // Si es bueno, dicen: *vtz r’iquil, ru qhumilal x-alax vi Pedro., vtz hebel ru va ru 3ih; maih ti ticonah, mitih ru qux ti çamah*, “nasció en buen signo, en buena luna y estrella; tendrá millpas, será diligente, cuidadoso”. // Y, al contrario, del que, según su cuenta y astrología, nasce en mal signo, dicen: *itzel ru va ru 3ih Pedro, itzel r’iqil, ru qhumial, xaqi hoxoh, ele3 ti ban*, “en mal signo nasció, será fornicario, ladrón, etc. // Al estrellero o astrólogo llaman: *q, etol 3ih, q,etol iq, qhumil; ah 3ih, çaki vachinel. Ah 3ih, ah xulu* es el que diçe lo que le habla vn animalejo como polluelo a las orillas de los ríos, el Demonio, que toma esta figurilla [...] (VC: 223).

ECLIPSE de sol: *Ru tiic 3ih*. // Eclipsarse *tan ti tij 3ih*. Mira Sol [folio 441v]. // De la luna, dicen lo mismo: *ru tijc iq; tan ti ti iq*. Mira Luna [folio 262r]. // **Tenían por abusión que algún animal auía mordido al sol o luna quando apareçían eclipsados.**<sup>329</sup> // O dicen: *xaki cak reqheroh ru vach 3ih, o, ru vach man chic çak ti mukum* (VC: 176).

En el artículo lexicográfico de ‘estrella’, se puede apreciar la importancia que este elemento de la naturaleza tiene para los kaqchikeles. Hay que observar que la descripción tiene una primera parte descriptiva y otra, la final, valorativa. Antes he hecho referencia a Venus, punto de orientación indudablemente, como estrella matutina o vespertina tanto para los especialistas como para el hombre común. Ahora, vemos aparecer, producto de la observación minuciosa y conocimientos especializados de la bóveda celeste por parte de

---

<sup>329</sup> En consonancia con otros pueblos mesoamericanos.

algunos, hasta la Vía láctea (nombrada metafóricamente *ru bey palama*, que de modo literal refiere al “camino de la tortuga”).

Pero todavía más interesante, es la transición registrada por nuestro lexicógrafo que va de la inicial observación de las estrellas realizada por hombres sabios (referidos en su descripción como “estrelleros o astrólogos”, y designados con la expresión *ah 3ih* y otros nombres), a la posterior presentación de una de las creencias kaqchikeles que habla de la existencia de un pequeño ser agorero, el que se comunica con los especialistas -el que le “habla” al *ah 3ih* y que sólo él entiende-, porque sólo él conoce ese discurso o modo de hablar. Misma que sería identificada por Coto, a vuela pluma, con el Demonio. No podía ser de otra manera. Poco antes de este cierre de artículo, el lexicógrafo también informa al lector de la importancia de los “signos o estrellas en que uno nace”, es decir, los destinos previstos “según su quenta [se refiere al calendario kaqchikel] y astrología [la interpretación del especialista, o *ah 3ih*, traducido por Coto como “bruxo”]. Buenos o malos destinos, según los propios kaqchikeles, y sin valoraciones cristianas.

SIGNO: según la astrología de estos naturales, son muchos, y muchos los errores que acerca de ellos tienen aun en el contarlos, pues acontece tener diferente cuenta en un pueblo, y diferente en otro. [...] *Balam, Can, Qat, Camey, 3anel, I3*, [son nombres de días, anota el editor] // Tienen sus maestros en esta facultad, que llaman *cholol 3ih*, los cuales publican estos días. Y entre ellos tienen en secreto el nombre de estos astrólogos, que de ninguna manera lo declararán a los ministros. Y los tienen en reverencia, y consultan con ellos las enfermedades y futuros contingentes, con que juzgo interviene algún engaño del Demonio. Al signo de nacimiento, generalmente, llaman: *ru 3ih vi* [...] (VC: 522).

De la entrada, ‘eclipse de sol’, o ‘de luna’, interesa aquí la referencia a la abusión. Señala Coto que: “Tenían por abusión que algún animal aún mordido al sol o luna cuando aparecían eclipsados. O dicen: *xaki cak reqheroh ru vach 3ih*, o, *ru vach man chic çak ti mukum*”. Señalé antes que actualmente, ‘abusión’ se registra en un diccionario

monolingüe como abuso, absurdo o disparate. En el siglo XVII, posiblemente, se usaba más en el sentido de “augurio o presagio”. Sin embargo, como palabra derivada de ‘abuso’, no dejaba de tener una referencia a todo aquello que se consideraba como “superstición”. Pero en la descripción de ‘eclipse’, Coto está mostrando que denominar el fenómeno observado por los kaqchikeles como el astro “mordido” por algún animal es posible cuando en las creencias del grupo existe tal pensamiento; lo cual, como es sabido, sucedía en las creencias de varios grupos mesoamericanos.

Por su parte, la entrada ‘luna’ ofrece la siguiente información:

LUNA, planeta: *Iq*. // Quando la luna sale, diçen: *tan t’el pe iq*; “saldrá primero la luna y, luego, nos iremos”, *t’el pe na iq, qate ko be*. // Luena nueva que aparece, diçen: *mi-x qutan, mi-x alax iq qo chic*; o, *qa aqual iq mi-x qohe iq*. // Luna vieja: *x-el el iq*. // Luna llena: *çeteçic chi iq*, [...]. // **Tienen por abusión que, quando se eclipsa, está mordida o maltratada de algún animal. Y, así, suelen en algunas partes hacer ruido, voçear y quebrar ollas, xícaras, etc., para que, con eso, se espante el animal que la muerde, y la dexa.** Y no es sólo esta nasçión la que obserua esto, que en la tzotzlem de Gueyteopa vi yo lo mesmo y lo experimenté en vn eclipse de luna. [...] // Lunear, esto es, quando la enfermedad aumenta o viene con la luna: *t’iqin*, verbo neutro absoluto formado del mesmo nombre; vg., *t’iqin t’iqin vi un yava*, “viene cada luna [mi enfermedad] (VC: 319).<sup>330</sup>

Y en la entrada ‘sol’ tenemos:

SOL, planeta: *3ih*. // *Pa r’elebal 3ih*: en el oriente, ID EST, “donde sale el sol”. Quando sale por allí: *tan t’el pe 3ih*. Quando está ya alto, como a las 8 o 9, diçen: *mi-x 3ae 3ih*, o *3aal chi 3ih*; quando está como a las 9 o 10: *nima 3al chi 3ih*; de diez a onze: *tan t’iqo 3ih*; de 11 a 12: *tan ti tiqmaih 3ih*; a las doce: *tiqil 3ih*, o *nima tiqil 3ih*. // **Quando al sol, a qualquier ora del día, se le pone cerco, diçen: *tan t’atin 3ih*, esto es, “que se baña”.**<sup>331</sup> [...] // A la luz del sol, llaman: *ru vach 3ih*, y lo mesmo a la de la luna o las estrella; vg., *ru vach*, o *ru va i3, qhumil*, etc. [...] // Eclipsarse el sol: *tan ti tii 3ih*; el eclipse *ru tijc 3ih*. [Continúa con los nombres de

<sup>330</sup> El énfasis es mío.

<sup>331</sup> En la entrada ‘bañarse’, lo reitera Coto: “Quando el sol o la luna tienen cerco en redondo, como suele acontecer, diçen: *tan t’atin 3ih*, o *iq* [la luna], esto es, que se baña” (VC: 61). Además, con rojo se identifica el oriente, *chi r’elebal 3ih*, el lugar marcado como “en el nasçimiento del sol” (VC: 383). Por investigaciones epigráficas, hoy sabemos que eran varios los dioses celestes del panteón maya relacionados con este primordial elemento, por ejemplo: Chaahk, K’inich y K’awiil (García Barrios, 2008: 448).

las horas hasta que se pone el sol y hace resplandores. Luego, envía a sus lectores a ver las palabras ‘día’ y ‘arrebolarse’] (VC: 527).

Por recomendación del mismo Coto, veamos la copiosa entrada ‘día’. De ella pongo a continuación sólo la información que me parece relevante para el tema aquí tratado, haciendo énfasis en los denominados días aciagos o infaustos:

DÍA: *3ih*. Es numerable: *hun 3ih, cai 3ih*, etc.; vg., para decir “vno o dos días trauajé”, dicen: *hun 3ih x-i çamah*; o, *x-in kaçah cai 3ih*; o, *hun, cai ru pa cah 3ih chi çamah x-in ban*. // De día, o entre día: *pa 3ih*, cualquier ora que sea, desde que el sol sale hasta mediodía. [Vuelve a hacer referencia a las horas del día que se designan en expresiones perifrásticas y no en numerales. Luego, registra las expresiones para días pequeños y largos] // Día de nacimiento: *alaxibal 3ih*. // Día en que se baptican: *3ih*; variado: un *3ih, a 3ih*, etc. Y deste suelen vsar por juramento para çertificar que an hecho o no an hecho algo; vg., *r’etaam un 3ih, r’etaam a 3ih*, o *r’etaam un sancto*. Tómanlo también por la suerte o fortuna, en que vno nasce, buena o mala, como para decir “en buen día o signo nació fulano, o en malo”. [...] // **Vtzilah 3ih llaman çiertos días del año que tienen por buenos para sus siembras y otros ejercicios. Ay yndios que según su quenta lo sauen y publican, y a éstos llaman cholol 3ih, o ah 3ih. Para los días que son aziagos: mani ru vach ru 3ih, o mani vtzilah 3ih, o oyevalah 3ih.** // Días futuros: [...] // (VC: 162-3).<sup>332</sup>

Las distintas referencias realizadas ya en diferentes artículos lexicográficos a “su quenta” demandan que, igualmente, dediquemos espacio y consideración a la entrada ‘calendario’, a continuación íntegramente copiada:

CALENDARIO: *Vuh ahilabal 3ih* [“libro para contar los días”, traduce el editor]; *nima ah tih qo San Antonio, ronohel r’etaam ru chahim vuh ahilabal 3ih* [“un gran sabio hay en San Antonio, todos saben que guarda un libro para contar los días”; asimismo, el ejemplo es traducido por Acuña] (VC: 83).

El tratamiento que hace Coto en este artículo lexicográfico sorprende más por sus silencios que por lo que dice. Silencios que no mostró en otras entradas señaladas antes; en ocasiones hasta repitiendo o reiterando ciertos datos. ¿Qué sucedió? Como es sabido,

---

<sup>332</sup> Enfatizo aquí información nueva que nos conducirá al siguiente subapartado que trata de “lo sagrado”.

estaba prohibido a los religiosos ofrecer ese tipo de datos, así que lo que Coto sabía del calendario indígena era mejor ocultarlo, o no señalarlo explícitamente. Mientras que en las entradas de ‘día’ o ‘sol’, en la de ‘eclipse’ o ‘estrella’ el fraile sí nos ofreció amplia información etnográfica, en la entrada ‘calendario’ de manera escueta y no muy directa solamente refirió a la importancia tanto de los “signos”, como de las “quentas” de los kaqchikeles; además de, como se puede constatar, deliberadamente no traducir las glosas.

### 5.5.5. De “lo sagrado” y de vivir entre dos lenguas

En la entrada ‘día’, antes referida, se puede relacionar lo que los kaqchikeles consideraban como “bueno” con ciertos valores culturales (como en la expresión *vtzilah 3ih* traducida como “días buenos para sus siembras y otros ejercicios”). **Veamos ahora por qué también se podría relacionar “lo bueno” con “lo sagrado”**. Para ‘sagrada cosa’, Coto nos ofrece:

SAGRADA cosa, o bendita: *Vtziriçam*; vg., *vtziriçam vleu*, “tierra bendita”, o *sanctoilah vleu* (VC: 504).

El primer equivalente kaqchikel señalado para lo sagrado, *vtziriçam*, es un término derivado de la raíz *vtz-*, que se refiere a un valor positivo muy rico en connotaciones. Y que abarca campos conceptuales diferenciados, que van desde el poder de transformación de algo hasta el consentimiento o aprobación para hacer algo; pasando también por el campo de la salud (cuando se le combina con el lexema *vach*, que es equivalente tanto de rostro de la persona, como de la superficie de un objeto); o de estados emocionales como puede ser la alegría que produce “hacer algo bueno”; que “esté dulce, o sabroso” el corazón, es otro modo de decir que se “alegre” el mismo. En cambio, como se puede apreciar, el

segundo equivalente ofrecido para ‘sagrada cosa’ es un préstamo del español kaqchikelizado con el sufijo [-*ilah*], es decir, “*sanctoilah*”.

En los ejemplos ofrecidos en esa entrada, *vtziriçam* y *sanctoilah* que acompañan y anteceden al vocablo *vleu*, la tierra, son dos vocablos distintos. Coto debe saber bien que no se trata de sinónimos porque no lo señala. El primero, *vtziriçam*, es la palabra usada por los kaqchikeles para designar lo que en su cosmovisión tenía el carácter de ‘sagrado’. Por lo que no me parece gratuita sino idónea, la expresión usada por el lexicógrafo, *vtziriçam vleu*, que evidencia que la Tierra era concebida como sagrada por los kaqchikeles. Así que, claramente, se puede apreciar la calidad de préstamo lingüístico que tiene la expresión *sanctoilah vleu*, aunque la voz se haya kaqchikelizado con el sufijo *-ilah*.

Al buscar más información en el diccionario sobre todo aquello que se pueda considerar “sagrado”, se encuentra el término religioso, aparentemente cristiano, de la entrada ‘bendecir’:

BENDEÇIR, algo con palabras o haciendo cruçes, como quando bendiçen el agua: *Ti u ’vtziriçah*, o *tin teu chijh*; vg., *t’au ’vtziriçah*, *ta teu chijh ta ya*, *at Padre*, “bendiçe el agua padre”; *t’au ’vtziriçah nu qhaol*, *tan ti yavah*, “bendiçe a mi hijo, que está enfermo”. // Bendiçión así: *vtziriçanic*, *vtziriçabal*, *teu chijnic*, *teu chijbal*, *vtziriçanic*, *teu chijxic* [...] (VC: 66).

*Vtz*, es tomado en la descripción elaborada por Coto como equivalente de ‘bueno’. Pero el fraile mismo informa a sus lectores que en kaqchikel hay otros términos que también pueden significar esa calidad, como son: *ato* o *hebel*. De hecho, en los registros lexicográficos se observa que el término *vtz* tiene una carga semántica enorme que va de lo que pudiera considerarse como mera calidad (ser bueno) hasta el nombre de una capacidad (poder), y que no es cualquiera:

BUENO, o cosa buena: *Vtz*, *ato*, *hebel*. *Vtz* es el más vsado en todo; vg., *vtzilah vinak*, *vtzilah che*. // *Vtzil*, *atobalil*: bondad; vg., *v’utzil*, *av’utzil*, etc. // El plural, *vtzik*;

VNDE, *t'utzikei*: haçerse buenas muchas cosas juntas. // Bueno haçerse: *qu'in vtzir; ti u'utziriçah*, actiuo: haçer lo que es malo bueno. El neutro se toma, también, por tener ya salud el que a estado enfermo, estar ya bueno [...] // Deste nombre, *vtz*, salen los verbos: *t'utzin*, por perfiçionarse o acabarse de haçer algo, o por poder, y los verbos *ti u'utziniçah, ti u'vtzintaçih* [...] // Y, quando vno asiente a lo que le an dicho, o lo cree, diçe: *vtz la vi*, “bien está, creo lo que me dices”. // Deste mesmo nombre variado con *vach*, vsan para deçir que tienen salud, que están buenos; vg., *vtz nu vach, vtz a vach*, etc. O diçen: *go r'utzil nu vach, a vach*. Y así, para saludarse, diçen: *vtz pe a vach, at Pedro?* Responde: *xa rumal Dios vtz halal nu vach* (VC: 75-76).

PODER: *Vtziniçabal*, o *vtzintaçibal*. Deste nombre vsa la Cartilla, en el Credo, para deçir, “por obra o poder del Spíritu Sancto”: *chi r'utzintaçibal S. Sancto*. // [También reporta los términos *ru puz, ru naval* como equivalentes de ‘poder.’] Pero ya no están en vso, pues ahora entienden por el nombre “poder” y por *vtzintaçibal*. Y, [además, *puz, nauual*] son vocablos que antiguamente aplicaban a sus ídolos y que, oy, se procura que vayan olvidando, como todo aquello en que se les pueda haçer memoria dellos. // También vsan, por “poder”, de *tzih*, que es “la palabra”; vg., *ru tzih alcalde x-in ban vi ri*, “por poder o con poder del alcalde hiçe esto” [...] (VC: 424-425).<sup>333</sup>

**Algunos artículos lexicográficos como los antes copiados, en los que se ponen de manifiesto ciertas percepciones y actitudes de Tomás de Coto, pero que también indagan profundamente los significados que los vocablos tenían para los kaqchikeles, nos muestran descripciones híbridas. Y hay todavía más. Continuemos.**

---

<sup>333</sup> Enfatizo el préstamo de la lengua náhuatl. El término más apropiado es *nahualli*, que López Austin traduce como ‘mago’ y del cual había diferentes tipos en la sociedad mexicana; recibían denominaciones específicas según el tipo de magia que practicasen. El *tlacatecólol*, por ejemplo, es exponente de aquellos magos que usaban “sus poderes en perjuicio de sus semejantes”. Pero, también había los que eran protectores, lectores de libros sagrados, graniceros (dominadores de las nubes, y por lo tanto, de las lluvias) o curanderos, o “todo esto al mismo tiempo”. **Lo más destacable es que se trata de seres que “tienen el poder para transformarse en otro ser, y cuya labor en la comunidad puede ser tanto benéfica como maléfica”** (López Austin, 1967b: 87- 95). El énfasis es mío.



### 5.5.6. De lo bueno, lo malo y los olores

En general, lo “bueno” parece estar en relación estrecha con los olores o aromas. Si algo “huele bien”, decimos que nos da confianza y podemos ingerirlo. Hay que señalar que para las neurociencias, hoy en día, el olfato, que es el sentido que percibe los olores, juega un papel muy considerable. Pregunta que se desprende: ¿cómo se relaciona esta sensibilidad con la cosmovisión de un grupo humano?, o, para el caso que nos interesa, ¿qué categorías daban los antiguos a dichas sensaciones?

Algunos mesoamericanistas sostienen que algunas hierbas y resinas que despiden aromas al quemarse eran elementos importantes en ciertos rituales o fiestas religiosas. Y que el *pom* o *copale* y los sahumeros, así como las fragancias de ciertas flores que quedaron reportados en las fuentes, eran elementos imprescindibles de todos los rituales. Más puntualmente, se ha señalado que en la relación de los hombres con las divinidades los aromas jugaban un papel muy importante, y que “el vapor de las ofrendas de alimentos se destinaba a los dioses, a los que a través del olor de la comida se alimentaba” (Dupey García, 2015: 22). Y también se ha dicho que ésta era una acción realizada con la finalidad de mostrar agradecimiento, o de hacer peticiones concretas a los dioses con las ofrendas aromáticas. Así, la autora afirma que los “dones” odoríficos ofrecidos servían a los mesoamericanos ya fuera para venerar, pedir o agradecer; además, de mostrar que el “olor era un indicador de estatus en el mundo prehispánico.” Y que “el consumo y el placer suscitado por los aromas no era exclusivo de los dioses, sino que se extendía también a las clases dominantes y a los individuos distinguidos de las antiguas sociedades maya y náhuatl” (*Ibid.*: 27).

En la entrada ‘perfume’ del diccionario Coto registra el equivalente *pom*, u *okob*. E inmediatamente después, nuestro lexicógrafo señala que cuando el olor es bueno los kaqchikeles dicen: *ti qobon*, *ti hiubub*; *quij* o *3uz3uh r’uxla*, este último traducido como “aliento dulce”, y hemos visto con anterioridad que *3uz3uh* también pudiera ser traducido como “sabroso”. Perfumar, por su parte, es *tin bukih* o *tin çektaçih* (VC: 412). Y *tin çektaçih ru vach altar ci pom*, o *tin bukih* quedó registrado como “inçenssar” (VC: 292).

Si en la lengua náhuatl el difrasismo *tzopelic ahuiyac* se expresaba “lo sabroso, lo oloroso” (Dupey García, 2015), Coto, por su parte, registró que en la lengua kaqchikel, “lo sabroso” era expresado con el vocablo *3uz3uh*. Los ejemplos ofrecidos son: la sabrosa miel es *3uz3uh ri cab*; el lindo olor de las flores, *3uz3uh r’uxla coq,hih* o el suave sol que no quema, *3uz3uh ru vach 3ih*, que se expresa del mismo modo (VC: 501). Así, **se puede decir que tanto lo dulce, lo oloroso, como lo suave comparten ciertas características que hace que dichas categorías fueran percibidas por los kaqchikeles como lo agradable al gusto, esto es, “lo sabroso”** (de la misma manera, puede decirse esto de los alimentos); hasta el canto recibe esa cualidad, y se puede extender a la poesía (que esencialmente debió haber sido entonces canto), esto es, las palabras “bellas” o “ensayadas” tenían un gusto sabroso, según dan cuenta los registros del fraile. *X-3uzir ri bix*, es traducido como “es suave y sabroso el canto”; *q,akat ru bixal*, “es cumplido y perfecto el canto, o música” (VC: 501).

**Además de los olores, las flores con su simbología y sus perfumes habrían representado un indicador importante del estatus en la sociedad kaqchikel.** La flor, como antes señalamos, es denominada: *coq,ih* (VC: 234). Y en las fiestas se esparcían

flores, como en muchos casos se sigue haciendo en la actualidad,<sup>334</sup> en señal de alegría y regocijo, la expresión que lo denota es: *tin lochih coq,ih ch'av'ih* (VC: 235). Lo oloroso que echa de sí buen olor quedó registrado en el diccionario como: *qoq* o *hubul r'uxla*. Y *uxla* significa el aliento, el vaho o vapor, o cosa que causa temor o reverencia (VC: 381).

Consideraban los kaqchikeles, como reporta Coto, que los olores de las flores son siempre buenos porque se usan para perfumar o sahumar, *tin buhquih* (VC: 404). Sin embargo, los malos olores, los nauseabundos, también son olores, y como tales, también se comportan como un indicador o señal imprescindible. El hedor de manta, lana, papel o pluma quemados es traducido por Coto como *qoq r'uxla*.<sup>335</sup> Y cuando se quema el pan, los kaqchikeles del siglo XVII decían: *qoq r'uxla vay*. Hedionda cosa, por su parte, es traducido como *chuv*. Pero, oler mal, heder propiamente, se relaciona también con el aliento, es decir, se expresa como *itzel r'uxla* (VC: 269). Si buscamos más elementos en el tema de los malos olores, veremos que lo podrido se designa *3umar* o *3ay*. Y *3umaril* es un lexema que designa “el podrimiento” (VC: 425). La flatulencia maloliente, sea de persona o animal, tiene como equivalente: *quiz*.<sup>336</sup> Y el actor que la ejecuta recibe el nombre de: *Ah quiz* o *quizinel*.

Por su parte, la raíz *quiz-* tiene también el significado de menospreciar, cuando va acompañada de *vach*. Coto registra que los kaqchikeles de mediados del siglo XVII decían:

---

<sup>334</sup> Según estudios etnográficos de Dolores Aramoni realizados en el área maya, y reportados en la conferencia que ofreció: “Joyonaqué y Pokonichin, ofrendas para los dioses” (8-08-2017, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM).

<sup>335</sup> El Dr. Romero advierte que esta cuestión es problemática, y señala que en k'iche' moderno *qoq* [*k'ok*] significa “fragante, aromático”, y que la palabra más común para hedor en kaqchikel, hoy en día, es *chuv* [*chuw*] (20-05-21).

<sup>336</sup> Según Romero, el vocablo *quiz* también significa “mierda” (20-05-21). En kaqchikel colonial Coto ofrece *achak*, como equivalente de ‘mierda’ (VC: 348) y de ‘excremento natural de persona o animal’ (VC: 226).

*ma quizih ru vach a te, a tata; ta nimah tah*, “no menosprecies a tu padre y madre, obedécelos” (VC: 404). Se trata ya, como se puede apreciar, de otro nivel de significación de los olores. Antes de terminar este apartado, cito las palabras de López Austin:

El uso de los aromas, parece derivar de las propiedades atribuidas al perfume de las flores, del copal y del tabaco para atraer la ‘sombra’, que pertenece al mundo superior. [...] el aroma pertenece a lo alto, atrae a lo que pertenece a lo alto y ahuyenta a lo que es del mundo bajo; lo hediondo pertenece a lo bajo, y posiblemente tenga efectos diametralmente opuestos a lo aromático. Entre los antiguos mayas aparece esta correspondencia. En el lenguaje secreto de Zuyuá, los mayas yucatecos daban el nombre de “sesos del cielo” al copal; y los mayas de los Altos de Guatemala decían que los malos olores pertenecían al inframundo (López Austin, 1984, T I: 410).

**Espero haber mostrado en este apartado que lo que plantea el lexicógrafo, con descripciones como las antes seleccionadas, es una compleja realidad que cabalga entre sus objetivos de conversión y la memoria lingüística de los propios kaqchikeles.**

La mirada de Coto hacia la lengua kaqchikel, que primero es más bien escucha atenta de sus voces, se dirige sin dificultad a la cotidianeidad y al uso de la lengua indígena; pero la realidad a la que refiere, y nos concierne como sus lectores, a veces se vuelve difusa porque su percepción, como cualquier percepción, es de hecho subjetiva. Contaba el fraile entre sus haberes, como vimos con anterioridad, con todas las influencias de sus autoridades;<sup>337</sup> con la influencia de todo lo que había leído (que desconocemos en gran medida); así como también, de todo lo que había vivido y aprendido al lado de los kaqchikeles. Resultando de todo ello un conjunto de representaciones de un universo tanto de realidades como de recuerdos propios y ajenos, una realidad en verdad rica y compleja.

---

<sup>337</sup> Ver la referencia explícita al padre Varea en la entrada ‘sombra’, por donde empezamos a tratar este tema, copiada casi al inicio de este apartado.

Las representaciones del fraile se dejan ver en las descripciones elaboradas de lo que escuchaba de la voz de sus colaboradores, indios kaqchikeles como *Mama Andrés*,<sup>338</sup> y al mismo tiempo, debo subrayarlo, de lo que el fraile mismo llevaba en su mente. **He intentado mostrar que en algunos artículos lexicográficos hay descripciones realizadas como si se tratase de dos individuos: las del fraile que mira desde sus principios y creencias (en muchas ocasiones prejuicios), y las del lexicógrafo que sólo deja ver sus deseos de conocer exhaustivamente la lengua kaqchikel.**

El primero evalúa, enjuicia y sanciona; el segundo, escribe lo que investigó primero, después de llenar cuadernillos para compilar posteriormente su obra, pensando siempre en el lector. Sólo así nos podría resultar clara la estrategia usada por el franciscano, que debió ser la misma usada por otros frailes de la misma Orden, para traducir los términos católicos que les interesaban con fines de conversión: primero tuvieron que conocer la lengua, y luego, la utilizaron para tratar de transmitir sus mensajes evangélicos. **Sin embargo, la lengua y sus palabras pueden mostrar resistencia, lo cual tiene que ver con la naturaleza misma del lenguaje, de las palabras y de su calidad de ser ya sea signos, señales o símbolos.** No podemos olvidar, para entender el *Vocabulario*, que la lengua de los kaqchikeles del siglo XVII y registrada por Coto era una lengua viva, llena de contradicciones, al igual que sus hablantes; una lengua en la que cabían perfectamente la ambigüedad de ciertos términos, y desde luego, la mentira o la ficción. Como, y tal vez no esté de más señalarlo, sucede en cualquier otra lengua, carente de transparencias o de relaciones biunívocas entre las palabras y las cosas.

---

<sup>338</sup> El abuelo, o el viejo, Andrés.

*Grandes señores y hombres prodigiosos eran los reyes portentosos Gucumatz y Cotuhá, y los reyes portentosos Quicab y Cavizimah. Ellos sabían si se haría la guerra y todo era claro ante sus ojos; veían si habría mortandad o hambre, si habría pleitos. Sabían bien que había donde podían verlo, que existía un libro por ellos llamado Popol Vuh ... Cumplían con sus grandes preceptos, y así, demostraban su condición de Señores.<sup>339</sup>*

## **5.6. Trabajando el léxico: la “palabra elegante y cortés”. Caciques y principales son la interfaz entre dos universos**

En la compilación de lemas y en la elaboración de los artículos lexicográficos del diccionario bilingüe que estamos analizando se puede apreciar un interés muy grande por la comprensión de las palabras y de sus significados, creados y reproducidos por los kaqchikeles, por parte de Tomás de Coto. La historia del significado de las palabras de una lengua es también la historia de sus hablantes, porque los cambios del lenguaje revelan en espejo sus ideas, el imaginario del grupo, como vimos en el apartado precedente. Hay que advertir que lo que hoy leemos en el *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* son primeramente signos lingüísticos, y sabemos que el uso del lenguaje es, en sentido amplio y acompañado de otras prácticas igualmente significantes, en primer lugar una práctica social y semiótica.

En la actualidad, también sabemos que habría al menos dos posibilidades, igualmente lícitas, para estudiar esos registros lingüísticos. Una de ellas es la del historiador o filólogo de la lengua, quien al realizar su trabajo diacrónicamente presupone la idea del

---

<sup>339</sup> *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Edición de Adrián Recinos (2012 [1947]).

tiempo o, mejor dicho, presupone el tiempo como historia, pues lo toma como punto de partida para identificar continuidades y relacionarlas, a su vez, con diferencias o cambios de la lengua que se trate. La segunda, es la construida por el análisis semiótico que, definido de manera breve, trabaja exhaustivamente las sincronías, es decir, analiza estructuras lingüísticas. En esta segunda posibilidad de análisis, la idea del tiempo como historia se desvanece, y sólo queda para analizar una red abstracta pero inteligible de relaciones y correspondencias, de diferencias y valores, de los elementos que conforman el sistema de la lengua en distintos niveles porque los signos lingüísticos -o palabras- tienen múltiples caras. Canónicamente, los lingüistas aceptan, desde la fundación de la ciencia del lenguaje en términos saussureanos, que los signos son materia significante y materia significada; significante y significado, propuso Ferdinand de Saussure, conforman el signo lingüístico (Saussure, 1976 [1945]). Posteriormente, Umberto Eco, situándose en un terreno más amplio, señalaría especialmente como tarea de una disciplina más comprehensiva aún y que hizo suya, la semiótica, estudiar todo aquello que pudiera usarse para significar, y también para mentir (Eco, 1975).

De hecho, en lo antes apuntado, se trata de dos maneras de aproximarse al objeto de estudio, pero que, como hoy también sabemos, no son mutuamente excluyentes, sino dos modos complementarios: el sincrónico y el diacrónico. Y, como antes he señalado, me parece apropiado usar el concepto de ‘palabra’ como piedra angular para aproximarnos al análisis realizado por Tomás de Coto. Como lexicógrafo, el fraile se preocupó por conocer la palabra de los kaqchikeles y se dedicó a describir los vocablos que escuchó y practicó él mismo. Sin embargo, los enunciados ejemplificados, en ocasiones, no ofrecen sus valores directamente, sino que debe el lector de su diccionario, y más el analista, comparar

significados, descifrar, procesar y discutir lo que se encuentra, muchas veces, enunciado entre líneas, o, a veces, silenciado.

Hablar y comunicar se reconocen como prácticas sociales por medio de las cuales se construyen y reproducen concepciones particulares del mundo, y de las cosas del mundo. Hay en los registros lexicográficos que nos ocupan conexiones implícitas entre lo más íntimo y lo social, así como entre el poder y el cuerpo del individuo. Como veremos en este apartado, no se podría definir a los kaqchikeles en general, a través de sus vocablos; sí, en cambio, a los diversos grupos que conformaban la sociedad kaqchikel del siglo XVII. Podemos entonces suponer que en el diccionario muchas voces suenan, las de sus distintos informantes, para expresar la lengua de una época. Por lo cual se puede señalar que la obra lexicográfica trata de una inquietante polifonía que quiere ser controlada por la omnisciencia de su compilador.

Diversas publicaciones recientes sobre la lengua náhuatl muestran la existencia de un antiguo tipo de discurso denominado *tepillatolli*, correspondiente al habla de la nobleza (Mikulska, 2015a; y otros). Se trata de un registro cuyo uso estaba restringido a la élite, es decir, a los nahuas nobles. Junto con ese tipo de registro también se señala otro, el utilizado en los conjuros o *nahuallatolli* (Jansen, 2008 y López Austin, 1967; citados por Mikulska, 2015). Se distingue el último por ser un registro menos inteligible y más cifrado, razón por la cual Jansen lo habría denominado el “idioma de los magos” (Mikulska, *Op. Cit.*: 267). Según ciertos rasgos de algunos de los registros lexicográficos realizados por Coto, todo parece indicarnos que entre ambos tipos de discurso habría relaciones.

Para Katarzyna Mikulska se trata de dos registros muy importantes con funciones plenamente diferenciadas en la sociedad náhuatl antigua. Por una parte, señala la autora,



estaría el discurso mágico-religioso y, por otra, el de la nobleza. El último, el denominado *tepillatolli*, era el utilizado en los discursos llamados *huehuetlatolli*, esto es, discursos ceremoniales pronunciados por sacerdotes, normalmente ancianos nobles acompañantes del señor gobernante, padres, mercaderes, artesanos, y el también empleado en ocasiones como eran celebraciones religiosas, subidas al trono, misiones diplomáticas, elección de esposa, elección de la partera, etc. (*Apud*, García Quintana, 2000; Sullivan, 1986).

**Se caracteriza ese registro noble por el uso de un rico repertorio de difrasismos, así como de otros recursos retóricos, y tiene como finalidad ampliar y profundizar el significado de la palabra** (propiedad hoy atribuida, en general, a la función poética del lenguaje, no sólo de la poesía, una de las seis funciones descritas magistralmente por Roman Jakobson, 1975); por indagar la realidad gracias a la función cognoscitiva de la poesía y la retórica, así como por confirmar la superioridad de los usuarios del mismo. En cambio, siguiendo asimismo a Mikulska, el objetivo principal del discurso mágico-religioso es tener influencia directa en la realidad (*Apud*, Malinowski, 1987); cambiar algo en ella por medio de la palabra, ya que en sí a este discurso se le atribuye tal poder (Mikulska, 2015a: 269-270).

Debo agregar que la autora considera la función mágica del lenguaje más primaria que la función poética, siguiendo en sus planteamientos, según ella misma sostiene, lo estipulado previamente por Albert Lord al puntualizar que “las raíces de la narrativa tradicional oral no son artísticas, sino religiosas en el sentido más amplio”. Además de que se otorga a las “palabras mágicas” no sólo mayor antigüedad, sino también una muy importante función pragmática (como también lo ha señalado López Austin, 1967). Me interesa dejar asentado que los estudiosos de la cultura nahua antes señalados nos han

adelantado elementos importantes para investigar los tipos de discurso de otros grupos mesoamericanos.

**Thomás de Coto no se refiere explícitamente en su *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* a un tipo de discurso o registro, de uso especial entre la nobleza kaqchikel, como tampoco refiere a otros tipos de registro tal como hoy se entienden, por la sencilla razón que él trabaja, en un nivel más modesto, con palabras. Aparentemente, sólo con palabras.** Así, no hay en su diccionario señalamientos directos a lo que en la actualidad se denominan “jergas, registros, discursos,” etc., que pareciera ser algo necesario para tratar del “habla noble”. E, igualmente, tampoco se encuentran en el diccionario referencias explícitas del autor a un discurso mágico o de “conjuros”. Sin embargo, aunque no haya sido de manera explícita, el fraile sí se habría referido a éste último, por lo cual también trataré de él posteriormente (ver apartado 5.9.).

Veamos, para continuar, lo que se encuentra en los registros lexicográficos de Thomás de Coto, porque las palabras, en algunos casos, también se pueden comportar como discursos o signos de identidad. Voy a retomar el mismo concepto de palabra, como he estado haciendo, como un campo semántico y semiótico que puede resultar de utilidad para representar el proceso de formación de la identidad, o, más bien, de las identidades sociales. Entrarán en juego ambas concepciones de la palabra, la de Thomás de Coto y las de los kaqchikeles.

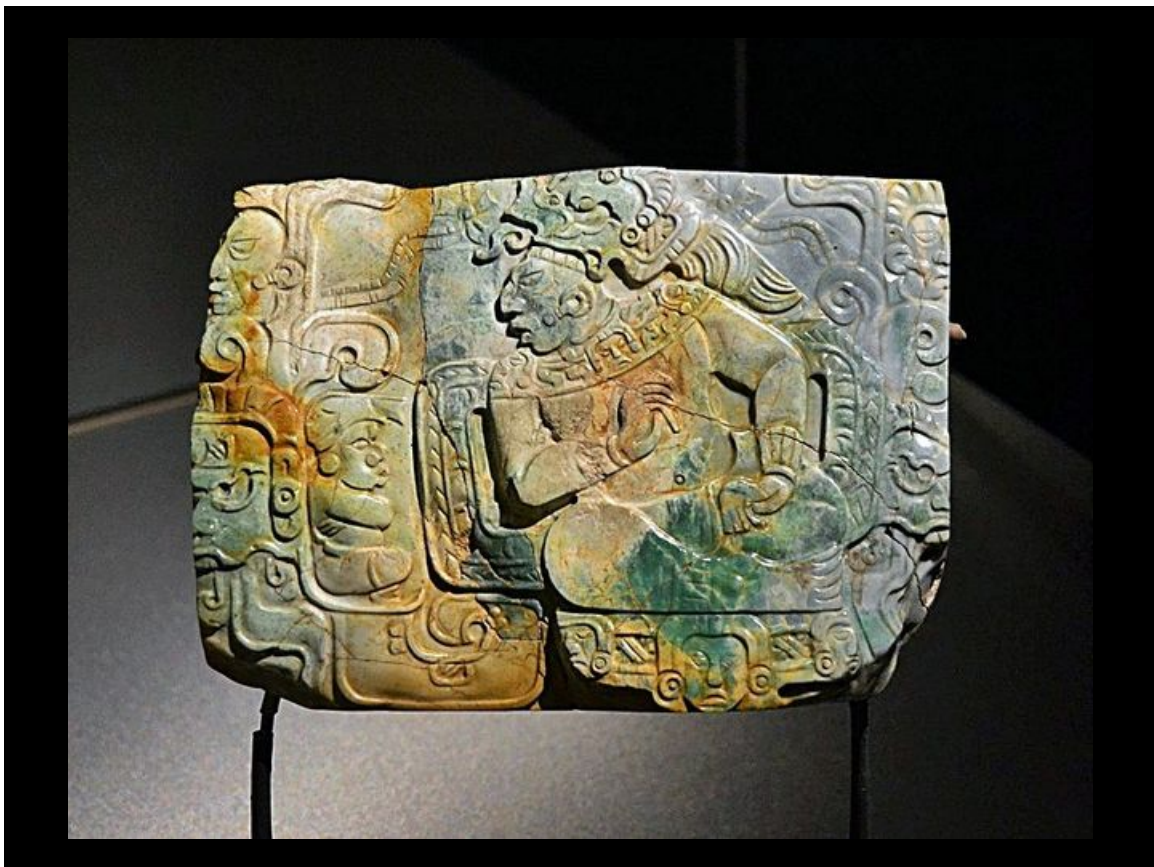
En la clasificación elaborada por nuestro lexicógrafo sobre los distintos modos de hablar de los kaqchikeles, y de la cual partimos (ver el apartado 5.3.), se encuentran los modos que antes enumeré como: **2. Hablar cumplidamente: *Ti chijn, ti vachijn qui qhao*; 3. Hablar elegante y cortésmente: *Hebel, chaom qui qhao, o qui tzihon*, y 4. Hablar**

**lenguaje claro, inteligible: *Ti havachin qui tzihon, o ti havachin tin bijh.*** Formas que son, a mi entender, los modos de hablar más destacados de su clasificación, y por ello mismo puestos a la cabeza del listado, inmediatamente después de haber descrito el término hiperónimo: **1. Hablar [en general]: *Qui qhao*** (VC: 261).

Estos tres modos destacados por Coto parecen corresponder a un tipo particular de discurso kaqchikel. En conjunto, esas formas tratan de un tipo de discurso, bien diferenciado de otros, que, aunque no fuera descrito por nuestro lexicógrafo como de uso restringido de un grupo social, sí se puede interpretar como un modo discursivo asociado por el fraile con ciertas características de un segmento de la población. Se trata, como intentaré mostrar, de maneras de hablar asociadas con un léxico particular y con hablantes de cierta “calidad”. Lo cual, vincularía los modos de habla o tipo de discurso más importantes con distintas categorías de la estructura social de los kaqchikeles, y ofrecería elementos para realizar un cuadro integral de la interpretación que logró hacer nuestro lexicógrafo. Al mismo tiempo, la clasificación realizada por Coto pone en evidencia algunas de sus preferencias por ciertas “maneras”, “frassis” y “elegancias” del idioma kaqchikel, esto es, por el “buen decir” .

Si nuestro objeto de estudio hubiese sido la representación de la nobleza en la iconografía kaqchikel, no en las palabras, se podrían apreciar muy claramente los íconos, es decir, los signos tallados en piedra o pintados en algunos muros que sirvieron para representar a los antiguos señores kaqchikeles; así como sus atributos o pertenencias en una relación de similaridad, es decir, icónica. Y no se podría poner en duda la relación, por ejemplo, que los “señores kaqchikeles” guardaban con el petate o estera, denominado *pop*, ni que algunas representaciones artísticas estaban motivadas por una relación directa entre

el objeto y lo que se deseaba simbolizar. Como lo muestra, a continuación, la fotografía de la Placa de Jade de Nebaj, sitio ubicado a unos 150 km. al suroeste de Dos Pilas, cuyo personaje principal es un noble ricamente ataviado, en posición sedente y de perfil sobre su estera (es una pieza hoy exhibida en el Museo de Arqueología y Etnografía de la Ciudad de Guatemala):



5.6.1. Foto de talla o Placa de Jade de Nebaj (Wendy J. Bacon, 2007) tomada del sitio Mesoamerican Imagery.

En general, la iconografía de monumentos arqueológicos y de códices permite entender, como han planteado Jansen y Pérez (2009: 78), que los gobernantes mesoamericanos se movían en un ambiente íntegramente sacralizado. En este apartado,

trataré de mostrar que sucedía lo mismo con algunas palabras de las que se sirvieron los gobernantes kaqchikeles, y también que en el léxico general, en la lengua, se impregnó y extendió el uso de esos significados particulares referidos especialmente a los nobles y gobernantes.

### **5.6.1. De cómo designar las “cosas pequeñas” y las “grandes”**

Señala Tomás de Coto que en la lengua kaqchikel hay una palabra común que sirve para designar las cosas pequeñas, ésta es *qhutin*. Su plural es *qhutik*, Y, el verbo derivado del nombre singular es *qui qhutin*, que traduce como “hacerse pequeño”. Hacer pequeña una cosa, achicarla, es *tin qhutinariçah*. Nos advierte el fraile en su papel de lexicógrafo que esta palabra la toman los hablantes kaqchikeles por (esto es, es una connotación de) “humillarse”, y es vocablo que exige el uso de los pronombres recíprocos (*viç*, *aviç*, etc.). Por ejemplo, en la expresión, *x-c’at nu qhutinariçah* que es traducida como “yo te humillaré” (VC: 410).

Pequeñez tiene como equivalente registrado *qhutinal*. Y de *qhutik*, el plural como antes apunté, se puede formar el verbo neutro *ti qhutikir*, “que también significa pluralidad o muchedumbre”. *Qhutikil* significa así pequeñez, en plural. Luego, en su papel de especialista y conocedor del idioma, añade Coto que cuando este plural *qhutik* se junta con otros verbos, como en la expresión *tin qhutik 3atoh*, significa “cortar muchos pedaços menudos”. Y que de *qhutin* se podrá formar el verbo neutro *tin qhutinah*, que si se usa variándolo con *qux*, el vocablo que designa al corazón, significará “ser pusilánime”, por

ejemplo, *mi-x qhutinah ru qux Pedro*, “pusilánime es Pedro”.<sup>340</sup> Toda esa información lexicográfica quedó registrada en el artículo correspondiente a la entrada ‘pequeña cosa, o chica’ (VC: *Idem*).

Pero también señala Coto, en el mismo artículo lexicográfico referido, lo opuesto. Esto es, que **de la misma manera que se designa lo pequeño con *qhutin*, hay en la lengua kaqchikel otro nombre para designar lo grande, que es *nim*, y que se traduce como “cosa grande”**; que su plural es *nimak*, y que el verbo derivado de la raíz *nim* es *ti nimar*, “hacerse grande vna cosa”; que *ti nimakir*, es “crescer” o “hacerse grandes muchas cosas”. *Nimal*, entonces, es equivalente de “grandeza” en singular; *nimakil*, lo es en plural. Y, luego, advierte Coto a los lectores con agudeza de especialista, que quien no supiere la diferencia antes mostrada entre *ti qhutinar* y *ti qhutikir*; e igualmente, la diferencia que hay entre *ti nimar* y *ti nimakir*, “vsando uno por otro”, dirá barbarismos en la lengua indígena (VC: 410).

**Diferencia sutil e importante resultaría, entonces, la señalada por Coto, así como su advertencia de poner en ella mucha atención para no equivocarse cuando alguno deseara expresarse correctamente en la lengua kaqchikel.** Nos podríamos preguntar, no satisfechos todavía, por qué le pareció al lexicógrafo tan grave el caso, al grado de calificar de “barbarismo” si se cometiese la falta; y más todavía, cuando sucede, en su opinión, que lo que tiene sólo una apariencia de diferencia en la singularidad o pluralidad de las respectivas designaciones, resulta de hecho muy importante para sus contemporáneos hablantes kaqchikeles. Tal vez, hay algo más que se expresa cuando los hablantes se refieren a “lo pequeño” y a “lo grande”; o cuando se quiere hacer la diferencia

---

<sup>340</sup> El Dr. Romero prefiere traducir esta expresión como: “Se volvió pusilánime Pedro” (20-05-21).

entre “las cosas pequeñas” y “las cosas grandes”. Para averiguarlo, tenemos que ayudarnos de otras entradas.

### 5.6.2. Cuerpo y palabras

Si alguna parte de nuestro cuerpo se relaciona, y sucede en muchas lenguas del mundo, directamente con la emisión de las palabras, ésta es la boca. En la lengua kaqchikel labios y boca se designan con el mismo vocablo, y éste es *chi* (VC: 69).<sup>341</sup> En el contexto mesoamericano, como es ampliamente conocido, hay proyecciones en la nomenclatura de todas las lenguas, y algunos nombres de las partes del cuerpo sirven para designar las de la casa que se habita, las de la planta del maíz que ofrece sustento a los hombres, las de los árboles tan necesarios del entorno, y un largo etcétera.<sup>342</sup>

**Alfredo López Austin, en su estudio sobre el léxico náhuatl antiguo referido al cuerpo, sostiene y muestra detalladamente que una gran parte de la fuerza cohesiva de la antigua ideología de los mexicas derivaba de las concepciones del cuerpo humano.** Consigna en su estudio las siguientes traducciones al español del listado extraído de los códices Matritense y Florentino para ‘LABIOS o boca’: nuestros labios, blandos, rojos, bermejos, color de chile, pálidos, morenos, delgados, gruesos, como hojas de caña, ... [que] se adelgazan, tiemblan, tiritan, soplan, **“saben del discurso, del aliento”**.<sup>343</sup> Y, en nota de pie de página, el historiador explica la figura retórica, o difrasismo, antes señalada, y aquí enfatizada:

---

<sup>341</sup> Señala Coto un vocablo para el labio de abajo: *r’equem nu chi*, y otro para el de arriba: *r’ah çic nu chi* (VC: 303). Romero observa que la expresión para ‘labios’ es *rutzumal chi* (20-05-21).

<sup>342</sup> En muchas lenguas la copa del árbol (o el techo de la casa) se designa “cabeza”; las ramas, “brazos”; la corteza, “piel”, etc., y se trata de mucho más que simples tropos.

<sup>343</sup> El énfasis es mío.

“Discurso, aliento” es la metáfora para referirse a expresiones dignas de respeto. Los informantes de Sahagún en el Códice Florentino, VI, 246, atribuyen la metáfora exclusivamente a lo dicho por los señores: *Ihiyo, itlatol. Inin tlatolli huel itech mitoaya in tlatoque intlatol: mitoaya. Ihiyotzin, itlatolzin in tlatoani, ayac itlatol, huel totecuyo itlatolzin, ihiyotzin*. Significa: “Discurso, aliento”. Estas palabras se decían precisamente del discurso de los señores. Se decía: su venerable discurso, precisamente su venerable discurso, su venerable aliento de nuestro señor (López Austin, 1984, Tomo 2: 96).

En lo reportado hace mucho tiempo por Sahagún y analizado recientemente por López Austin, se puede observar que, hasta en las designaciones más próximas y elementales como son las partes del cuerpo, el discurso de los señores nahuas se presentaba como un discurso venerable. Los términos ‘discurso’ y ‘aliento’, equiparables en tanto que ambos salen por la boca, pertenecían por derecho propio a la nobleza y a los gobernantes nahuas, los denominados *pipiltin*. Además de presentarse éstos como dueños, por excelencia, de la palabra, y también de los simples plebeyos, llamados *macehuales*, quienes, al igual que en otras sociedades mesoamericanas, estaban obligados a rendir tributo a los primeros. El máximo gobernante tenochca era designado *tlatoani*, traducido como “el que habla” (expresión derivada de la raíz de *tlatolli*, palabra, según Molina 1970: 91), quien era, al mismo tiempo, concebido como “el dador de alegría a su pueblo”.

Para López Austin, **las diferencias sociales y la asimetría de una sociedad en la que la riqueza era distribuida de manera muy desigual se justificaban desde la designación del propio cuerpo y la concepción de la palabra**. Los dirigentes nahuas y su discurso estaban para organizar la vida colectiva, y tenían como una de sus tareas hacer apreciar a su pueblo algunos dones o gozos (como pueden serlo la risa, el sueño y el sustento reparadores, la fuerza, o la agradable embriaguez proporcionada por algunas bebidas, así como el placer sexual y, hay que recordarlo, la conversación), que eran otorgados a los humanos no por ellos sino por los dioses -de los cuales los gobernantes



eran intermediarios o “voceros”- con la finalidad de contener el sufrimiento, generado por el arduo trabajo requerido, y, así, poder mantener el equilibrio y la armonía con el cosmos.

Y sostiene que:

La concepción de un orden invariable en el cosmos era una de las bases de la reproducción de las relaciones sociales. El tributario podía rebelarse ante el despotismo de los dominantes; pero no ante el dominio. No era un ser privado de derechos que propugnara la abolición de un régimen injusto; no lo creía tal; exigía el equilibrio, la moderación de los gobernantes, el respeto de las antiguas leyes, la legitimidad de sus señores; pero la ruptura de una relación tan asimétrica le era inconcebible (López Austin, 1984, Tomo 1: 318).

A propósito del sufrimiento que podrían haber padecido los hombres kaqchikeles, cabe señalar el registro de nuestro lexicógrafo correspondiente a la entrada ‘pena’. Señala

Coto:

PENA del alma o del corazón, diçen: *Qoh ru pokonal, ru rayil o ru pokox nu qux, a qux*, etc. Y se toman por el dolor, así del corazón, como de otra cualquier parte del cuerpo, máxime *pokon v’akan, nu 3a*, etc., *pokon ka qhao*, o *ca tzihon chue* “me hablas palabras que me dan pena”; *pokonalah tzih*, “palabras penosas o que dan pena, o crueles”; *pokon ic*, “chile que pica o escueze”. Y así en otras cosas. [...] ***Qui pokonar, qui rayir, qui tzalatzir: padesçer pena o trauajo; tin pokonariçah, tin rayiriçah, tin tzalatziçah: dar pena o trauajo a otro*** (VC: 408).<sup>344</sup>

Pero, son algunos nombres de las partes del cuerpo nuestro principal motivo por ahora. Continuemos revisando el diccionario.

### 5.6.2.1. *Chi*

El vocablo *chi* del kaqchikel sirve para designar la boca “de cualquier cosa, olla, vasija, xícara, chiquivite, caja, cueba, bolcán, agujero, etc.”; su plural es *chijh*, las bocas.<sup>345</sup> *Nu chi*, mi boca; *ru chi bohoy*, la de la olla. También se toma por la puerta de la casa, la de la

---

<sup>344</sup> El énfasis es mío.

<sup>345</sup> En el Alfabeto unificado hoy se escribe [*chi'*], “boca”; [*chi'h*], el plural (Romero, 20-05-21).

milpa, del corral, etc.; también por la orilla del río, laguna, pozo, etc. *Chi* es elemento del cual se forma el verbo: “*tin chijh*, sinónimo de *tin vachih*; VNDE, *ru chiibal*, *ru vachibal*, la semejanza” (VC: 69).

También con *chi* se forman otras expresiones referidas a hablar, como son: *ti u'ixok chijh*, “por hablar amugerado”, y *tin tak chijh* “por atraer con palabras”. *Chi* también designa la boca del estómago, que muy claramente se expresa con *ru chi nu qux* (VC: *Idem*). Por otra parte, *chi* es una partícula preposicional que conlleva diversos significados. Véase la entrada ‘con’ (VC: 105), o la entrada ‘de’ (VC: 137). Como designación de una parte del cuerpo, la boca, y como elemento léxico del cual derivan múltiples palabras, *chi* [*chi*] es un elemento de enorme valor en la lengua kaqchikel, que junto con *qux*, [*k'u'x*], corazón, y *vach* [*wach*], rostro, se comporta como generador de múltiples significados y matices de significación.

### 5.6.2.2. *Vach* y *Qux*

Con anterioridad (ver apartado 5.5.2.), referí algunas expresiones kaqchikeles en las que participa el lexema *qux*, corazón, órgano interno e invisible. Aquí solamente insisto en la importancia que reviste lingüísticamente, y que es comparable a la de *vach*, cuyo correspondiente es “rostro o cara” y también superficie, esto es, la parte próxima y visible del cuerpo o del objeto. **Esta pareja de términos referidos, uno al rostro externo propiamente, *vach*, y otro al rostro interno, quisiera poder decir de *qux*, forman un binomio más de opuestos complementarios que sirven para precisar o lexicalizar un sinnúmero de expresiones en la lengua kaqchikel.**

*Vach* no sólo refiere al rostro humano, y al de los animales y aves (en tanto cabeza y pico), sino también a los frutos de los árboles y plantas, que de algún modo dan rostro al árbol que los produce, como en la expresión *ru vach che limonex*; así como a la superficie o faz de la tierra, *ch'u vach vleuh*, o simplemente *ru vach*. Añade Coto sobre el vocablo *vach*:

[...] Y tiene otros muchos [significados] que aora, no me ocurren, y los hallarás en sus lugares. // Deste nombre se forma el verbo *tin vachih*, que es “estar presente”, o “ver haçer alguna cosa”, ID EST, “presençiar”. El absoluto es *qui vachin*. Este significa “pareçerse” o “asemejarse”. De *tin vachih* sale el verbal *vachibal* que significa “la figura” o “rretrato” o “semejanza”. // *Chijbal* es su synónimo. [...] (VC: 497).

Registró nuestro lexicógrafo como sinónimo de *ru chiibal*: *ru vachibal*, equivalentes ambos de “la semejanza”; pero, algo que registró asimismo es que lo que hoy se concibe como otra parte del cuerpo, los ojos, también se refieren en kaqchikel con el mismo lexema *vach* (VC: 379), y que hasta la denominación del ojillo de la red, “como malla o harnero”, contiene el lexema *vach*: *ru vach yal* (VC: 380); además de las lágrimas, en el sintagma *ru yaal vach* (VC: 305), literalmente, “agua de los ojos.”

Al parecer, el rostro no es una figura simple de la lengua indígena, sino que se presenta como una figura compuesta por otros elementos según una relación incluyente. Por lo cual, se podría decir que el vocablo *vach* lexicaliza no sólo el “rostro”, sino también los elementos incluidos como pueden ser “ojos”, “nariz” o “boca”; y que **la centralidad visual percibida del rostro se manifiesta en la lengua kaqchikel, al igual que la de *qux* que designa el corazón, en el hecho de que su lexicalización puede presentar distintos niveles de articulación, como se aprecia, en la figura ‘rostro’ que incluye o abarca la figura ‘ojos’, que incluye, a su vez, la figura ‘lágrimas’, etc.** Pareciera, por tanto, tratarse de una especie de hiper lexicalización particular en la lengua kaqchikel; pero que, muy

probablemente, podría coincidir con el mismo fenómeno en otras lenguas. Aunque, no sea así, en el caso del español.

Al concebir los kaqchikeles el rostro visible en sí, o la centralidad de la mirada que porta el rostro, y reflejarlo en el significado único en el que, en algunas ocasiones, convergen los vocablos: *chi*, *vach* y *qux*, me parece que se puede interpretar que las expresiones lingüísticas están haciendo referencia a aquella parte del cuerpo, en un caso interna (con *qux*) y en otro externa (con *vach*, que engloba *chi*), en la que convergen percepciones, sensaciones, sentimientos y conocimiento, para integrar, -al igual que en la lengua náhuatl-, “una conciencia plena que se encuentra en comunicación con el mundo exterior”, según afirma López Austin (1984, Tomo 1: 215). Otra vez, debo señalarlo, en el contexto mesoamericano.

### 5.6.3. Palabras y grupos sociales

En el campo de las diferencias del tipo de vocablos utilizados en kaqchikel para denotar diversas calidades sociales, según los registros de Tomás de Coto, habría cuando menos tres tipos de grupos radicalmente distintos. El primero comprende a los dirigentes y a la nobleza, en calidad de “señores”. **Gobernar se concibe como la acción conjunta de abrigar (*tin hupulibeh*) y amparar (*tin matzalibeh*).**<sup>346</sup> Además, anota Coto: “Y, toman la metáfora, de los huebos o pollos que la gallina tiene debajo de las alas y los ampara y

---

<sup>346</sup> Según Romero, *hupulibeh*, literalmente es “me echo encima de”; mientras que *matzalibeh*, “cubro a” (20-05-21). Coto da diferentes acepciones para cubrir, como son: *tin cuch*, *tin q,apih*, *tin muk* (VC: 120); en el caso de ‘echarse’, sí registra *qui hupe* o *tin hupuba*, que traduce como “echarse de bruza [bruces] boca abajo” (VC: 174).

guarda, de la qual diçen: *ru hupulibem, ru matzalibem ru çak molo aq*” (VC: 31). El ‘prinçipal’ era denominado *Ah pop*, o *3alel* (VC: 81).

En la entrada ‘gouernar’, ofrece:

[...] gouernador, así: *hupulibey, matzalibey richin tinamit*; o *q,etol richin, quxla[a]y richin, chahai richin ama3 tinamit, o richin vinak, al qahol*. Para deçir “es Pedro nuestro Prinçipe, o Gouernador a quien reconoçemos”, diçen: *ha ka nabey, ka nima vinak ri Pedro*, [...] (VC: 252).

De manera bastante ilustrativa, muestra nuestro lexicógrafo cómo se autoconcebía metafóricamente el grupo social en la entrada ‘nube’:

NUBE que anda por el aire: *Çuq*, [...] // Los Prinçipales suelen deçir a los alcaldes, quando los nombran y dan possession: *oh a çuq, , oh a moyeuh, oh tool avichin, at alcalde*, “**nosotros somos la nube que os haçemos sombra y os amparamos**” (VC: 373).<sup>347</sup>

Y, en la entrada ‘noble’:

NOBLE o afamada persona: *3ahartiçam, binatiçam chic, qul patan nima vinak*; vg., “Pedro es hijo de nobles y prinçipales padres”, *3ahartiçam, binatiçam chic ru bi ru te, ru tata, r’atit, ru mama Pedro, qul patan nima vinak t’ucheex*. // Nobleza así: *ru 3ahartiçatix, ru binatiçatix nu bi, ru bi Pedro*, etc. (Vc: 371).

En los artículos copiados, respectivamente, se constata que “dar sombra y amparar” era la tarea autoimpuesta de la nobleza. A cambio de qué, se podría uno preguntar. El segundo grupo social está conformado por varias subcategorías que se entrecruzan como pueden ser: el hombre libre (verde o no maduro), *x-rax vinak*, que nació en libertad (VC: 312); el hombre llano o el hombre que hace los oficios, *çamah* (VC: 377); el hombre que se alquila y realiza diferentes tipos de obras (VC: 547); el hombre que sirve o criado que se ocupa de pequeñeces, *ah bilatz* (VC: 119); el mercader o comerciante, *beyom* o *ah beyom*, que deriva su nombre de ‘camino’: *bey* (VC: 85); el campesino, *huyubal vinak* (VC:

---

<sup>347</sup> El énfasis es mío.

86); el guerrero, *ah labal, labaliy, qulelay, tzalol, tzalonel, ah qha, ah tzal*, que deriva sus múltiples denominaciones de la actividad a la cual se dedica, la guerra: *labal, qulebal, tzal* (VC: 258), además de nombres más específicos como son *halvach cot, halvach balam*, o *he nu halvach cot, halvach balam*: soldados semejantes a las águilas, semejantes a los tigres (VC: 528), cuya denominación precisa dependía del número de enemigos capturados durante el combate, etcétera.

Por último, en el tercer grupo se encuentran los esclavos, *mun, alabitz* o *q,ij* (VC: 206), entre los cuales se pueden distinguir: el que así nació, el que fue vendido y el hecho cautivo en la batalla. “Antiguamente, el perro significaba el esclavo auido en guerra” (*Idem*); así como el horro o esclavo por deudas, *alah vinak* (VC: 312). Cada uno de los vocablos con los que se designan esas categorías o “distintas calidades de hombre” en los registros lexicográficos, puede proporcionar información del sistema social del grupo kaqchikel, así como de la concepción dominante que el grupo tenía de su propio ordenamiento o clasificación. Y bien se puede imaginar que, a partir de las designaciones, a cada grupo debió corresponder una forma de vida, así como también muy diversas expectativas sociales.

#### **5.6.4. Superioridad ideologizada de la nobleza**

El léxico puede dar cuenta de lo que se concibe en una sociedad como condición normal de la existencia. En ocasiones se le expresa de manera especial con formas lingüísticas más elaboradas o retóricas; pero también de manera más simple y sencilla en el significado de las palabras de uso más cotidiano y generalizado. La condición de ser “Señor” en la sociedad kaqchikel, por ejemplo, más allá de que al señor se le designara con vocablos

especiales como son los registrados a continuación, se reflejaba también hasta en la designación de las cosas más próximas y, a veces, anodinas.

Coto nos ofrece:

SEÑOR, caçique o prinçipal que gouierna: *Ahau*; varíase: *v'*, *au'*, *r'*; vg., *v'ahau*, *av'ahau*, *r'ahau*; *ahaua*, el plural. // VNDE, señorear o gouernar así: *qu'in ahauar*, verbo neutro, o *q'in oc chi ahauarem*. // Señorío así: *ahauarem*. // *Ahauarinak*: el que a señoreado, o que señorea. [...] // También suelen vsar de *ah pop*, *ah patan*, *ah qalel*, y otros que significan nombres de señores en su antigüedad de caçiques y prinçipales. Señor de algo: *ah ichin*, // Señor de tierras o de millpas: *ah vleu*, *ah avan*, *ah ticon*. Y, así, en lo demás que se tiene dominio, que, con anteponer al nombre esta partícula *ah*, diçe dominio o señorío en la cosa; vg., *ochoch*, *ah ochoch*, *ah ta3ah*, *ah huyu*, etc. // Señor de vasallos: *ah q,akat*, *ah chinamital*, *ah vinakil*; *tzatz ru q,akat*, *ru chinamital*, *ru vinakil*, *mocol chi r'ih*, *ahilatal chi r'ih*. // Señor de mucha haçienda: *covilah achi*, *me3en qoh*, *qo ronohel pa r'ochoch* (VC: 518).

Según lo registrado por nuestro fraile, se observa y palpa una sensible diferencia en la sociedad kaqchikel entre los “hombres del común” y otros, los “principales”, que gobernaban a los primeros. Hombres del común eran muchos. Eran los pobres y mendigos, denominados *meban* (VC: 423); los libres, por haber nacido en libertad: *x-rax vinak* (VC:312); los mancebos, en general “moços de doce años arriba, hasta treinta”: *qahol* (VC: 531); los vasallos, *al qahol* (VC: 563); los que hacían trabajo personal (como hacer adobes y cualquier otro trabajo), llamados *ah çamah* (VC: 555); los que se alquilaban “como las bestias” para realizar algún trabajo: *pey* o *peyom* (VC: 25); los horros o liberados de cautiverio, *alah vinak* o *colom vinak* (VC: 312), etcétera.

Todos ellos, con excepción de los mendigos y los mancebos nobles, eran también tributarios denominados *ah patanoma*, o en singular *ah patan* (VC: 558). Los reservados, que no pagaban tributo eran denominados: *pixabinak patan* (VC: 558); y, muy probablemente, habría otras categorías de hombres del común (ya que se registran las designaciones kaqchikeles, así como categorías tributarias hispanas mezcladas). Pero,

indudablemente, un grupo diferente estaba conformado por los esclavos, *mun* o *alabitz* (VC: 206). En la entrada ‘herrar animales, señalándolos con fuego’, Coto también nos da información sobre lo que hacían a los esclavos:

*Oqh* es la señal que ponían en el rostro. VNDE, *ti u'oqhoh*: señalar así: vg., *ti u'qohoh ru vach nu mun alabitz*, “herraré o señalaré a mi esclavo” (VC: 272).

Los hombres kaqchikeles “principales”, como antes señalé, eran denominados con el término: *ahau*, en plural *ahaua*; su esposa era llamada *xo3ohau*, y sus hijos e hijas, *ru qahol ahau*, y *r'al xo3ohau*, respectivamente. Asimismo, según los cargos que ocupaban y según las distintas prerrogativas y responsabilidades que asumían, se les podía denominar *3alel*, *ah pop*, *ah q,alam*, *qul patan*; y, al que además de principal era rico se le nombraba *aqanimak vinak* (VC: 440). Sin embargo, deseo hacer notar que había una diferencia fundamental en la sociedad kaqchikel, y esta es la que dividía la sociedad entre señores y vasallos: los *ahaua* (en singular *ahau*, también traducido en algunas ocasiones como “el del collar”), y los que no lo eran, es decir, los hombres del común, que según consideraciones sociales, económicas o culturales, también recibían distintas denominaciones. Como ha sido bien descrito por Robert Carmack, en el capítulo: “La estratificación quicheana prehispánica” (Carmack, 1979: 63-92). El autor señala, además, que “a través del estudio del simbolismo asociado a la estratificación quicheana, se ha comprobado que la religión funcionaba conjuntamente con el estado para mantener las desigualdades.” (*Ibid.*: 92).

Señala Coto, por su parte, en la entrada ‘señorío o dignidad tener’ una serie de formas “elegantes y distinguidas” para nombrar a los nobles, como son: *Qo ru bi*, *qo ru vach*, *qo r'ikalem*, *r'ahauarem*, rematando con otra forma difrástica: *Nu 3a3al*, *nu tepeval* para nombrar propia y figurativamente la majestuosidad del cargo (VC: 518); de la cual se



puede deducir que del *Ahau* se esperaba que alumbrara el camino, o que acaudillara, porque iba siempre adelante, como se expresa en la entrada ‘alumbrar’: *Tzih chahim ru bey ahau chi candela* (VC: 27).

Así como se trataba de dos tipos de hombres, de manera muy gruesa, los gobernantes o nobles, y los gobernados o tributarios, eran también diferentes los atributos o adjetivaciones que cada uno recibía, además de que su palabra y discurso también se diferenciaban. No hay en los registros de Coto de la lengua kaqchikel un término equivalente al *macehualli* del náhuatl,<sup>348</sup> registrado tanto por Sahagún como por Molina, pero sí hay registros de cómo se denominaba a las ‘personas nobles o afamadas’, esto es, *3ahartiçam, binatiçam chic*, o *qul patan nima vinak* (VC: 371).

En oposición, y de manera complementaria, algunas de las adjetivaciones que recibían los hombres comunes, ilustran la existencia de una tajante desigualdad social. El descortés era denominado *huyubal vinak* (VC: 146), literalmente, “montaraz” o no educado, ya que monte tiene como equivalente *huyu* (VC: 355); el medroso o pusilánime, *xibiy rij* (VC: 340) y, lo enfatizo, el necio, o que habla neciamente, *mani qui nao qui qhao*, o *mani naovinak vinak*, es decir, el que “no es aduertido ni entendido” (VC: 367).

La palabra de los nobles kaqchikeles, igualmente en contraposición, era la palabra hermosa, distinguida por su gracia o hermosura, *chaomal* o *chavomal*, *hebeliquil* (VC: 253); además de entendida, ilustre: *maih* (VC: 291), y era ésta concebida como mesurada

---

<sup>348</sup> Resulta curioso que Coto registró *mama maçehual* o *mama ak* como equivalente para “el gallo de la tierra” (VC: 245); en la primera designación se aprecia el préstamo de la lengua náhuatl. Aunque según señala el Dr. Romero sí hay un término general, y que éste es *al qahol* (20-05-21). Efectivamente, en la entrada ‘Estado, grado o dignidad’ Coto ofrece los términos *xaki vinak*, *xaki al qahol* que traduce como “estado pequeño de vasallo” (VC: 216). Sin embargo, pareciera que fue mucho más extenso el uso del préstamo náhuatl; mismo que perduraría en algunos casos hasta fechas muy posteriores. Según el dato aportado por Barbara Tedlock, en Momostenango, se usa todavía *masewal q’ij* para designar “los días comunes y corrientes” (2001: 75).

y prudente. La prudencia: *naohibalil*, deriva de *tin naohih*, equivalente de discurrir (VC: 446). El hombre cortés o “bien criado” se designa *naovinak*, o *ah vtzilah qux* (VC: 116), literalmente, de buen corazón. Hermosa cosa se designa floridamente con los vocablos *chaom*, *çak*, *qhokom*; *hebel* o *hebelic*; y, la hermosura, lindeza o galanía de algo, con *chaomal* o *chavomal*, *çakil*, *qhokomal*, *hebeliquil* (VC: 271). Todos los antes mencionados, son términos que hacen referencia a una educación refinada y especial, así como a la participación de un órgano imprescindible para el funcionamiento del cuerpo como es el corazón, *qux* (VC: 113), en la expresión *ah vtzilah qux* que servía para designar al “hombre bueno” (VC: 116).

Pero hay más. La palabra graciosa de los nobles, su canto (¿poesía?) y sus acciones virtuosas, que a todos agradan, también se califican con el vocablo: *3uz3uz* que significa “cosa sabrosa y suave” (VC: 253); o maravillosa, *maih* (VC:334), vocablo del que deriva *maihabal*, la maravilla o admiración. Ilustre y honrada persona se traduce como *nim ru 3ih*, *nim r'uxla* (VC: 291), literalmente, el de gran destino (*3ih*) o gran aliento (*uxla*). Al mismo tiempo, los hijos de los caciques eran designados como hidalgos: *ahau* o *aqanimak*, (VC: 272), y considerados personas de respeto, honradas: *niman* o *xiom*, (VC: 276); aparte de que poseían, sólo por su linaje, la cualidad de ser industriosos: *ah naoh*, *ah qux* o *ah xiqin* se les denominaba (VC: 294). También, eran poseedores de ingenio, *naoviquil*, y se dice asimismo de ellos: *qo ru naoh ch'u qux* (VC: 295), y se les distingue como dueños de una vista aguda, poderosa: *ah vach* (*Idem*).

Coto registra igualmente que el valor de aquellos hombres era grande y esforzado, y grande o fuerte su corazón: *nim ru qux* o *cou ru qux* (VC: 254), por lo que se les consideraba como guías y herederos de la casa: *at ah hotay* (VC: 259), y, mucho más

importante aún, herederos del señorío o mayorazgo, *nabeyal* (VC: 271). *Nabey qaholaxel ha t'oc can, o ha ti la3aben can tem, qhacat; ha t'oc can pa r'ochoch ru tata*: [“el mayorazgo, el primer hijo es el que se hace cargo, se sienta en la silla, el trono; es el que se hace cargo de la casa paterna”] (*Idem*).

Todas esas designaciones adjudicadas a la nobleza toman cuerpo en las acciones que les eran propias a los hombres “principales”, como ya vimos, la acción de gobernar o dirigir, cuyo registro quedó así:

GOUERNAR: *Qu'in hupuliben, qui matzaliben*, METAPHORICE vsan destos verbos, que significan amparar, abrigar [...] VNDE gouernador así: *hupulibey, matzalibey richin tinamit*; o *q,etol richin, quxla[a]y richin, chahay richin ama3 tinamit, o richin vinak, al qahol*. Para decir “es Pedro nuestro Príncipe, o Gouernador a quien reconozemos”, dicen: *ha ka nabey ka nima vinak ri Pedro* [...] // Gouernador malquisto: *cai ru quxlal, ba 3al ru quxlal; qo r'ei, qo r'ixqak ru tzih tu bijh; mani ru qamal chi ahau, mani t'uqinan, o mani r'uq ti r'aho* [“doblado es su pensamiento, no es claro su corazón; tiene dientes y uñas la palabra que dice; no es consecuente consigo mismo, no hay consecuencia en lo que quiere] (VC: 252).

Cuando la acción se concreta y se toma por “regir y gouernar al pueblo”, dicen: *Qu'in ahauar ch'u pam ama3, tinamit, o tan ti quxlaah ama3, tinamit* (VC: 476). Y al que así rige su chinamital, le llaman: *qui nabei ru chinamital, qo ch'u vi r'al, ru qahol, qo ch'u vi ru q,akat ru chinamital*, etc. (VC: 477).

Tendríamos que recurrir a la iconografía para un estudio más completo, y descubrir cómo se representaba a la antigua nobleza en las obras de arte del periodo prehispánico para observar los signos participantes -denominados con mayor propiedad íconos. No es mi intención hacerlo en este estudio, pero sólo lo sugiero por la relación someramente observada entre el objeto y el signo en algunas representaciones artísticas mayas. En ese terreno es indudable, por ejemplo, que en la estera -*pop*- o el asiento principal -*huq, tecal, muh* o *3aalibal*-, se distinguían jerarquías y posiciones diferenciadas: el primero, el

segundo, el tercero (VC: 50), y se representaban como marcas prototípicas de identidad. En el terreno más propiamente lingüístico, los elementos del sistema, las palabras, también pueden comportarse como una marca de identidad, y se podrá apreciar a continuación.

### **5.6.5. Del ‘bien hablar’ y del arte de discurrir**

Es indiscutible que cuando hablamos nos relacionamos. La parte más interesante de estudiar una lengua es verificar que se trata de un espacio público, por ende, se trata de un espacio que pertenece a todos. Todos, en principio, podemos hacer uso de las palabras porque son nuestras; aunque, al mismo tiempo, no lo sean. La lengua, se ha señalado, es el lugar privilegiado donde se funden y confunden lo público y lo privado. Por eso la necesidad de crear símbolos, es decir, de convertir algunos signos lingüísticos -meras palabras- en símbolos (o símbolos léxicos): elementos capaces de identificar subgrupos, sean nobles, guerreros o combatientes, u hombres “del común”, simples mortales sin acceso al poder.

Así, en muchas ocasiones, en función de los símbolos, se podría hacer una lectura de las distintas posiciones sociales y jerárquicas. **Hay palabras en la lengua kaqchikel registrada por Coto, como vimos, que servían indudablemente para comunicar un mensaje preciso o señalar un tipo de pertenencia.** Y esa pertenencia tuvo un lugar en el imaginario del grupo; aunque no por ello se pueda justificar que la pertenencia sirva para ejercer algún tipo de exclusión. Nuestro lexicógrafo fue sumamente diligente para registrar los vocablos que indicaban a los kaqchikeles del común las características del grupo gobernante y de la nobleza. Hay una comparación implícita y explícita con los que no

pertenecen a ese grupo. ¿Por qué eligió Coto, y los evangelizadores en general, el habla de la nobleza, hoy referida como “habla culta”, como interfaz entre los dos universos que representaban las dos lenguas en su diccionario bilingüe?<sup>349</sup> Del mismo modo que, como se sabe, también ese fue el registro elegido para trasvasar el mensaje evangélico.

En el caso que nos concierne, quizá, el lexicógrafo criollo quiso aprovechar el diálogo que se había iniciado con el grupo indígena, recurriendo a significados ya establecidos por los antiguos kaqchikeles, los *Oher vinak*. Muestra de ello es el texto tomado del *Popol Vuh* y puesto en el epígrafe de este apartado. Entendimiento tiene como equivalente en la lengua indígena: *naoh*, y de éste deriva *tin naohih*, registrado por el fraile como “vsar de entendimiento, discurrir o discursar”:

ENTENDIMIENTO: *Naoh*; varíase: *nu naoh*, *a naoh*, etc. // De aquí, el verbo *tin naohih*, *ID EST*, vsar de entendimiento, discurrir o discursar. [...] (VC: 227).

La raíz *naoh-* se lexicaliza en diferentes expresiones que refieren al bien hablar o decir. ‘Bien hablada persona’, está registrada como: *Ti naohin ti qhao* (VC: 68). Al hombre advertido se le conoce como *naovinak* (VC: 14); el arte o artificio se designa: *naohibal* (VC: 48). *Ah naoh*, se le llama al hombre industrioso (VC: 294). Al que es valiente, se le designa sea por su buen corazón o por su manera de discurrir: *qo ru qux*, *ru naoh* (VC: 562); y la prudencia, *naohibalil*, que lo caracteriza para bien hablar se expresa en la franca designación: *ah naoh*, que deriva de discurrir (VC: 446), y es traducida por el fraile como “persona cuerda”, que tiene por sinónimo: *ah qux*, equivalente, a su vez, de persona considerada, atenta o advertida (VC: 109). Con la negación, *mani*, el mismo vocablo puede

---

<sup>349</sup> Una ‘interfaz’ se define, en informática, como el elemento físico que permite la conexión de los equipos. También, es tecnicismo usado para el conjunto de elementos de un programa que permiten o facilitan la comunicación con el usuario (Moliner, 1998, T II: 81).

referir a gente bárbara, esto es, “sin policía” -registra Coto- *mani qui naoh* (VC: 293). “Para reprehender vsan de dichos vocablos: *mani a naoh*, *mani a qux*, *mani a xiquin*, y aun suelen concluir con decir: *at chicop*, “eres una bestia” (VC: 290).

Por su parte, con los vocablos *nim* y *qhutin* (con los que empezó nuestra argumentación), se califican por sus cualidades físicas numerosos vocablos. Del *Vocabulario* podemos extraer un sinfín de ejemplos en los que este binomio conceptual sirve para mostrar las características físicas de algunos seres vivientes y de algunos objetos. La iguana verde, cuando es grande se denomina: *nima raxa oon*; si pequeña: *qhuti raxa oon* (VC: 291). *Nima choy* sirve para designar la laguna grande (VC: 305); a Venus se le designa con la expresión *nima qhumil* (VC: 318), literalmente, la estrella grande; al hermano mayor se le conoce como *nu nimal* (VC: 329); al ancho mar se le denomina *nima ya* (VC: 334), y un largo etc., como da cuenta el artículo correspondiente a la entrada ‘grande cosa’:

GRANDE cosa: *Nim*. Es general a toda cosa grande, alta, gruesa, ancha, honda, larga, etc.; vg., *nima che*, “árbol grande o palo grande”; *nima ru pam*, “cosa hueca y ancha, que hace concauidad; *nim ru vach q,alam*, “tabla ancha”, etc. El plural es *nimak*; vg., *nimak chic alabon*, “los muchachos grandes”; *nimak chic ticon*, “las millpas grandes”. Para decir “tengo grandes o crecidas las vñas, la barba, el cabello”, etc., dicen *nimak chic v'ixkaq*, *nimak chic r'izmal nu vi*, *nimak chic v'izmachi*. Para decir “grande aguacero, que dura mucho”, dicen: *nima hab o qo r'a chi hab*. // De *nim* se forma el verbo neutro *ti nimar*: hacerse algo grande. *Nim chic o nimarinak chic*: estar ya, o ser ya vna cosa grande. // [...] Deste *nim*, el abstracto *nimal*, por la grandeza. Vsanlo por la magestad y señorío; vg., *ru nimal*, *ru 3a3al* [...] (VC: 254).

Al respecto, solamente el análisis filológico y un profundo conocimiento de la lengua kaqchikel (que desde luego no tengo) nos podrían ayudar para encontrar el momento histórico en el cual esos lexemas, *nim* y *qhutin*, usados primeramente para denotar cualidades, no eran usados para dividir el mundo kaqchikel entre gobernantes y gobernados. Fue, hasta que, como registra Coto a mediados del siglo XVII: “deste *nim* se

formó el abstracto *nimal*, por la grandeza. Vsanlo [además] por la magestad y el señorío, vg., *ru nimal, ru 3a3al*”, como quedó ejemplificado en esta figura retórica o difrasismo, que, además, refiere al fuego, *3a3*.

**Plantear la elegancia como atributo del habla noble, y señalar algunas “frassis” o elegancias de la lengua indígena como virtudes morales apreciadas de un determinado tipo de discurso, la buena palabra o “el habla elegante y cortés” (de suyo, clara y educada) para fortalecer el estatus del grupo dominante, es evidenciar la apropiación de la palabra y el discurso, o más bien, la apropiación de una matriz de signos y símbolos que realizó en el pasado la nobleza kaqchikel.**<sup>350</sup> No podemos saber si mostrarlo fue la intención de Coto, pero sí podemos suponer que como lexicógrafo, el franciscano se dio perfectamente cuenta del valor de algunos signos en el sistema de la lengua: signos y símbolos que generaron campos semánticos compartidos por algunos elementos léxicos del sistema, como se les puede interpretar actualmente. Sólo así se podría entender por qué tanta insistencia en algunas entradas del *Vocabulario* por evidenciar la existencia de esa matriz de significación, de la cual resultaba indudablemente beneficiada la antigua clase gobernante de la sociedad kaqchikel.

---

<sup>350</sup> Y me parece comparable al señalamiento que hace Miguel León-Portilla sobre la nobleza de la sociedad mexicana, refiriendo específicamente a los *huehuehtlatolli*, subgénero de *tlahtolli*, “en el que puede percibirse mayor afán de preciosismo en la expresión”. De la misma manera que Coto registra significados relacionados con la “buena palabra y el bien hablar”, la obra de Sahagún analizada por León-Portilla, en otro nivel, se muestra como un conjunto de textos o discursos ricos en formas reverenciales, que “eran pronunciados por miembros del estrato de los *pipiltin* o por personas de prestigio en la comunidad: el *huey tlahtoani*, o funcionarios reales, sacerdotes, jueces, capitanes y otros, o por algunos de los jefes de los *pochtecas* o mercaderes, grupo que había alcanzado un rango muy importante en la sociedad de los pueblos nahuas” (León-Portilla, *El destino de la palabra*, 1996: 344- 352).

### 5.6.5.1. No hacer “ensalada de palabras”

Lo antes expuesto sobre el “habla cortés”, tiene su contraparte y se complementa con lo registrado sobre el habla no educada, llana o montaraz. Así como, en un extremo, en la variedad de hablas asimismo caracterizadas por Coto. Me interesa, por último, señalar que en la antes referida entrada de ‘palabra’, nuestro lexicógrafo ha señalado después de “*Ah tzih*: el palabrero o que habla mucho”, **la designación para “palabras sin concierto, sin pies ni cabeza”, es decir, las *mani naalic tzih*, o *3eel paal qhabal***; por ejemplo, en la expresión: *mani naalic tzih tan ta bijh, 3eel paal a qhabal*; o, *mani qhiqhil ca qhao, 3eel paal ca qhao*, “no hablas palabras con concierto”, que sin la negación, *mani*, tiene como equivalente: “hablar conçertado”. [...] (VC: 389).

**Hablar sin orden ni concierto, de manera inapropiada, se opone al modo caracterizado como entendido y advertido, cabal, el propio de los kaqchikeles nobles y educados, de condición buena, mansa y apasible porque *vtz ru qux* (VC:107), literalmente, tienen un “buen corazón”.** Porque la palabra noble, apunta Coto, sale tanto de la cabeza, como del corazón de sus hablantes, como expresa ésta otra figura difrástica: “*pan a vi, pan i qux*” (VC: 137); o, las metáforas del tejón (más bien, tlacuache) y el mico, animales con quienes los nobles compartían en el imaginario la habilidad o diligencia: *çiz, qoy ru qux* (VC: 166); o, la metáfora del pinole o cualquier cosa en polvo como harina, denominada *qah*. Vocablo del cual deriva el verbo *tin qahih* o *tin qahiriçah*, referido a “hacer como harina cualquier cosa. *Tin qahih nu tzih* es declararse bien en lo que se habla, o declararse bien algo; *ti qiz nu qahih nu tzih chaue*” (VC: 191). Ser cuidadoso al hablar implica, por tanto, saber escoger bien sus palabras.



El loco de atar, o el enfermo falto de juicio que habla insensateces, se designa *qhuuh* o *akal* (VC: 316), o *mani ru naoh* (VC: 284), precisamente porque el pobre hombre no tiene juicio. El mudo o falto de habla, caso ya patológico, se designa *mem*, por ejemplo, la expresión *yava mem, mani ti qhao* es traducida como “es mudo enfermo, que no habla” (VC: 361). Y, al que es necio se le caracteriza, precisamente por no ser advertido ni entendido:

NEÇIO, o nesçio: no tienen nombre propio; pero vsan de estos modos que diré, para significar que vno habla nesçiamente, vg., *mani qui nao qui qhao*, variando, o *mani vtz qui qhao*, o *mani r'ilom vtzilah tzih vumal, avumal*, etc. // Y, por nesçio, dicen: *mani naovinak vinak*, ID EST, “no es advertido, ni entendido”. // *Mani qhiqhil qui qhao*: no hablar derecho ni concertado (VC: 367).

**Sin embargo, a pesar de la insistencia en las bondades del habla noble, y todas las florituras añadidas, Tomás de Coto, como fiel lexicógrafo y amante de su trabajo, también registra los equivalentes kaqchikeles para ‘forjar palabras’ en la lengua indígena, que son: *tin haloma nu tzih*, o *tin halaha nu tzih*; *tin pach3omila nu tzih* o *tin tzol3omila nu tzih* (VC: 236). Y, se trata precisamente de términos, estos últimos, que hacen referencia al carácter inventado o ficticio de la palabra.** Lo cual se puede advertir y corroborar en la propia entrada de ‘mentir’, en la cual señala: “También vsan, por mentir, del verbo: *tin hal*, o *tin haloh nu tzih*, ID EST, “diferenciar la verdad, o las palabras. [...] Para decir a vno que es mentiroso, suelen decir: *at q,ak*, o *hal*” (VC: 344). O, en la entrada ‘ficción’ encontramos: *Hal, q,ak*. Ficción de palabras: *hal, q,ak chi tzih, halobal tzih, q,akbal tzih* (VC: 231).

### 5.6.6. Y las fuentes dicen que ...

... eran “*hombres llenos de fuego y magestad*”<sup>351</sup>

Hemos visto cómo quedó registrada en el *Vocabulario* la “palabra cortés” en correspondencia con el habla de los nobles kaqchikeles. Tomás de Coto, además, se encargó de señalar lo que se consideraba incorrecto, esto es, la palabra inadecuada que podía trastornar a su pueblo. En la época prehispánica y, muy probablemente, en la última fase del período Postclásico, ya se había fijado en la lengua kaqchikel el significado de una serie de signos lingüísticos que daban cuenta de la relación de los nobles con el poder y, también, con su lengua. Léxico abundante debió haber sido aquel que, influenciado por la cosmovisión prehispánica, testimoniaba y legitimaba el derecho de la nobleza a gobernar y a decidir los destinos de los demás, es decir, de los gobernados. Durante milenios, como dan cuenta algunas narraciones del *Popol Vuh* y del *Memorial de Sololá* o del *Título de los Señores de Totonicapán*, fueron los *Oher vinak* -sus antepasados divinizados- quienes moldearon la lengua y las creencias del grupo, al recibir del mismo Naxcit (Quetzalcóatl) la nobleza y la investidura del mando.

El mito k'iche'ano narra que: “se vinieron de la otra parte del océano, de allá de donde sale el sol, lugar llamado *Pa Tulán, Pa Civán*.<sup>352</sup> Y que, tiempo después, cuando del Oriente: “Llegó Qocaib y dio cuenta de su comisión, traía los empleos de *Ahpop, Ahtzalam, Tzamchinamital* y otros muchos; expuso los signos que debían distinguir las dignidades y eran uñas de tigre y de águilas, pellejos de otros animales, y también piedras, palos, etc.”

---

<sup>351</sup> Según el *Título de los Señores de Totonicapán* (Ed. de A. Recinos, 2013: 206).

<sup>352</sup> Recinos (*Op. cit.*: 197).

(*Idem*: 204). **Eran personas mortales, pero se distinguían del común, porque eran “hombres llenos de fuego y magestad”** (*Idem*: 206).

Aquéllos hombres eran los *Oher vinak*, los que, a su vez, siempre guiados por sus dioses, engendrarían hijos “llenos de fuego y magestad”, es decir, hijos enoblecidos, para así poder conservar el linaje. Aquí remito al antiguo difrasismo ya lexicalizado -o incorporado al habla cotidiana de mediados del siglo XVII- y registrado por Coto: *nu quiqel*, *nu tzihel*, para nombrar al recién nacido, en la entrada ‘prohijar’ (VC: 442), y que traduzco literalmente, con los elementos ofrecidos por Coto, como “mi sangre, mi palabra (o, mi llama).”<sup>353</sup> Y como señala León-Portilla: “Atributo de los que tienen linaje es ser dueños de la sabiduría calendárica y de otras formas de conocimiento, clave para escudriñar los destinos, gobernar al pueblo y regir todo lo que concierne a las cosas divinas y humanas (León-Portilla, 1996: 247).

Continuemos con el mito narrado en el *Título de los Señores de Totonicapán*: “Las tres naciones o parcialidades de quichés, es decir, los de Cavikib, Ilocab y Tamub, se hallaban en el mismo lugar de Izmachí, con poca distancia [unos de otros]. Tenían unas mismas costumbres, unos mismos modales y un mismo idioma” (2013: 211). Desde la antigüedad, la lengua fue concebida por los grupos mayas hablantes de lenguas k’iche’anas, y en particular por los kaqchikeles, como un bien común y muy apreciado porque garantizaba no sólo la comunicación, sino también la continuidad y la cohesión social del

---

<sup>353</sup> Figura retórica que el Dr. Romero traduce como “mi sangre, mi brote” (20-05-21). Para la traducción que ofrezco, ver ‘arder la candela y dar buena luz’ (VC: 43, entrada ‘arder el fuego levantando llama’) y ‘encender lumbre o vela, ocote para alumbrarse’ (VC: 181). Barbara Tedlock en el estudio sobre los los *ajq’ij* de Momostenango, los llamados “contadores del tiempo”, ofrece un dato relevante para este punto, pues señala que la sangre habla. Y apunta que: “Cuando los contadores del tiempo discuten estos mensajes en k’iche’, dicen *kasilob’ ukik’el*, la sangre se mueve, o *kacha’ ukik’el*, la sangre habla” (Tedlock, 2002: 45). Es decir que “la sangre, habla”, metafóricamente, desde luego.

grupo. Los nobles kaqchikeles, dueños de la palabra antigua, la *Oher tzi*, la palabra considerada verdadera y entrañable o conjunto de signos o -palabras- convertidos en símbolos, irían diciendo a los demás lo que estaba bien y era correcto, ayudándose de un sinfín de expresiones que contenían vocablos referidos al corazón y al rostro, *qux* y *vach*, respectivamente. El conjunto de significados relacionados o campo semántico del modo de “hablar elegante y cortésmente”, permite que se puedan reconocer esos signos lingüísticos como producción de los antiguos kaqchikeles prehispánicos, cuyas huellas quedaron en el léxico registrado por Tomás de Coto en el siglo XVII.

Indudablemente, la clasificación general de modos de hablar que hace nuestro lexicógrafo, y en la cual se inserta el “habla elegante y cortés”, derivó de la tradición kaqchikel, no sólo por el significado relacionado de algunas palabras, sino también por los tipos de discurso en los que se actualizaba la palabra misma. El antiguo *ah tzi* es traducido por Coto como “palabrero”. Sin embargo, me parece una traducción que no da cuenta completa de todos los valores que la antigua expresión podría haber contenido; al parecer, nuestro lexicógrafo era un poco, o un mucho, sordo para la música. En la entrada ‘poesía’, el fraile escribe: “no saben qué cosa es, aunque son amigos de haçer colloquios y deçir coplas en sus vailes. Y a la copla llaman ‘copra’” (VC: 425), evidente préstamo del español ya incorporado a la lengua indígena. Sin embargo, se pueden encontrar en su diccionario registros que remiten a la palabra ensayada, o bella, como el canto (o poesía); la palabra que chispea o centellea, exactamente como lo hace el fuego: *ru bix 3a3* (VC: 134), porque, y no me cabe duda, para los kaqchikeles la palabra tiene la capacidad de alumbrar, de manera similar o comparable a como lo hace el fuego.

Tradicionalmente, otros tipos de palabra o discurso, tan importantes como los registros lexicográficos del habla noble, se consideran la narración o el relato, denominado en general: *cholol tzih* (VC: 121). Coto registró que narrar o ‘poner en orden’ las ideas se nombra *tin chol* o *tin lem*, que *cholah* es partícula usada para contar hileras de cosas, como las de la milpa (VC: 382-383). Y también, hizo referencia a otro tipo de discurso, los textos históricos kaqchikeles, los consignados en sus libros, como: *Ru vuhil qui banobal, qui banoh, qa qui qhabal, qui tzihobal* [libro de sus acciones y hechos, y de sus palabras y tradiciones], o, *vuh ch’u pam q,ibam vi çak, qohlem, vue hari oher çak, oher qolem* [libro en que están escritos el saber, la costumbre, o el antiguo saber, la antigua forma de ser] (VC: 302); del mismo modo que se refirió a otro tipo de discurso, a la palabra de los *naualli*, “bruxos, curanderos o adivinos” (que trataré en los apartados 5.9. y 5.10.).

**En la actualidad se da mucha importancia a los géneros. Pero hay, sin embargo, otra clave menos grandilocuente que es la de la supervivencia de esos pequeños objetos -las palabras- y que, me parece, se comportan como los verdaderos caudales de la memoria frente al voraz fantasma del olvido.**

*El maíz aparece representado con la  
apariencia de un apuesto joven,  
según los cánones de la belleza maya,  
aunque en lugar de cabellera ostenta  
el follaje de la planta de maíz.  
C. F. Baudez<sup>354</sup>*

## **5.7. Importancia de la palabra y del maíz. El tema de la fertilidad**

El del maíz es un tema que no se desprende directamente de la clasificación de los modos de hablar de los kaqchikeles elaborada por Coto. No hay una referencia directa al cereal en su clasificación, de la cual partí, a algún tipo de palabra -si pudiera decirse “verde” o “cruda”-, y en tal sentido, que se designara de manera semejante a *\*rax tzih*.<sup>355</sup> No obstante, incluyo este tema en la lectura que propongo del *Vocabulario* porque, de algún modo, también se ve reflejado en la concepción general de la palabra kaqchikel. Entre los elementos que conforman la lengua kaqchikel hay relaciones simbólicas, tanto entre las palabras que designan lo que produce la naturaleza como entre las que designan lo creado o fabricado por el hombre. Aparte de ser el maíz tema de enorme importancia en la cosmovisión del grupo, como quedó evidenciado en numerosos artículos lexicográficos elaborados por nuestro fraile.

La milpa o sementera de maíz, *avan*, no sólo es una práctica ancestral para la siembra del maíz y de otros cultivos en ella entreverados, sino también una manera de relacionarse con la naturaleza. De manera general, el amplio y complejo territorio que

---

<sup>354</sup> Tomado de *Una historia de la religión de los antiguos mayas* (2004).

<sup>355</sup> Aclaro, sin embargo, que la expresión podría considerarse como neologismo.

conformó Mesoamérica forjó una cosmovisión influenciada por la observación cotidiana del entorno, y, asimismo, de los ciclos temporales indispensables -lluvias y secas- para llevar a buen término las cosechas, y poder obtener lo necesario para la alimentación y la subsistencia; además de otras actividades complementarias como son la recolección, la caza, la pesca, así como la fabricación de diversos enseres y utensilios necesarios para la vida diaria. **Las actividades laborales básicas, por tanto, tenían que ver con todo lo relacionado con el tema agrícola, en un amplio espectro que cubre no sólo el conocimiento de la tierra y las técnicas de cultivo, sino también, y acaso sea tan importante como lo antes mencionado, la interacción que los hombres mantenían con sus dioses (presente en mitos y ritos de cada región), a quienes se dirigían y ofrendaban para recibir, a manera de intercambio, buen temporal para sus cultivos.** Sabemos que el tema del maíz y la milpa que tanto interesó a Tomás de Coto, sigue siendo en la actualidad de enorme trascendencia y objeto de los más variados estudios. En el siglo XVII, algunos estudiosos de la lengua y del entorno prestaron su atención a estas cuestiones de una peculiar manera. Veamos, cómo lo hizo nuestro lexicógrafo.

### **5.7.1. El maíz y la milpa o sementera**

Volveré en este apartado a hacer comparaciones del trabajo lexicográfico de Coto con otros, ya que el método me sirve para destacar elementos que no podríamos percibir si no fuera por el contraste, o las analogías encontradas. Aunque, debo aclarar que al comparar no quiero igualar las circunstancias diferentes de distintos lexicógrafos; ya que los elementos comparados, de manera estricta, no deberían ser considerados individualmente, sino relacionados con las obras a las que pertenecen. No he estudiado profundamente la

obra lexicográfica del dominico Benito de Villacañas; sin embargo, algunos de los lemas de su *Vocabulario* me resultan útiles para profundizar en el trabajo realizado por Tomás de Coto.

Villacañas ofrece las siguientes equivalencias: ‘maiz desgranado’, *ixim*, y ‘maiz seco o mazorca’, *chaquih hal* (2011: 378).<sup>356</sup> En el diccionario de Coto se señala, además del nombre general que los kaqchikeles dan al maíz, *ixim*, una cantidad muy apreciable de información. A continuación, el copioso artículo lexicográfico dedicado al ‘maíz’:

MAÍZ, quando está desgranado le llaman *Ixim*. Y éste es el nombre general para todas las diferencias del maíz que tienen. // Porque **su ordinario contar es por maíces, vsan del verbo: ti v'iximah, para contar numerando.** // Quando el maíz está seco en la mazorca, le llaman: *hal*. // Quando está en elote, que está tierno: *ahn*, o *ah*. // La espiga en que los granos están asidos: *pik; ru pikal hal*. // El corazoncillo que tiene el grano: *ru cup ixim*. // Los pellejuelos que tiene el maíz como caspa: *çolot; ru çolotal ixim*. // Despigar el maíz, quitarle el corazoncillo y hollejuelo: *ti u'eleçah ru xe*, o *ti qhol ru xe*, o *ti u'eleçah ru cup, ru çolotal*. // Desgranar el maíz con los dedos: *tin bik*, o *tin bich*. // A las ojillas en que está envuelta la mazorca, llaman: *hok; ru hokal ixim*; quando secas: *paq,am*; quando están verdes: *qa rax paq,am, qoh ru yaal, quiy ru yaal*. // A las barbillas que tiene la mazorca en la punta, llaman: *ru tzamiyal ru vi hal*, o *hal izm*. **Y deste último nombre vsan por “la cabellera”.** // Quando se secan estas barbillas es que el maíz está ya para coger (y de cada grano sale la suya), y entonces dicen: *tan t'oc numul ri k'avan, numul chic*, o *tan ti num he ru vi, nima numul k'aban, tan ti chakih he ru tzamiyal ru vi*. // **Quando los granos del maíz son desmedrados y que la mazorca no ha granado bien, dicen: maq,aq, ru vach ixim, o çolotilah ixim.** // Desmedrarse así el maíz: *ti maq,aq,ir*, o *ti çolotir ixim rumal 3ih*, o *rumal cak i3*, etc. [...] en lo que sigue verás los nombres de las diferencias de maíz que tienen o vsan. Y, en el nombre Millpa, hallarás más. // **Maíz blanco: çak ixim, çaki hal** (quando está en la mazorca). // *Çak por*: es un género de maíz blanco y fácil de moler. Y dél suelen hacer bebida, y aun echarlo en el chocolate. En algunos pueblos le llaman: *çaki taha*. // **Al maíz amarillo, llaman: 3ana ixim y, en la mazorca, 3ana hal.** Es duro de moler y, porque quando lo muelen hacen ruido, dicen: *cu murumuh ru pam ti queex*, o *ti muru ru pam ti queex*. // **Maíz negro: rax vach ixim, o hal.** // **Al que todavía está verde, que no a acabado de secarse: rax hal, rax ixim.** // **Maíz colorado: caka ixim, o hal; cak pahaq, o cak tetoh ru vach, o cak puqupuh ru vach.** // El maíz pintado, quando la mazorca tiene granos blancos, negros y colorados: *puh chi hal, xolotal ru vach*. // Maíz, otro género amarillo, las mazorcas pequeñas y mui duro, que se rebienta en echándolo al fuego, y de que se hacen los confites de Pazón: *pokol chi hal*. // *Bozel* llaman a los confites o maíz después de rebentado. // *Tin*

<sup>356</sup> Con el Alfabeto unificado se escribe [*chaqi'j jäl*] (Romero, 20-05-21).



*pokolih*: es haçer dichos confites, echándolos en el rescoldo los granos del maíz. // [...] (VC: 329).<sup>357</sup>

Al registrar Coto tan importante elemento cultural de los kaqchikeles, simbólico y no sólo alimenticio, da cuenta de mucho más que los vocablos con los que se denomina al maíz.<sup>358</sup> En el artículo lexicográfico antes referido hay información sobre el modo propio de contar, asimismo registrado en su propia entrada que es ‘contar’: *Ti u’iximah*; derivado de *ixim*, que es el maíz (VC: 110), y en la de ‘numerar’: *Ti u’iximah; qu’in iximan* (VC: 373). Informa nuestro lexicógrafo al lector que la mazorca, al igual que el cuerpo, tiene corazón, *qux*; que las barbillas del elote se denominan *hal izm*, es decir, los “cabellos de la mazorca”, etc. Y no por mera curiosidad, reporta también los distintos nombres que se asignan a las diferentes coloraciones que toman los granos de los frutos de la gramínea, las mazorcas maduras: *çak*, *3ana*, *rax vach*, *rax* y *cak*, es decir, maíz blanco, amarillo, negro, verde y colorado, respectivamente.

En la entrada ‘milpa’, que se perfila como un acto de convivencia de los hombres con su entorno, el fraile agrega información igualmente relevante:

MILPA o sementera de maíz: *Avan*: varíase: *v’*, *au’*, *r’*. Deste nombre vsan quando la milpa está ya cresçida. // VNDE, *ah avan* o *ah avanoma*: el que tiene milpa, o señor della. // *Ti u’avanuh*: tener milpa así, o haçerla. // *Ach ah avan* o *ach avanoma*: el compañero en la milpa así, o el vezino della. [...] // Quando la milpa está por sembrar, no más de cabada y dispuesta la tierra, la llaman: *chenoh*; *nu chenoh*, *a chenoh*, etc. // *Ah chenol*: el que así caba, o tiene la milpa de esta manera; *ah chenola*, plural. // *Tin chen*, o *qui cheno*: beneficiarla así. [...] **Quando la milpa está ya sembrada o el maíz a ya nasçido, y está pequeño, le llaman: avex o avexon.** // Al que tiene la milpa en este estado: *ah avexon* [...] *Tin avexah*: sembrar así la milpa. // Quando la van a limpiar y deseruar, diçen: *ti be ka miqhoh halal k’avex*. // Quando el sembrado de la milpa se a perdido, o lo an comido los páxaros, que la buelben a resembrar, diçen: *ti u’avabeh*, *x-chup v’auan rumal chicop*, “resembraré mi milpa, que la an destruido los animales”. // A las milpillas que fuera de tiempo siembran en sus solares, llaman: *r’avex hab*. [...] Y, si es al cogerla como

<sup>357</sup> El énfasis es mío.

<sup>358</sup> El término con que se designa al maíz, *ixim*, es genérico en las distintas lenguas mayas.

hacen los segadores: *x-rabe halal nu haqh*. Que así llaman, [*haqh*], a la milpa cuando está ya seca, que la cogen. [...] **Milpa o sementera que haçen en común: *caman; nu, a, ru*. // VNDE, *qui camanìh, ko camanìh*: haçer milpa de comunidad; *ko be camanìh*: “vamos a haçer la milpa de comunidad”. // *Ah camanom*: el que así la haçe; o los que la haçen: *ah camanoma*. // Milpas que siembran al fin de las aguas, y las cogen en verano: *çabalah avan*; las que siembran en tiempos de aguas, y las cogen en el mismo tiempo: *habalah avan*. [...] (VC: 349-350).<sup>359</sup>**

Como se puede apreciar, los artículos antes referidos dan cuenta de una abundante y precisa cantidad de vocablos para designar procesos, estados (que se inician con el depósito de la semilla en la tierra preparada); tipos de milpa (individual y comunal) y características de la misma según la temporada de cosecha. Asimismo, quedaron registrados los nombres de “çierta enfermedad o temporal malo que seca las hojas y raíces”; así como un tipo de partículas que se usan para contar milpas (hoy denominadas clasificadores). Por ejemplo, *çutah: hu çutah, ca çutah*, etc., o: *liah; hu liah, caliah, ox liah*, etc., diferentes éstas de *tzobah* que también se usa para contar milpas, pero cuya característica es “que están distantes vnas de otras” (VC: *Idem*). Sin embargo, no nos quedaremos sólo con estas entradas generales, por abundantes que puedan parecer. Al recorrer el diccionario, encontramos muchos más términos para designar con propiedad los diferentes procesos y productos, además de algunas relaciones importantes que se establecen con otros elementos del sistema de la lengua indígena.

### 5.7.2. El maíz, el desarrollo del niño y algo más

Registra Coto el nacimiento, el principio u origen de cualquier cosa, como *ru q,uquibal*, y también como *ru xenabal* o *ru tiqueribal* (VC: 366). Aquí interesa la primera expresión

---

<sup>359</sup> El énfasis es mío.

porque también registra: *ti q,uc* como equivalente de ‘nascer todo género de planta, ortaliça, cosa que se siembra de pepita o semilla’ (VC: *Idem*). La ‘semilla’ tiene como equivalente: *ihatz* (VC: 514). “Quando dejan maçorcas, así de maíz, como de cacao o otra semilla para sembrar y las guardan, diçen: *hata ti k’ihatzih*, o *ti k’ihatzuh*. *Vtzilah ihatz*: semilla buena. Para deçir a vno que de casta le viene el ser malo o hablar mal, diçen: *itzel qui qhao lae ala*, *r’ihatzul qo vi can xauì quere ru qholem ru tata*” (VC: *Idem*).

Al hombre fértil se le nombra *rax vinakir*; estar bueno para engendrar: *qui rax vinakir* (VC: 489). Como equivalente de ‘engendrar hijos o hijas, así el varón como la muger’, el franciscano ofrece: *Ti u’alqualah*; el absoluto es *qu’in alqualan*; por ejemplo, en la expresión: *x-i c’alqualah nu te, nu tata*. En la que para designar a los ‘engendrades’, se usa el vocablo *alqualanel* (VC: 190), y se refuerza con el difrasismo: *nu te, nu tata*. Y observa nuestro lexicógrafo, con oído agudo y diestra pluma en búsqueda de metáforas, que también por engendrar, “vsan del verbo *tin boz* o *qui bozon*, que es rebentar la flor”. El ejemplo que da es *yn boçonel* que traduce “soy padre o engendrador” (*Idem*). Asimismo, apunta, se usa *ti boz*: abrirse las flores, para designar la acción de multiplicarse el pueblo (VC: 363). Además, nos informa que: “Al maíz tostado y rebentado, que es lo que venden en el pueblo de Patzún, llaman: *bozel*” (VC: 466), las palomitas de maíz.

**A la criatura “tierna” se le designa con la siguiente expresión: *qa ru 3ih*, *qa alut chi aqual*; de igual modo que para todo lo tierno se usa *qa ru 3ih*, especificando a continuación de qué se trata, por ejemplo, *qa ru 3ih chi che*, “palo tierno” o *qa ru 3ih chi ah*, “caña tierna” (VC: 550). A la matita de maíz o plántula que se resiembra, sólo cuando proviene del almácigo o *muen*, se le denomina: *r’al ticon*, es decir “hijo [de la siembra]” (VC: 421). Y por cierto, cuando las mazorcas están geminadas, o que son dos,**

se les nombra de igual forma que a los mellizos, *he tioxal*, como se puede apreciar en el sintagma *he tioxal he ri hal* (VC: 270). **Prohijar, tener hijos, también se puede expresar con el verbo *qui qaholan*; si se trata de hijas: *qui mealan*. [...] Y se registra también que se usa decir, refiriéndose al hijo: *quereni tic, quere v'auex ree ala, nu tzukuh, x-in qijçah, x-in quluba*, que Coto traduce “es como mi sembrado, mi millpa, élo criado y casado” (VC: 442). Para decir que se logran los sembrados se usa, “máxime los sembrados o animales que se crían en casa, deste verbo neutro *ti nae*, variado con *vach*; vg., *x-nae ru vach ka quina3*, o *ka ticon*, anse logrado nuestros frizoles, nuestras milpas” (VC: 317). Y luego, Coto nos informa que con la partícula *mani* significará no lograrse, por ejemplo en “*mani x-in ça qui vach he nu meal, he nu qhaol, hucumah x-e cam*, no [h]e logrado hijas ni hijos, que luego se an muerto” (*Ibid*).**

La tierra húmeda se denomina: *rax tinitoh ru pam vleuh*, o, simplemente, *rax ru pam* (VC: 549). Como se puede observar, **se usa el vocablo *rax* para designar la tierra que posee humedad y, por lo tanto, el lexema podrá relacionarse con el tema de la fertilidad**. Aunque, también se le puede denominar: *aqual vleu* que se traduce como: “la tierra que siempre está fresca y húmeda” (VC: 230). “Quando nasce el maíz, o otra cosa, que asoman vnas punticas, fuera de la tierra, diçen: *tan ti q,izq,ox pe ru vi avex*, o *muen*, o *3ozm*, etc.” (VC: 366).

La planta echa raíces. “Las rraíces todas que salen de un árbol o mata así las que están debajo de la tierra como en la superfiçie, llaman: *viix*; vg., *ru viixal che, ru chacabal che*. *Chacabal* es METAPHORICE, que es de *ti chaque*, por estar el animal en cuatro pies” (VC: 461). Sin duda, se puede comparar el crecimiento de la milpa con el de los hijos. “Cresçer las millpas o sembrados a prissa, y no auerse perdido nada, diçen: *hucumah x-*

*nimakir ka ticon, o pa hucumah x-yacatah, x-paleh k'avan, mani x-çach chirichin*" (VC: 118). **Cuando los granos no crecen, se dice, en cambio, que quedan desmedrados, al igual que los muchachos que tienen dificultades para hacerlo.** Y se puede observar que el paralelismo entre las designaciones kaqchikeles para algunas partes del cuerpo -físicas como el corazón o la barba, o simbólicas como la carga-, tienen eco en la designación de las características de la pequeña mazorca. En la entrada 'espiga' Coto ofrece:

ESPIGA del maíz, la mazorca cuando está tierna *ah*; cuando seca, *hal*; cuando está mal granada, o pequeña, la llaman *mixcul*, o *pixcul*, o *bixcul*; cuando por el vn lado açierta a estar granada, y por el otro no, diçen: *hu qam qo vi ru vach, hu qam qa pik*. // *Pik* es el olote, o espiga o corazón en que se asienta el grano. // Lo que tiene así la espiga, como barba o cabello, en la punta, llaman: *tzamiy*; *ru tzamiyal hal*. // Cuando así empieza a barbar la espiga o maçorca, diçen: *tan ti tzamiyah hu hun avan*. // También llaman, por la maçorca o espiga: *r'ikan patzan*, o *avan*, ID EST, "la carga que tiene la caña". // Espiga que echa la caña en la punta, que es la flor: *tzutuh* o *q.utuh*; VNDE, *que q.utuhan*: espigar así las milpas, o floresçer (VC: 213).

Siguen los paralelismos entre la milpa y el ser humano. La milpa también se puede enfermar, y lo denota el lexema *pim*, como se constata en la entrada 'gruesa cosa':

GRUESA cosa, que tiene canto y tomo: *Pim*, vg., *pimilah q,alam, che, qul*, etc.; grosedad así: *ru pimil*; es muy grueso ese palo, no es bueno. [...] // De la millpa, o otra cosa que se siembra y nasce muy espesa y junta, diçen: *pim chi avan x-q,uc*. // Vsan también deçir, cuando ay mucha enfermedad en el pueblo: *pim chic yavababil vaue pa tinamit*. // Deste nombre, *pim*, el verbo neutro *ti pimir*, y el activo *tin pimiriçah* (VC: 256).

O, en la designación del "gusano que se cría en las maçorcas verdes del maíz, nasce en la punta, y baja comiendo los granos: *hut*. Y así llaman a çierta enfermedad de granos o llagas; vg., *hut ru yava r'akan Pedro*" (VC: 260). En cambio, **la milpa saludable se designa *hebel chi avan, chi ticon* (VC: 316), y antes vimos que también se le puede designar con *rax*. Del mismo modo que la buena salud en la persona se designa con *rax*, pues se dice: *rax vinak chi vinak* (*Idem*).**

Hay una gran variedad de gusanos y pulgones que crecen en la milpa, y sus distintos nombres quedaron también registrados. Al que “se come los tallitos le llaman: *xincotol*, o *xoncotol*”. Al que roe la mazorca tierna o seca: *qovey*. El que ataca el corazón del maíz, “aquello en que están los granos, llaman: *hut* o *x3anel*” (VC: 448), etc. Por otro lado, a las mariposas o palomillas que se crían en las huertas o sembradíos se les denomina, genéricamente, *malax* (VC: 335). Y, hay cierta enfermedad que les da a las milpas que llaman *vl*, por lo que Coto registra: “*x-u qam vl qa oqh*, cogióla esta enfermedad estando en leche”. También, cuando la criatura, o animal, se queda pequeñita por enfermedad o traujo, dicen: *mi-x buqhuir xtan* o *q,ij*, etc. (VC: 335). Y cuando los indios tienen los ojos enfermos, que se van secando, dicen: *ti maq,aq,ir ru na3 nu vach*; cuando el ojo ya está “seco y vacío”: *maq,aq, nu vach*. “Y lo mismo dicen del grano de cacao, maíz, o otra semilla que se arruga y seca” (VC: 380). A los “diviezillos pequeños” (llagas o forúnculos), se les denomina *ixim avaz* (VC: 366), de igual modo que a las almorranas que sufren los humanos (VC: 25).

La fecha del inicio de la siembra dependía de cada región, así como también, muy probablemente, de las condiciones atmosféricas. Y, según investigó Barbara Tedlock, el calendario de 260 días, el denominado lunar, “refleja el periodo de gestación o vegetación de los hombres y del maíz” (Tedlock, 2002: 177). Ya que, al parecer, el ciclo de esta cuenta del tiempo está ligado directamente con los asuntos mundanos o terrestres, y, quizá, no haya nada más importante que el inicio y la terminación de la vida. La siembra del maíz, en las regiones elevadas, principiaba, generalmente, durante el mes de marzo y en diciembre se cosechaba.<sup>360</sup>

---

<sup>360</sup> Según Tedlock, todavía en siglo XX se reporta que el maíz “se siembra, igual que como se concibe un humano, cierto día del *choq'ij* e, idealmente, **se cosecha el maíz o el niño** el día con el

A la muerte se le denomina, de modo general, *camic*. *Rax camic* es designación para la muerte súbita, repentina (VC: 361).<sup>361</sup> También en los nombres que reciben algunos productos rancios o descompuestos, encontramos el vocablo *rax*. Así, se dice de la manteca rancia: *mani vtz, xa rax ya chic*, es decir, que ya no está buena (VC: 463).<sup>362</sup> Las hierbas que se crían entre la milpa se designan: *3ozm, huyu; pa tak huyu*, “en los heruazales [hierbas]”. *Ru 3ozmal ticon*, son las hierbas entreveradas en la milpa (VC: 272). Habrá que tomar nota de que escardar o desyerbar tiene, entre otros equivalentes, *tin mac* (VC: 205); ya que *mac* será la traducción ofrecida por el fraile para pecado (como veremos más adelante).<sup>363</sup>

### 5.7.3. La polisemia de *Rax* y su relación con la fertilidad

Cosa cruda se designa *ca rax*.<sup>364</sup> “Y, lo mismo, se toma por cosa verde, que aún no está zazonada” (VC: 119). Un posible antónimo sería: *tijh* o *tij*, cuyos equivalentes son lo “çazonado”, y lo “cocido o guizado” (VC: 259). *Rax ixim*, es la designación para el maíz

---

mismo número y nombre, nueve meses después” (Tedlock, 2002: 181, las negritas son mías). Además, de que se consideran otros factores producto de la atenta observación del entorno, como por ejemplo la migración de cierto tipo de aves (los azacuanes, en el caso de Momostenango), lo cual sirve como mecanismo para corregir los pronósticos que hace el *Ajq'ij* de la interpretación del calendario agrícola sobre las condiciones reales del tiempo en un año determinado.

<sup>361</sup> Muerte súbita o repentina son los nombres que dieron los frailes a la muerte no asistida, es decir, la muerte sin sacramentos (Lugo Olín: 2005: 572).

<sup>362</sup> El Dr. Romero traduce el sintagma *rax ya* como “ya es pura agua” (20-05-21).

<sup>363</sup> Según Romero, en el caso de *mac* se trata de una raíz diferente, son vocablos homónimos sin relación entre sí (20-05-21). Podría ser. Pero, sabemos que, para traducir los términos religiosos necesarios para evangelizar, los frailes recurrieron al uso de los vocablos conocidos por los indios. En otro caso, en la entrada ‘cangrejo’, y en el diálogo que Coto entabla con su lector señala: “De aquí puedes sacar moralidad del peccador, codiçiosso, etc., que le coge la muerte quando más asido y çebado en sus culpas. **Estas moralidades y exemplos las oyen los indios muy bien, que es hablarles a su modo. Los cangrejos que cogen en los ríos buscándolos debajo de las piedras y allí los agarran**” (VC: 86-87, el énfasis es mío).

<sup>364</sup> *Rax*, con el Alfabeto unificado, hoy se escribe [*räx*]. En la expresión *ca rax*, apunta Romero que la transcripción que hace Coto de *ca* debería ser [*qa*] (20-05-21).

tierno y *rax hal*, para la mazorca que todavía no ha acabado de secarse. En la entrada ‘maçorca’ obtenemos más información. La mazorca, “ya seca y sazónada” es nombrada: *hal, chakih hal*. Quando está a medio secar, se le denomina *qa rax hal*, es decir, que “aún está verde”. Al corazón de la mazorca le llaman: *pik*, como se aprecia en el sintagma *ru pikal hal*. “Tienen abusión [advierde Coto] de no echar en el fuego el corazón del maíz quando está verde o en elote, porque tienen creído que se comerán los animales las milpas, que quedan sabrosas para los animales por auer echado el corazón en el fuego quando así está tierno” (VC: 326). La tierra húmeda, dispuesta para sembrar, es nombrada *rax bukubuh* o *rax behboh ru pam vleu* (VC: 280). En cambio, las frutas tiernas o no maduras, de sabor áspero, en general, se designan con *rar* o con *tip* (VC: 500, entrada ‘sabor’). **Rax es un lexema que también designa esa franja del espectro cromático que los mayas, en general, perciben como verde-azul. Y por ello es suficiente con un solo término para designarlo.**

El verde reluciente, como vidriado, es denominado *rax chuluchuh* (VC: 479). Y de las plumas que “traen quando ellos bailan, diçen: *rax qavaqoh ru vach* o *rax tzanatzoh ru vach*” (VC: 480), precisamente por su color. La iguana verde, abundando ejemplos, se designa *raxa oon* (VC: 291). Si es carne o pescado crudo: *qa rax ri car* (VC: 473). Y, al pan fresco (se refería Coto a la tortilla) se le denomina *rax vay* (VC: 391). Pero también un licor o una bebida no espesa, sino “rala”, participa de esa cualidad, como puede apreciarse en la expresión *rax ya ru pam*. *Rax yaarinak* designa, así, lo que se ha adelgazado o hecho ralo (VC: 461), es decir, que se le ha agregado agua.

Normalmente, una cosa fría se designa con *teuh* o *teu*, por ejemplo, *teulah ya* es equivalente de ‘agua fría’. Pero cuando una cosa está muy fría, dicen: *rax bahboh* o *rax*



*tihtoh*, por ejemplo, el sintagma *rax bahboh ru teul ya* es traducido como “está muy fría el agua” (VC: 239). Por lo tanto, **incluso se podría pensar del lexema *rax* que en este caso funciona como una partícula intensificadora.**<sup>365</sup> En la entrada ‘muy’, apunta nuestro lexicógrafo: “*Rax*, por cosas verdes o húmedas, o color acardenalado, por ejemplo, *rax hanahoh*, *rax tanatoh*”, que traduce como “color de agua muy verde”, o en la expresión *rax popoh*, *rax pizipoh nu tiohil rumal x-çocotah*, “estar muy acardenalada [cárdena o azulada] o magullada la carne donde se ha dado golpe” (VC: 363). **Sin embargo, parece que las funciones de *rax* son mucho más amplias.**

Cuando el tiempo o el cielo está sereno, si es de día, se usa la expresión: *Rax qoroqoh ru va pa 3ih*; y si se quiere referir a ese tipo de cielo nocturno, también se usa *rax*, esto es, *rax qoroqoh ru va cah ch'a3a* (VC: 520). Humedecerse la tierra es: *Ti rax nique*, *ti rax poe*, y otros (VC: 431). El rocío que cae de noche se denomina: *Rax 3ab* (VC: 494). Y más todavía, “a la hija donçella que tienen los padres para casar, le suelen llamar: *nu 3u3*, *nu raxon*, que es vocablo que vsan de amor, de estima, y es traducido por Coto como “mi presea, mi joya” (VC: 171). Aunque el antiguo difrasismo, ya lexicalizado en el habla cotidiana y registrado en el diccionario: *nu 3u3*, *nu raxon*, parece condensar mucho más.<sup>366</sup> Hay que recordar que ya habíamos hecho mención de un tipo de flores oscuras, “açules y redondas”, que se crían en el monte: *raxo*” (VC: 235).

De la piedra ‘esmeralda’, anota Coto que no tienen vocablo propio, pero que: “A todas las piedras de estima y reluçientes llama el indio: *raxa von*, de qualquier color que

---

<sup>365</sup> Observa el Dr. Romero que la función “intensificadora” viene de las raíces ideofónicas que siguen a *rax* (20-05-21). También, podría ser.

<sup>366</sup> El difrasismo señalado se traduce, literalmente, como “mi quetzal, mi cotinga”. Sin embargo, es importante la consideración hecha por especialistas, según la cual el significado de un difrasismo es más que la suma de sus partes.

sean (VC: 209). **Al hombre libre, nacido en libertad, se le denomina *x-rax vinak*** (VC: 312). **A la tierra húmeda: *rax tinitoh ru pam vleuh*, o *rax ru pam* o *rax ru aqal*, es decir, a la tierra fértil** (VC: 549).

‘Lozana cosa’, si se trata de “persona que está con buena salud, dicen: *rax vinak chi vinak*” (VC: 316). A la mar crecida, “todo aquello que cubre el agua, llaman: *raxa çanayi* (VC: 334).<sup>367</sup> La miel se designa, generalmente, *cab*. Pero, como se sabe, hay distintas calidades de miel, y hay una en especial, muy apreciada, “que crían vnos panales que se crían sobre los árboles, redondos como bola”, a ésta se le llama: *rax vach*, u *ohot* (VC: 348). Sin olvidarnos que hay un tipo de pajarillo verde también denominado *raxon* (VC: 389), la cotinga. ¿Cómo, entonces, podemos entender adecuadamente el valor del vocablo *rax* en la lengua kaqchikel? Aunque Coto registra el uso del lexema *rax* en la designación de una bebida “rala”, refiriéndose a una bebida que ha sido adelgazada con agua, **la mayoría de las denominaciones y expresiones señaladas que contienen el vocablo *rax* refieren a la naturaleza (incluído el difrasismo *nu 3u3*, *nu raxon*).**

Continuemos con las designaciones del maíz. Sucede que al maíz negro también se le nombra con *rax*, es decir, *rax vach ixim*, o *rax vach hal*; cuando todavía es tierno en el primer caso; y cuando ya se secó, en el segundo (VC: 326). Así sucede, aunque los kaqchikeles tienen un vocablo para designar el color oscuro o negro, y éste es *3ek*. Manta o ropa negra, sea por caso, se denomina *3eka qul*, y a las personas negras llaman *3e3a vinak*. “Por ponerse alguna cosa negra, dicen: *ti 3a bake*. Y esto sucede con el cacao cuando lo asolean, o los plátanos que ponen a secar al sol, las bainillas, etc. Y lo mismo, cuando el rostro se pone negro del ayre o sol. O: *ti rax maqe nu vach*” (VC: 368). ¿No se daría

---

<sup>367</sup> *Raxa çanayi* se traduce más bien como “arena fresca” (Romero, 20-05-21).

cuenta Coto de la aparente contradicción en la designación del maíz negro? O, porque se dio muy bien cuenta del valor que el vocablo *rax* tiene en la lengua kaqchikel, no hizo acotación alguna. **Son, muy probablemente, otros lemas los que nos pueden acercar a comprender la rica y compleja significación que tiene el vocablo *rax* en la lengua kaqchikel.**

Después de haber descrito los diferentes matices de significado que caracterizan al vocablo *rax* y una vez mostrada la pluralidad de valores con él asociados, pienso que **Coto nos ofrece elementos para observar la persistencia en un amplio campo conceptual de algunos elementos de significación** (en la actualidad denominados rasgos mínimos o semas, en la teoría semántica) **como son: + verde (o azul), + crudo, +húmedo, + intensificador (gramatical), + valorado o apreciado, + bueno para engendrar (o fértil), + saludable.** Y a tales refracciones, a diferencia de lo que postularía nuestra propia óptica (es decir, una interpretación sesgada por nuestra propia tradición occidental), hay que sumar desde luego: **+ negro (o “açulado”), + rancio o descompuesto, + un tipo de muerte (¿repentina, como la calificaron los frailes, o ritual?) para proponer una semántica del vocablo.**

Por lo que, por principio semiótico, este lexema no deberíamos representarlo aislado, sino siempre en relación con todas las figuras que compone y siempre desde la óptica indígena, como muestran los múltiples registros lexicográficos que realizó Coto. Parece ser que el lexema *rax* remite de manera primaria y natural al concepto de ‘fertilidad’ y da claramente cuenta de la importancia que los kaqchikeles le concedían; pero también, lo encontramos con muchos otros significados, por lo cual se podría decir que el vocablo conlleva una enorme carga simbólica.

De tal modo, *rax* estaría reflejando una oposición conceptual que es fundamental en la cultura kaqchikel, la oposición entre la vida y la muerte; entre lo húmedo y lo seco. Y en el universo mítico de los mayas, en general, esas categorías básicas presentarían otras subdivisiones. Algunos rasgos de cada elemento lexical, aunque parecieran estar alejados semánticamente desde la perspectiva del español, parecieran no estarlo desde la perspectiva y cosmovisión indígena. En otras palabras, es plausible que para los kaqchikeles, en particular, no lo estuvieran. En la entrada ‘azul’, que en realidad debiera ser azul-verde, nuestro lexicógrafo solamente ofreció:

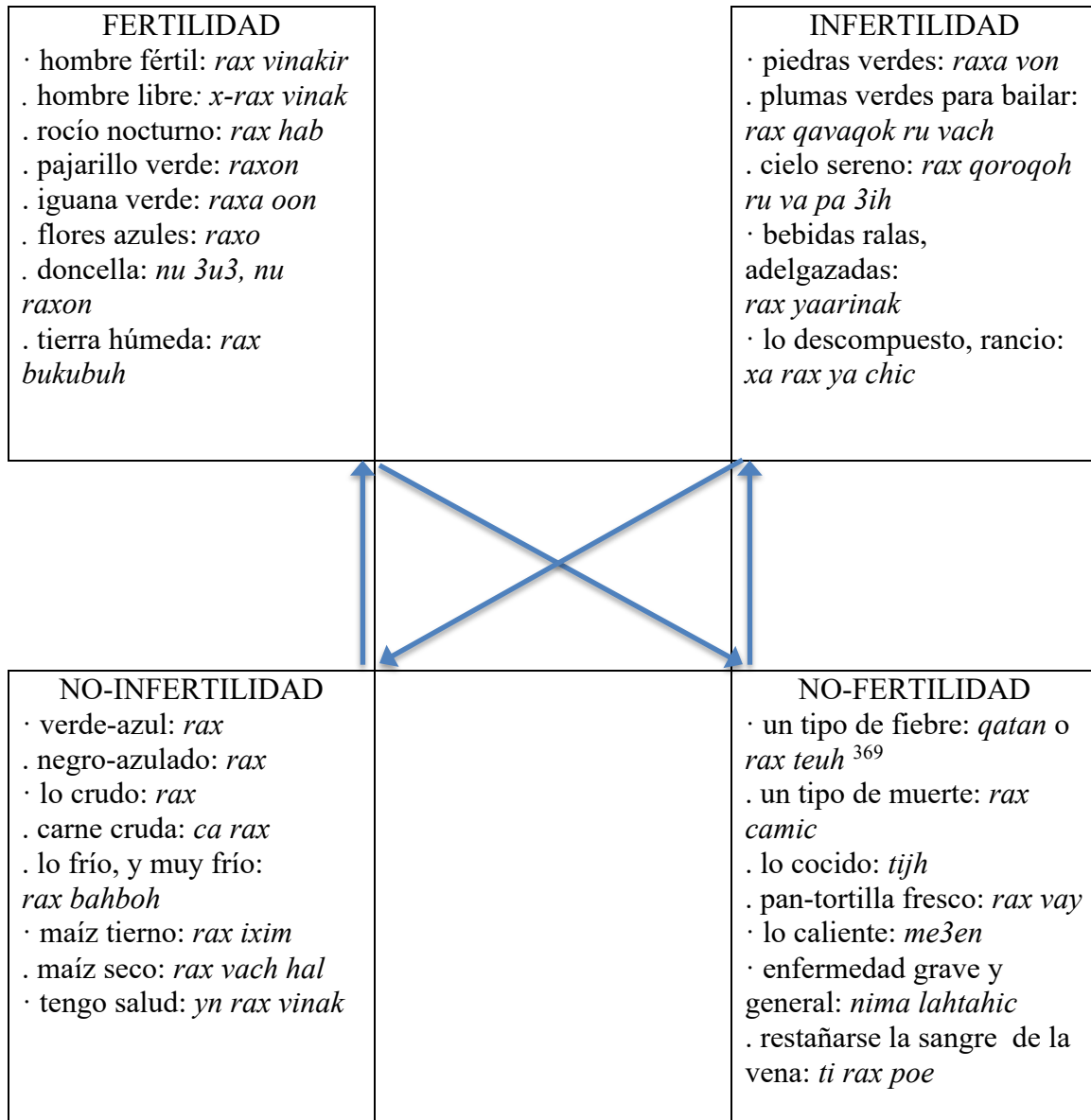
AZUL color: *Rax, rax tun, rax qel, raxon.* // Azul color dar a alguna cosa: *tin raxariçah.* // Azul color de cielo: *rax qoroqoh, rax pizpoh, rax turutuh, rax ninoh, rax 3upu3uh, rax qatzaqoh, rax hanahoh* (VC: 59).

Sin embargo, toda la información que Coto nos proporciona en otras entradas y artículos lexicográficos, como antes pudimos apreciar, da cuenta de la existencia de una estructura en la que se puede relacionar conceptualmente con otros elementos ese signo convertido en símbolo (o símbolo léxico, según lo planteado por Paul Friedrich, 1979, y otros autores revisados en el apartado 5. 2.2.) que es *rax*. Sin olvidar lo señalado por Laura Sotelo, en el *Popol Vuh: Ah Raxa tzel* designa al Espíritu de la Jícara Azul (o Verde), es decir, el nombre del dios que representa la bóveda celeste; y su pareja es *Ah Raxa Lac*, el Espíritu del plato Verde (o Azul), la Tierra o el principio femenino y receptor (Sotelo, 2002: 87). Por tanto, un cuadrado semiótico inspirado en los análisis semánticos de Greimas (1966),<sup>368</sup> como el que presento a continuación, y que sólo pretende ser un diagrama lógico

---

<sup>368</sup> Según la propuesta greimasiana, a una oposición inicial (en nuestro caso: fertilidad/ infertilidad), se le opone otro par de categorías (no-fertilidad y no-infertilidad) para así articular y visualizar las posibles relaciones semánticas entre un valor y sus contrapartes. El cuadrado propuesto en mi trabajo fue realizado con la ayuda de la lectura del semiotista Massimo Leone (2010).

de una articulación de sentidos (en realidad muy simple), podría tener consecuencias importantes en la comprensión de *Rax* como lexema productor de estructuras significantes en la lengua kaqchikel (desde luego, sin agotarlas):



5.7.3.1. Figura o cuadro semiótico de *Rax* [*Räx*].

<sup>369</sup> En k'iche' catarineco moderno se le sigue denominando *rax teew*, al "green (or blue) cold" (Baronti, 2001: Appendix III).

El cuadro semiótico del vocablo *Rax* [Räx] antes presentado puede ser útil para esquematizar y describir aspectos imbricados y registrados por Coto, sean culturales y/o contextuales del significado del vocablo. Ya que ayuda para poder visualizar en un diagrama la relación de ciertos contextos, ciertas configuraciones y ciertas estructuras del valor del lexema, como está sugerido en cada una de las expresiones que ocupan sus cuatro aristas. Considerado sin más pretensiones, el esquema me ha sido útil para multiplicar los términos de una oposición conceptual inicial, al modo del análisis estructural: fertilidad/infertilidad, que se multiplica después con la oposición entre fertilidad/ no-fertilidad, y que también deja ver la posible contradicción infertilidad/ no-fertilidad. Y debo advertir, que las relaciones entre los valores posibles en el cuadro no se proponen como fijas, sino más bien, como posibilidades virtuales de una particular estructura semántica. De hecho, cuando una opción entre varias posibilidades se realiza en la lengua kaqchikel, la explicación estaría dada por la misma naturaleza de los signos lingüísticos (es decir, enraizada en el concepto saussureano).<sup>370</sup>

**Para Claude-François Baudez, con cuyo epígrafe abrí este apartado, la dialéctica fundamental en el pensamiento de los mayas gira en torno a esa oposición fundamental que es -húmedo/ seco-. El primer término de la oposición sería conceptualizado como el elemento “vivo y fértil”; el segundo, como “muerto y estéril”. Sin embargo, el autor no plantea tal oposición como una oposición definitiva, ya que, como él mismo afirma, cada uno de sus términos portaría, en principio, el germen del otro. Muestra Baudez con ello, una particularidad del pensamiento maya, a la que otros autores**

---

<sup>370</sup> Para el Dr. Romero, el cuadro semiótico que he presentado podría sustentarse mejor con referencia a otro tipo de textos, iconografía, etc. Así es, coincido con él y espero poder hacerlo en futuros desarrollos de este planteamiento.

han denominado dialéctica de “inclusión imbricada o mutua”.<sup>371</sup> Y en su obra, nos ofrece ejemplos de lo que el autor mejor conoce, como son las representaciones de jaguares con cabeza serpentina de Balamkú o la de los jaguares-lirios representados en algunas vasijas (Baudez, 2004).<sup>372</sup>

**Lo que me interesa mostrar es este apartado es la evidente función retórica y afectiva del vocablo *Rax*. Describir su significado, o mejor dicho sus significados, no es algo sencillo, como hemos visto, porque no se trata de un lexema común y corriente.** Al parecer, en nuestra exploración y búsqueda, nos topamos de frente con la representación de un concepto primordial de la lengua kaqchikel. **Por tanto, y como hipótesis de trabajo, propondría pensar el vocablo *rax* en un continuo de significación en cuyos extremos se ubican, en uno la vida, y la muerte en el otro.** Y, tal vez, me atrevo también a sugerir, se trate del concepto de la dualidad misma que se manifiesta en distintos pares de opuestos, y que conecta con múltiples campos semánticos de la lengua.

Lo que sí es evidente, en los registros lexicográficos de Coto, es que **el uso de *rax* en la lengua kaqchikel, y más allá de referir al color, expresa un amplio abanico de connotaciones que va del énfasis que recibe la importancia de “lo vivo”, sea verde-azul o crudo, a la ausencia de la misma, como en la expresión *rax camic* que designa un tipo de muerte.** Mostrando, así, este lexema en la última designación una neutralización definitiva, equivalente al denominado en semiótica: “grado cero” del vocablo, es decir, “un lugar vacío que estaría marcando enfáticamente aquello que falta” (y lo que falta es

---

<sup>371</sup> Por ejemplo Barbara Tedlock, en sus observaciones sobre las ceremonias temporales y astronómicas que describe de Momostenago, Guatemala (Tedlock, 2002: 183).

<sup>372</sup> Ver Capítulo I, sobre: “La religión clásica (250-950DC)” (Baudez, 2004: 63-249).

precisamente la vida). Por lo que, en un análisis puramente semiótico, al lexema *rax* se le convertiría en un “término neutro”, de manera automática.<sup>373</sup>

Esa ambivalencia del significado me ayuda para tratar de explicar que el lexema *rax* simbolice no sólo el color, sino también un estado de bienestar general (tener salud), así como su opuesto (no tenerla). Especialmente, cuando se puede suponer que antiguamente a los cautivos de guerra se les imponía una muerte súbita (*rax camic*), sin derecho a ser perdonados (o asistidos, según los frailes). Además, por la cualidad de blasón social (*rax vinak*), y de marca reveladora de sentido, al vocablo se le podría considerar entre las expresiones kaqchikeles más comunes, y registradas con gran esmero por Coto, tanto como una característica del cuerpo como una característica interior. El vocablo *rax*, así, estaría representando el reconocimiento de un valor, como símbolo léxico o figura privilegiada, esto es, el valor que los propios kaqchikeles otorgaban a lo que significa la vida o el bienestar, y a la falta de eso mismo.

#### **5.7.4. El fuego y el maíz**

Del mismo modo que el fuego es elemento imprescindible, además de simbólico, para los kaqchikeles (ver apartado 5.2.2.), también lo es para su milpa: “Y del fuego que lo abraza todo y limpia los montes, que queda todo arrasado, dicen: *x-ghahon ru vach huyu*”. *X-ghahon* deriva de *tin qhah*, que es traducido por ‘lavar’ (VC: 308). Como se sabe, las milpas

---

<sup>373</sup> Según la propuesta de análisis semiótico de los símbolos de Paolo Fabbri (2019). Y también según el estudio de Benjamin Colby y Lore Colby, es este tipo de temas en los que resultaría productivo el concepto de ‘prominencia’, ya que tiene que ver con la capacidad metafórica de algunos elementos del sistema. Los autores señalan que: “En los escritos antropológicos, por lo general, se considera que la prominencia indica una categoría básica, más frecuentemente utilizada” (Colby y Colby, 1986: 277).



se pueden “quemar” por el sol, por lo que se dice: *x-qat avan rumal 3ih*, o por el aire: *x-qat avan rumal 3akih* (VC: 17).

Pero si la acción se realiza de manera intencional con fuego, se usan más propiamente los verbos *tin qat* o *tin poroh*, y se dice, entonces: *x-qat ka ticon, k’aban*, o, *x-porox rumal 3a3* (VC: 457). Y se puede constatar en el hecho que cuando los hombres queman las cañas de maíz o el rastrojo, después de la cosecha, a esa acción se le denomina específicamente: *tan ti ban poronic*. *Qatbal* o *porobal* designan ambos la quemazón. *Qatel, poroxel* son dos vocablos para nombrar “lo que a de ser quemado” (VC: 456). Por otra parte, y sólo lo hago notar porque lo trataré más adelante, es interesante observar la apropiación del vocablo indígena al registrar el fraile, como evangelizador que también es, el ejemplo en que señala que “los malos an de ser quemados en el ynfierno”, esto es, *qatel, poroxel he ah mac pa Xibalbay* (la segunda apropiación evangélica en el ejemplo es *Xibalbay*, que, como hoy sabemos, para los kaqchikeles remitía al Inframundo y no al Infierno de los eclesiásticos).

Registra Coto que los kaqchikeles tienen como abusión que “quando siembran sus millpas y cacaotales, y aún quando haçen algún vaile o otra cosa de importançia entre ellos [esto es, actividades de carácter ritual], abstenerse de llegarse al fuego, de beber o comer cosa caliente, o de dormir en cama o en hamaca, de no comer cosa con sal”. Lo cual pone en evidencia, para nosotros, la importancia que tenía “el fuego como elemento transformador de todo lo existente” (López Austin, 1997, Tomo I: 370).<sup>374</sup> Y que en el caso de los antiguos kaqchikeles, también estaba asociado con sus conceptos cosmogónicos, lo cual se refleja en tal prohibición. El fuego es un elemento, señala el historiador, capaz de

---

<sup>374</sup> Para el Dr. Romero, estos tabúes tienen que ver con la energía vital en general, y no con el fuego en particular. Algunos de ellos, agrega, siguen manteniéndose hoy día (20-05-21).

romper la barrera entre el mundo habitado por el hombre y los sitios en los que moran los dioses (*Idem*).

En la entrada ‘penitencia’, Coto lo describe así:

[...] Y, así dicen: *tan tu xahanih rij Pedro, x-tika ru muen, xa teulah ya t’ukum, mani tzay ru ti, tevlah vay ru vay, mani ti me3e3, mani ti var pa qam* [está en abstinencia Pedro, ha plantado su cacaotal y sólo agua fresca bebe, nada caliente come, tortilla fría es su pan, no se calienta al fuego, no duerme en hamaca, tradujo el editor] (VC: 409).

El cuidado del buen desarrollo de la milpa (o cacaotal) exige que los surcos sean desyerbados para que otras plantas, -o hierbas: *3ozm* o *huyu-* no invadan la tierra del cultivo principal. Nuestro lexicógrafo registra del siguiente modo tal acción:

DESERUAR: millpa de maíz, cacaotal, ET SIMILA: *Tin mac* o *tin miqh*; vg., *ta maca, ta miqha ru xe avan a ticon*, “desierua tu millpa”. // *Macoh, miqhoh*: la desierua así; vg., *ru 3ihil macoh, miqhoh*, “el tiempo de la desierua”; *tan ti tahin macoh, miqhoh*: desieruador. // Acto de desieruar: *maconic, miqhonic, macbal, miqhbhal 3ozm, qim*, etc. (VC: 148).

Al que se encarga de “guardar” o estar al cuidado de la milpa se le denomina: *Ah avan* o *ah ticon* (VC: 518). Y, tiene, como se puede uno imaginar, múltiples y variadas tareas. Señalo sólo algunas para apreciar la especialización del léxico. Escardar la milpa o desyerbarla, que ya fue consignada, se hace con el instrumento apropiado, denominado *ça3ulibal* o *miqhobal* (VC: 205). Desmontar se nombra *tin choy che* (VC: 152), y se usa cuando se trata de nuevas milpas. Doblar las cañas del maíz antes de recogerlo, para que se acaben de secar las mazorcas: *tin me* (VC: 169).<sup>375</sup> Sacar el redrojo del maíz, “las maçorquillas que quedan”, después de la cosecha: *r’achak hal* (VC: 474). Espantar los

---

<sup>375</sup> *Tin me* significa, literalmente, “lo doblo”. Es un verbo general, y no exclusivo de la milpa (según Romero, 20-05-21).

pájaros o “otros animalejos en las millpas, guardándolas y dando gritos: *tin til* o *tin cuxih*” (VC: 210).

### 5.7.5. Los colores del maíz, los colores de la vida

Junto con el maíz, en los surcos de la milpa se solían entreverar los cultivos del frijol. Es sorprendente que los mismos colores que entintan los granos, también se encuentran presentes cuando se trata de este otro cultivo igualmente importante:

FRIZOLES, generalmente: *Quina3*. [...] // Los blancos: *çaki qina3*. // Los negros: *3eka quina3*. // Los colorados: *xtapacal*.<sup>376</sup> [los amarillos]: *3an achak quina3*. [...]. *Rax quina3*, el frijol verde que está en vainilla (VC: 240).

Desde luego, hay otros nombres para variedades mezcladas o de color “entreverado”, como dice Coto. Sin embargo, interesa señalar principalmente los antes registrados para argumentar que el lexicógrafo debió de haberse dado cuenta de la importancia que tenían precisamente esos colores señalados para los kaqchikeles, dado que en múltiples ocasiones y casos presenta, metódicamente, los nombres que las cosas o seres del mundo reciben por su color, se trate, como ya hemos visto, de flores, mazorcas o frijoles.<sup>377</sup> **Por el valor simbólico que se les atribuye, tales colores, se convierten actualmente en referentes emblemáticos mesoamericanos. Se trata de elementos constructivos de la colectividad social y cultural.**

Asimismo, presenta Coto el caso de las mariposas, cuya presencia, como es sabido, es importante en la polinización de algunas plantas.

MARIPOSAS, o palomillas que se crían en las huertas o sembrados: *Malax*. Y es común a todo género de mariposas; *3ana malax*: las amarillas; *çaki malax*: las

---

<sup>376</sup> *Xtapacal* es un préstamo del náhuatl, como advierte el Dr. Romero (20-05-21).

<sup>377</sup> Se trata de los cuatro colores que refieren a los cuatro rincones del universo, o los cuatro puntos cardinales.

blancas; *raxa malax*: las verdes; *caka malax*: coloradas; *3eka malax*: negras; *q,ib r'ih*, o *q,ibam he r'ih malax*: las pintadas. [Etcétera] (VC: 335).

Y también, está el caso de la tierra. Si bien el nombre genérico registrado de ésta es *vleuh* o *vleu*, se preocupa Coto por documentar los distintos nombres que recibe según su coloración. Así, encontramos *pok*, para la tierra blanca, aquélla “con que enjalbegan sus casas”; *caka vleu*, para la tierra colorada; *3ana vleu*, para la amarilla y, varios sinónimos, para la tierra húmeda, quizá la más importante: *rax tinitoh ru pam vleuh*, o *rax ru pam* o *rax ru aqal*, la tierra fértil (VC: 549). Habíamos visto que ‘suerte o fortuna’ se denomina en la lengua indígena con el lexema *3ih*. Aquí debo agregar que, como también registró Coto, se consideraba de gran suerte, dicha o fortuna, el tener milpa y todo lo necesario, pues para los kaqchikeles ello equivalía a tener “buen signo” (VC: 536). Y más, si se sembraba en el mes denominado *Liquin ca*, porque si lo hacían en el mes *Mam* no era así ya que “a éste tienen por mal signo, porque dicen que el que nasce en él se queda desmedrado; *Vchun*: éste dicen es bueno para hacer almázigos y sembrar ortaliza” (VC: 522).

De los nombres kaqchikeles dados a las hormigas, señalo el correspondiente genérico: *çanic*. Pero registra Coto, además, que hay unas negras denominadas: *3eka çanic*, o *he chay*. Otras coloradas que muerden mucho: *cak tub*. “Otras grandes, que cargan mucho y hurtan el maíz, y aun los çimientos de las casas los maltratan haciendo allí su casa: *qhequen*” (VC: 278).<sup>378</sup> Aunque, por los registros lexicográficos no podemos saber si a las hormigas negras también se les podía denominar con el vocablo *rax*,<sup>379</sup> pues no hay más

---

<sup>378</sup> Agradezco al Dr. Romero las siguientes traducciones: *he chay*, hormigas “guerreras”, *cak tub*, “pálidas”; *qhequem*, “zompopos” (20-05-21).

<sup>379</sup> \**Rax çanic*, hormigas negras.

designaciones consignadas. Sin embargo, debo agregar que la atención que les dedica Coto a las hormigas es comprensible cuando recurrimos a los estudios etnográficos que tratan las diversas versiones del mito mesoamericano sobre el origen del grano: *In illo tempore*, cuando los hombres todavía no lo conocían. Aunque hay muchas versiones del descubrimiento del maíz, especialmente en el área maya, se puede afirmar que se centran todas en la búsqueda, realizada por los dioses, del alimento más adecuado para ofrecer a la humanidad.

Y las hormigas juegan un papel destacado en tales narraciones. Castigadas (de ahí, se explicaría su estrecha cintura en algunas versiones) por no haber querido revelar a la gente el lugar de donde lo obtenían, o, inversamente, premiadas por haber sido las primeras en acarrearlo de debajo de una gran roca (lo que permitiría que los hombres las vieran y siguieran, en otras). No es mi intención analizar aquí la compleja narrativa del mito maya, sino solamente apuntar que éste, en constante transformación, preparó el escenario para los denominados “hombres de maíz”. Desde lo consignado en sus textos clásicos como el *Popol Vuh*, cuando los Héroes gemelos antes de partir a *Xibalbay* sembraron cañas de maíz en casa de la abuela, hasta los estudios etnográficos contemporáneos, como el de Carlos Navarrete que ofrece versiones modernas del mito recogidas en las Tierras altas (2002).<sup>380</sup>

**Como se podrá apreciar en los temas tratados en este apartado, el léxico referido al campo semántico del maíz en el diccionario de Coto es riquísimo, tal y como se podría esperar de una lengua cuyos hablantes dependían de ese producto y, por lo mismo, valoraban enormemente.** En el proceso, el grano primero nace de la tierra

---

<sup>380</sup> Los artistas del periodo Clásico plasmaron el mito profusamente en la superficie de vasos y platos de cerámica, como muestra Chinchilla Mazariegos (2011). Destaco de su estudio la fotografía del precioso *Vaso de los Remeros*, de la Colección del Museo Popol Vuh, cuyo protagonista central es, precisamente, el Dios del maíz.

húmeda y, luego, el sol lo calienta y lo madura, siempre alimentado por el agua y el aire que respira, como observaron los kaqchikeles que hacía todo ser viviente, y cuidaron que sucediera de la mejor manera. Las palabras de su lengua, compiladas y traducidas por el lexicógrafo, nos revelan mucha información al respecto.

La labor de tierra o labranza se denomina *chenoh*, esto es, antes de sembrarla (VC: 303), deriva de *tin chen*, equivalente de cultivar la tierra (VC: 122). Sembrar, por consiguiente, es una acción que siempre se debe especificar en la lengua kaqchikel, dependiendo de la semilla que se trate. Sembrar la milpa, específicamente, es denominado *ti u'avexah*, derivado de *avex* que es “la milpa o siembra” (VC: 514). Y todavía se puede determinar más dicha acción, por ejemplo, *ta cholalhih r'avexaxic av'avan*, que se traduce como ‘sembrar por hileras’, con el verbo derivado de la partícula *cholah* que se usa, en general, para contar hileras (VC: 383). Hacer surcos en la milpa se nombra: *tin bol vleuh*, o, *tin ban boloh*; *boloh* es el nombre del surco (VC: 538).

La cosecha de maíz se denomina: *Haqh*, por ejemplo, en la expresión *tan ti ban haqh rumal vinak* que traduce Coto como “ya es tiempo de cosecha” (VC: 116). Las mieses de los maizales, ya para recoger, reciben la denominación *chakih chic avan* o *hal* (VC: 348). A la mazorca se le nombra *ru vach ticon*. Y puede recibir distintas designaciones, según su etapa de crecimiento. “Quando nasçen las maçorquitas: *mi-x alax ru vach ticon*, *tan t'el ru vach*. Quando son como el dedo pulgar, o poquito más: *pik chic ru vach ticon*. Quando está tierna y en leche: *qa ya ru pam ru vach ticon*. Quando está creçida y que no a zazonado: *poqh* [...] Quando ya están zazonadas y amarillas, diçen: *cha3 chic*, o *3an chic ronohel*, *tan 3a ro3oroh ru va ticon*” (VC: 327).<sup>381</sup>

---

<sup>381</sup> En k'iche' de Momostenango, todavía se refieren los hablantes a la cosecha como *kaq'anarik uwäch ulew*, literalmente, “la faz de la tierra se pone amarilla” (Tedlock, 2002: 98).

Deshojar, “coger las ojas del maíz” tiene el correspondiente: *tin kol el ruxak avan* (VC: 149). Desgranar la mazorca, y también la granada y los piñones, se nombra *tin bik* o *tin bich ixim* (VC: 149); aunque también se le puede referir como *tin her* o *tin bak*, cuando se le demenuza con las manos (VC: 151). Y cuando se le despica, o desholleja, que es lo mismo que quitarle “el coraçonçillo para haçer pan”: *ti u’leçah ru xe*, o *ru cup*, o *tin qhol ru cup*, o *tin qhop el ru cup ixim* (VC: 155). Moler el maíz, muy bien molido, como para hacer tortillas o “paneçitos”, se dice: *tin huquha* o *tin hoqoha* (VC: 354). A la masa de maíz molido se le llama *3or*; y *qham chi 3or*, cuando se le deja acedar como si tuviese levadura. Pero si está mal molida, recibe el nombre de *q,o* como el maíz cocido con el que se prepara la masa (VC: 336). Y “sobar” la masa para preparar el pan (debería decir tortillas), se denomina: *tin yo3 3or* (cuando es trigo se especifica agregando el adjetivo: *castilan 3or*). Mismo que suelen usar, advierte el fraile, por “coger los pechos de la muger y jugarlos”, así como también usan del verbo *tin chapala ru q,um ixok* (VC: 525).

La talega o costal en que cargan el maíz recibe un nombre especial, *yaal* o *ikabal ixim*, esto es, objeto “en que cargan maíz”. El nombre para talega, generalmente, es *chuuy* (VC: 540). La red grande es designada *nima yaal*; la pequeña *qhuti yaal*; pero a las redes grandes y especiales para cargar maíz en el tiempo de la cosecha se les llama *nimak haqhobal yaal*. Y al que las hace se le nombra *hiq,ol yaal* (VC: 475). La troje, o lugar donde se almacena la cosecha, se denomina, si es redonda *chet*; y si es cuadrada, *quhay* (VC: 560). Hay, desde luego, otros instrumentos que participan en el proceso, pero no me ocuparé aquí de sus nombres. De ninguna manera he pretendido agotar todos registros que presenta el diccionario, sólo me he servido de los que convienen a mis propios fines.

### 5.7.6. La semilla es escogida, al igual que algunas palabras

Apunta Coto que del maíz limpio y escogido puede nombrarse: *chaom el ru vach ixim* (VC: 314); porque, añadido, **el maíz se escoge, de igual modo que la “palabra cernida” o escogida** (como vimos en el apartado 5.6.4.), **que es también la palabra hermosa: *chaom tzih o hebel tzih***. A continuación, copio el artículo correspondiente:

GUARDAR semillas: *Tin chahih ihatz* (que es la semilla). Suelen guardar vnas maçorcas de maíz para sembrar quando empiezan las aguas, y a éstas llaman *qhuti ihatz r'ach vach ch'u pam ri tiqueribal hab t'avexax*. // Otras, que guardan a este modo, y las siembran antes, llaman: *nima ihatz çaki hal, nim ru qux*. Y dánle este nombre, porque tardan en criarse y dar fruto estas millpas; y las otras, porque ayudadas del tiempo creçen luego y fructifican, las llaman *qhuti ihatz*. // Y vnas y otras cuelgan en la casa de la mesma tusa, o camisilla de la maçorca, y les llaman: *tzekonah ihatz, ti tzekebax ch'u kul, o pa ru vi hay*. Y, al tiempo de la cosecha las escogen para este fin. Así, el padre Varea (VC: 258).

Hay que observar también que cuando los granos del maíz (o cacao, etc.) no son buenos porque “quedan vanos y desmedrados, diçen: *muq,uq, ru na3 chi ixim*. Cuando son creçidos, llenos y grandes, diçen: *hu tak volah vi ru vach chi ixim*” (VC: 255). Así, a esos buenos granos de maíz, igual que mostramos con la palabra, es a los que se les denomina *chaom chi ixim*. **Podemos suponer que los kaqchikeles, por lo que dicen los vocablos mismos, ponían tanto esmero y atención en el cultivo del maíz, su principal alimento, como en el “cultivo” de sus palabras, que igualmente daban sustento, de diferentes modos, a su vida.**

Si cultivar el maíz mediante acciones premeditadas, proceso que comienza con la selección de la semilla, es comparable con la acción de seleccionar palabras, o normar sus significados, el cuidado y atención que los kaqchikeles prodigaban a la planta para lograr buenas cosechas, también lo ponían en los hijos. *Tzi*, es palabra especial, “palabra de amor



y regalo”, para llamar al niño; *tzitzi* a la niña. Normalmente designados con el vocablo: *aqual*. Véase en el siguiente artículo el modo en que nuestro lexicógrafo lo registró:

NIÑO o niña: *Aqual*; varíase: *v'*, *au'*, *r'*, y, entonces, dicen: *v'alqual*, *av'alqual*, *r'alqual*. // De aquí, el verbo *ti u'alqualah*, por engendrar o tener niños. Y le vsan indifferentemente el varón i la muger. [...] **Tienen una palabra de amor y regalo para llamar a los niños o mandarles algo, y es : *tzi***; vg., *c'at oho, tzi*, “ven acá, niño”; *h'at ch'u va hay, tzi*, “vete allá fuera”. **Para las niñas la reduplican, vg., *tzitzi***. Con este modo suelen hablar a la gente moza por cariño y regalo, dél vsan los que son enamorados para saludar a la amiga; vg., *vtz pe a vach, tzitzi?* Y ella responde: *vtz hala nu vach, at tzi* (VC: 370).<sup>382</sup>

Pero la vida no se puede entender en la cosmovisión kaqchikel sin su contraparte que es la muerte. *Caminak* o *çachinak* son vocablos que designan al “muerto”. Y morir reviste diversas formas: *qui cam*, *qui çach*, *qui mayx*. Morir de hambre, se especifica así: *qui cam rumal vaihal*; o de frío, *qui cam rumal teuh*. “A qualquier fatiga o pasión de corazón, que estos naturales tienen, luego dicen: *tan ti cam nu qux* [obsérvese la misma raíz *cam*], se me muere el corazón” (VC: 357).

Sin embargo, ‘morir el grano de maíz debajo de la tierra, antes de nacer’, tiene una designación muy precisa y particular que es: *ti 3ay*.<sup>383</sup> Y morir repentinamente, *rax camic x-oc chire* (*Idem.*). Como ya hemos visto, con la participación del lexema *rax* cuando se hace referencia a un tipo de muerte que por alguna razón se asocia en la lengua kaqchikel con la noción de “fertilidad”. De la misma manera que lo hacen las expresiones *rax hal*, *rax 3ab*, *rax vinakir*, *rax vach ixim*, *rax ru pam*, *rax vinak chi vinak* y otras tratadas anteriormente.

---

<sup>382</sup> El énfasis es mío.

<sup>383</sup> El Dr. Romero traduce *ti 3ay* como “podrirse”, y tiene sentido (20-05-21). Con la humedad, el grano primero se pudre, antes de germinar.

Por último y **para terminar, me permito mostrar a continuación una pequeña interacción cotidiana de saludo, asimismo registrada por Coto, en la cual se aprecia la participación del multivalente lexema *rax* en la vida de los kaqchikeles.** Para decir “¿As amanescido bueno, o con salud? El que inicia el diálogo dice: *Vtz pe a vach x-çaker?* *Rax vinakil, qo nu rax vinakil*, contesta el interlocutor, expresión que el fraile traduce como: “tengo salud” o “estoi bueno” u ofrece: *yn rax vinak*, que “es lo mismo”. *Qu'in vtzir, qui rax vinakir* es traducido como estar bueno y con salud; de [vtz-] y [vinak-] derivan, respectivamente, los activos: *ti utziriçah, tin rax vinakiriçah* (VC: 507). Más adelante, cuando veamos el tema de la enfermedad (en el apartado 5.9.), se podrá completar el valor de la figura que representa el lexema *rax*.



*su lenguaje que habla en voz alta,  
que grita y aclama un cuerpo, en medio de una sociedad  
que decidió silenciarlo y que sólo sobre sus cenizas creyó  
encontrar la serenidad y el reposo.*  
E. Cohen<sup>384</sup>

## **5.8. Maneras de hablar y de actuar: el “habla mugeril”,**

### **¿metáfora de qué?**

La pregunta formulada en este apartado sobre cómo se representa la voz femenina en el *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*, para tratar de entender a qué se refiere Tomás de Coto cuando usa la expresión “habla mugeril”, hizo que me dirigiera hacia la terminología y los métodos de trabajo vinculados con los estudios de género; por cierto, bastante recientes entre estudiosos mesoamericanistas (María Rodríguez-Shadow y Miriam López-Hernández, 2011; Miriam López Hernández, 2012; Katarzina Szoblik, 2014 y 2016, entre otros). Y al buscar en el diccionario las entradas que tuvieran que ver con la voz femenina, aunque ésta fuera una construcción bosquejada o realizada desde el punto de vista masculino, el material registrado por nuestro lexicógrafo ha sido revelador de algunos aspectos de la situación que vivían las mujeres kaqchikeles en el siglo XVII; de algunas ideas que normaban la conducta tanto de las mujeres como la de los hombres; así como también, de algunas percepciones de nuestro lexicógrafo desde las cuales hizo sus propias observaciones y descripciones.

---

<sup>384</sup> Esther Cohen, *Con el diablo en el cuerpo* (2018 [2002]).

Las relaciones entre lo masculino y lo femenino a nivel cosmológico e ideológico en el caso de la cultura nahua han sido tratadas abundantemente por López Austin (1984), quien asevera que la cosmovisión indígena percibía el mundo en términos binarios de fuerzas o esencias opuestas, pero complementarias. Desde su punto de vista, lo femenino y lo masculino, al igual que otras dicotomías, se oponen y se complementan. Aunque, también plantea una posición relativa tanto del varón como de la mujer que afectaría las concepciones sobre el valor de los individuos de uno y otro sexo. El historiador señala:

No puede imaginarse que la situación y la valoración de hombres y mujeres fuese la misma para todos los antiguos nahuas si se toma en cuenta que existían grandes contrastes entre las relaciones sociales dadas en las aldeas y en las grandes concentraciones de las ciudades, en sociedades campesinas, militaristas o artesanas, o entre los dominantes y los dominados. El valor de la mujer era muy diferente en aquellas sociedades en las que las labores femeniles quedaban reducidas a las actividades hogareñas, y aquéllas en las que existía la posibilidad de que la mujer interviniera en la producción de artículos destinados a la venta o al pago de los tributos, por ejemplo, los hilados y los tejidos de algodón (López Austin, 1984, Tomo I: 329).

**Desde tal perspectiva, reflexionaremos en este apartado sobre algunos registros lexicográficos relativos al tema de la mujer que denotan lo femenino y las relaciones entre los sexos, buscando el contexto de representación de tales registros en las descripciones realizadas por el fraile, y relacionando los temas propuestos para tratar de caracterizar esa “voz” que en su época, y todavía hoy, tanto inquieta.**

Como hemos visto en apartados precedentes, el diccionario ofrece información valiosa acerca del modo en que los kaqchikeles concebían la palabra y el mundo, aunque seguramente ya influenciados por más de una centuria de supervisión y control de los frailes. Al estudiar la voz femenina, trataré -tangencialmente- de mostrar en qué sentido ‘comer’ y ‘copular’ podrían ser dos acciones metafóricamente equiparables, sorprendida por las huellas que de eso quedó en algunos registros lexicográficos. Sería difícil no atender

al eco de un pasado prehispánico, por remoto y riesgoso que pudiera parecer, en el que ambas acciones pudieron haber estado relacionadas. Miguel León-Portilla, juguetona y atrevidamente, realiza un acercamiento entre los conceptos y vocablos “erótica” y “náhuatl” (León Portilla, 2018). Emulando su ejemplo, y asumiendo la responsabilidad de los errores que puedan resultar, pretendo explorar un acercamiento entre conceptos y vocablos referidos a “la palabra”, a “comer” y a la acción de “holgar” o “hacer el amor” con alguien, designaciones retóricas, las últimas, del acto que subyace al concepto erótico.

### **5.8.1. Comer, holgar y hablar**

Del lexema *qux*, corazón,<sup>385</sup> había señalado que es el nombre del lugar privilegiado del cuerpo de donde brota el pensamiento y otras funciones cognoscitivas (ver apartado 5.5.2.). Tal era su importancia para los kaqchikeles, así como para otros grupos mesoamericanos, que, como ahí anoté, se le ha referido como “centro primario del yo”. Ahora bien, del mismo modo que antes hice la comparación entre la importancia que tenían ‘la palabra’, ‘el fuego’ y ‘las flores’ para los kaqchikeles (5.2.2. y 5.2.3.), a continuación, deseo señalar posibles relaciones o asociaciones cognitivas entre las siguientes acciones: ‘comer’, ‘holgar’ y ‘hablar’ en la lengua indígena. En algunas tradiciones orales mesoamericanas (y posiblemente en otras también) los actos sexuales se suelen acompañar de ciertos términos “de mesa” en relaciones asociativas, sea de equivalencia, sea de sustitución. Lo cual, en el plano simbólico, resulta interesante y podría permitir pensar en otros traslapes, así como también en límites de los campos respectivos de los apetitos alimenticios y de las

---

<sup>385</sup> Con uso del Alfabeto unificado, hoy se escribe [k'u'x].

pulsiones eróticas.<sup>386</sup>Tal comparación, a su vez, me resulta útil para plantear algunas de las relaciones que se establecen entre “lo femenino” y “lo masculino”; para posteriormente tratar de caracterizar el modo de hablar de las mujeres kaqchikeles, es decir, el “habla mugeril” registrada por Coto en su diccionario. Y, al final, tratar de entender otros datos más generales que aparecieron en el camino de búsqueda, como es la información relativa a la “palabra colérica”, “vidriosa” o “hinchada”, ya sin distinciones de género.

‘Comer’ tiene muchas designaciones en kaqchikel. Hay un verbo común o general y muchos más que especifican la acción descrita por el fraile. En su correspondiente artículo lexicográfico, se ofrece:

COMER: tienen muchos verbos que significan lo que comen, y aun el modo de comer. // El verbo común es *qui va*, neutro; vg., *qui be va pa v’ochoch*, voy a comer a mi casa. // VNDE *vaim*: la comida [...]. // *Vail* : el que come o comedor, o comidado. [...]. // *Vaibal*: el lugar donde se come o refectorio. // *Vainak*: el que ha comido ya; vg., *yn vainak chic*, ya yo [h]e comido. [...] // ***Tin vaijh* es activo, significa comer pan. No se forma del verbo que hemos dicho, sino de *vai*, que es el pan. [...] Y nota que *vay* significa, también, el hilo que ponen a la lanzadera para texer la trama de la tela; y el verbo *tin vaih*, vsar así de la lanzadera del tejido (VC: 100).**<sup>387</sup>

Y según subsecuentes artículos, se explícita que la acción de comer se debe especificar en la lengua kaqchikel según el objeto que se ingiere; de modo tal que las múltiples y variadas designaciones de comer detallan el modo (manera) o el objeto que se come. Por ejemplo, ‘comer con prisa’: *qui va pakih*; ‘comer con melindres’: *tin bananeh qui va*; ‘comer a menudo’: *qui vaila*; ‘comer mucho’: *qui pol*; ‘comer cosas verdes que

---

<sup>386</sup> Es una comparación que parece tener alcances culturales muy amplios. El escritor Italo Calvino visitó Oaxaca, y pudo conocer de viva voz mucho de la cultura y las tradiciones mesoamericanas que aún perviven; luego, escribió un interesante cuento-ensayo, *Bajo el sol jaguar*, que trata precisamente del apetito alimenticio y de las pulsiones eróticas (Calvino, 2010: 35-70).

<sup>387</sup> El énfasis es mío. En la descripción del lema, Coto da la idea de que el tejido, al irse estructurando, “consume” o “se come” el hilo.

hacen ruido en la boca’: *tin 3ap*, o *tin 3apala*; ‘comer yerbas’: *ti u’echah*; etc. (VC: 100-101). Entre esas formas significantes, señala Coto la forma verbal *tin quux* como un particular “modo de comer”, esto es, “haciendo ruido”, y, más específicamente, “comer carne o pescado.”<sup>388</sup> Partamos, aunque sea sin aceptar, de que pudiera tratarse en el caso de la última designación de una asociación de la antigua palabra de los kaqchikeles (la *Oher tzih*) con otra cosa que pueda no ser, necesariamente, “comer carne o pescado”.<sup>389</sup> Lo cual me ayudaría a explorar la primera analogía sugerida líneas atrás entre “comer” y “poseer sexualmente”.

Sabemos que el hombre soltero, *qahol* o *xa qahol* (VC: 329), era considerado en la sociedad kaqchikel como menor de edad o medio tributario (por otras fuentes, no por el diccionario). Pero, por obra del matrimonio, *qulebic* o *qulubanic* (VC: 337), el individuo se convertía en “entero”. En cada caso o situación, cierto es que se habrán puesto en juego diversas fuerzas e intereses; sin embargo, podemos imaginar que en el hogar y en la cama, los dos sexos solían cooperar y rivalizar, al mismo tiempo, en una relación tan dinámica como la que une en la cosmovisión al día y la noche, y que me permite hacer la analogía antes sugerida.

Coto registra para ‘luxuria’ los términos: *eq,anem qohlem*, *hoxoh*, *qatoh*. Y del ‘luxurioso’, reporta los nombres: *hoxol* y *qatol* (VC: 320). ‘Contentar a otro’ se traduce: *tin quicotiriçah*, *tin cabcotiriçah* (VC: 111), esto es “alegrarlo”. ‘Satisfaçer al deseo’ se expresa: *Ti u’iqoviçah*; por ejemplo, “satisfaré tu deseo”, *x-ti u’iqoviçah a quux*, *x-tin ya cab chaue*. [...] “Así mesmo, se aprovechan deste modo para deçir que desean satisfaçerse de

<sup>388</sup> Con el Alfabeto unificado se escribe [-*tink’ux*] (Sergio Romero, 20-05-21).

<sup>389</sup> Observa el Dr. Romero que se trata de raíces distintas. [*K’u’x*], “corazón”, y [-*kux*], “comer cosas duras” (20-05-21). Coincido con él, parece que así es formalmente.



una muger, peccando con ella; vg., *t'iqo na nu qux chaue, at María, x-cat v'etamah na,* déjame satisfacer en ti mi deseo luxurioso” (VC: 510). Y la ‘passión corporal’ se designa *ru rayil, o ru pokonal*. En los ejemplos de Coto, se puede apreciar que el sintagma *ru pokonal nu tiohil* se distingue de otro tipo de pasión, esto es, de la ‘passión del corazón o alma’, que se expresa como *ru pokonal nu qux* (VC: 399). Pero, ***pokon* es un término que normalmente se usa para referir a algo “que pica o escueze”.**

Así, según tales ejemplos dados por nuestro fraile, se observa que bien puede “picar” tanto el cuerpo (*tiohil*) como el alma (*qux*). *Pokon ic*, es sintagma que se usa para nombrar al chile picoso, que produce un calor excesivo (VC: 408). Y también, habría “palabras picosas”, o algo similar. *Pokonalah tzih*, designa, según la traducción de Coto, “palabras penosas, o que dan pena, o crueles”. El fraile agrega que: “También vsan, por rezebir pena, de este nombre, *qok*. [...] Y este nombre, *qok*, le toman también por la pena que causa vna muger quando la pretenden y no viene ella en peccar; vg., *x-el ru qok nu qux avumal, at María*” [...] (VC: *Ibid*).

***Pokon* y *qok* son presentados, ambos, como lexemas adjetivales para las cosas “calientes”, o que producen calor. Aunque ya el chile mismo, *ic*, me parece que lo es y puede resultar elemento emblemático en varios sentidos.** Elemento culinario para aderezar todo tipo de salsas, ha gozado, además, de una serie de connotaciones. ‘Enchilar algo’: *ti u'iquih*; por ejemplo, *x-ti u'iquih a vach, o a palah, o ru va av'achak, at ala, rumal mani c'at aqaxan*, “muchacho, te enchilaré los ojos, o las nalgas, porque no entiendes” (VC: 134). Metáfora del pene para los nahuas, pues se le refiere indirectamente en su lírica dedicada al Tohuenyo,<sup>390</sup> el deseable personaje huasteco vendedor de chile en un tianguis

---

<sup>390</sup> Según el autor que inspira mis conjeturas, “La historia del Tohuenyo” es una narración, “cuyo propósito parece ser la enunciación de un presagio funesto acerca de la ruina de la Tula de Huémac”

tolteca. Y como señala León-Portilla, Tohuenyo en la lengua náhuatl, y según el diccionario de Molina, es “advenedizo o extranjero”, es decir, Otro. Sin embargo, el vocablo literalmente significa, según León-Portilla “lo que constituye nuestra ofrenda”. Y por extraño que parezca, advierte el *tamatini*, **su significado “se esclarece señalando algo que parece ir implicado en la evolución semántica de esta palabra: eran los extranjeros quienes en un principio constituían la ofrenda que se hacía en los sacrificios a los dioses”** (León-Portilla, 2018: 39).<sup>391</sup>

Desde una perspectiva similar, pareciera posible que el registro de Coto, *tin qux*, esté ofreciendo información, en los planos cognoscitivo y simbólico que ofrecen las palabras, de los campos semánticos respectivos al apetito alimenticio y a las pulsiones eróticas. **Lo señalo sólo como posibilidad, y me es difícil tratar de comprobarlo porque no hay datos registrados de los cambios semánticos sufridos por la raíz del vocablo. Y, si así fuera, tal designación kaqchikel podría estar relacionada con una primigenia asociación conceptual entre la acción de comer y la de copular, o, la de hacer la guerra al Otro (esto es, en los dos sentidos, tanto el erótico como el bélico).**

Quizá, en ese plano las dos acciones podrían ser definidas metafóricamente como una forma de consumirlo, si pensamos además en el conocido y documentado dato de la ingestión ritual de corazones que acostumbraban los mayas; aunque no registrada, intencionalmente, por el fraile para no recordar sus “antiguallas” o idolatrías. En la entrada ‘guerra’, Coto registra la variedad de términos para referirse al guerrero: *Ah labal, labaliy, qulelay, tzalol, tzalonel, ah qha, ah tzal* (VC: 258). Otro argumento se puede buscar en el

---

(cuando el dirigente llevó a la guerra a los toltecas). Tal motivo le ofreció “ideas y sentimientos relacionados con ese amor sexual que llamamos erótico” (León-Portilla, 2018: Presentación).

<sup>391</sup> El énfasis es mío.

señalamiento del lexicógrafo, según el cual los kaqchikeles no tienen vocablo propio para estómago, lo nombran con una figura retórica: “suelen decir: *nu qux, nu pam, nu holil*” (VC: 220).<sup>392</sup>

Por otra parte los vocablos que ofrece Coto para ‘holgarse’, ‘forçar a muger’ y ‘fuerça haçer a otro, o violençia’ revelan traslapes de sentido interesantes:

HOLGARSE: *Qui quicot, qui cabcot*. [...].

HOLGARSE del mal ageno: [...] // Quando se huelgan con açiones, risa o hablando, vsan de: *tin lulubeh*, o *tin yuyubeh*; vg., *x-i ru lulubeh Pedro x-i rapax ch'u va che* “holgóse Pedro que me açotasen, y lo manifestó con açión”. // **Lulu o yuyu son vocablos que se solían vsar antiguamente para darse grita en sus guerras, y aora le vsan también en sus juegos**, quando a alguno le suçede algo que les causa risa, o que le dan matraca. [...] (VC: 275-276).<sup>393</sup>

FORÇAR a muger: vsan de *tin qhieh*, o *tin telecheeh*; [...] *x-i ru telecheeh hun achi pa bey*, “me forço un hombre en el camino”. // **Significa este [tin telecheeh] “captiuar en guerra”**. *Qhuihonel, qhihol, telechey richin*: el forçador (VC: 236).<sup>394</sup>

FUERÇA haçer a otro, o violençia: *Tin quih, tin to3olibeh*, o *tin qhihlibeh chi çamah, chi mac*, etc. // Fuerça así, o violençia: *qhihonic, qhihlibenic, to3olibenic*. // Si por el passivo: *nu quihic, nu qhihlibexic, nu to3olibebal*. **Destos vsan para decir que forçaron a la muger y, si a fuerça la reduxeron forçejeando, diçen: tin chu3abah; x-in quih, x-in chu3abah hun ixok pa bey, x-in qhihlibeh pa mac** (VC: 242).<sup>395</sup>

Además, según otros registros lexicográficos, pareciera que de las mujeres kaqchikeles los hombres sólo deseaban recibir siempre palabras “dulces”, suaves o delicadas, esto es, palabras moderadas y cordiales. Sin embargo, los artículos seleccionados nos muestran las realidades tan desiguales en las que vivían (y siguen viviendo todavía)

---

<sup>392</sup> *Pam* es traducido como ‘pança o vientre’, pero refiere más a la “tripa grande” o intestinos, ya que se aplica lo mismo a personas como a animales “ventrudos” (VC: 391).

<sup>393</sup> Holgarse fue usado por Coto en el sentido tanto de ‘divertirse’ como de desfogar pasiones. El énfasis es mío.

<sup>394</sup> El énfasis es mío. Y recordemos que al ‘cautivo de guerra’ se le nombra *teleche* o *cana* (VC:94). Diferente del ‘cautiverio o esclavitud como la de los negros’: *munil, alabiz, q.ijl* (VC: *Idem*).

<sup>395</sup> El énfasis es mío.

muchas mujeres, la violencia de la que algunas eran objeto, doblemente las mujeres indígenas. En el denominado “siglo olvidado” que fue el XVII y en América, las mujeres, salvo rarísimos casos de mujeres pertenecientes a la nobleza, prácticamente, no contaban. De tal modo, resulta muy elocuente encontrar algunas referencias a la “voz mugeril” tanto en descripciones como en ejemplos de uso de la lengua kaqchikel, así sea en negativo.

### 5.8.2. De lo femenino y lo masculino

Registra nuestro lexicógrafo como equivalente de ‘llave’ la expresión *qhiqh hakbal*.<sup>396</sup> E, inmediatamente después, añade otras dos formas complementarias para referir, sea a “la llave hueca que nosotros llamamos hembra, dicen *ixok laue*, y *orol pa ru vi* a la que decimos macho” (VC: 322). Es decir que en los préstamos del español que se adaptaron a la lengua indígena del XVII las llaves, igual que en español, se diferencian según “su género” o forma del objeto llave. Se trataría, por tanto, en el ejemplo antes señalado de un préstamo del español aplicado a la lengua kaqchikel. Un caso más confiable, en cambio, parecen los registros de la designación del venado macho que se nombra *vqa*, y la de hembra *xnam* (VC: 327); así como también los nombres de las personas que manifiestan claramente la diferenciación genérica. En la entrada ‘nombre’, ejemplifica Coto: “si es muger, lo anteponen una *x-* y, si varón, no”, por ejemplo, *Pedro Qanix* y *María X-qanix*, en el caso de la mujer (VC: 372).

Para nombrar las ‘partes de la puridad, así del hombre como de la muger’, dicen, sin distinción de género: *Niqahal*, o *tiohil* o *lo3ol* (VC: 396). Aunque, los nombres para los

---

<sup>396</sup> Sergio Romero traduce la expresión, literalmente, como “abridor de metal” (20-05-21).

modos de orinar sí se diferencian en la lengua indígena; ‘orinar la muger’: *qui yaan*; mientras que ‘orinar el hombre o animal, reciamente, que caen los orines lejos’: *ti picpot* (VC: 383-384). Entonces, sí se podría plantear una diferenciación genérica, y no marcada con valores despectivos en la lengua indígena, ni connotaciones sea de afeminamiento, sea de masculinidad. **Sin embargo, no trato aquí de reconstruir la situación real de las mujeres kaqchikeles a través de algunos vocablos, sino solamente trato de explorar y observar los modos de representación de “lo femenino” y su contraparte “lo masculino”, en las transcripciones de nuestro lexicógrafo.**

Cuando Tomás de Coto refiere a comportamientos humanos como son *tin chijh*, sinónimo de *tin vachih*, en el artículo correspondiente a ‘boca’ (VC: 69), también informa a sus lectores de la existencia de la forma específica: *ti u’ixok chijh* que traduce como “hablar amugerado”, es decir, hablar en la forma en que lo hacen las mujeres (*ixoki*). En singular designadas con el término *ixok*, correspondiente de “muger, hembra” (VC: 362). Y en la entrada ‘muger’, se puede confirmar lo señalado: ***ixokil tzih, ixokil qhaoh, son expresiones que denotan para nuestro lexicógrafo “palabras mugeriles, pleitos, etc.”*** Luego, se precisa que *ixok* designa más propiamente a la mujer casada, porque mientras no lo ha hecho le llaman *xtan*. *Qu’in ixokir* es el verbo que designa la acción de afeminarse e *ixokirinak chic*: cosa amugerada, afeminada (*Idem*).

También, **señala Coto como correspondiente en la entrada ‘blasfemar’: *ti u’ixok chijh, o ti u’ixok bijh*, esto es, “hablar como mujer”**. Y en el artículo correspondiente, ‘blasfemia’ ofrece las designaciones *ixok chijbal* o *ixok bibal*, que, como sigue explicando el lexicógrafo, “es por andar con quentecillos como mugeres” (VC: 69).

Los equivalentes para habladurías y blasfemias, ambas, son así palabras en la tradición indígena que injurian, que ofenden.

Las “partes femeninas”, sin entrada propia, están registradas con varios lexemas como son: *xix*, *niqahal tihil*, *lo3ol*, *izim*, u *olox* (VC: 348, entrada ‘miembro genital de varón o animal’). Explica el fraile que el último término, *olox*, “lo tienen por muy deshonesto, y sólo le vsan quando las mugeres se afrentan, riñendo vnas con otras” (*Idem*). Luego, reitera, igualmente sin entrada propia: “De [la natura] de la muger, o otro animal hembra, diçen: *ru xix*, *r’olox*”. Y aclara que: *olox* es término deshonesto, “no lo diçen sino quando vna muger riñe vna con otra. También dicen: *r’itzin*, *r’abah ixok*, los compañeros de la muger” [para referir a la vagina](VC: 367, entrada ‘natura de varón animal o macho’).

**Al macho, por su parte, se le nombra: *Achi* o *achih***, y aplica para todo género de animal. ***Achi*, es término que “vsan los hombres para deçir varón, hombre ya”. El segundo, “lo toman por valiente, esforzado”** (VC: 327). De este nombre, agrega Coto, deriva *achihil* por marido, que traduce como “mi varón esforzado.” “A la muger varonil, que tiene fuerças, diçen: *achih ixok*, *qo ru chu3a*” (*Idem*). ‘La natura de varón animal o macho’ es designado, en general: *vnum*. Y éste es término que se aplica igualmente al pene del hombre *r’unum achi*; como al del venado *r’unum queh* (VC: 366). Hasta el prepucio tiene su entrada propia, nombrado ‘rezmilla’, o con el lema complejo ‘el capullo del miembro del hombre’: *ru q,umal ru vi r’unum*;<sup>397</sup> si es de niño: *ru q,umal ru vi ru q,iquin aqual* (VC: 492). **Obsérvese que la designación del miembro masculino, aparte de tener entrada, no presenta connotaciones despectivas, o al menos, que sí las tenía no quedaron registradas.**

---

<sup>397</sup> Para Romero, literalmente, “el pellejo encima del pene” (20-05-21).

El ejemplo de la entrada ‘gangozo, que habla por las nariçes’: *rokoric nu tzam qui qhao*, nos deja ver el menosprecio aplicado a los muchachos varones todavía no hombres que hablan de tal modo, “quando por mucho romadiço [pechuguera o gripe]”, es decir, que esos jóvenes igualan a la forma en que se hablan las mujeres entre sí, a modo de afrenta. Por lo que a los “muchachos mocoços”, como quedó registrado en esa entrada, les llaman *rokoric a tzam rapap* (VC: 246). Y se considera que tales mocosos todavía no son hombres, o dicho de otro modo, que su voz es, o tiene una calidad, similar a la voz de las mujeres.

‘Menospreciar’ se registra como: *Tin yo3*, o *tin ye3*, además de otras formas (VC: 343). La raíz es *yo3-*, y el agentivo es *yo3ol*. Y explica Coto con detalle: “Las mugeres suelen vsar deste modo, y diçen: *qo ru yo3, qo ru pokox Pedro chue, rumal mani x-v’aho mac chire*: Pedro me desdeña, menospreçia y está mal connigo, porque no quize peccar con él” (*Idem*). **En la entrada ‘desdeñar’, se adjudica tal acción plenamente como característica de las mujeres.** Empieza con el ejemplo: *Ti u’ixobah, manu ri 3ih chi nu vach; nak pe rumal tan qu’in av’ixovah mani nu 3ih ch’a vach?*, que es traducido como ¿por qué me desdeñas o menosprecias? La designación de ‘desdén’ pareciera derivar de *ixok*, pues es *ixovanic* (VC: 147). Entre mujeres, “quando quieren afrentarse vnas a otras, diçen: *ttebetic a chi*”, expresión que es traducida como “tener los labios gruesos, como de negro” (VC: 303).

La burla o mofa se designa en la lengua indígena con el sintagma *çak tzebebal*.<sup>398</sup> Y, señala Coto que es mucho más clara la burla cuando se acompaña de gestos, esto es,

---

<sup>398</sup> En cuanto a la raíz [*tzee-*], en la entrada ‘cascabel’ hace Coto una linda y afectuosa descripción: “Ay un arbolillo cuya frutilla después de seca suena como cascabelillos y, en çiertas fiestas que haçen en algunos pueblos, se las cuelgan al cuerpo vnos indios bailarines y gritones que llaman *tzee* o *ah tzeea*, plural. Y a dicha frutilla llaman también *qal akan che*; vg., *t’oc halal qal akan che ch’u va q,um ti xahbex ah tzeea*” (VC: 93). Por lo que a esos cascabeles se les conocía como “risa de los pies” en la lengua indígena.

“torçiendo la boca a un lado, como quando se encuentran dos mugeres çelosas que se quieren mal: *tin yun chijh*” (VC: 353). El ejemplo ofrecido más adelante es: “*tu yum 3utih ru vi*, o *ru chi, tok qui ru q,et, qui ru chubah*: mi combeleza [concubina de hombre casado] haçe mofa de mí, me tuerçe la boca y vuelve la cabeza, y me escupe quando me encuentra” (*Idem*). Aunque la mujer, normalmente, de naturaleza esquiva según la percepción del franciscano, más bien, apunta, “no franquea el rostro, y es mui ordinario en mugeres el huírlo o esconderlo, diçen: *mani ru qamel nu vach, a vach*, variando conforme la persona” (VC: 215). A la mujer “putañera” llaman *banol rij chi ixok* (VC: 229). Y a la francamente ‘puta’: *hoxol qhec* (VC: 449), es información que se confirma en la entrada ‘ramera’ (VC: 462).<sup>399</sup> Manceba, amiga o concubina tienen como equivalente en la lengua kaqchikel: *ah hoxol* (VC: 531). ‘Solicitar a muger para peccar, o para casamiento’ se expresa con el sintagma *tin bochih ru qux* o *ru xiquin* (VC: 528). Y, ‘fornicar’: *qui hoxo* (VC: 237). *Hoxobal hay* o *hoxbal hay*, son denominaciones ambas para “casa de fornicación” (*Ibid*). De tal modo, y no es de extrañar, que las expresiones para ‘deshonesta persona’ están dadas en femenino en la lengua indígena: *caral ru chi, caral ru vach, mani nu qixb*, etc. (VC: 149).<sup>400</sup>

Cuando los hombres tienen deseo de pecar con alguna mujer, “suelen vsar del verbo *ti qazbola*, variado con *qux* y el dativo; vg., *tan ti qazbola nu qux chirichin lae ixok*, en vano deseo peccar contigo, que no quieres” (VC: 147, entrada ‘desear alguna cosa’). A la madre se le designa, generalmente: *Tee*, “varíase: *nu, a, ru: nu tee, a tee, ru tee*, etc.” De

---

<sup>399</sup> “El término ‘puto (-a)’ está documentado en castellano desde el siglo XIII, pero se desconoce su etimología. Se le asocia un origen anticuado, igual que en italiano, para designar ‘muchacho (-a)’, y que probablemente haya derivado del latín PUTUS, niño (-a),” (según Corominas, 1983: 484).

<sup>400</sup> Agradezco al Dr. Romero la traducción de esas frases idiomáticas. Todas significan “sin vergüenza” (20-05-21).



ese lexema, *tee*, deriva el verbo *tin teeh*, para ‘elegir madre’; por ejemplo, *xc’at nu tee* es traducido como “te tendré como madre”. Y, explica Coto a continuación: “Este modo de hablar lo suelen vsar en mal sentido, como para decirle a alguna muger que lo quiera, que serán amigos”. Aunque, agrega luego que el nombre *teeh*, lo aplican también los kaqchikeles “a toda hembra animal que pare y cría bien a sus hijos” (VC: 327).

Por lo antes expuesto, **vale la pena observar que muchas de las expresiones señaladas y que designan a la mujer, o que se dice de ellas que usan las mujeres entre sí, según lo registrado por Coto, tienen un valor peyorativo en el diccionario. Lo cual no se observa que suceda con las que refieren al varón.** Aún si se pudiera pensar que, de algún modo, esa opinión negativa podía ser efecto de la influencia de la ideología cristiana, el diccionario muestra con libertad expresiones comunes que refieren al tamaño de los pechos, *nimak q,um* (VC: 547); al modo de acariciarlos, que es como ‘sobar la masa’: *tin yo3*, ya que según la explicación de Coto: “Y del mismo suelen vsar por “coger los pechos de la muger y jugarlos”; o expresiones referidas a la vagina (o “compañones de la muger”). Sin embargo, el *Vocabulario Cakchiquel* no contiene expresiones que refieran al tamaño del falo de los hombres. Por lo cual, se puede observar que la dominación masculina ejercida sobre las mujeres socialmente, también está presente en el significado de algunas de las palabras más íntimas de la lengua kaqchikel registrada por Coto y que estamos analizando. Continuo para ofrecer más argumentos.

### **5.8.3. De “lo dulce y sabroso” al “habla mugeril”**

A la doncella kaqchikel, o púber, sus padres se referían con **el antiguo difrasismo, ya lexicalizado en la lengua cotidiana del siglo XVII: *nu 3u3, nu raxon***. Del cual, señala

nuestro lexicógrafo que “es vocablo que vsan de amor, de estima”, mismo que traduce como “mi presea, mi joya”. Sabiendo que un difrasismo, como consideran algunos especialistas,<sup>401</sup> es la expresión de algo más que la suma de sus partes, propongo no quedarnos solamente con la traducción ofrecida por Tomás de Coto, para tratar de entender esa figura retórica en paralelo perteneciente antiguamente al arte verbal kaqchikel.

En el siglo de Coto, se trataba ya -por las evidencias que ofrece el diccionario- de un sintagma lexicalizado, es decir, de una expresión cuyo significado ya se había fijado o convencionalizado. Y, seguramente, era de mucho uso en la lengua cotidiana de los kaqchikeles, lo cual explicaría (en buena medida) su presencia en el diccionario. El *3u3*, o quetzal, era un pájaro muy estimado por los kaqchikeles “y sus plumas y a la cosa preçiosa llaman así”, se puede saber por la explicación ofrecida en el artículo del lema ‘pauo o pauón’, en el cual Coto abunda: “Y quando dan a la hija para casamiento, encaresçiendo que dan la prenda de más estima, diçen: *x-tin ya nu meal, nu 3u3, chauichin*” [te entrego mi hija, mi pluma de quetzal, tradujo el editor] (VC: 401).

*Raxon*, por su parte, podría derivar o estar relacionado metafóricamente con *rax*, vocablo del que ya antes he señalado algunos valores asociados con el tema de la fertilidad (ver 5.7.2.). Sin embargo, señalo que es especulación de mi parte, porque *raxon* es en primer lugar el equivalente (*denotatum*) de otro pájaro igualmente muy apreciado por los mayas, la cotinga, conocida ave con plumas tan valiosas como las del quetzal.<sup>402</sup> Me

---

<sup>401</sup> Hay que recordar que un difrasismo es un caso particular de paralelismo. Según Jansen y Pérez, la combinación de los dos términos que lo conforman genera un nuevo significado. **Generalmente, se trata de dos términos concretos que juntos sirven para simbolizar un concepto abstracto.** Para los autores, se trata de una figura literaria, o retórica, predominante en la literatura mesoamericana escrita en la época colonial (Jansen y Pérez, 2009: 15). El énfasis es mío.

<sup>402</sup> Con más precisión, *3u3* es el nombre de la *Cotinga amabilis*, el *xiuhtototl* náhuatl (información proporcionada por el Dr. Mario H. Ruz).

gustaría explicar por qué me atrevo a plantear una posible asociación del vocablo *raxon* con el tema de la fertilidad. Y es porque el antiguo difrasismo *nu 3u3, nu raxon*, según Coto, se aplicaba a la hija joven y casadera -como queda evidenciado en la traducción que hace Acuña, el editor, del ejemplo de Coto: “te entrego mi hija, mi pluma de quetzal.” La figura retórica, en la antigüedad, podría haber aludido, metafóricamente, al valor de la fertilidad de la joven, y por lo tanto, a su capacidad de reproducción. De una manera muy semejante al modo en que *rax winak* refiere al “hombre fértil” (como vimos en el apartado 5.7.3.) y en cuyo caso *rax* no refiere precisamente al color verde o azul, sí en cambio a la “fertilidad”.

O también, y es todavía más atrevida conjetura de mi parte, podría aludir a la virginidad de la joven, en el sentido que ésta es aún dura, no-penetrada, como lo es la valiosa “piedra verde”, el jade o la jadeíta, tomando en cuenta que todas las piedras verdes, pero especialmente el jade, eran denominadas *raxa von*.<sup>403</sup> Aunque aclaro que con dicha conjetura no estoy planteando un valor generalizado de la virginidad y aplicado en todos los estratos de la sociedad kaqchikel. Hay que recordar que, **antiguamente, el uso de tales formas retóricas -los denominados difrasismos- era exclusivo del discurso de la nobleza** (ver el apartado 5.6.). Eran formas muy abundantes en el “habla noble o cortés”. Y fue, muy probablemente, por el conocimiento que tenía nuestro lexicógrafo de la lengua indígena, que propuso traducir el difrasismo -figura que significaba más que la suma de sus partes-, como “mi presea, mi joya”.

---

<sup>403</sup> *Raxon* y *yacapulul*, también son nombres para la “pieza de oro que estaba azida a las narices” [nariguera]. Véase la entrada ‘joyas antiguas de que vsaban; las que trayan los varones’ (VC: 283).

Para tratar de entender mejor tal figura retórica, tendríamos que recabar más información en otros registros lexicográficos. Si vamos a la entrada ‘Preciosa cosa, algo de mucha estima’, la encontramos traducida como *lo3*. Y en su artículo se señala que:

[...] VNDE, *lo3ol*, “lo más precioso, lo admirable”. Y de *maih*, que es su synónimo, *maihal*; [...]. Pero muchos, ignorando la propiedad del vocablo y atendiendo sólo a la significación de que, IN MALLUM SENSUM, le vsan los yndios (que es el significado solo que los tales sabían), le çensuraron, pareciéndoles nuevo y que no se deuíá deçir así. // Y porque agora, así a ellos como a otros, no se les haga nuevo ni les parezca está mal dicho, **digo que *lo3* significa lo sobredicho, y así mesmo significa “lo más delicado del cuerpo”, “lo más sensible”. Y así, *ru lo3ol xe ka xiquin* es “lo delicadito que tenemos debajo de la oreja”, de donde las mujeres les penden los arillos (aunque también le llaman *ru 3opil ka xiquin*). [...] Y, así, en este sentido, algunas veçes le toman por las partes impúdicas de la persona; vg., *ru lo3ol achi*, o *ru lo3ol ixok*. Y para quien sólo le auía oído en este sentido, ignorando lo mucho que significa, no fue mucho que se le hiçiesse nuevo. // Y, *lo3*, con la negaçión significa “abundancia de qualquiera cosa”; vg., *mani lo3 cacao*, “se a encareçido”, ID EST, “es de mucho preçio”. // [...]. // Deste nombre, *lo3*, se compone el verbo *tin lo3oh*, que es “preçiar”, “amar”, “estimar” (VC: 434-435).<sup>404</sup>**

La raíz *lo3* está contenida en el lexema *lo3ol*, una de las formas que designan ‘las partes de la puridad’: *niqahal*, o *tiohil* o *lo3ol*, (VC: 396). También de esa raíz deriva el equivalente para el verbo ‘amar’: *tin lo3oh*. Amable cosa, estimable o preciosa: *lo3*; por ejemplo, *at nu lo3*, se traduce como “eres mi amado”. *Tin lo3* es sinónimo de *tin qanihak*. Así, *ah lo3* y *ah qanih* son denominaciones para la persona que ama, es decir, “el amador” (VC: 28).

Por otra parte, palabras kaqchikeles como *3uz3uz* o *quij*, ‘suave’ y ‘dulce’ respectivamente, pueden referir a un modo de hablar, y muestran una valoración positiva de quien no sólo describe sino también prescribe o recomienda. Copio ambos artículos lexicográficos a continuación:

SUAVE cosa a qualquiera de los sentidos: *3uz3uz*, o *qui*, o *hebel*; [...] // Suavidad así: *3uz3uhil*, *ru quijl*, *ru hebeliquil*. [...] Para deçir que vno habla bien y

---

<sup>404</sup> El énfasis es mío.

suaumentemente diçen: *hebel, 3uz3uh ti qhao Pedro; 3uz3uhilah tzih, o qhabal, “palabras suaves”* (VC: 532-3).

DULÇE cosa, o sabrosa: *Quij; vg., quilah cab, ça3ul, castilan vay, etc. // VNDE, quijl, la dulçura; vg., qo ru quijl ri tijh, o pa3. // Vsan también por cosa dulçe y sabroza: 3uz o 3uz3uh. // VNDE, 3uzil: dulçura así. [...]. // De los nombres *quij* y *cab*, que es cosa dulce, se componen los verbos *qui quicot, qui cabcot*, por alegrarse, endulçarse [...]. // Dulce o suaumentemente cantar: *quijlah bix, 3uz3uhilah bix; [...]* (VC: 172-3).<sup>405</sup>*

Al poner en relación tales artículos lexicográficos, y buscando un hilo de sentido, ya se puede apreciar hacia donde apunta una cierta valoración sobre las mujeres. Además, se puede argumentar que las mujeres a punto de parir, son comparables con “la amarillez” que presentan las milpas cuando ya están maduras y listas para la cosecha (que presenté con el antiguo difrasismo *3anal, raxal* como expresión de abundancia, en el apartado 5.5.1.);<sup>406</sup> con mayor especificidad, se señala: “por la sazón o tiempo de qualquier cosa, diçen: *ti r’il ru 3ih*; por ejemplo, *mi-x r’il ru 3ih r’alanic María*, llegóse el tiempo o sazón del parto de María” (VC: 503). Así, el parto está, metafóricamente, vinculado con la cosecha; de mismo modo que la mujer en edad reproductiva se vincularía con la fertilidad de la tierra.

En ambos casos, *3uz3uz* y *quij*, se trata de lexemas en los que se destacan cualidades o valores asociados con la mujer o “lo femenino”. Con lo antes señalado, podría pensarse que si las mujeres kaqchikeles son valoradas como “preciosas” con el difrasismo *nu 3u3, nu raxon*, también ellas serían dueñas de una “voz preciosa”, o al menos de una voz “suave” o “dulce”, o caracterizada de algún modo similar. Sin embargo, sucede lo contrario. **A las mujeres kaqchikeles las caracteriza Coto en el *Vocabulario* por tener una voz rijosa o**

---

<sup>405</sup> El énfasis en ambas entradas también es mío.

<sup>406</sup> Y se puede a ello sumar que en textos de otro tipo (como el *Popol Vuh*), “verde y amarillo” van asociados con “la belleza y la perfección” (Romero, 2000: 93)

**peleonera, como vimos antes.** Desde luego, no es el tema central del diccionario, pero sí uno más. Y el modo denominado como “habla mugeril” aparece en muchas entradas más, como se podrá constatar si continuamos.

#### 5.8.4. La voz y el cuerpo de la mujer

Recordemos lo apuntado en este mismo capítulo (apartado 5.3.), Coto registra un modo de hablar expresado en la acción del que riñe. Y además, que ese modo, señala nuestro lexicógrafo entre paréntesis en su lema, “y es muy ordinario en mugeres”. Copio a continuación lo antes referido:

**(17.) Hablar mucho, enojado y riñendo (y es muy ordinario en las mugeres).** Se usa el verbo *ti lolot* [en 3<sup>a</sup>. persona gramatical], + *a3*, que es la lengua (variado). [...]. *Tin qholih*, o *qui qholih* son equivalentes de reñir. *Qholibal* o *qholinic* es la riña. *Qholinel*, el que riñe. Cuando riñen a voces (gritos) usan el verbo *vokcorih*. Y también del verbo *tin hicah*. Y subraya nuestro lexicógrafo, “deste modo vsan mucho las mugeres”: *hicabal tzih, qholibal tzih tu bijh chue, tu hicah nu xiquin ronohel 3ih*.

Añado, ahora, una explicación al señalamiento anterior ofrecida por Coto en la entrada ‘reñir’:

[...] Esto es quando vna muger está mal con otra. Y suelen, quando alguna va pasando, o a la vezina, haçer que rriñen al perro, o a la gallina, o a los muchachos, de suerte que lo oiga la vezina o la que pasa por la calle. Y diçen: *c’at el chiri, at q,ij, ca palakin chi tak hay*, “sal perro, de ay [ahí], que andas bagabundo de puerta en puerta”. Entonçes la que pasa o lo oye lo toma por sí, y diçe: *x-i ru hicah pa ru qhabal* [...] (VC: 483-4).

Se trata, sin duda, de una caracterización indirecta del habla de las mujeres, en la que se describe que el modo de hacerlo es, por costumbre, peleando. **Y se podría uno preguntar si esta manera de caracterizar el “habla mugeril”, el registro femenino con las peculiaridades señaladas por el lexicógrafo, era propia de los kaqchikeles; o, si**

correspondía, por el contrario, más a la cultura patriarcal en la cual se educó Tomás de Coto, y si así fuera, se trataría de una proyección colonial de los franciscanos y su cultura europeizada.

La buena mujer kaqchikel -la mujer ideal, fue descrita en la entrada ‘matrona’: *Vtzilah ixok, mani ti tiquic, mai xakiet ti qhao, lo3 ti qhao, lo3 ti mucun, kitzhik xo3ohaualah ixok*. Descripción que nuestro lexicógrafo por alguna razón no tradujo. Agradézcamos al editor que sí lo hizo: **“es buena mujer, no es fastidiosa ni habladora, es prudente al hablar, prudente al callar, es verdaderamente una gran señora”** (VC: 338).<sup>407</sup> Pero, hay más.

Designar a las mujeres que usaban afeites, poniéndose color en el rostro, se expresaba con el verbo *tin bonih*, derivado de *bon*: color o pintura (VC: 337). Y, a la mujer así adornada, o engalanada, se le aplicaba el verbo: *qui 3opohila chic* (VC: 481). Emplear flores olorosas (*coq,ih*) era otra de las posibilidades femeninas para adornarse. *Ti coq,ihan* es equivalente de florecer; *ti coq,ihan nu qux*, metafóricamente, significa ‘estar contento’ o tener ‘florido el corazón’. *“Qui coq,ihan* es usar de flor, estarla oliendo trayéndola en la mano” (VC: 234). También se conocía una enfermedad de los ojos que se los ponía colorados y llorosos, a la que llamaban: *çabo vachil nu vach*: “Ay vna flor colorada deste mesmo nombre, y tienen por abussión que, en mirándola o cogiéndola, enferman de los ojos” (VC: 125). La participación de las flores en este tema, con sus aromas, me lleva a considerar investigaciones recientes sobre el período prehispánico -como la de Élodie Dupey-, en la cual sostiene que quedó registrado en algunos códices que, en el denominado

---

<sup>407</sup> La traducción ofrecida por el Dr. Romero, y que agradezco, difiere un poco: “Excelente mujer, no es traviesa, no habla así nomás, habla con prudencia, mira con prudencia, en verdad es una mujer señorial” (20-05-21). Ambas me parecen ser interpretaciones válidas.

tiempo mítico, se consideraba que lo aromático y perfumado nacía, precisamente, de la descomposición de lo hediondo o maloliente (Dupey García, 2013).

Por otra parte, se puede constatar en el diccionario que la autonomía de las mujeres en la sociedad kaqchikel del siglo XVII estaba indudablemente limitada, ya que casi todas sus acciones requerían “liçençia” o consentimiento del marido. *Tin pixabah; qo pe a pixabaxic rumal av’achihil ta qaih ri cacao?*, es traducido por Coto como: ¿Tienes liçençia de tu marido para vender cacao? (VC: 312). Y nuestro lexicógrafo también registra que pedir licencia, siempre la mujer al marido, era considerado lo normal (lo cual, como se sabe, también sucedía en España en esa época).

El léxico kaqchikel del XVII muestra que había un término para las cosas consideradas como vedadas o prohibidas, éstas eran denominadas: *xahan*. Ese mismo lexema también significa, metafóricamente, ayunar. *Ah xahan* se aplicaba al que ayuna o se abstiene (VC: 563). Y, Coto abunda:

[...] Vsan, también, deste verbo en algunas supertiçiones que tienen estos yndios, como son, quando plantan sus cacaotales, o que an de vailar, abstenerse de comer cosa que aya llegado al fuego [...]. Y, así, diçen: *tan tu xahanij rij Pedro, ta tico ru muen, mani tzay, ic, tu ti, mani ti me3e; tu xahanij rij Pedro rumal ru xahoh, mani tan ti var ruqin r’ixhail*, [está ayunando Pedro, está sembrando su cacaotal, ni cosa salada, ni chile come, ni cosa que esté cocida; está en abstinencia Pedro a causa de su baile, no se acuesta con su mujer] (VC: 563).

Otro dato. En la entrada ‘común cosa’ quedó registrado que para decir que una mujer es común a todos, o que todos la conocieron, se usa la expresión: *ti ka chocolaah r’ih hun ixok*. Y para afrentar su conducta, los kaqchikeles dicen de ella: *xaki at qui chocolaam achiha, qahola*, etc. (VC: 105).

**Así, hemos podido observar que a las mujeres se les refiere en el *Vocabulario* en muchas ocasiones por cuestiones negativas, y que su cuerpo se presenta como un**



**cuerpo que merecía ser exhibido por la facilidad con la que se le podía corromper, y su voz, es una voz caracterizada como siempre presta para la pelea.** Aunque en realidad, lo que esta situación nos podría estar mostrando es el deterioro y las huellas de un cuerpo y una voz en muchas ocasiones vulnerados. Quizá no fue la intención de nuestro lexicógrafo, pero así quedó registrado en algunos artículos de su diccionario. Sin embargo, de tal modo, Coto hizo presentes a las mujeres kaqchikeles, las hizo visibles en una situación general más bien de invisibilidad. Por lo tanto, habría que retomar los registros del fraile y reinterpretarlos para darles otro sentido. La voz rijosa de las mujeres, al final es voz, y yo diría que se trata de una voz rebelde observada desde la actualidad, a pesar de que en el siglo XVII no se le quisiera tomar en cuenta.

### **5.8.5. Observaciones desde lo social**

En la búsqueda de la ideología de los kaqchikeles plasmada en el significado de algunas palabras referidas al hombre y a la mujer en la institución que representa el matrimonio, otra situación, encontramos una tensión permanente entre, por una parte, el valor de la castidad o fidelidad que se debiera observar en éste, y, por otra, el valor placentero en sí que se confería a la experiencia de la sexualidad. El registro para ‘matrimonio’, como vimos al principio de este apartado, está dado por los lexemas: *Qulebic* o *qulubanic* (VC: 337), y el de ‘divorcio’: *hachatahic* (VC: 168), ambos casos señalan la existencia de una antigua preocupación en la sociedad kaqchikel no sólo por la estabilidad social, sino principalmente por garantizar la reproducción de las relaciones sociales.

Por otra parte, al ‘plazer o contento’ se le denominaba: *Quijnem, quicotem* o *cabtem* (VC: 421). ‘Contentar a otro, o alegrarlo’: *tin quicotiriçah* o *tin cacotiriçah* (VC: 111). Así,

‘alegrarse’: *qui quij, qui quicot, qui cabcot*. “Vsan también de *quij*, variado con *qux*, vg., *quij nu qux, a qux*, etc. O, también *3uz3uz nu qux, a qux*, por alegrarse, agradándose.” Otro ejemplo ofrecido es: *quere muul nu qux pa cab, pa quicotem* [“está como remojado mi corazón en miel, en alegría”, tradujo el editor] (VC: 24). Y sabido es que la risa o la sonrisa puede acompañar la alegría de los seres humanos. *Tzee*, o las formas verbales *tzeebal, tzeenic* derivados del verbo *tin tzeeh*, fueron registradas como correspondientes de ‘risa’. *Tin tzeebeh*, agrega Coto, es “rreírse con ocasión de algo, y también quando haçen burla de otro. El más vsado, y entre mugeres quando se encuentran las que son combelesas [concubinas o amantes], o que se quieren mal, es: *tin çak tzeebeh*”. *Ah tzee* designa así, al risueño o al que ríe (VC: 478).

Pero más interesante aún pueden resultar los registros de las connotaciones de esos vocablos. “Al hombre o la muger que así se rríe mucho, chocarreando, le llaman: *ah vnum, ah achak, xaki tzee, xaki achakil, xaki pail tan tu ban*”. ‘Escarnesçer’, “riéndose, menospreçiando a otro, como, si están enojados, y pasa el vno y no saluda, y luego el otro se ríe reçio y con escarnio (y **es común entre mugeres, se vuelve a indicar**): *tin çak tzeebeh, o ti u’ixok chibeh; x-in çak tzeebeh, o ti u’ixok chibeh*” (VC: 205).

El matrimonio como “carga” u obligación quedó evidenciado en uno de los ejemplos dados por Coto en el propio lema ‘carga’, que señala bien la responsabilidad del “mançebo que ya es casado y está obligado de llevar carga, diçen: *x-qule ri ala, ikomal chic r’ih, tu kam ru 3a r’ikomal* [que el editor tradujo como “hase casado este mozo, tiene ya carga a su espalda, toma su mano su carga”]” (VC: 89).<sup>408</sup> ‘Tener o poseer’: *ti qohe*, en forma de “partiçipio o verbal”, es decir, *qohl* o *qoh*, se usaba igualmente para referir a

---

<sup>408</sup> En el ejemplo dado por Coto, hay un error de transcripción. En la parte final dice: *tu kam ru 3a r’iqomal*; debía ser: *tu qam ru 3a r’iqomal* (Romero, 20-05-21).

‘tener casa y tener milpa’; así como para ‘tener muger y tener hijos’(VC: 545). Y, el soltero, *qahol*, era considerado, como ya señalé, menor de edad (VC: 529).

Marido tiene como equivalente: *Achihil* (antecedido de los pronombres posesivos: *v’*, *av’*, *r’*, según la persona gramatical). Y añade Coto: “Deste nombre, se compone el verbo *ti u’achihilah*, por casarse la muger, vsar de marido, o maridear. De aquí el nombre *achilihom*, esto es, muger que tiene marido; como de *xhail*, que es la muger, *ti u’ixhailah*, casarse el hombre, ID EST, vsar de muger”(VC: 335). *Xhailom*, es el nombre que recibe el marido (VC: 335). Y hay que apreciar que la posibilidad de la separación también quedó evidenciada en el artículo correspondiente a ‘dexar o dejar’, en el cual Coto ofrece: ‘Dejar el marido a la muger, o la muger al marido, durmiendo, e yrse con su amigo’: *tin vartiçah can ti var can qu’in el, qui pe, qu’in vl* (VC: 161).

Por su parte, la designación de ‘estéril’ en sus formas respectivas es: *Mani alqualanel chi achi* o *chakik achi*, referidas al hombre; o *xchee* o *xaki bolah ixok, mani r’etaam tu ban r’al*, referidas a la mujer (VC: 219). **Tales designaciones evidencian la importancia de la reproducción; aunque de manera poco equilibrada, porque al parecer a la mujer se le adjudica en tal caso una mayor responsabilidad. Y por lo mismo a la mujer estéril: “A éstas suelen llamar, por afrenta: *ru te cumatz, xa cumatz tu q,umtaçih, qate yan na ha tok ti cam.*”** Y se observa que se consideraba que una mujer podía ser estéril precisamente por su conducta sexual, “por comunicarse a muchos, diçen: *xalo3 mi-x ixcheer pa ru r’ach ahil, o pa ru 3a r’ach eq,anel*” (VC: *Idem*).

No puede pasar desapercibida para los lectores del diccionario, en la actualidad, la manera en que el fraile relaciona a las mujeres consideradas estériles y un tipo particular de comportamiento: “De la muger que es desvergonzada, diçen: *caral ru vach ixok, o*

*tacnalah ixok*” (VC: 157). Así como tampoco el hecho que, aunque quedó registrado en el diccionario el correspondiente genérico de ‘desvergüenza’ (*caral ru vach*), Coto no ofreció el ejemplo del caso masculino. En la entrada ‘desdeñar’, como ya señalé, quedó dicho que esta prerrogativa no se planteaba en términos iguales para los hombres y las mujeres kaqchikeles; el término para ‘desdén’ es *ixovanic*, derivado de *ixok* correspondiente de mujer; y, de igual forma, al hombre considerado ‘afeminado’ se le denominaba con una expresión que contiene el mismo lexema, esto es, *ixokil qux* (VC: 15).

El adulterio tenía designaciones para ambos sexos: “adúltero: *hoxol, qatol* y adúltera: *hoxol, qhec*” (VC: 15), y de ahí, ‘fornicar’: *qui hoxo* (VC: 237); pero el evangelizador que también es Tomás de Coto prefirió usar otras formas parafrásticas como son: “*x-be nu q,eta, x-be v’etamah* (o *v’il*) *hun ixok pa r’ochoch*, fui a conosçer y alcanzar a vna muger a su casa” (VC: *Idem*). Asimismo, registró algunas fórmulas de cortesía y de subordinación, realizadas mediante las partículas *veta*, o *vete* (en la entrada ‘cortés’), y señaló que éstas están compuestas (son derivadas) de *tata* o *tee*, “deste nombre, *tata*, vsan las mugeres absolutamente, quando hablan a sus maridos y a los huéspedes; vg., *mi-x pe x-at ul, tata?* ¿Ya veniste?”. Sin embargo, anota Coto que *tataixel* era designación antes tanto para mujeres como hombres viejos (VC: 116), es decir, que no era una forma léxica marcada por el género. Aunque, registró que ‘bofetada’ tenía como equivalentes *bohi vach*, o *q,ahi vach*, y el ejemplo ofrecido es muy ilustrativo de la situación de subordinación que vivían las mujeres: “*x-u bohih, x-u q,ahih nu vach v’achihil*, bofeteóme mi marido” (VC: 70).

Un dato más, ‘quemar’ quedó registrado como *tin qat* o *tin poroh*. *Qatel* y *poroxel*, son lexemas que sirven para designar lo que ha de ser quemado (VC: 456). Coto ofrece en

su descripción una ardiente asociación entre los términos usados para holgar y quemar: “Y, así, dicen: *xa hu mul ti ka qat, yan ti ka poroh kij*: de una vez nos emos de abrasar, holgarnos y quemarnos. Y, de aquí, vsan llamar a la boda, *qatoh*”. *Qatoh* “llaman, también, al combite o boda que hacen en sus casamientos, o quando hacen casas de común” (VC: 503, entrada ‘sacrificar hombres, animales o aues’). Luego, en la siguiente entrada, después de ‘quemar’, quedó registrada una triste realidad: ‘quemar con hierro o con tizón’: *tin 3a3ah*, esto es, usar de fuego, que significa también herrar. “Vsan también, por **‘quemar con tizón’, como quando queman a sus mugeres quando se enojan con ellas, de los verbos *tin tten, tin hux***” (VC: 456). Por ‘sentenciar a muerte’, suelen usar: *tin 3at 3ih*, se registra en la entrada ‘sentenciar o juzgar’, cuyo correspondiente es *tin 3at*, variado con *tzih* (VC: 515).

### **5.8.6. Del “habla mugeril” a la palabra colérica**

Si el habla de las mujeres es descrita en el diccionario como un modo de hablar peleonero o rijoso, “deste modo vsan mucho las mugeres: *hicabal tzih, qholibal tzih tu bijh chue, tu hicah nu xiquin ronohel 3ih*”, o, si se concebía que para las mujeres era lo mismo hablar que pelear, fácilmente podemos imaginar que más de alguna razón habrán tenido las mujeres para así expresarse. Aunque, Coto no está tratando de explicar tal conducta, sólo describiendo lo que le pareció que caracterizaba la voz femenina, la voz “mugeril”. Sin embargo, hay que observar y apreciar que el cuadro o panorámica que presenta el lexicógrafo es más amplio. **En algunas de sus descripciones se puede observar un nivel más general que correspondería a cierto léxico relacionado con un modo de hablar tanto de hombres como de mujeres “airados”, o enojados.**

Las siguientes voces registradas así lo confirman. El colérico (o airado) tiene como equivalentes: *oyeu, cak* (VC: 98). Sí, se le puede nombrar con el mismo lexema que designa el color colorado, con *cak* (rojo); raíz de la cual derivan *ti cakar*, cuya traducción es “ponerse colorado”, y *tin cakariçah*, “colorada haçer alguna cosa” (VC: 99). ‘Áspera persona, colérica, brava’: *oyeuh, cak* (VC: 50). De modo similar, traduce Coto con los lexemas *oyeuh, cak* o *cakarel*, al ‘impaciente’ o al ‘mal çufrido’ (VC: 296). ‘Alterado hablar’, quedó registrado como *ti tzoropih nu vach qui qhao* (para la 1ª. persona gramatical), *ti tzoropih a vach ca qhao* (para la 2ª.), *ti tzoropih ru vach ti qhao Pedro* (para la 3ª.) (VC: 26). ‘Enojarse o airarse’, así: *qu’in oyevar*, o *qui çakar* (en 3ª. persona), variado con *qux*. *Oyeu* es vocablo que designa al enojado; *oyebal*, traduce el enojo (VC: 194).

Los siguientes son términos que se aproximan entre sí, cuyos significados se traslapan sin ser exactamente sinónimos, y son *oyeu, cak* y *qhuuh* (para colérico); *qhuuh* y *akal* (para loco); *kahkab, torox* y *çic* (para bellaco). Como quedó registrado en los siguientes artículos lexicográficos:

LOCO de atar: *Qhuuh*, [...]. Locura así: *qhuuhil; nu, a, ru*; [...]. // Enloquecerse: *qui qhuuhir*, o *ti qhuuhir nu vach, a vach*, etc. // *Qhuuhirinak chic*: el que se a hecho loco; [...]. // Este nombre, *qhuuh*, le suelen tomar por el que tiene gran fuerça o ligereza, o que trabaja mucho; [...]. // El verbo, *qui qhuuhir*, le suelen vsar en sentido de abellacarse el que antes era compuesto y honesto. // También, por el loco, vsan deste nombre: *akal*, vg., *qhuuh, akal, lae ala çachinak ala chic*. [...] (VC: 316).

BELLACO ser en hablar, obrar, etc.: *Kahkab*. // Bellaquería o maldad así: *kahkabil; nu, a ru*. [...]. También, *torox, çic*: es el bellaco incorregible; vg., *at çic, at torox chi at vinak. Toroxil, çicul*: bellaquería así. // VNDE, bellaco haçerse: *qui toroxir, qui çicur*. // Bellaco que, mientras más se le castiga, más se empeora: *ti qhuhir ru vach, ti vach queher ru vach*; vg., *x-rapax lae ala, xaki x-qhuhir ru vach, x-vach queher ru vach*. // [*Ti qhuhir* viene a ser] lo mismo que enloquesçerse, que *qhuh* es el loco (VC: 66).

VELLACO ser vno en hablar o obrar [...]. // *Kahkabil, toroxil, çicul*: vellaquería así. [...] // Suelen vsar, para afrentar a vno de vellaco, vil, infame, destes nombres: *chul, achak*, que son nombres de menospreçio y afrenta; vg., *at chul, at achak chi at achi chi at ixok; at nima itzel vinak, mani c'at aqaxan c'at 3il*. (VC: 564).

**En las valoraciones expresadas en la segunda parte de cada uno de los artículos antes presentados, se puede observar un desprecio general hacia la palabra colérica o iracunda.** Hacerlo es de larga tradición en la cultura occidental. Sin embargo, en la población kaqchikel colonizada, como seguramente puede suceder en cualquier otra sociedad colonizada, el grito, denominado *çih* (VC: 256), se podría entender como algo necesario, como un principio de demanda igualitaria, y por tanto, de justicia.

Si tras la ira, *oyeual* o *cakal*, como registró Coto, está el grito y se le señala por desdeñar el juicio o la razón, y luego, se le condena como falta, es decir, -pecado, bellaquería o locura-, es porque desde la óptica del evangelizador se consideraba la ira como peligrosa (es, de hecho, un pecado capital para el fraile). Aunque, desde otra perspectiva, no se podría negar que la ira pueda tener otras connotaciones. Tal vez, el que gritaba en kaqchikel (y en cualquier otra lengua) lo hacía porque no había sido tratado con respeto. Y, consecuentemente, para comprender mejor tal situación, hoy podemos observar que la ira, más que defecto o desmesura, se podría concebir como una especie de rebeldía o impulso que empuja al que levanta la voz frente al abuso. Coto registra:

REBELDE: *Hip chi vinak*; vg., *xax hip vi lae ala, hipulah ala, o xtan*. // *Qui hipun, o hipur*: hacerse rebelde o contumaz. // También vsan del verbo: *tin nimariçah vij, avij*. // *Nimariçay rij*: el así rebelde. Lo mesmo que soberuio” (VC: 466).<sup>409</sup>

El diccionario también registra casos de violencia verbal y física hacia algunos hombres por su condición social; así como vimos antes registros de violencia hacia las

---

<sup>409</sup> Y la soberbia también es un pecado para el evangelizador.

mujeres, en primer lugar por la calidad de su voz. Pero, **he podido constatar que frente a la caracterización realizada y registrada de un “habla mugeril”, no se registra su opuesto**, esto es, una voz o “habla masculina”. No pretendo dar a entender que la palabra femenina se presentara en la obra lexicográfica como un campo de batalla entre los dos sexos. En cambio, sí deseo mostrar la visibilidad, aunque ésta se haya realizado en forma negativa o caricaturesca, que le dio Tomás de Coto a la voz de las mujeres. Es como una puesta en escena en la que se percibe la voz de las mujeres kaqchikeles en una situación tal, que mereciera ser degradada. Pero, al mismo tiempo, parece tratarse de una voz a la que se le temiera.

#### **5.8.6.1. Hablar “vidrioso” y palabras hinchadas**

Entre hablantes indígenas contemporáneos se dice que “el iracundo es un hombre en estado caliente” (López Austin, 1984, T 1: 296). Es decir que se asocia la ira con el calor de la persona; sea porque lo tiene en exceso, sea porque sólo está mal distribuido en su cuerpo. En los registros de Tomás de Coto se observa que así como el chile picoso produce un calor excesivo, recordemos: *pokon ic*, es traducido como “chile que pica o escueze” (VC: 408, entrada ‘pena’), de igual modo, Coto registra la existencia de palabras calientes o, mejor dicho, palabras que causan pena. Éstas son las *pokonalah tzih*, “palabras penosas, o que dan pena, o crueles” (VC: *Idem*). Y, lo había señalado antes para diferenciar entre ‘pasiones del cuerpo’ y ‘pasiones del alma’, buscando relaciones de sentido entre *pokon* y *koq* (apartado 5.8.1.). Indudablemente, el vocablo *pokon* tiene más connotaciones.

‘Enojarse o airarse’ se denomina: *Qu’in oyevar*, o *qui cakar* (en 3ª. persona, variado con *qux*). *Oyovarinak*, *oyevarinak* o *3akarinak* son lexemas derivados de las mismas raíces



y que sirven para designar a la persona enojada (VC: 194). Y, al que es francamente colérico se le nombra *oyevalah vinak* (VC: 381). *Oyeual, cakal*, son términos que traducen ambos la ‘ira o cólera arrebatada’ (VC: 302). Y Coto da como equivalentes del ‘rancor o rencor’: *Oher oyeval, cakal* (VC: 463); *oher*, como sabemos, es equivalente de viejo o antiguo.<sup>410</sup> Al enojado o “apostemado” (hinchado) de enojo se le nombra: *ah pulu qux*, ya que ‘apostema’ tiene como equivalente *puh* (VC: 40). Y, ‘encenderse de ira o enojo’ es nombrado: *Ti pulu nu qux*, o *ti vovot nu qux*, o *ti pulput nu qux*, *a qux*, *ru qux*, etc. (VC: 181).

**Al ‘vidrioso’ que de nada se enoja se le designa *qher* (VC: 194). “*Querel: la diferencia, pleito o contienda*”, y *querey* es término que designa, así, al que es ‘pleitista’ (VC: 422).** Cuando sólo se le pone el rostro colorado a la persona, se registra: *cak vohoh* o *cak vu3uvh chic nu vach* (VC: 202, en ‘envermejerse’); pero, se dirá: *maih ru cakal, r’oyeval, 3a3 tu bijh, mani bila ru cuibal*, “grande es su ira o enojo, echa fuego al hablar, carece de tolerancia” (VC: 255). Hervir lo que está al fuego: *ti pulu, ti pulput*, o, *ti pulputiyah*, “Quando levanta ampollas, que hierve mucho para arriba”; por lo que, anota Coto, de estos verbos se usan para “enfurecerse, añadiéndoles *qux*” (VC: 272). Por tales motivos, traduce: *ti pulu nu qux*, como ‘rebentar de cólera o enojo’ (VC: 467).

**Y así como la ira se asocia con el calor, lo frío del agua interviene para caracterizar estados diferenciados.** La persona afable y mansa es designada: *Ahau chi vinak*, o *ahau ru qux, ah lo3 ru qux*. Se le caracteriza por ser una persona ‘paçiente, çufrida’ (en oposición al colérico), de la cual se dice: *teuh ru qux; ya, quva qo ru qux, lian ru qux*,

---

<sup>410</sup> *Ajaw* (en Coto *Ahau*), es traducido como el que grita o el que habla (Houston, Stuart y Taube, 2006: 153). De ahí, se puede comprender que la ira sea asociada como atributo solamente de los poderosos, o de los dioses.

*mani t'oyevar*, [“río, manantial de agua buena es su corazón, pacífico su corazón, no se enoja”, tradujo el editor] (VC: 415). *Ti teur a qux*, así, es equivalente de ‘enfriarse’ (VC: 532), o de ‘amansarse el que está airado’ (VC: 28). Pasarse la cólera o enojo quedó consignado como: *x-iqo ru qux*, o *x-iqo r'oyeval* (VC: 399).

### 5.8.7. Palabras y deseo. La danza de los signos

El concepto de igualdad que tenían los kaqchikeles se puede apreciar en la existencia de varios lexemas sinónimos que lo expresan: *hunamabal*, *hunamatahic*, *hunamaxic*. *Hunam*, señala Coto, es participio del verbo *tin hunah*, “que se compone del número *hun*, ID EST, vnear o haçer vna la cosa” (VC: 291). Sin embargo, hay otros indicadores también, como puede ser la calidad de la voz de las mujeres, que parecen ser mucho más confiables para conocer la situación de desigualdad que vivían las mujeres respecto a los hombres en la vida cotidiana. Nuestro lexicógrafo registra ‘amar’, como una acción buena, graciosa y sin interés alguno: *tin lo3oh*. *Lo3* es traducido como “cosa amable, preçiosa, estimable,” por ejemplo, *at nu lo3*, traduce “eres mi amado”. “*Qanih* es synónimo de *lo3*: *at nu lo3*, *at nu qanih*: que significa lo mismo”. *Ah lo3*, *ah qanih* son nombres que sirven para designar el agentivo, esto es, la persona que ama (VC: 28).

Por su parte, ‘desear alguna cosa’ tiene como equivalente: *tin raih* (VC: 147). Y, ‘desear con gusto de haçer algo’ se designa *ti u'utzih*. *Tin hi3uh* es traducido por Coto como ‘desear mucho con affecto’; por lo que: ***raibal*, *hi3ubal* o *rainic*, *hi3unic* son formas sinónimas equivalentes de ‘deseo’**. Aunque también se le puede nombrar con *qux*, es decir, *hi3 nu qux*. Asimismo, se registra que: “Quando tienen deseo de peccar con alguna

muger, suelen vsar del verbo *ti qazbola*, variado con *qux*, y el dativo: vg., *tan ti qazbola nu qux chirichin lae ixok*; en vano deseo peccar contigo, que no quieres” (VC: *Idem*).

Si se consuma el deseo, se prefiere usar el verbo que traduce copular, según nuestro lexicógrafo, ‘juntarse los animales para tener cópula’: *tan que qamo quij q,i, chicop, q,iquin, aq*, etc. (VC: 285). Pero, se distingue el lexema verbal cuando se trata de hombres y mujeres, señala Coto por tanto que se prefiere *tunul* en lugar de *qamo*, cuando “an cogido juntos a vn hombre con vna muger: *kitzih hun he tunul vi x-e kil*”, que es traducido por el fraile como “en verdad vna sola cosa eran los dos juntos revolcándose” (*Idem*). ‘Satisfacer el deseo’ también tiene otro equivalente, que es *ti u’iqoviçah* (VC: 510). “Así mesmo, se aprovechan deste modo para deçir que desean satisfaçerse con una muger, vg., *t’iqo na nu qux chaue, at María, x-c’at v’etamah na*, [María] déjame satisfacer en ti mi deseo luxurioso” (*Idem*).<sup>411</sup> Los ejemplos del lexicógrafo respecto a la expresión del deseo parecieran estar tomados de la vida cotidiana, es decir, de la lengua usada y expresada por los propios kaqchikeles, y que por ello serían ejemplos muy iluminadores de lo que representaban.<sup>412</sup> Sin embargo, hay que observar que el *Vocabulario* no contiene casos en los cuales se trate del deseo femenino, porque al deseo, entiéndase el deseo lícito, siempre se le concibe y se le representa en el diccionario elaborado por el fraile como masculino.

### 5.8.7.1. Metáforas en ambas lenguas

¿De qué se habla en el diccionario cuando se describe el vocablo ‘amar’ de la lengua kaqchikel?, ¿se trata del amor cristiano o del amor, al modo en que lo concebían los

---

<sup>411</sup> Según Romero, *x-c’at v’etamah na* se traduce como “te quiero conocer” (20-05-21).

<sup>412</sup> Hoy sabemos que las palabras tienen sentido plenamente en el contexto de una frase u oración, dicho lo cual, resulta evidente que Tomás de Coto se adelantó a su época.

kaqchikeles?, ¿cómo saberlo? Coto no sólo registra las palabras de la vida cotidiana, se puede apreciar que no se olvida de registrar nociones tan importantes como ‘ser’, cuyo equivalente es *qohlem*, y que hace una extensa descripción para tratar de entender el concepto a la manera en que lo hacían los propios kaqchikeles (VC: 519). Por lo que se podría pensar que si algunos misioneros llevaban las actitudes patriarcales y machistas a flor de piel, es algo que se podría confundir con algunas actitudes similares encontradas por el fraile en la cultura indígena.

Quizá esa voz insumisa, caracterizada como “habla mugeril” en el diccionario, era la voz de las mujeres que decidían repudiar los requerimientos o dictados de la misma cultura que las engendró. “Preseas y joyas”, o niñas “preciosas” y admirables para sus padres, convertidas en “putas y gritonas” más tarde, responden a expectativas patriarcales en ambas culturas. Involuntaria, y muy probablemente, los registros del fraile sólo muestran la voz de algunas mujeres, aquéllas que no querían quedarse en la invisibilidad, las mujeres rijosas, peleoneras. **La desigualdad en las relaciones entre lo femenino y lo masculino en los registros de Coto, del siglo XVII, representa una manifestación del dominio masculino, así como de la vulnerabilidad social femenina.** Y podemos constatar al tratar los registros femeninos, una vez más, que el lenguaje está bastante saturado de significados inconscientes, historia social, un legado de sometimientos; pero también, de resistencia.

A los lectores contemporáneos del *Vocabulario*, sin duda alguna, les quedará una sensación de parcialidad de parte del lexicógrafo respecto a las mujeres. Sin embargo, es cierto que su diccionario nos deja ver lo que la sociedad de la época pensaba, así como los efectos de las jerarquías sociales existentes. La cuestión más importante respecto a las

mujeres no era para Coto, muy probablemente, el timbre de su voz o sus modulaciones. Y, dadas las evidencias en otras entradas del modo en que se relacionaban los hombres y las mujeres de aquel tiempo, **el “habla mugeril” trata del registro de un modo estereotipado socialmente.**

En tal sentido, el diccionario nos puede ayudar a reflexionar sobre el papel de las mujeres kaqchikeles; su voz se materializa, y eso ya podría compensar algunas actitudes del fraile evangelizador correspondientes a una sociedad tan misógina como la suya. A pesar de que sea la mujer la primera en dedicar tiempo y esfuerzo, además del propio cuerpo, a alimentar al recién nacido y a enseñarle las primeras palabras (sea madre, tía o abuela). Razón por la cual esa primera lengua aprendida recibe el nombre de “lengua materna” en muchas y diferentes culturas, y que no es otra que la lengua asociada con el afecto o ‘affiçión’, *kahic*, la que “une los corazones” (VC: 15-16), se diría en kaqchikel. En este apartado solamente he deseado dejar constancia de una cierta violencia sobre el cuerpo femenino, así como también del deseo por controlarlas, y no sólo de su “voz” caracterizada por Coto como “habla mugeril”.

## **5.9. De palabras, rayos y serpientes. La enfermedad y otros desequilibrios**

El mundo es para los kaqchikeles como un libro que se interpreta escuchando las distintas voces que lo habitan. Tomás de Coto así lo aprendió conviviendo con ellos, y al compilar el *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* nuestro lexicógrafo dejó testimonio de eso. Se ocupó de registrar en sus transcripciones tanto los ruidos, en general, como las distintas voces de los seres vivos, hombres y animales. En este apartado partiré del registro de las palabras con las que se denominaban los distintos tipos de ruido, o sonidos de las cosas y la naturaleza,<sup>414</sup> para llegar a aquéllas que hacían lo mismo del rumor, que con sus aliteraciones parece representar icónicamente el cuchicheo, y que deja de considerarse como un tipo de ruido para convertirse en un tipo particular de palabra.

El rumor, generalmente descrito como maligno o mal intencionado cuando se acerca al chisme, nos incita a buscar las relaciones que puede éste establecer con un campo más amplio y propiamente lingüístico, el del decir, o del actuar a través de la palabra -acto performativo por excelencia-. Además porque para los kaqchikeles, hay palabras que se

---

<sup>413</sup> López Austin (1984, T I: 289).

<sup>414</sup> De manera general, muchos de esos sonidos se han denominado onomatopeyas. Según el amplio y minucioso estudio de David Scott Baronti (2001) sobre el simbolismo de los sonidos (“Sound symbolism”) en el k’iche’ moderno de santa Catarina Ixtahuacán, se trata más propiamente de ‘ideófonos’ (*ideophones*). Su estudio es una investigación de los valores semánticos de más de 600 raíces (extraídas de una base todavía más amplia) que consultó con informantes catarinecos.

comportan como sierpes, éstas son las denominadas *cumatz tzih* o “palabras-culebras”. Mismas que son concebidas como palabras que lastiman y que hacen mal. Forman parte del léxico de un tipo particular de discurso, el “mágico o religioso”, que sólo se puede interpretar a través de los signos que revelan sus creencias implícitas. Finalizaré con el tema de la enfermedad, y no por otra razón sino porque los daños provocados por ese tipo de palabras, las palabras-culebras, eran temidos y concebidos por los hablantes de la lengua indígena como enfermedad. Aunque también debo señalar que el tema de la enfermedad, tanto en kaqchikel como en español, y al parecer en muchas más lenguas, se presta para ver cómo comunican sus indicios o señales, y cómo éstos se pueden convertir en signos o en símbolos, ya que se trata de un fenómeno muy cargado siempre con valores y representaciones sociales. Las enfermedades, en general y en diferentes periodos históricos (como sucedió en el periodo colonial paradigmáticamente con la peste),<sup>415</sup> nunca han sido consideradas socialmente como lo que son en primera instancia, meras enfermedades.

**En la bibliografía etnográfica contemporánea se ha hecho hincapié en el concepto de dualidad como regente en la interpretación del cuerpo, y por tanto de sus enfermedades, así como en la alimentación y las medicinas.** Por ejemplo López Austin, basado en fuentes históricas, señala que tal principio “se proyecta, aún en nuestros días, en la división de lo frío y lo caliente, al considerarse al ser humano formado por ambos principios, armonizados en un estado de equilibrio” (López Austin, 1984, T I: 60). Y tal oposición, la de frío-calor, no atañe directamente al estado térmico de los cuerpos, sino más bien a cualidades de muy diversa naturaleza. En el contexto mesoamericano, se ha observado que lo “frío” cubre a los elementos de naturaleza acuosa, mientras que lo

---

<sup>415</sup> Y, en nuestra época, lo podemos observar en vivo con la *Covid-19*.

“caliente” se aplica a la fuerza, a lo picante (emblemáticamente al chile, como antes vimos, entre los alimentos), o a lo que quema (como el granizo), etc. No obstante, las clasificaciones suelen ser diversas y sumamente inestables, o sujetas a cambios, en las distintas sociedades y en las distintas épocas. Según el historiador antes referido: “La diversidad de criterios taxonómicos es grande, lo que conduce en la actualidad a que una especie vegetal, por ejemplo, sea considerada ‘fría’ por algunos informantes, mientras que otros afirman que es ‘caliente’” (*Ibid.*: 286).

### 5.9.1. La voz como ruido, el ruido como voz

Empecemos por ver cómo registra Coto el ‘ruido’:

RUIDO: tienen muchísimos nombres que lo significan conforme la acción o el ruido que es. Y así yrá especificado lo mejor que pudiere. // Ruido que se hace con los pies por la persona o animal que anda rreçio o corre, o patada, diçen: *ti titin*, o *ti buquq ti be*, o *ti bin Pedro*, o, *t'ikikik ti pe*, o *x-be*, *x-pe*; si son muchos: *que tinin*, *que buquq x-e be*, o *x-e pe*, *ah çamahoma*, o *queh*, etc. O diçen: *ti qahan*, o *ti çilon ru pam vleu rumal ti bin vinak*, *chicop*, etc. // **Ruido que hacen las cosas de barro quando se quiebran o las quiebran: *ti buhbu*, *ti pupu*, *ti bozbo*, *ti bohbo*, *ti po3pot bohoy*, o *botija*, *x-ka ch'u va vleu*. // *Tin buhuh*, *tin puuh*, *tin bohuh*: quebrar así; vg., *tin buhuh bohoy*, o *lak*, *ch'u vach vleu*. Algunas veçes, vsan de *tin quirah bohoy ch'u va vleu* (VC: 498).<sup>416</sup>**

En este artículo lexicográfico, se nos informa que es abundante el léxico kaqchikel para nombrar la gran variedad de ruidos, que los hablantes hacen muchas especificaciones. Después, nuestro lexicógrafo presenta una clasificación de ruidos muy copiosa, en la cual se puede observar una abundancia de nombres y designaciones en los que la reduplicación (o repetición) de algunos elementos fónicos dan una iconicidad audible a los registros lexicográficos. No copio con detalle todos los artículos, pero sí consigno los lemas y sus

---

<sup>416</sup> El énfasis es mío.



designaciones a continuación, para que se pueda apreciar la riqueza y precisión en lo nombrado, además de los elementos que se repiten o reduplican en las formas kaqchikeles:

RUIDO grande haçer el árbol, piedra grande, o pared, quando cae: *Ti hinhot, ti nicnot, ti niquino, ti biribo*; [...].

RUIDO haçer el agua del rrío quando va cresçido: *Ti vhin, ti vrur, ti puh, ti hinhot, ti birbot ru chi ri ya*, [...].

RUIDO que haçe el fuego quando se quema algo: *Tan ti xurur 3a3, tan ti vokok 3a3*; [...].

RUIDO como de tablas, xícaras, platos, ollas, o la casa quando cae: *Ti tarato, ti quruqut; ti tarato x-ka q,alam, o tzimay, xot*, etc. [...].

RUIDO que haçe el ayre, o aguazero, o temblor de tierra: *Ti huquq, ti nicnot, ti birbot, ti tinin chi cak i3, chi hab, chi cabrakan*. Y lo mesmo diçen del ruido que haçe el bolcán. [...].

RUIDO de chorro de agua, como de fuente, o como quando mean los caballos: *Ti voxox, ti vahin, qhahah ru chul Pedro*.

RUIDO haçer los oídos, por auerse entrado aire o otro acçidente: *Ti ropop, ti vaine, ti huquq nu xiquin, o ru vinakil nu xiquin*, que es “el guzanillo” que diçen ay dentro; o, *ti q,inin, ti vain*. [...].

RUIDO haçer con los dientes, cruxiéndolos o rrechinándolos: *Ti qarqot chic v'ey, av'ey*. // Quando la persona o animal se muere, que aprieta los dientes y haçe ruido con ellos, diçen: *ti haqhaqh chic, o ti haqaq chic r'ey yava, o chicop*.

RUIDO que se haçe en la boca, como, como quando se come viscocho, cangrejos ET SIMILIA: *Tin mutzumu, o tin pa3a3eh pa nu chi*, [...].

RUIDO de cosas secas, como ojas, cáscaras de maçorcas de cacao, aguacates, huebos, etc.: *Ti pa3a3*; [...].

RUIDO que se haçe con cosas de hierro o metal, dando vnas con otras o rrebolbiéndolas: *Ti yiyo, o ti yihyot, ti yoho, o ti yohoh qhiqh*. [...].

RUIDO que haçen las sauandijuelas o animalejos, rratones, cucarachas etc., quando suelen andar por la casa, diçen: *Que qatzaloh, que vaqaq*, [...].

RUIDO que se oie en casas que no se abitan, o en yglessia o en otra parte, o que el miedo haçe que lo imaginen y les paresca ruido, diçen: *Ti vaqaq ru pam chi hay*, [...].

RUIDO que hacen las tripas, o rrugar: *T'o3 v'ixcolob achak*, o *ti qhao*.

RUIDO que hacen los pájaros, gorgendo o chillando: *Ti humin*, *ti huquq*, *ti q,io*, *ti beo chi*, *q,quin pa ru vi che*.

RUIDO apresurado que hacen los gallos con su canto al amanecer: *Qui buhin*, *que vain aq* [...].

RUIDO de gente, o mormullo que se oye: *Ti huquq*, *ti humin*, *ti vokok chi vinak chi r'ih qhac*, o *ixim*, “ay ruido por la venta de la carne, o maíz”. Y así en otras cosas. // Quando ay voces, que rriñen y hablan muchos juntos: *ti vain*, *ti humin chi vinak*, *tan que qholin quij*. // Quando hablan alto: *qui vokok*. [...].

RUIDO de la mar quando ay tormenta: *Ti caahin ru vi ya ti be chi cah*, [...] (VC: 498-9).

El léxico para nombrar los ruidos en kaqchikel es abundante y conspicuo. De hecho, en la actualidad, se les denomina ‘ideófonos’ a este tipo de palabras porque, acústica y gráficamente, pintan, retratan o describen las imágenes sensoriales que éstas conllevan en muchas lenguas, y no son exclusivas de ninguna en particular (Dingemanse, 2012). **Al elaborar Coto su listado de lemas, me imagino que pudo haber tomado en cuenta la rica y audible variedad de formas significantes que encontró; tal vez, buscando algún tipo de relación entre los sonidos y la rica variedad de significados (sensoriales o de percepción) que éstos conllevan.** ¿Cómo saberlo? Resulta muy difícil. Lo que sí puedo afirmar es que la investigación contemporánea toma muy en cuenta la participación de este tipo de sonidos en la configuración y caracterización semántica de muchas lenguas. Y eso, a pesar de que los ideófonos que son relativamente fáciles de identificar, son difíciles de definir (según Dingemanse, 2012: 654).

Tratando de hacer una caracterización general, **se definen los ideófonos como un tipo de palabras que “pintan” o describen imágenes sensoriales**, apunté atrás; pero, quizá lo más importante de señalar, sea que se trata de objetos (en tanto palabras) que de

manera convencionalizada en cada cultura (esto es, de diferentes y propias maneras) conllevan ciertos significados y se oponen, por tanto, a otros sonidos. David S. Baronti señala que en una de las variantes del k'iche' moderno, cuando los hablantes usan palabras como *kariipipik* (que él traduce como “*it is flying*”) o *kasiikikik* (igualmente traducido, “*it is flying*”), parece que pronuncian esas palabras de modo tal que ofrecen la impresión de evocar deliberadamente el ritmo del aleteo que constituye la acción más general que la palabra denota, es decir, volar (Baronti, 2001: Introducción).<sup>417</sup> Por mi parte, me atrevería a pensar que si Coto presentó y describió tal cantidad de “ruidos” o sonidos fue porque, de algún modo, se dio cuenta de la importancia que este tipo de palabras tenía para los hablantes kaqchikeles. Baronti, con muchos más recursos que Coto, señala que hay en la lengua indígena que estudió un tipo de raíces (las denominadas “*affect verbs*”), en las que es palpable una asociación muy visible entre el sonido de la palabra y su forma. Su estudio es muy detallado, y realizado en distintos niveles lingüísticos, por ahora, me parece suficiente lo expuesto.

### 5.9.2. De sonidos, palabras y rumores

Después de registrar el ‘ruido de la mar cuando hay tormenta’, incluido previamente el ‘ruido de gente o mormullo que se oye’, Coto dedica la siguiente entrada al ‘rumor’, y con ello nos conduce directamente al terreno de la voz humana:

RUMOR: *Qhaom*. De *tin qha*, *qui qhao*, por “hablar”; vg., *qo pe qhaom rumal vinak ch'u pam ri ama3*, o, *qo pe tan ti qha rumal vinak?*, ¿ay rumor en el pueblo?; *ru yon tan ha ru qhaom vinak tan ti v'aqaxah cohol hay*, o *pa hay*, oigo que lo dicen todos en el pueblo (VC: 499).

---

<sup>417</sup> La traducción es mía.

Es claro que con este lema Coto quería referir al tema de la habladuría, del cual hay corta distancia al del chisme. En la entrada correspondiente, consigna una gran variedad de expresiones para traducir ‘chismoso’, éstas son: *vliçay tzih, beyiçay tzih; chicol, yuhul, ah tunula, ah 3ola, ah leh, ah çuban, ah tzih, tunul xiquin, yohol qux, o ca muluy tzih*; además de los lexemas *pere3uhinak* o *qhakapuhinak*, variados con *a3*, que es la lengua, por ejemplo en el sintagma: *pere3uhinak v’a3, av’a3, o qhakapuhinak r’a3 Pedro* (VC: 134). Y presenta, además, la acción de chismear, como ‘llevar y traer quenteçillos, ordinario en mugeres’: *Qu’in vliçan, qui beiçan tzih, qui qamo tzih* (VC: *Idem*), que ya tratamos en el apartado precedente. A pesar de que Coto señala que tal acción es característica del “habla mugeril”, dada la riqueza léxica (de formas significantes) en la lengua indígena para traducir ‘chismoso’, pareciera más bien que se trata de una actividad bastante común y a la cual los kaqchikeles se dedicaban por igual, sin distinción de género. En el artículo correspondiente a ‘parlar’, se ofrece ‘parlero que todo lo habla que no çessa’, dicen: *xaki ralabam rij tu bijh Pedro, xaqi benak ru qhabal, mani ti qiz vi* (VC: 394-5). Sea como fuere, lo interesante son los registros realizados, y el hecho de que, al parecer, la voz humana también era considerada por los kaqchikeles como un tipo de “ruido”, o mejor dicho, que los ruidos eran considerados como tipos de “voces”.

### 5.9.3. Rayos, relámpagos y serpientes

A pesar de haber dedicado tanto espacio a los diversos tipos de ruido, nuestro lexicógrafo no incluyó el ruido que hacen los rayos o truenos. Quizá tuvo algún motivo. El hecho es que en su diccionario ofrece en la entrada correspondiente:

RAYO que cae del çielo: *Cakola hay*. Suelen deçir: *ru qhipil cokola hay tan t’eq’am pan vleu*, que significa “el hijo pequeñito del rrayo retoza en la tierra”. Quando da

en algún animal o árbol, dicen: *mi-x 3oçin cakola hay*. // El ruido que hace el trueno grande que da, que es señal de que cae cerca, dicen: *x-q,ahq,o ru chi cakola hay chi naht*. Cuando es lejos, dicen: *x-q,ahq,o ru chi cakola hay chi naht*. // **Tienen por abusión que el rrayo es vna pedrezuela, o que donde cae en el suelo se congela esta pedrezuela, y que poco a poco va saliendo sobre la tierra. Y que, a los siete años, se parece fuera. También dicen que donde vna vez cae un rrayo, que allí a de volver a caer hasta quatro veces** (VC: 461).<sup>418</sup>

Por este artículo nos enteramos de que el ruido de los truenos que acompañan a los rayos no es concebido como los demás ruidos y que merecía tratamiento por separado. Hoy sabemos que, entre los mayas en general, los rayos son considerados como entes vivientes, y que incluso algunos humanos pueden convertirse en ellos.<sup>419</sup> Además, el fraile se refiere a la antigua creencia que tenían los kaqchikeles respecto a tales fenómenos como “abusión”. El rayo era concebido, apunta Coto, como piedra que se enterraba al tocar la superficie de la tierra, y, se puede pensar que tal creencia era bastante importante en el imaginario kaqchikel. Al buscar la entrada ‘piedra’, encontramos una advertencia que hace Coto para el buen uso de la lengua indígena, como ya sabemos su preocupación constante, pero también nos habla de otras relaciones que se establecen entre los distintos lexemas:

PIEDRA, generalmente: *Abah*. // En la variación suele auer equiuocación, porque a los compañeros [testículos] llaman, también *abah*, y variando con los pronombres: *v’abah*, *av’abah*, etc., mi piedra, tu piedra, etc., se dice también lo otro. Y, así, es menester cuidado. // *Ti u’abahih*: es empedrar. // *T’abahir* o *t’abahar*: hacerse piedra. // Y, de aquí, el verbo *ti u’abahiriçah*: hacer duro como piedra. // **Rax abah: el guijarro o piedra muy dura.** [...] (VC: 419).<sup>420</sup>

Así, parece que nos topamos con algo sumamente interesante. **Tanto las piedras como los testículos se designan con el mismo vocablo kaqchikel, esto es, abah.** Bien se podría tomar por mera coincidencia, pero ¿y si no fuera el caso? Ya antes he hablado del

---

<sup>418</sup> El énfasis es mío.

<sup>419</sup> Comunicación del Dr. Ruz Sosa.

<sup>420</sup> El énfasis es mío.

vocablo *rax* y la relación que guarda con el tema de la fertilidad (apartado 5.7.2.). *Rax abah*, como registró Coto, sirve para designar “el guijarro o piedra muy dura”. En el contexto de rayos que pueden anunciar tormenta, por lo tanto, se podrían considerar éstos de mucha utilidad por las lluvias que pueden generar, y, por consiguiente, el buen crecimiento de los cultivos.<sup>421</sup> **Se considerará aventurado de mi parte proponer que, - los testículos, las piedras y “lo fértil”- podrían ser elementos relacionados en el imaginario indígena con toda coherencia. Sin embargo, la capacidad de metaforizar no conoce límites bien delineados, y quedan marcas o huellas de eso en el uso de las palabras.**<sup>422</sup> De tal modo, cada sociedad muestra siempre en alguna parte las formalidades a las cuales obedecen sus prácticas, como ha señalado Michel de Certeau(1996: 26).

Resulta para nuestro lexicógrafo tan importante la información proporcionada en la descripción de ‘rayo’, que vuelve sobre el mismo asunto en la de ‘relámpago’. En ésta, se refiere al fenómeno meteorológico, y repite la información que ya nos había dado sobre la abusión o antigua creencia:

RELÁMPAGO: *Coyopa*. // Relampaguear: *ti reprotiyah*, o *ti yiqyotiyah coyopa*. // El Vocabulario dice [en lugar de *coyopa*], *r’a3 cokola hay*; pero este nombre dice el Padre Varea que significa vna yerua medicinal. // Quando el relámpago es con rrayo, dicen: *tan ti tan ti reprotiyah coyopa rumal cakola hay*. // Quando cae rrayo, suelen decir: *x-puban cokola hay, bala x-cha vi? x-be pan vleu ri na3 ru pub cakola hay*, a caído rrayo, ¿dónde aurá dado en la tierra se aurá entrado su pelota o piedra. Y dicenlo, porque tienen por cierto que los rrayos despiden de sí, o son, vnas pedrezuelas que se entran debajo de la tierra y, al cabo de algunos años, salen a la superficie; y, que, donde vna vez a caído rrayo, a de voluer a caer hasta quatro veces. Y, así, a estas pedrezuelas llaman: *ru na3 ru pub cakola hay* [...] (VC: 479).

<sup>421</sup> Según el Dr. Romero la denominación *rax abah* se explica por el color oscuro. Y comenta que en Nahualá, por ejemplo, poblado donde se fabrican metates, se llama así a la piedra oscura que usan de materia prima (20-05-21). Coto registra *qhutik raxon*, o *rax r’ih*, como nombre de un gusanillo verde y vistoso “que los suelen poner en los sombreros” (VC: 259, entrada ‘gusano’). Y antes hemos expuesto la polisemia del vocablo *rax* en el apartado 5.7.3.

<sup>422</sup> Para Romero la relación entre los testículos y las piedras se da sólo por la forma (20-05-21).

Al gran ruido que hace el trueno, ‘atronar’ en el español de la época, Coto encuentra una variedad de formas verbales kaqchikeles como son: *ti tinin, ti rahah, ti tarar, ti hinin, ti nicnot, ti birbot* (VC: 55). Y del rayo, señala: *tu 3oçih cakolahay*, esto es, que “hiere como las piedras” (VC: 272). El dios de la lluvia, el rayo y las tormentas fue para los *Oher vinak*, indudablemente, uno de sus dioses más importantes. Hay estudios epigráficos que muestran que el cuerpo de tal deidad, en el periodo Clásico, figurada con rasgos humanos, presentaba diversos motivos corporales. Y, “entre ellos, resaltan los motivos de ofidio y piel serpentina con las que es representada en varias ocasiones”, según Ana García Barrios (2008: 63).



Fig.5.9.3.1. Representación clásica del Dios de la Lluvia.

En el panteón maya, “el dios de la lluvia es una figura de tradición muy antigua cuyo origen se remonta [hasta] la antigua cultura olmeca, que sienta las bases de la escritura, la ideología y la iconografía de las grandes culturas mesoamericanas”, apunta

también García Barrios (*Ibid*: 2). Además, argumenta la autora que la serpiente, “por las analogías formales que mantiene con el rayo, es, probablemente, un animal estrechamente relacionado con los dioses de la lluvia en toda Mesoamérica” (*Op. Cit.*: 63-64).<sup>423</sup>

Por su parte, **Thomás de Coto registró las culebras con el nombre genérico de *cumatz*** (VC: 121); y **su mordedura o picadura: *ru quiy cumatz* o *ru tibal cumatz*** (VC: 426), como vimos antes (apartado 5.4.1.). Es necesario recordar que sus artículos lexicográficos distinguen y proporcionan mucha información sobre las serpientes, denominadas *cumatz*, y sobre las serpientes grandes, las *nima cumatz*:

CULEBRA: *Cumatz*. Es nombre específico de todas, aunque muchas tienen sus nombres particulares, y muchos dellos trae el Padre fray Francisco Maldonado en el Sermón de la Invençión de la Cruz que, por no hallarme con él al presente, no los saco y pongo aquí con estos que siguen. // La víuora llaman: *çochoh*; el cascauelillo que tiene en la cola: *çoch*; quando lo juega y haçe ruido con él: *ti çochan*. // Otras que ay, muy gruesas, que van arrastrando la barriga y haçiendo mucho ruido: *çaki 3az*. Y así, diçen dellas: *ti 3ahan*, *ti humin ru pam ti be lae çeki 3az*. // Vnas que paresçe no tienen cabeza y no pican, críanse de la mucha humedad: *vnum cumatz*. // Otras que de ordinario andan sobre los árboles y se comen las ardillas: *3a q,tuh*. // Otras mui grandes, que andan en los pantanos, ciénagas o junto a los ríos: *cha ocox cumatz*, *3ek r'ih*, *chi tak ya qo vi*. // Otras mui malas, mortíferas, y las ay muchas en tierra caliente: *qan tij*. // Culebra de agua: *yaluz*. // Otra, pintada, que se mete en los ormigueros: *cak beleh*. // Otras que ay, grandes como bíuoras: *tolobaom*. // Otras, y pienso son las de coral: *xa3ap xo3ohau*. // Algunos diçen que algunas no pican; yo digo que todas son malas y no las quisiera ver de mis ojos. // Culebreando yr: *ti calcot*; vg., *ti calcot ti be cumatz*. Y, del palo o bara que llevan arrastrando, diçen: *tan ti hucuquex che rumal vinak*, *ti calcot ti be che* (VC: 121).

SERPIENTE: *Nima cumatz*, ID EST, “culebra grande”. Y es nombre común a todo género de culebras, aunque muchas tienen sus nombres particulares. // Vsan de dicho nombre, para significar qualquier dolor que tienen en el cuerpo, ecçepto el de la cabeza; vg., *ti 3axo cumatz chi nu pam*; *maih cumatz chi nu qux*, *chi nu qalqax*, *chi nu 3a*, *chi v'akan*, *chi nu telem*, etc. // De la cabeza, diçen: *tan ti 3axo nu vi* (VC: 520).

---

<sup>423</sup> Ana García recurre a estudios etnográficos contemporáneos para mostrar la importancia de las serpientes. Y señala que entre los mayas chorti' se cree que el trueno “es la voz divina y los relámpagos los signos con los que escribe el dios en el firmamento y que se identifica con las serpientes” (*Op.Cit.*: 194, *Apud* Girard, 1962).



Las serpientes de cascabel (de las cuales hay más de una treintena de variedades) reciben el nombre de *çochoh*, por el cascabelillo, *çoch*, que tienen en la cola. “Quando lo suena y menea, diçen: *tu çeloh ru çoch*” (VC: 93), traducido: “mueve su cascabel”. Coto enlista una gran variedad de especies: *çaki 3az*, que por su nombre se puede deducir que es blanca; *vnum cumatz*, *vnum* es término que se adjudica al miembro de varón o animal; *3a q,utuh*, las que andan en los árboles y comen ardillas; *cha ocox cumatz*, las muy grandes que andan en los pantanos, ciénegas o junto a los ríos; *qan tij*, unas muy malas, mortíferas y de tierra caliente; *yaluz*, las de agua; *cak beleh*, las que se meten a los hormigueros; *tolobaom*, unas grandes como víboras; *xa3ap xo[3]ohau*, probablemente las de coral, etcétera.

Buscando más información sobre la importancia de las serpientes para los mayas, encontré que en distintos sitios arqueológicos que bordean al río Usumacinta -zona de la cual se dice que provienen el mayor número de representaciones gráficas de serpientes en el área-, algunos arqueólogos han encontrado variadas “representaciones de personajes bailando con serpientes”; cuyo significado, sin embargo, parece haberse perdido con los siglos transcurridos. Roberto Romero, sin embargo, ha señalado que: “En cuanto al simbolismo del baile con serpientes en Palenque podemos proponer que se trataba de un ritual propio de los gobernantes mayas, cuya función consistía en estimular la energía inagotable del interior de la tierra para fertilizar los campos y así brindar los alimentos necesarios a su pueblo” (Romero Sandoval, 2019: 130-132). De hecho, hay una amplia bibliografía que muestra la importancia de las serpientes en toda el área maya (De la Garza, 1998; y muchos estudios más).

Los cronistas coloniales también se ocuparon, indudablemente por su importancia, de los ofidios. Fray Diego de Landa dejó información respecto a las serpientes en sus escritos, al señalar “que hay indios que con facilidad toman las unas y las otras sin recibir de ellas perjuicio” (Romero Sandoval, 2019: 135, *Apud*, Landa). Y, en la *Relación de Mérida* se apunta que “en el tiempo de su gentilidad, procuraban guarecerse de esta ponzoña con conjuros y encantamientos, que había grandes encantadores”, y que esos encantadores “con palabras que decían, encantaban y amasaban culebras ponzoñosas, y las cogían y tomaban con las manos sin que les hiciesen mal ninguno” (Romero, *Op. Cit.*: 137, *Apud*, *Relaciones Histórico-Geográficas de la Relación de Yucatán*,).

**En ambos testimonios coloniales, la presencia de serpientes o culebras es indicativo de que en el área maya había personas especializadas cuyo oficio era muy probablemente el de capturar serpientes vivas, así como también “prevenir” sus mordeduras, o extraer el veneno en caso de haberlas sufrido.**<sup>424</sup> Lo cual, también se aprecia en la siguiente entrada de nuestro diccionario:

CHUPAR el curandero la ponzoña que dejó en la picadura la culebra: *Tin q,ubah el ru qiy cumatz.* // Chupar el echizero para sacar el hechizo: *ti u'eleçah itz*, o *tin q,ubah el itz.* // VNDE, *eleçay itz*, o *q,ubanel el itz*: el que así lo saca. [...] (VC: 134-135).

Si los kaqchikeles acostumbraban la captura de sierpes reportada sólo para realizar sus danzas rituales, o si se trataba de una actividad común entre ellos, es difícil saberlo consultando únicamente el diccionario que sí registra el equivalente de ‘baile’ como *xahoh*, y “los que bailan” como *he xq,ul* o *he loqom* (VC: 61), pero no hace referencia a algún baile practicado con serpientes. En cambio, en la entrada ‘ruda’, ofrece Coto el equivalente

---

<sup>424</sup> Según comenta el Dr. Romero, entre los ixiles hay tradiciones orales sobre curanderos que sabían curar pasando serpientes sobre el cuerpo del enfermo, y luego las liberaban (20-05-21).

*r'a3omal cumatz* y comenta que: “Y así llaman a otra yerueçilla silvestre que se le asimila en olor y la oja menudita, que debe de ser medicinal para las culebras”. Abundando a continuación en el conocimiento que los kaqchikeles tenían de las propiedades curativas de tal hierba, y platica a sus lectores una anécdota probatoria de una batalla campal librada entre una serpiente adormecida por una planta de ruda y un gato (VC: 497-498). Y, como se sabe, en la época existía una gran cantidad de conjuros entre los cazadores; con los cuales se trataba de “prevenir” las temidas mordeduras.

Por otra parte, en un documento de principios del siglo XVIII, estudiado por Dupiech-Cavaleri y Ruz que trata sobre las actividades evangélicas del franciscano Antonio Margil de Jesús en la provincia de Suchitepéquez, Guatemala, y muy especialmente de las “prácticas idolátricas” en la región, también se señala la importancia de las serpientes para los mayas. Los autores explican que “son los dioses creadores los que aparecen ligados al elemento acuático a través de una serpiente”, y que “el ofidio es una epifanía de las deidades del agua, deidades cuyas manifestaciones antropomórficas coinciden con las señaladas por Margil.” Les resulta obvio a los autores que era la serpiente misma a la que se consideraba “diosa de las aguas” (*Apud*, Sáenz Santamaría). Y observan también que las serpientes aparecen siempre en el texto de Margil “cuando se trata de las artes nigrománticas y las actividades terapéuticas” (Dupiech-Cavaleri y Ruz Sosa, 1988: 227).

Al describir, el citado Margil de Jesús, en su documento “Arte de coger culebras vivas y sin que piquen”, afirma que: “Este arte estaba en unos polvos, los cuales se quemaron, y aunque tenían alguna virtud natural contra las culebras, pero no la tenían para cogerlas cuando iban corriendo, porque eso se hacía en virtud del pacto [con el Diablo...]”

(*Ibid*: 257). Además, Margil reportó también otra “arte” o “Modo de curar las picaduras de culebras, aunque fuesen las más ponzoñosas”, donde aparecían mezclados *Cat*, patrón del día calendárico Lagarto, y la Santísima Trinidad. Y señala el religioso que: “Está su eficacia en ciertas palabras que decían cuando iban lamiendo y atrayendo para afuera la ponzoña con la boca. Las palabras no ha habido por acá lengua que las pueda declarar, y por ser breves [etc.]” (*Op. cit.*: 257).



Vaso del Entierro 96, Estructura III  
Altar de Sacrificios, Guatemala



Baile con serpientes en el Sitio R,  
cercano a Yaxchilán (Dintel 4)  
Dibujo: Nikolai Grube, 1992.

Figuras 5.9.3.2.

En el diccionario de Coto, como dije antes, los bailes con serpientes no aparecen registrados. Pero sí encontramos un dato muy interesante referido a las sierpes. Y, éste es que la denominación de todos los dolores corporales, con excepción del dolor de cabeza, contienen la voz *cumatx*, que traduce el lexicógrafo como “serpiente” (VC: 520). **A continuación, veremos que en la denominación de algunas enfermedades registradas por Coto participa activamente el lexema *cumatx* y que el concepto de dolor mismo es**

traducido como *cumatz nu 3a, v'akan*.<sup>425</sup> Asimismo, se podrá apreciar que tenían los kaqchikeles un tipo de palabras en particular, las *cumatz tzih*, cuyas características son tales, que forman parte del hoy denominado 'discurso mágico'. Un discurso sobre el cual los especialistas rituales debieron haber poseído un perfecto control para poder manipular ese tipo particular de palabras, *cumatz tzih* o palabras-culebras, según muestran algunos de los registros lexicográficos. Apunta Coto: "Quando tienen algún dolor que les da pena, dicen: *pa nu hohil, pa nu xucul qo vi itzel cumatz*" (VC: 553, entrada 'tollido o tullido', [que traduzco: en mi mis entrañas, en mi hueco, en mi vientre tengo malas sierpes, es decir, 'itzel cumatz']).

#### 5.9.4. De la enfermedad

El tema de la enfermedad es tratado en el diccionario de la misma manera que otros temas en los cuales nuestro fraile poca experiencia de especialista podía haber tenido Sin embargo, es indudable que Coto se interesaba por conocer y describir sus nombres o designaciones para poder conocer los estados generales de salud y enfermedad, y otras cuestiones como son el correcto y buen uso de la lengua kaqchikel, preocupado todo el tiempo por la corrección de sus descripciones. Y al estar presente el tema mórbido en una gran cantidad de entradas y artículos lexicográficos, es necesario ocuparnos de él, así como también de las relaciones que los vocablos correspondientes pudieran tener con otros al interior del sistema lingüístico kaqchikel.

---

<sup>425</sup> El difrasismo *nu 3a, v'akan*, literalmente "mis manos, mis pies", se usaba para designar el cuerpo. Así, la expresión *cumatz nu 3a, v'akan*, refiere al dolor muscular o corporal.

Me parece de gran utilidad al respecto considerar la advertencia que hace López Austin, citando a Rogers y Anderson, estudiosos como él mismo de la cultura nahua, al hacernos notar que seguramente no quedaron registrados en los vocabularios coloniales, pero que debieron existir “algunos importantes nombres metafóricos que implicaban vínculos con la antigua cosmovisión”, por ejemplo, *cuauhnochtli* o “tuna de águila”, que significaba ‘corazón’, y *chalchihuatl*, “líquido de piedra verde preciosa” o “líquido precioso”, que significaba ‘sangre’ (López Austin, 1984, T 1: 40). Valiosa advertencia que también debe aplicar para el caso de la lengua kaqchikel, pero que no invalida una revisión del material ofrecido en el *Vocabulario* sobre las enfermedades.

Registra Coto que enfermar es una acción que se designa con *qui yavah*, “me enfermo”. **La enfermedad, en general, se nombra: *Yava, yabil o yavabil*** (VC: 187). Si la enfermedad se agrava, señala que se usa otra forma verbal, es decir, *qui nimatah*, o *qui nimatah yavabil* (VC: 18); *tin nimatahiçah* es equivalente de “hacer que la enfermedad arree”, por ejemplo, cuando el enfermo sale “al aire” (VC: 183); mientras que *qui yaex*, designa el proceso del que ya agoniza (VC: 17). Pero, si la persona sólo está fatigada por la enfermedad, se prefiere usar: *qui 3itah*, o *qui nimatah* (VC: 230); o, si el enfermo sólo está lacio, sin fuerzas, también se usa: *loqherinak chic chi yava, 3itahinak chic* (VC: 303).

La miseria producida por la pobreza, a la que en otro lugar ya he referido, se denomina *mebail*, pero la miseria producto de la enfermedad se distingue y recibe otros nombres como son: *yabil*, o *yavabil*, *nimaril*, *pokonal*, *rayil* (VC: 351). La muerte, recordemos, se designa *camic* (VC: 361). Y para referir que una enfermedad es mortal, los kaqchikeles usan las expresiones *camic chi yavabil*, *camic chi teuh*, *chi qatan*, etc. (VC: 357). Al contrario, si en el proceso de morbilidad el paciente presenta algún alivio o mejoría

se usa, entonces, *ti qaqaz*, o *tu qhuu halal nu vach*, *a vach*, *ru vach* (VC: 25); así como otros verbos que son: *ti qazaz*, *ti qhuv*, o *ti teveu halal*, variando con *nu vach*, *a vach*, *ru vach*. *Ti qazaz*, anota Coto, de *ti qaze*, por “viuir”, “resçuçar”, etc. (VC: 475). Hallarse bien dispuesto el enfermo, o con mejoría: *vtz chic tin na*, *ta na*; *vtz chic hallal tu na Pedro* (VC: 265). Y, si mejora, dicen: *x-u colah naek ru yavabil Pedro*, o *vtz chic hala ru vach*, “ya está mejor Pedro, ya dejó la enfermedad” (VC: 161).

**Aunque Coto señala que para designar la ‘salud’ los kaqchikeles no tienen un vocablo propio, ejemplifica los recursos lingüísticos empleados en la lengua indígena con un pequeño diálogo de saludo.** La persona que inicia la conversación pregunta al otro (su interlocutor) si está bueno o con salud: *Vtz pe a vach?*, o, *vtz pe halal a vach?* A lo cual, el interlocutor responde: *Xa rumal Dios vtz halal nu vach vacami*, que el fraile traduce como “sea por Dios, bueno estoi” (VC: 507, 75). De hecho, Coto está mostrando que se usan los lexemas *vtz* y *vach* (correspondientes de “bueno” y “rostro”, respectivamente y que ya antes hemos visto) para denotar la salud. Así, nos ofrece: *r’utzil nu vach*; *r’utzil a vach*; *r’utzil ru vach Pedro*, etc. como equivalentes de mi salud, la tuya, la de Pedro. ***Qu’in vtzir, qui rax vinakir* es traducido como: “estar bueno, con salud” (VC: 507). Y hay que observar que en esta expresión, nos volvemos a topar con el lexema *rax*, el mismo que antes asociamos con la fertilidad, y que en este contexto puede referir también a la salud.**

Se trata, como se puede apreciar en lo que sigue, de un concepto amplio y complejo en la lengua indígena. Por lo que a los rasgos o características que antes propuse para caracterizar el lexema *rax* (ver apartado 5.7.2.), habría que agregar el rasgo de +saludable. ***Yn rax vinak*, es expresión traducida como: “Tengo salud”, o “estoi bueno” (VC:**

*Idem*). Hay también otros verbos, agrega nuestro lexicógrafo, que se usan para saludar, como son *tin 3ihala* o *tin 3ihih*, derivados de *3ih* (equivalente de día y de sol); aunque, con los datos que tengo, no sé si éstos se relacionan con el concepto de salud. Lo que sí se puede saber, por los registros lexicográficos, es que con el lexema *3ih* se nombran también los días especiales para la persona, como son: el ‘día de nacimiento’, *alaxibal 3ih*; el ‘día en que se bautizan’ *3ih*, en combinación con pronombres posesivos: *nu 3ih*, *a 3ih*, etc. Además, apunta Coto: “Tománlo también por la suerte o fortuna en que vno nasce, buena o mala” (VC: 162, entrada ‘día’).

De la acción de ‘saludar’, los estudios pragmáticos y semióticos señalan que es una manera de valorar al interlocutor, sea amigo o enemigo. Generalmente, se trata de una acción reversible y de una demanda de reciprocidad (por lo tanto, para algunos estudiosos del lenguaje, se trataría más bien de una especie de juego verbal, según Paolo Fabbri, 1996). Desde tal perspectiva, en el saludo y su retórica expresiva tenemos que ver con las maneras corteses y educadas, cuyo encanto es pensado, generalmente, como demasiado lábil. Por lo cual, se puede señalar que con el saludo lo que se intercambia es cierta disponibilidad. De hecho, saludar se analiza en la actualidad como acto performativo que expresa urbanidad y respeto; aunque también podría analizarse como un modo de protección frente a los demás. Y como señala Paolo Fabbri: “se requiere tacto y estilo para participar en los juegos del lenguaje y sociedad” (Fabbri, *Op.Cit.*: 83).

Además, las maneras de saludar, en cada sociedad, tienen la característica de volverse hábitos, costumbres, modos particulares. Y para Michel de Certeau, los hábitos son “acciones, conductas, maneras de hablar o de caminar, etcétera. Ahí está un conocimiento” -señala-, “pero ¿de quién?” -se pregunta- (De Certeau, 1996: 81). De tal



modo, podemos pensar que una acción, o una palabra con la que se saluda, podría comportarse como una fuerte singularidad que funciona en la memoria, del mismo modo como lo hace en una ocasión determinada. *Yn rax vinak*, es expresión kaqchikel que carece de sentido, si se traduce literalmente “soy hombre verde”, no sucede lo mismo, cuando como hizo nuestro lexicógrafo, comprendió el sentido que tenía para los hablantes nativos y la tradujo como “tengo salud”, o “estoy bueno”.

‘Curar la enfermedad’ se denomina *ti u’a3omah*, o *ti cunah* (el último es, más propiamente, curar con hierbas), o, se emplea *tin qachohiçah*, que es sanar. *A3om*, es término que designa la medicina. *Ah a3om* o *ah cun*, por tanto, se usan para nombrar al médico; *a3omabal* o *cunabal* son lexemas derivados también para la medicina (VC: 123).

**Sana cosa, cuando es cosa animada, dicen: *rax vinak***; por ejemplo, *rax vinak nu queh* [mi caballo está sano]. Sanar de cualquier enfermedad o achaque: *qui qacho*. ***Rax vinakiriçay, qachohiçay richin, o rax vinakiriçanel, qachohiçanel***, traducen ‘el que sana o hace sanar’. En cambio, para decir que un palo u otra cosa inanimada está sana, los kaqchikeles hacen uso de los lexemas *viz*, o *couh* (VC: 508).

**En algunos casos, la enfermedad y su agravamiento están asociados con la fiebre, así como el alivio o recuperación de la salud se asocia con la refrigeración o templanza de la misma.** La calentura se designa *teuh katan*; si es ‘terciana’, es decir, que viene cada tercer día: *vuqh*, o *rax teuh*, y, si es ‘calentura grande’: *caka 3a3*, literalmente, “fuego colorado” (VC: 84). *Teuh qatan* designa la calentura con frío (VC: 475).<sup>426</sup>

---

<sup>426</sup> *Rax teuh* y *teuh qatan*, son nombres registrados por Coto (VC: 84 y 475). David Scott Baronti, en su ya referido estudio del k’iche’ moderno catarineco, registra en el Appendix III: *Q’aq’a teew*, para ‘fire cold’ y *Rax teew* para ‘green (or blue) cold’.

Por otro lado, registra Coto un recurso (que es común en muchas lenguas), como es la reduplicación para denotar el proceso de intensificación. Así, señala que “quando ay gran calor, vsan deçir: *ti çolçot, ti bucbut r’uxla 3a3*” (VC: *Idem*), que son expresiones en las que se pueden observar las aliteraciones (o repeticiones).<sup>427</sup> *Qatan* es el equivalente de ‘calor’, por lo que se comprende que a la calentura se le refiera con *teuh qatan*, sin embargo, no alcanzo a percibir el por qué del uso del lexema *rax*, en la expresión *rax teuh*, literalmente, “frío-verde”, para designar un tipo de fiebre.

Buscando una respuesta, quizá, se podría pensar que en la fiebre pudiera haber un elemento valorado por los kaqchikeles como positivo. Encontré una expresión interesante en la entrada ‘partear, lo que haçen las parteras’, cuyo equivalente es *qui qexelan*, y al niño que reciben nombran *nu qexel*. Aunque también, como señala Coto, usan otros verbos como son: *tin qhah*, o *tin 3uy*, y el ejemplo al que me refiero es: “***x-ul ru qhaha , x-ul ru 3uyu ru vach aqual, atit, vino la vieja [la partera] a limpiar y labar la cara de la criatura. O diçen: x-ul ru me3a aqual, vínola a calentar***” (VC: 396). Igualmente, en la entrada ‘frío que da antes de venir la calentura’, apunta Coto que “quando en el estómago sienten gran frío, diçen: *ti hulul chi teu, o ti çilil chi teu chi nu qux, o chi nu holi*” (VC 240). Por lo que los indios “suelen coger vn poco de çeniza caliente con vnas ojas y, embuelta en vn paño, van poniéndolo y apretando en el lugar que sienten el frío” (*Idem*).

Como se apunta en la literatura, el desequilibrio frío/caliente era productor de distintos tipos de patología (véase especialmente López Austin, 1984). Y el siguiente ejemplo parece confirmarlo: “*Tan ti ripip, ti vococ nu qux, a qux, etc.*, estar el estómago o vientre levantado con el frío o aire” (VC: 240). Además, “quando vna cosa se rresfría (o

---

<sup>427</sup> En la misma disertación de Baronti: Sound symbolism use in affect verbs in Santa Catarina Ixtahuacán (2001), se denomina idefónicas a tales raíces

enfria) mucho, dicen: *mi-x rax hiqe*, o *mi-x rax ttihe*; vg., *mi-x rax hiqe*, *mi-x rax ttihe ya*, o *tijh*. VNDE, *rax ttihttohh*, *rax hiqihoh chic ru 3a*, *r'akan yava*, *nima chic ti çilon r'ibochil* [que traduce el editor como]: “mucho se le han resfriado al enfermo los pies y las manos [es decir, el cuerpo], ya no tiene pulso en las venas” (VC: 486).

Por su parte, ‘templada cosa’ es traducida con el término *liloh*. Caro concepto debió haber sido éste para los religiosos que predicaban por doquier la moderación. Y debió haber sido con agrado que encontraron en la lengua indígena una gama muy amplia de acciones a las cuales lo aplicaban los kaqchikeles. Desde templarse la calentura, como en la expresión “*mi-x chame*, o *mi-x chamer caka 3a3 chi r'ih yava*, ya se le templó la calentura al enfermo” (VC: 544), hasta ‘enfriarse algo’: *ti teuvr*, o *ti hulul*, *ti bahah chi ya* (VC: 189). Pasando por ‘agua templada’: *lilohilah ya*; ‘cosa templada, en general’, se nombra *xa halal me3en*; o con *cool*, forma verbal de *ti coe*, que significa “yr a menos vna cosa”, y así se usa *x-coe halal nu pam*, para decir que han digerido la comida.

La templanza, el precepto del “justo medio” para los evangelizadores, es traducida como *cobabal*. ‘Come con templanza’: *ta cooba a vay*. Igualmente, “*vsan de 3ekal* o *ekal* para templadamente haçer o deçir algo”, por ejemplo, *ekal c'at qhao*, que traduce Coto como ‘habla templadamente y con tiento’.<sup>428</sup> Se puede observar que la riqueza léxica en ese campo pudo haber fascinado al fraile. Coto señala que los kaqchikeles también usan otro verbo además, que es *tin niqahah*, “compuesto de *niqah*, que es ‘mitad’, y significa mediar la cantidad de la cosa” (VC: 544). Este último, fue especialmente útil para predicar a los indios que se moderaran al comer, al beber, y, desde luego, al pecar, como se puede

---

<sup>428</sup> *Ekal* se traduce, literalmente, como “despacio” (Sergio Romero, 20-05-21).

apreciar en el siguiente ejemplo: “*Xa ta niqahah ru banic a mac*, modérate en peccar, basten ya tus peccados” (VC: *Idem*).

#### **5.9.4.1. Algunas enfermedades registradas**

El diccionario no está configurado, desde luego, como un catálogo de enfermedades. Sin embargo, como es de nuestro interés conocer las designaciones de las que se padecían en la época, o las que Coto pudo describir, y sobre todo el modo en que las describió, podemos espulgarlo y elaborar uno. El que presento a continuación, sin pretender que sea exhaustivo, refleja algunas concepciones de los frailes y otras de los kaqchikeles sobre la enfermedad.

La fiebre o calentura, por ejemplo, parecería estar descrita desde una posición cultural intermedia; como antes vimos las ‘tercianas o cuartanas’ se nombraban *rax teu*, ya que el abrasamiento del cuerpo es primero que nada algo tangible, luego se le pueden dar explicaciones. Si bien nombrar las calenturas como tercianas o cuartanas se hacía desde el español, se puede observar en la traducción dada por el fraile la participación del importante término que era *rax* para los kaqchikeles. En el caso de la designación de la muerte, *camíc*, y del muerto, *caminak*, los respectivos artículos lexicográficos contienen descripciones en su mayor parte desde la perspectiva del fraile.

Aunque, parece que no todo lo que los vocablos indígenas contienen de las creencias kaqchikeles pudo ser cernido. En la entrada ‘muerto’, se distinguen dos denominaciones para difunto: *3etzam* y *caminak*, que traduce Coto como la “visión que se aparece”. Y en la de ‘muerte’, *camíc*, Coto ofrece en segundo término: *rax camíc*, expresión que traduce como muerte “subitánea, repentina”. Denominación ésta última, en la cual, también, -y lo enfatizo- aparece el complejo y rico lexema *rax*.

Por lo antes expuesto, el diccionario nos invita a pensar que en las traducciones ofrecidas por nuestro lexicógrafo debió haber habido una valoración muy cuidadosa de los conceptos implicados. Veamos a continuación algunos casos de las enfermedades registradas a lo largo del diccionario:<sup>429</sup>

-Almorranas: *Ixim avaz* (VC:184).

-Alunado: no es entre estos yndios muy conocida esta enfermedad, ni tienen propio vocablo para ella. Vsan decir: *xax r'alaxic vi*, variando conforme se habla, *v'alaxic*, *av'alaxic*, o *xax quere vi tok x-alax*, ID EST, es así desde que nació. Vsan también de *akal ru vach*, o *qhuuh ru vach*. Mal de corazón o gota coral: *akal ru yava*, *qhuuh ru yava Pedro*, etc. (VC: 27).<sup>430</sup>

-Bubas, enfermedad: *3alel*, o *tepex*. Al hombre o mançebo que las tiene, dicen: *ahau 3alel*, o *tepex*; si es muger o moça: *xo3ohau 3alel ixok o xtan*; o dicen, *qoh tepex chi r'ih ri achih* o *ixok*; o dicen, *qhaac tepex*, o *xilin*. Este *xilin* son vnos granos que salen por el rostro y cuerpo de la persona, y toman la metáphora de vnas verrugas grandes que se suelen criar en las xícaras berdes quando están en el árbol, a las cuales llaman *xilin*. Quando an sanado, dicen: *x-in colah ahauarem*, o *x-u colah xo3oaharem ixok*, ID EST, “ya an dejado su señorío”, porque el que las tiene se está sentado sin haçer cosa, como si fuese señor o señora (VC: 74).<sup>431</sup>

-Bubas, vnas pequeñas que no salen fuera: *Xa kepl*. Buboso así: *xa kepl ru yava*. Otras bubas largas: *nimak qhaac*, *am*, *çanic*. Otro género: *tepeuh*, *hut*, *beleh yuc* (VC: 76).<sup>432</sup>

-Calambre y encogimiento de nervios (así como): *Rax queh cumatz* (VC: 187).

-Cárcer [o cáncer], o semejante a ella, que va cundiendo por el cuerpo: *Hut*, por ejemplo, *hut ru yava Pedro* (VC:187).

-Encordio: *Caka belom*, o *avaz* (éste es el nasçido grande). Otro género de encordillo, o nasçidos: *ammi avaz*, o *ammi qhaac* (VC: 184)

---

<sup>429</sup> Algunas de las enfermedades enlistadas no aparecen como entradas independientes, sino al interior de los artículos lexicográficos. Si se quieren cotejar, se deben buscar por el número de página señalado. He subrayado el lexema *cumatz* en las denominaciones en las que aparece registrado.

<sup>430</sup> Mal de corazón o gota coral eran los nombres con los que en la época se conocía la ‘epilepsia’: enfermedad nerviosa crónica caracterizada por ataques súbitos de alteración de la función cerebral con pérdida del conocimiento y, generalmente, con convulsiones (Moliner, 1998, T I: 1156).

<sup>431</sup> La llamada “enfermedad divina” entre los nahuas. *Nanahuatzin* se traducía como “el buboso” (López Austin, 1984).

<sup>432</sup> Podría Coto referirse a las bubas, en este otro caso, de origen sifilítico y que salen en las ingles.

- Enfermar: *Qui yavah*, y otros verbos (VC: 187).
- Enfermar a otro, haçerle que esté enfermo: *tin yavahiçah, tin nimatahiçah Pedro* (VC: 188).
- Enfermedad grave y general: *Nima lahtahic* (VC: 188).
- Enloqueçerse: *Qui qhuhir. Qhuhiric*: enloquecimiento así (VC: 191).
- Estar a peligro de muerte: *qui chihulin*, compuesto de *chi*, que es la puerta, y *hul*, que es hoyo o sepultura. Y, también, por otro peligro qualquiera; vg., *x-i chihulin, x-i r'ah ru ti cumatz*, estuve a peligro, me quizo morder la culebra (VC: 407).
- Estéril hombre: *Mani alqualanel chi achi, chakih achi*. O diçen: *quere xa teulah ya ru yaal ru tiohil*, hombre que no tiene ya calor en el semen. Si es fecundo, dicen: *mealanel, alqualanel chi achi, rax achi*. A la muger estéril llaman: *xchee*, o *xaki bolah ixok, mani r'etaam tu ban r'al*. A éstas suelen llamar, por afrenta: *ru te cumatz; xa cumatz tu q,umtaçih, qate yan na ha tok ti cam*. Quando la muger es estéril por comunicarse a muchos, diçen: *xalo3 mi-x ixcheer pa ru 3a r'ach ahil, o pa ru 3a r'ach eq,anel* (VC: 219).
- Gota coral, quando da a los chiquillos, que suele ser ordinario, diçen: *Mox; mox ru yava ri aqual*. Quando da a los ya grandes, diçen: *mayacamic*; por ejemplo, *mayacamic ru yava Pedro*. (VC: 252).<sup>433</sup>
- Granos que salen en la cara o otra parte del cuerpo, llaman: *Qhaac*. Ay vnos como bubas, que cubren el rostro y cuerpo, a éstos llaman: *xilin* (VC: 255).
- Idrópico, que tiene el vientre hinchado y, si le sangran, sale aguasa de la sangría: *Xupam ru pam*, o *xupam cumatz ru pam*. También, al que está abohetado como idrópico, diçen: *burra. Burrail*: la idropeçia o hinchazón así, o abohetamiento (289).
- [Jaqueca]: *Maih cumatz pa nu metz* [*metz* es pestaña], diçen quando tienen gran dolor en las çejas o sobre ellas, como jaqueca; variando: *maih cumatz pan a metz*, etc. Al párpado de sobre el ojo, llaman: *r'ih nu vach, a vach; ru xe nu vach, a vach*. Quando se les pegan con lagañas los párpados de los ojos, diçen: *x-u qul rij chi nu vach*, o *ru q,umal chi nu vach*. Quando tienen las pestañas como comidas de ladillas, y los ojos colorados, pitarrosos, diçen: *loloh, toptoh nu vach, a vach*, etc. Y esto se lo suelen deçir las mugeres vnas a otras por afrenta, aunque no sea así (VC: 417).
- Lepra: no tienen nombre propio. Diçen: *go qhaac*, también le llaman *çal. Çali che*: llaman vn árbol que tiene levantados los pellejuelos del tronco al modo desta enfermedad (VC: 310).
- Lobanillo, o otras hinchazones que se haçen de carnoçidad, que nunca maduran: *Tuyu3*; por ejemplo, *ru tuyu3 vinak*. Y así llaman los ñudos o hinchazones que se haçen en los

<sup>433</sup> La gota coral no se considera propiamente locura, es un trastorno neurológico, una suerte de epilepsia (Ruz Sosa, 1985: 121).

árboles. *Çak molo c'oc chi qhaac*: son hinchazones que se hacen en la garganta; o, *qazlic qhaac* (VC: 316).

-**Llaga**, generalmente, o granos que salen por el cuerpo: *Qaahc*, largo con dos *aa*, a diferencia de *qhac*, breue, por la carne; por ejemplo, *tzatz chi qhaac chi r'ih Pedro*, tiene Pedro muchas llagas (VC:320).

-**Lunear**, esto es, cuando la enfermedad se aumenta o viene con la luna: *t'iqin*, verbo neutro o absoluto formado del mismo nombre, *iq*; por ejemplo, *t'iqin t'iqin vi nu yava*, viene cada luna mi enfermedad (VC: 319). El que es feroz como loco, y que habla como loco, o al borracho que está feroz, dicen: *quiy ru vach, qhuh ru vach chi vinak*. *Quiy* es lo que beben para embriagarse (VC: 230).

-**Mal de corazón**, dicen: *Akal*, o *qhuuh nu yava, a yava, ru yava* (VC: 330).

-**Mal de ojos**: *Ru yava nu vach, a vach, o chilichak ru vach* (VC: 330).

-**Mortal enfermedad**: *Camic chi yavabil, camic chi teuh, chi qatan*, etc. (VC: 357).

-**Mortandad por pestilencia**: *Nima camic*, o *ti ban nima camic*; por ejemplo, *nima camic, nima yabil x-oc pa ka tinamit* (VC: 357)

-**Mudo**: *Mem*; por ejemplo, *yava mem, mani ti qhao Pedro*, “es mudo Pedro, enfermo que no habla. *Memul*: la mudez (VC: 361).

-**Paperas que nasçen en la garganta**: *Culuqh* (VC: 187).

-**Pechuguera**, enfermedad: *Ohb*; tener pechuguera: *mi-x i ru qam ohb*, ID EST, me a cogido o tomado la pechuguera. Toser con la pechuguera: *qu'in ohbar*. También suelen vsar, quando tienen pechuguera o catarro: *tzok nu kul, a kul*, etc. Y es también la enfermedad que da a las gallinas (VC: 403).

-**Pegajosa enfermedad**: *t'okan ri yavabil; b'at hel ruqin yava, vue t'okan ch'av'ih ru yabil*, no te llegues al enfermo, no se te pegue la enfermedad (VC: 406).

-**Peligrosa enfermedad**, o antigua y continua, dicen: *Elecamic chi qazlem nu qazlem rumal yavabil* (VC: 407).

-**Peste o pestilencia**: *Nima camic, nima yavabil* (VC: 417)

-**Perlesía**, enfermedad: *Hicatahic*; por ejemplo, *hicatahic x-oc chire Pedro*. Perlético así: *hicatahinak ru 3a, r'akan* (VC: 412.)<sup>434</sup>

-**Peste o pestilencia**: *Nima camic, nima yavabil* (VC: 417).

---

<sup>434</sup> Parálisis o debilidad de los músculos.

Puxo de cámaras, diçen: *X-oc cumatz chi nu qux, ch'a qux, he x-paleh cumatz chi nu pam. Ru cumatzil quiq*: puxo de cámaras de sangre; de frialdad: *ru cumatzil yaya*. Tener puxo y no haçer cosa: *quere x-ti pe nu pam ti na, xa ru 3axom nu pam*; y del puxo de la orina, quando le da gana de orinar y no orina sino tantico, diçen: *quere x-ti pe nu chul ti na, mani tan qui chulum, xa ru 3axom ri maih* (VC: 450).

-Rauia: no tienen nombre propio. Aprouéchanse de *qhuh*, o *akal*, que es la locura (VC: 465).

-Retorcijón, o dolor grande de vientre o tripas, diçen: *To coyo cumatz chi nu qux*, o *chi nu pam* (VC: 490).

-Romadiço o catarro: *Ratzam* (VC: 187).

-Roncha o rronchas que salen del cuerpo, como zarpullido: *Yaluz cumatz* (VC: 496).

-Roña o sarna: *Hoxq*, o *çal. Hoxqorinak, çalubinak*: el así rroñoso o sarnoço (VC: 496).

-Sangre echar por cámara: *Quiq nu pam*, o *itzel pamah nu pam*, o *quiq tan tin pamah*. Synónimo de sangre: *comahil* (VC: 509).

-Sarampión, diçen lo mesmo [que sarpullido], aunque añaden: *buyubuxinak nu q,umal x-ux* (VC: 509).

-Sarna: *Hoxq; qo ru hoxq Pedro*, o *ru hoxqol. Hoxqolah vinak*: persona sarnosa (VC: 509).

-Sangre corrompida: *itzel quiq*, o *puh chic ri quiq*. Quando la sangre está como sanguaza, amarilla, diçen: *3ana chic ri quiq*. Quando vna persona está abohetada, que le sacan la sangre que parece agua: *xaki rax ya chic ru quiqel yava, çipohinak chic, burra chic*. Synónimo de *quiq* es *comahil* (VC: 509).

-Sarpullido: *Yaluz cumatz*. También le llaman *murul*. También suelen deçir: *kiril*, o *kirikoxinak nu q,umal x-ux*. Y lo suelen deçir de la sarna o viruelas. Y del sarampión diçen lo mesmo, aunque añaden *buyubuxinak nu q,umal x-ux* (VC: 509).

-Sordo que no oye: *Tocon*, o *tacn*. La sordez así, *toconal* (VC: 531).

-Tollido o tullido: *Çic*; si es de alguna mano: *çic nu 3a*; si es de los pies: *çic v'akan*, variando, *nu 3a, a 3a*, o *v'akan, av'akan*, etc. (VC: 552).

-Viruela: *Qholoh* (VC: 334, entrada 'mançilla tener en el cuerpo).



### 5.9.5. De palabras que lastiman y del discurso mágico

En las descripciones que hace Tomás de Coto de las enfermedades, se puede vislumbrar que el proceso mórbido también puede ser de otro tipo. Y ésta es la parte más interesante de su diccionario, pues aunque se puede pensar que no lo hizo expresamente, refleja el interés del fraile por conocer la manera en la que los kaqchikeles concebían no sólo su cuerpo y las enfermedades que lo podían aquejar, sino también su persona, y su relación con el entorno y sus semejantes. **Cuando Coto registra que se puede enfermar por acción de hechizos, se muestra preocupado no sólo por la enfermedad en sí misma, sino por registrar lo que los kaqchikeles pensaban de la enfermedad. Y, en este terreno encontramos una constelación de metáforas que dan cuenta de ciertas representaciones sociales propias de su cosmovisión.** Por ejemplo, Coto registra lo que sigue: *Itzibal* es el hechizo ya obrado. “Estar hechizado, diçen: *xa yn r’itz vinak*, o *x-i r’itzih vinak*; o *yn itzim rumal vinak*, *xa oqueçam nu yava*, estoi hechizado, anme echado enfermedad” (VC: 268). Al equiparar el hechizo con la enfermedad el fraile está registrando la enfermedad como la piensan los indios, como algo manipulable, y, desde luego, comparable al modo en que también lo hacían los españoles, especialmente los frailes.

Preocupados como hemos estado a lo largo de este trabajo por la concepción de la palabra y del discurso de los kaqchikeles, los conceptos vehiculados en el léxico correspondiente a los hechizos, en particular, se vuelven muy importantes. En la entrada ‘palabra’, entre una gran variedad de tipos de palabra ofrecidos por nuestro lexicógrafo, destaco la “palabra-culebra hablada”:

[...] ***Tzihom cumatz*, ciertas palabras que vsan los hechizeros, o “culebra hablada” por los hechizeros**, que de sto tienen abusiones, como la que las ojas de

la pacaya parezca culebra. Y, así, dicen: *qo ru tzihol cumatz ruquin Pedro; tu tziho cumatz Pedro*, o, *tziho cumatz Pedro*, “el que así hace parecer estas cosas”. // **También llaman *tziho cumatz* lo que vn yndio destes malébolos pone en el camino para hacer mal a otros, que les dé algún dolor**, etc. (VC: 389).<sup>435</sup>

El ‘dolor’ tiene como equivalente el lexema *3axom*. Si el dolor es de barriga se designa *tan ti 3axo nu pam*, o *nu qux*. Pero cuando es muy grande ese dolor, dicen *quxe cumatz*. El ejemplo ilustrativo es ofrecido en la siguiente frase: *3a3al cumatz ti 3a3an, ti vovot, ti lemlot ch’u pam nu tiohil, nu hohil, quere ic ru 3axem* [“una culebra de fuego abrasa, quema o arde, en mi cuerpo, en mis entrañas; parece chile su dolor”, tradujo el editor] (VC: 169).<sup>436</sup> **Otra manera de decir que hay dolor en alguna parte del cuerpo, quedó registrado como *tu cumatzih*, por ejemplo en: *x-u cumatzih rij ri v’akan*, “ai culebra, o culebrea” (VC: 170), es decir, duele.** El enfermo tullido recibe el nombre de *çic*. Si es de ambas extremidades, pies y manos, “que no pueden menearse ni andar, dicen: *mi-x u xim he cumatz nu 3a, v’akan*: la culebra me a atado pies y manos. Y quando tienen dolores en pies o brazos, aunque no estén tullidos, dicen: *cumatz nu 3a, v’akan*” (VC: 552-553).

*Pokon* también es designación para el dolor, cuando la parte del cuerpo dolorida padece escozor; *pokon ic* es equivalente del chile que pica o escueze. Por lo que ‘sentir dolor’, es traducido como *qui pokonar*, y, de ahí, resulta *pokonalah tzih* que se aplica a las palabras que lastiman o que dan dolor y pena (VC: 170). Así, es metáfora de palabras que “culebrea”, que “pican”, que causan escozor como puede hacerlo el chile o las heridas corporales. *Pokonalah tzih*, o *hoyevalah tzih* son sinónimos que refieren a “palabras lastimosas”, palabras de afrenta, que causan pena. *Pokon qui qhao, ca qhao*, etc. es

---

<sup>435</sup> El énfasis es mío.

<sup>436</sup> La traducción es de Acuña, el editor.

traducido, por tanto, como hablar con palabras que causan dolor y pena (VC: 307). **En la expresión del dolor, los lexemas usados en la lengua kaqchikel (y es de observar que sucede de igual manera con los vocablos que expresan los distintos tipos de ruido, así como con los correspondientes a los rayos y relámpagos) son vocablos que muestran cierto grado de iconicidad en sus elementos.** Obsérvese la repetición o aliteración en las siguientes expresiones: *ti quzqut*, *ti voo* o *ti voovot*, *ti lemlot*, *ti hulhut*, *ti 3a3an*, para ‘dolor o escozor grande sentir’ (VC: 170).<sup>437</sup>

Cabe observar aquí que, y como ya antes lo había señalado, el lexema *cumatz* que tan profusamente se usa en la lengua kaqchikel para designar el dolor y algunas enfermedades es un préstamo de la lengua náhuatl (según Hill, 2001: 128).<sup>438</sup> Es decir que podría haberse tratado de un extranjerismo en algún momento; aunque, al parecer, en el siglo XVII ya estaba totalmente incorporado a la lengua kaqchikel. Por lo tanto, parece plausible pensar que los kaqchikeles hubieran preferido usar la palabra-otra, o del Otro, para designar nada menos que aquello que les causaba sufrimiento.<sup>439</sup> Decir que duele o

---

<sup>437</sup> A todos estos vocablos actualmente se les denomina propiamente ideófonos, según han estudiado y expuesto con detalle David S. Baronti (2001); Mark Dingemans (2012), y otros.

<sup>438</sup> Ignoro si Hill sea una buena referencia para cuestiones etimológicas. Sin embargo, lo dejo aquí planteado, y espero que sean futuras investigaciones las que tengan la última palabra al respecto.

<sup>439</sup> Si así fuera, y si Hill tuviera razón en cuanto a que se trata de un préstamo, se podría pensar que los nombres de las enfermedades que incorporan la voz *cumatz* remiten a un periodo de tiempo largo y, tal vez, a una situación histórica imborrable. En la lista de enfermedades antes presentada, y elaborada con los registros de Tomás de Coto, el vocablo *cumatz* hace gala de persistencia en varios nombres de enfermedades. En el estudio de Sandra Orellana, *Indian Medicine in Highland Guatemala* (1987), se apunta que con la palabra “peste” se nombraban en el siglo XVI, en Guatemala, el tifo (*typhus*) y la plaga pulmonar (*pneumonic plague*), esto es, *k’ucumatz* (Orellana, 1987: 146, *Apud* Macleod 1973). Y como se sabe, *Gucumatz* es el nombre dado, precisamente, a Quetzalcóatl en el *Popol Vuh* (ver apartado 5.1.). Y en el ya señalado Appendix III de la disertación de David S. Baronti sobre el k’iche’ catarineco pervive (en el siglo XX) la palabra *kumatz*, aunque ya sólo para denominar ‘*cramps*’ o “calambres”. Como se puede observar, se trata de todo un tema que requiere mayor investigación en el futuro. Agradezco al Dr. Romero las observaciones finales a mi manuscrito, las cuales me exigieron más lecturas y reflexión al respecto.

“culebrea” con la palabra ajena, podría ser un indicador que compromete una explicación indirecta.

Los dolores y algunas enfermedades del cuerpo registrados por nuestro lexicógrafo (del listado de dolencias presentado antes) que incorporan el vocablo *cumatz* son las siguientes: *rax queh cumatz*, para calambres; *x-i r’ah ru ti cumatz*, “me quiso morder la culebra” por estar en peligro de morir; *xupam cumatz ru pam*, el hidrópico; *quxe cumatz*, dolor grande de estómago; *maih cumatz pan a metz*, el dolor de cabeza, literalmente de cejas; *x-oc cumatz*, “pujos” de vientre; *ru cumatzil quiq*, cámaras de sangre; *ru cumatzil yaya*, “pujos” de frialdad; *to yo cumatz chi nu pam*, dolor grande de vientre; *yaluz cumatz*, sarpullido. Si todas estas denominaciones conllevan la huella o marca del Otro es porque, tal vez, se pensaría que el Otro pudo haber tenido -en algún momento- el propósito deliberado de causar(les) daño. Pero no sólo esas dolencias se designan con el vocablo correspondiente a las sierpes, y desde luego si Hill (2001) tiene razón en cuanto a que el vocablo *cumatz* fuera un préstamo del náhuatl, sucedería lo mismo con la persona que tiene la capacidad de encantar culebras, es decir, el *tziho y cumatz*. Continuemos.

### 5.9.5.1. Encantar con palabras

‘Encantar’ es acción que realiza el que seduce con palabras a su receptor o auditorio, registra Coto como su equivalente: *Tin tix tzih*. E, inmediatamente después señala la misma forma para ‘encantar culebras’: *tin tix tzih* o *tin tzihoh*. ***Tzihom cumatz* es nombre que recibe la culebra así encantada. *Tziho y cumatz*, es nombre que se da a la persona que las encanta, al que les habla.** Y el ejemplo, que resulta bastante explícito, es el siguiente:

*tzihoy cumatz Pedro, itzel achi, ah itzel qux* (VC: 180).<sup>440</sup> La frase quedó en el diccionario sin traducir, aunque fácilmente se puede identificar al encantador de culebras, el susodicho Pedro, a quien el fraile le atribuye la cualidad de ser malo (*itzel achi*), y de tener mal corazón (*ah itzel qux*).

**Y se podrá observar que al que encanta culebras, Coto lo vincula con los *nahuales* (préstamo, éste sí indudablemente, de la lengua náhuatl) y con la capacidad para hacer encantos, suertes y pronósticos.**

ENCANTAR: *Tin tix tzih, qui tixo tzih*. Encantar culebras: *Tin ti tzih, o tin tzihoh*; vg., *ru tzihom cumatz Pedro, ru yaom can pa bei hata ti tio vinak*. Diçen que las cogen con las manos, y que no les pican porque las an hablado, y que las ponen en los caminos o parte donde piquen a la gente. *Tzihom cumatz*: la culebra así encantada. // *Tzihoy cumatz*: el que las encanta; *tzihoy cumatz Pedro, itzel achi, ah itzel qux*. // Encantador: ***qoh ru puz, un naval*** [...] // ***Tin navalih***: haçer encantos (VC: 180).<sup>441</sup>

En la entrada ‘ensalmar con palabras’, el lexicógrafo ofrece a sus lectores: “Quando con palabras las encantan las biúoras para que piquen, o no, diçen: *tu 3ihala cumatz Pedro, ti tzihon ruqin cumatz, tu 3il cumatz, mani ca tion cha chire cumatz* (VC: 195).<sup>442</sup> Y, en la de ‘bruxo o bruja’ ofrece varios nombres más, aparte de reiterar *naval*, asignados a los especialistas rituales, como son: *halom, naval, ah itz, ah 3ih*; y la acción que éstos realizan, es decir, ‘bruxear’, es traducida por los siguientes verbos: *ti u’itzih, tin 3ihih, tin navalih* (VC: 74).

El imaginario indígena sobre la enfermedad, y en especial sobre el uso de ciertas palabras, nos deja ver una preocupación por las relaciones sociales entre los kaqchikeles.

---

<sup>440</sup> Que traduzco como: Pedro el que encanta culebras, es mala persona, tiene mal corazón.

<sup>441</sup> El énfasis es mío.

<sup>442</sup> Agradezco al Dr. Romero la traducción: “saluda a las culebras Pedro, habla con las culebras, reprehende a las culebras, no lo muerden a él” (20-05-21).

En cambio, la preocupación de los frailes se evidencia más cercana al orden moral, dando por sentado que en ambas lenguas el estado de salud se concebía en los mismos términos, lo cual puede no haber ocurrido. **Al traducir el concepto de ‘salud’ (para el cual, como apuntamos, el fraile señala que “no tienen nombre que por sí lo signifique”), con los términos *vtz* y *vach* (tu salud: *r’utzil a vach*; *yn rax vinak*: tengo salud), es indudable que nuestro lexicógrafo está tratando de entender adecuadamente el concepto indígena de salud; pero, cuando traduce *Dios tan koh utzirican, ko rax vinakirican* como “Dios nos da salud” (VC: 507), el fraile se está más bien apropiando de los conceptos indígenas para sus fines evangélicos.**

Desde esta perspectiva, y en términos lexicográficos, también se puede entender la extensa descripción que hace Coto de ‘pecado’: *mac* (VC: 402), vocablo que no presenta como enfermedad, pero al que trata como tal, especialmente, si actividades sexuales están en juego. Y más todavía, cuando son las consideradas ilícitas entre hombre-mujer, mujer-mujer u hombre-hombre. Por tanto, sólo me queda por señalar que todo lo relacionado con la enfermedad, en ambas lenguas, fue muy útil para la evangelización. El concepto mismo de enfermedad nunca ha dejado de prestarse para hacer valoraciones conductuales en muchas lenguas, trátase del individuo o de la sociedad.

### **5.9.5.2. De un tipo de discurso, *nauales* e “idolillos”**

*Tin 3ihih* es traducido por Tomás de Coto como ‘adivinar’. El vocablo refiere a lo que realiza, diríamos hoy, el especialista ritual o “especialista de lo sagrado”.<sup>443</sup> Se diferencia

---

<sup>443</sup> Así lo denomina Aramoni Calderón (2014), entre otros autores.

de ‘adiuinar lo que otro piensa’: *tin na*, que es traducido más propiamente como ‘sentir’.

El ejemplo ofrecido es *tin na a quxlabal*: “siento o sé lo que piensas” (VC: 15).

**Coto registra en el artículo dedicado a ‘adivinar’ con mucho detalle la actuación o performance del especialista ritual:**

ADIUNAR por suertes o agüeros: *Tin 3ihih*, o *tin çakivachih*, o *tin navalih*; vg., *ta 3ihih ta vue qo ti çach*, *vue qo t’ele3ax nu queh*, “adiuina si mi caballo lo an urtado o se a perdido”. // Aduinar por los días, signos, o sueños: *tin chol 3ih*. // VNDE, *cholol 3ih*, el aduino así. // *Cholol 3ih*: Aduinação; *cholol 3ih Pedro*, *vue vtzilah 3ih*, *vue itzel 3ih tu bijh*, “Pedro cuenta los días, y diçe los que son buenos o malos”. Son estimados entre los naturales estos que así cuentan los días y hacen estas aduinizanzas. // Otros aduinan el agua. A estos llaman: *niq vachy ru vach pa ya*. // Aduinar así: *tin niq vachih nu vach*, o *ru vach Pedro pa ya*. // *Niq vachinel pa ya*: el aduino así (VC: 13).

Así como los productos de la actuación del denominado *naual*, al describir:

HECHIZO: *Itz*.// UNDE, *ti u’itzih*: hechizar a otro o vsar de hechizos; *qu’in itzin*, absoluto; *b’in av’itzih*, *at Pedro*, “no me hechizes”. // *Itzibal*: el hechizo ya obrado, variase: *v’itzibal*, *av’itzibal vichin* o *richin*. *Ah itz*, o *itzinel*: el hechizero. // [...]. // También vsan de otros verbos, que son: *ti çak vachih*, *tin cak çiqih*. Y éstos son como embaucar, hacer en creyente lo que obran. // Y, así, a los hechizeros llaman *ah itz*, *ah çak vach*, *balam*. // A otros, que fingen que sacan los hechizos, llaman *eleçay itz*, *ah cun ah to3ola*. Y, así, destes quien los conoçe diçe: *xa holoy ru cunanic lae achi*, *mani ti r’eleçah itz*, “finge que es hechizero, curandero, y no lo es”. Destos ay muchos. // Otros, que buelan por el aire como globos de fuego, llaman: *çak tihax*. Los que toman figuras de animales: *balam*, que es el tigre; *ayn*, el lagarto; *coh*, el león. // VNDE; *tin balamih*, *ti u’ainih*: vsar así destes hechizos y tomar estas figuras, vsar dellas. Y, para declararlo más, vsan del verbo *tin vachibeh*; vg., *x-u balamih ri Pedro*, *x-u vachibeh ru vachibal balam*, etc. (VC: 268-9).

Nuestro lexicógrafo rescata, por poner un ejemplo, la creencia kaqchikel de usar la yerba llamada *xulu queh çá3ul* (según testimonio de Varea). “Éstas dicen que, dadas a beber, o echándolas debajo de la cabeçera de alguno, le hace de buen coraçón con sus mugeres para que no las riñan ni se enojen con ellas. Toman la metáphora de la [h]oja, que, como se encoge, así diçen se encoge el coraçón del que la bebe” (VC: 269). Todavía más, Coto desea explicar, y que su lector entienda, la existencia misma de la hechicería,

denominada en español de la época ‘mágica o nigromancia’. Traduce con el lexema *nauailil* la acción de hechizar, y denomina con el término igualmente prestado del náhuatl, *nauail*, como antes señalé, al ejecutante (VC: 369). Muy abundante resulta la información al respecto, en el siguiente artículo:

MÁGICA o nigromancia: *Puz*, o *nauail*. Y a los mágicos o hechizeros llamaban así. **Era género de mágica de que vsaban, transformándose en águilas, leones, tigres, etc. Y, así, decían: ru puz, ru naval Pedro lae cot, balam.** // Y a algunos árboles o peñas, o otras cosas inanimadas donde el demonio les hablaba, o en los ídolos que tenía, llamaban: *puz naval*, o *qazlic che*, *qazlic abah*, *huyu*, *qo ru naval*, creyendo que auía en ellos vida. // Tenían sus exércitos y soldadesca para guardar sus tierras, y los capitanes (y muchos que no lo eran) tenían sus *navales*. **Al capitán, llamaban: ru 3al achi ti be chi navalil** [“el que lleva su escudo, su bastón de mando, el que va con *nauail*”]. // Haçer así estas mágicas o nigromancias: *tin navalih*, verbo activo. [...] // Significa, también, fingir algo encubriendo la verdad; vg., *xa ru navalim a3aneh ch’u qux ri tzih tan tu bijh Pedro*, “finge Pedro eso que diçe”. // También le suelen tomar por poder que los saçerdotes tienen (VC: 328).<sup>444</sup>

Reporta además que los *nauales* practicaban la ‘Mágica o nigromancia’, que “era género de mágica de que vsaban, transformándose en águilas, leones, tigres, etc.”

Información que también se puede corroborar en la entrada ‘signo’:

SIGNO: según la astrología de estos naturales, son muchos, y muchos los errores que açerca dellos tienen aun en el contarlos, pues aconteçe tener diferente cuenta en vn pueblo, y diferente en otro. Según la cuenta que de dichos signos haçen conforme a sus calendarios, a las criaturas que nasçen en aquel día, porque todos los días de su año tienen su signo, le ponen el nombre del día en que nasçe. A los varones, como suena el nombre de tal signo, sin addición alguna; a las mugeres, anteponen una *x*; vg., *3anel*, al varón llamarían *Pedro 3anel*; a la muger, *María x3anel*. Y, así, en los demás, que los que aquí van ocurren aora. Podrá ser que, al fin desta obra, ponga el calendario dellos. // *Balam*, *Can*, *Qat*, *Camey*, *3anel*, *I3*. // [...] tienen sus maestros en esta facultad, que llaman *cholol 3ih*, los quales publican estos días. **Y entre ellos tienen tan secreto el nombre destos astrólogos, que de ninguna manera lo declararán a los ministros. Y los tienen en rreverencia, y consultan con ellos las enfermedades y futuros contingentes, con que juzgo interviene algún engaño del Demonio** [Etc.] (VC: 522).<sup>445</sup>

---

<sup>444</sup> El énfasis es mío.

<sup>445</sup> El énfasis es mío. Hay que recordar que, en el área k’iche’, los primeros cuatro hombres de los tiempos míticos eran conocidos como *nawal winak*, “gente-nahualli” (según el *Título de los Señores de Totonicapán*: 197).



Para los kaqchikeles, las ceremonias, el culto y la adivinación dependían del calendario que, como actualmente se sabe, combinaba un ciclo solar aproximado de 365 días con un ciclo ceremonial de 260. Los denominados *Cholol 3ih* eran quienes lo conocían y manejaban como sus especialistas rituales.<sup>446</sup> En el siglo XVII, los nombrados por Coto “astrólogos” eran sobrevivientes y, por lo mismo, el culto o los rituales por ellos realizados se mantenía de manera oculta, a pesar de todos los esfuerzos de los evangelizadores por erradicarlos.

Además de la existencia de los objetos rituales o la presencia de “idolillos”, en la entrada ‘idolstrar’ se ofrece:

IDOLATRAR: *Qui qabovilan; tin qabovilah*, activo. // O *tin çiqih, tin 3ihala che, abah*, etc. // Idólatra: *ah qabovil* o *qabovilanel*. Idolatría: *qabovilanic*, o *ru 3ihaloxic, ru çiqixic che, abah*. // Ídolo: *qabovil*. [...] // *Qabuil hay*: casa de idolatría. // *Qabuil chahal*: el sacerdote o guarda de los ídolos. // *Tin qabuil banoh*: santificar o bendecir con idolatrías. // ***Qabuvilah tzih*: palabras de idolatría, a su modo, santas y de estima. // Antiguamente hacían de los compañeros de los caçiques y esforçados capitanes, vnos idolillos. Y quemaban primero al capitán o caçique y, de las çenizas de los compañeros, hacían dichos ídolos. Y los llamaban *vinak* (VC: 289).**<sup>447</sup>

En la antigüedad, aquellas figurillas denominadas “*vinak*” debieron ser el contenido de los envoltorios que representaban a sus ancestros divinizados, que al igual que sus “antiguas pinturas” (realizadas por los *Ah q,ib*), los frailes deseaban convertir en “antiguallas” o viejas idolatrías. Ya nos hemos referido antes al concepto de ‘persona’ que

---

<sup>446</sup> Según lo reportado por los Colby, todavía en el siglo XX: “La astrología maya, representada en la adivinación calendárica, ha persistido más difundidamente entre los ixiles [por su aislamiento] que entre ningún otro grupo maya” (Colby y Colby, 1986: 60). Un adivino ixil o “contador de los días” da consejos, interpreta sueños y determina la causa de las enfermedades (*Ibid.*: 118). Y según Barbara Tedlock, la enfermedad denominada *kumatz*, “culebra”, entre los mayas momostecos, se podría interpretar como un síndrome posiblemente específico a una cultura (Tedlock, 2002: nota final).

<sup>447</sup> El énfasis es mío.

Coto traduce como *vinak*, y trata de manera muy amplia (ver apartado 5.2.1., entrada ‘persona’).<sup>448</sup>

En la entrada ‘gente’, se reitera la información antes dada: “*Vinak*: significa, también, vn ídolo que antiguamente hacían de las cenizas de sus caçiques y gouernadores”. Pero, nos recuerda Coto que es asimismo un nombre, *vinak*, usado para designar todo lo viviente, lo que se cría en el agua y en los montes (VC: 248-249); y cuyo verbo derivado, *ti vinakir*, se extiende a toda criatura viviente en la lengua kaqchikel. Entre sus ejemplos, destaco el largo sintagma compuesto de difrasismos: *Oh ru q,ak*, *oh ru bitt*, o, *oh ru vinak q,ak*, *ru vinak kom*, *ru bittom*, *ru vinakiriçam*, *ru q,ucum*, que el fraile traduce escuetamente como “somos sus criaturas”. Luego, se apropia como evangelista de las creencias kaqchikeles: *Q,akol*, *bittol*, la antigua pareja engendradora, en palabras de Coto, “El creador y el Formador” de los indios, es convertido en el “criador nuestro”, es decir, en el Dios católico (VC: 118-119). Además, puedo agregar que en la interpretación de Guilhem Olivier, se señala que “la vieja” (y aquí aplica a la aludida por Coto en el artículo dedicado a ‘idolstrar’) no es cualquier mujer, sino que se trata de la “vieja profeta, seguramente la personificación de la diosa telúrica”. Ya que, apunta el autor: “Un rito antiguo de los kaqchikeles de Guatemala refleja esta concepción ‘castradora’ de la Diosa de la Tierra” (Olivier, 2005: 253).

Asimismo, se puede observar que nuestro lexicógrafo tiene la necesidad de diferenciar dos vocablos para ‘poder’, con sus respectivas entradas. El primero es *vtziniçabal*, o *vtzintaçibal*, del cual señala que es vocablo que refiere al poder que tienen los sacerdotes, nombrados *puz* y *naual*, de perdonar los pecados; el ejemplo lo saca Coto

---

<sup>448</sup> La raíz de *vinak* (*vinik*, en otras lenguas mayas) es [vin-] o [win-], y también origen de un campo semántico muy amplio, de la cual derivan, en primerísimo lugar, *winak* (o *winik*) y *winal*.

de la traducción que se hizo en alguna Cartilla del Credo y que usaron tanto el padre Varea, como Vico en la *Theologia Indorum*, en el sentido mencionado de “poder perdonar los pecados y dar los sacramentos”. Pero, agrega Coto-evangelizador, que esos vocablos kaqchikeles están equivocados, o es lo que a él mismo le gustaría que sucediese, porque:

[...] ya no están en vso, pues ahora [ca. 1650] entienden por el nombre “poder” [en español, sin traducir] y *vzintaçibal*. Y, [*puz, naual*] son vocablos que antiguamente aplicaban a sus ídolos y que, oy, se procura que vayan olvidando, como todo aquello en que se les pueda haçer memoria dellos. // **También vsan por “poder” de *tzih*, que es “la palabra”**; vg., *ru tzih alcalde x-in ban vi ri*, “por poder, o con poder del alcalde hice esto” [...] (VC: 424-5, entrada ‘poder’).<sup>449</sup>

La segunda acepción de ‘poder’, la presenta nuestro lexicógrafo como acción o verbo. Y señala que reviste, al menos, dos formas, éstas son: *t’utzin*, o *t’ucheex*, en tercera persona y variados con los ablativos *vumal*, *aumal*, *rumal*, etc. Anota además que se usan mucho, por ejemplo en la expresión: *mani t’utzin*, o *mani t’ucheex*, que traduce como “no puede ser” o “no se puede haçer” (VC: 425).

Hemos visto que la denominada por Coto “hechizería” de los kaqchikeles, o “mágica” o “nigromancia”, era la acción ritual de cuya importancia no sólo se percató sino que también quizo o tuvo por encargo erradicar. Aunque no la podía entender desde su perspectiva de evangelizador sin la presencia del Diablo; en cambio, sí pudo describir e informar como lexicógrafo las acciones propias del hechicero, o mejor dicho del especialista ritual, que como él mismo señala son propiamente ‘encantar’ (artículo al que antes ya he referido) y ‘sortear’, como se puede apreciar a continuación:

SORTEAR, o echar suertes con granos de maíz, o con vnos frizolillos, o con palillos de vn árbol que llaman *q,ite*: ***Tin chol ixim*, o *q,ite*, que es “poner estos granillos en orden, conforme sus quantas o brujerías”**. // Y a los que así haçen esto llaman *cholol ixim*, *cholol q,ite*. [...] // Vsan, también, con los dedos de los pies contar dichos maíces, y por los dedos de los pies haçer quimeras. Y esto suelen haçer

---

<sup>449</sup> El énfasis es mío.

algunas viejas embusteras. A éstos llaman: *malol ru 3a, r'akan*. El verbo es *tin mal*, que es “pasar la mano sobre algo” (VC: 531).<sup>450</sup>

De la acción ‘sortear’ deriva el vocablo correspondiente a ‘suerte’, que además de “maíz y frijoles” también puede requerir de las habas, “hauas pintadicas de números” (VC: 536). Asimismo, se refiere Coto a los especialistas rituales, como era común en la época, con los vocablos más usados en la España medieval y que eran los de ‘bruxo’ y ‘bruxa’, que traduce como *halom, naval, ah itz* y *ah 3ih*;<sup>451</sup> así como denomina la acción ‘bruxear’, o hacer brujerías, que traduce como *ti u'itzih, tin 3ihih, tin navalih* (VC: 74).

### 5.9.5.3. Más que palabras

Con lo hasta aquí expuesto, para concluir ya podemos vincular los temas tratados en este apartado con la clasificación de palabras (o maneras de hablar) ofrecida por Coto, y de la cual partimos para realizar nuestro análisis:

**(6.) Hablar o publicar lo que vno a visto:** *Tin tziho*, o *tin tzihola*; vg., *x-u tziho*, o *x-u tzihola nu mac Pedro*. // Deste verbo, *tin tziho*, vsan para deçir que encantan las culebras; vg., *ru tzihom cumatz Pedro, ru yaom can pa bey ha ti r'aho ti ti vinak*. // Hablar cohechando o dando presente: *tin tzihobeh*; vg., *cai tostones x-be nu tzihobeh ru vach Alcalde* (VC: 261).

Sólo se requiere cambiar la terminación de la raíz verbal, *tzih-* para dar al lexema otras significaciones; para ello, se usan los sufijos [-*oh*] u [-*ola*]. Con ello, resultan dos acciones diferenciadas por los hablantes kaqchikeles que son: *tin tziho* y *tin tzihola*. Pero seamos cuidadosos, observa Coto que la primera expresión, esto es, *tin tziho*, se usa especialmente para decir que encantan culebras. Y, de este modo, nos

---

<sup>450</sup> El énfasis es mío.

<sup>451</sup> Literalmente, *halom*, “transformador”; *ah itz*, “hechicero”, y *ah 3ih*, “contador de los días” (Romero, 20-05-21).

está indicando, como el lexicógrafo acucioso que es, la relación que existe entre un tipo particular de palabras y las serpientes, es decir, un particular tipo de discurso: el discurso ritual.

En cambio, se puede apreciar, es diferente el matiz de significación que adquiere la misma raíz *tzih-* cuando la terminación es otra, la que se usa en *tin tzihobeh*, y que sirve para expresar que se realiza cohecho, o que se habla dando presente (o regalo), denominado *tzihobal*; como podría ser, sea por caso, una carga de cacao, *hun ikam cocou*. “Quando van a hablar al padre, o a la justicia, y le llevan algo para que les oiga (que es costumbre entre ellos, agrega), a esto que así llevan llaman: *tzihobal*” (VC: 438, entrada ‘presente’).<sup>452</sup>

Así, Tomás de Coto se dio cuenta perfectamente de que es precisamente *tzihobal* el término que designa el bien máspreciado de los seres humanos, expresado por los propios kaqchikeles en el antiguo difrasismo: *ka qhabal*, *ka tzihobal*, y registrado y traducido por él mismo como “nuestra habla, nuestra lengua”. Señala Tomás de Coto: “*Qhabal, tzihobal*: es la habla, y también se toman por la lengua que cada nación habla” (VC: 261, entrada ‘hablar’). Sin embargo, el evangelizador que también es, se apropiaría de dicho término, al agregar: “Significan también, estos nombres [*qhabal* y *tzihobal*], la doctrina christiana o ley evangélica: *ru qhabal, ru tzihobal Dios*” (VC: 438). Y con ello abrimos espacio para tratar del fiel compañero de todo evangelizador.

---

<sup>452</sup> *Tzihobal*, literalmente, “objeto con que se platica” (Romero, 20-05-21).

... la verdad jamás tocada por la duda.  
U. Eco<sup>453</sup>

... son ciertamente estos demonios los que dominarán el escenario de la magia en el siglo XVI, y me refiero no sólo a aquella que remite a una tradición filosófica-teológica, como la de Agrippa o la del abad Trimenio, sino a la de los demonios que se multiplicarán por docenas en todos los campos de la cultura, incluidas la literatura, la pintura y, por supuesto, la magia de las viejas hechiceras que al cambiar de siglo cambian de nombre para convertirse en las servidoras del diablo. Los demonios invadirán las fantasías de los hombres del XVI: perturbarán las mentes y los cuerpos de viejas mujeres rondando sus lechos nocturnos, habitarán la casa de los inquisidores y magos o, los más sofisticados, estarán al servicio de la cultura, del arte o, más específicamente, del progreso del "hombre moderno" en busca del saber absoluto como los demonios de la leyenda y la literatura sobre Fausto. Son ellos, los demonios, los personajes protagónicos del siglo XVI, tanto en el ámbito de la cultura alta como en el de la cultura popular.  
E. Cohen<sup>454</sup>

*Cumatx x-u vachibeh Diablo, x-r'oqueçah rij chi cumatzil.*  
El Demonio tomó forma y figura de culebra.  
(VC: 232)<sup>455</sup>

## 5.10. El Diablo interviene. Clasificación de pecados y maledicciones: un glosario para la confesión

Demonio y demonios fueron productos importados a América. La extensa y condensada cita de Esther Cohen en los epígrafes me ayudará a situar algunas cuestiones que de otro modo sería tarea que desborda los límites geográficos de esta investigación, como es el

---

<sup>453</sup> Umberto Eco (1975).

<sup>454</sup> Esther Cohen (2018 [2002]).

<sup>455</sup> Tomás de Coto (1983 [ca. 1650]).

protagonismo del personaje en Europa y en el siglo que antecede al XVII.<sup>456</sup> De hecho, los tres epígrafes (el de Eco, el de Cohen y el de Coto) me sirven para señalar tal protagonismo. **Si bien el Maligno es un personaje milenario y ubicuo, interesa en esta tesis particularmente por su participación en la creación de un muro simbólico entre las dos culturas representadas en el *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*.** En su carácter de antiguo enemigo, el Demonio representa al Otro de manera absoluta. Sólo por esa razón, no nos podríamos haber olvidado de él antes de cerrar la lectura que he deseado proponer del diccionario bilingüe. Así que para terminar nuestro recorrido, deseo mostrar que la presencia de Satán es conspicua en la obra del franciscano, solamente es cuestión de destacar de manera sistemática sus apariciones o los espacios simbólicos que ocupa en una buena cantidad de entradas y artículos lexicográficos.

Indudablemente, el Diablo llegó a América con la Conquista. Aunque los españoles creyeron (¿o quisieron?) encontrarlo en este continente, y el supuesto descubrimiento de su enemigo sería un apoyo ideológico ideal, desde luego entre otros más, para justificar la destrucción y el sojuzgamiento de los conquistados con una mayor eficacia. Como señala Berenice Alcántara, “el Diablo funcionó como la causa primera que permitió entender y explicar al otro en su diferencia y a cuya oscura luz el ‘indio’ fue considerado un ser inferior que necesitaba ser tutelado” (Alcántara Rojas, 215: 101). Y por paradójico que pueda parecer, “los frailes avanzaron por pueblos y ciudades luchando contra el Demonio con el Demonio mismo, llevando al Diablo en la mente y en la boca” (*Ibidem*). Pero, de ser primero presentado y representado como un diablo al modo europeo, “híbrido de distintas

---

<sup>456</sup> El largo periodo medieval sirvió para preparar tal protagonismo. Leyendas sobre tentaciones, milagros y pactos con el Maligno, como la bizantina de Teófilo y el Diablo cuyo texto redactado más antiguo data del siglo VII, eran “motivos omnipresentes del imaginario medieval” (Cristina Azuela y Tatiana Sule, Coords., *Teófilo y el diablo. Variaciones medievales*, 2019).

criaturas reales e imaginarias”, se le tuvo que nativizar a tal grado, hasta que pudo adquirir “nuevos nombres, formas, rostros, atributos y poderes.”<sup>457</sup>

### **5.10.1. Sobre el bien y el mal**

En la cosmovisión cristiana maniquea el Bien y el Mal son entidades diferenciadas, y opuestas. Una existe, en contraposición a la otra. En la cosmovisión mesoamericana, en cambio, el Bien y el Mal “eran atributos relativizados por los contextos, y su naturaleza adjetival no era suficiente para que funcionaran como opuestos complementarios en la gran taxonomía binaria” (López Austin, 2015: 15). Por lo que, se ha podido afirmar para las sociedades mesoamericanas, la oposición de contrarios era la causa final de la existencia misma. Y, según los planteamientos del historiador mesoamericanista, no se podría concebir la existencia -sea mundana, sea divina- sin la lucha de los dos principios opuestos y, al mismo tiempo, complementarios, ya que éste era precisamente su motor para la mentalidad indígena. Referí antes a esta particular racionalidad del pensamiento maya (según F. Baudez, 2004), también denominada dialéctica “de inclusión imbricada o mutua” (según B. Tedlock, 2002).

**Es innegable que Tomás de Coto y los franciscanos tenían una percepción del Bien y del Mal diferente a la que tenían los kaqchikeles.** Para los primeros, se trata de dos conceptos opuestos con los que pretendían colorear en blanco y negro, y de manera tajante, todo aquello a lo que se aplicaban. En los artículos de ‘bien’ y ‘bueno’, se ofrece:

---

<sup>457</sup> La historiadora señala como un testimonio temprano de ello, el “Auto del Juicio Final” escrito en náhuatl por el franciscano Andrés de Olmos en 1533 (Alcántara Rojas, 2015: 104).



BIEN, nombre: *Vtz, hebel, ato*. // VNDE, bondad así: *vtzil, habeliquil, atobalil*. // Bien, adverbio, asintiendo a lo que dicen o otorgando: *vtz*, o *vtz tah*, o *vtz vi*, o *vtz la vi* (VC: 67).

BUENO, o cosa buena: *Vtz, ato, hebel*. *Vtz* es el más usado en todo; vg., *vtzilah vinak, vtzilah che*, etc. [...] // Deste mismo nombre, *vtz*, variado con *vach*, *vsan* para decir que tienen salud, que están buenos; vg., *vtz nu vach, vtz a vach*, etc. O dicen *qo r'vtzil nu vach, a vach*. Y así, para saludarse, dicen: *vtz pe a vach, at Pedro?* Responde: *xa rumal Dios vtz halal nu vach* (VC: 76).

**Coto equipara el bien, lo bueno y la salud porque así se lo permitía el significado de los propios vocablos kaqchikeles en un contexto amplio de significación.**

Sin embargo, al detallar los sentidos de esos lexemas y dar cuenta de lo que significan, y de lo que ayudan a tejer conceptualmente, nos enfrentamos con algunos intersticios o pliegues no resueltos por el fraile.

Si regresamos al ejemplo ya visto cuando tratamos de la enfermedad (apartado 5.9.4.), vimos que para decir: “¿As amanescido bueno, o con salud?” -traducido como *Vtz pe a vach x-çaker?* Se suele responder: *Rax vinakil*, etc. *Qo nu rax vinakil*, es decir, “tengo salud” o “estoy bueno”, o, *yn rax vinak*, que tienen el mismo sentido. Ahora añado que nuestro lexicógrafo ofrece un sinónimo de saludar, que es *tin 3ihala*. Su ejemplo es: *Ta 3ihala alcalde tan t'iqo*: “Saluda al alcalde que pasa”; y, más adelante, explica: “Y así, no será fuera de propósito decir, que es frequentativo, formado de *tin 3ihah* o *tin 3ihih*, compuestos de *3ih*, por ‘el día’, que significan ‘dear’, ‘usar el día’ [pero al margen de esta etimología, se lee: ‘malo’]” (VC: 507).<sup>458</sup>

---

<sup>458</sup> En la nota del editor: [al margen de esta etimología, se lee: “malo”], Acuña advierte que fue un lector del *Vocabulario* quien evaluó la descripción realizada por Coto. Tratando de leer la intencionalidad del editor, más que evaluativa, la nota nos deja ver la preocupación de Coto por llegar en la investigación lexicográfica a lo más profundo de la significación del concepto *Vtz* y todo lo que puede implicar tal noción para los kaqchikeles.

Hay que recordar que para los kaqchikeles, el vocablo *3ih*, cuyo equivalente es ‘día’ ciertamente, se trata de un lexema comprometido con mucho más que la referencia temporal, y que su extensa descripción ocupa una página completa del diccionario (VC: 162-163); y todavía más páginas, si se consideran vocablos relacionados como son ‘sol’ (VC: 527), ‘tiempo’ (VC: 548), y otros. De *3ih* señala nuestro lexicógrafo, entre muchas cosas más, que: “Tómanlo también por la suerte o fortuna en que vno nasce, buena o mala, como para decir: en un buen día o signo nasçió fulano, o en malo”(VC: 162-163).

Coto nos informa que sus contemporáneos kaqchiqueles distinguían entre días “buenos” y “malos”: *Vtzilah 3ih* normalmente designaba los días propicios, por ejemplo, los días buenos para sembrar; mientras que *oyevalah 3ih* se dejaba para nombrar los días considerados aciagos, o no propicios para tal actividad.<sup>459</sup> Además, *3ih* también se usa para designar al ‘sol’ (VC: 527). Lo cual abunda, indiscutiblemente, la complejidad del lexema, que además se comporta como raíz en otras derivaciones. ***3ih* es un vocablo kaqchikel que refiere al sol, al día, al tiempo, y también, como sabemos, a una divinidad muy especial, la deidad solar, tan temida y venerada como podría serlo la deidad de la lluvia. Se trata, así, de un lexema que también conlleva, sin duda, una gran carga simbólica.**

Thomás de Coto nos informa, para los mayas el Sol tenía la capacidad de “calentar” o cargar con fuerza los objetos, los seres y, desde luego, las palabras. Y, con ello, de volverlos, de algún modo, “sagrados” o relacionados con lo divino. De hecho, el buen lexicógrafo nos lo dice, tal vez sin darse cuenta de la importancia que esto tenía o

---

<sup>459</sup> Según B. Tedlock, en su estudio sobre los “contadores del tiempo” momostecos, se señala que “realmente ningún día es totalmente negativo o totalmente positivo en sus posibilidades, sino que más bien algunos días son predominantemente negativos y otros son predominantemente positivos” (Tedlock, 2002: 178).

sabiéndolo perfectamente, en la entrada ‘Sol’, señala: “Quando haçe gran calor, por la que el sol da, diçen: *xoo ru va 3ih*, o *tzatz ru va 3ih*, o *qatan ru va 3ih tu na nu vi* (o *a vi*). Siempre el verbo *tu na* se está en tercera persona, y se varía *vi*, que es ‘la cabeza’, y diçe siente mi cabeza (o la tuya, etc.) gran sol” (VC: 527). Y, en tal ejemplo, pienso que Coto revela algo de suma importancia para los kaqchikeles, que es como si el Sol se pusiera en comunicación con las cabezas de todos los hombres, a través de la percepción de su propio calor. Pues, según otros registros de Coto, se puede deducir que el “calor” (generalmente nombrado *qatan*) sería vehículo de comunicación del astro con los hombres o elemento, de otro modo intangible, del contacto con lo sagrado, pues se trata propiamente del “aliento” del Sol porque: “quando ay gran calor, vsan deçir: *ti bucbut r’uxla 3ih*” (VC: 84). Hermosa idea. Sin embargo, algunos mesoamericanistas han señalado que es sólo “la idea de calor asociada con los Señores o gobernantes y el dios solar”, la que tiene en realidad la connotación de ser algo sagrado para los mayas (Velázquez, 2009: 538, *Apud* Villa Rojas, 1995);<sup>460</sup> y por ello mismo, tal comunicación sería algo inaccesible para los pobres mortales, los hombres del común. Tendremos que investigar más en un futuro.

En la entrada ‘tiempo’ y las que le siguen relacionadas con este importante concepto (VC: 548-549), señala Coto que no tienen los kaqchikeles nombre que lo signifique como nuestro castellano. Nos advierte, pues, que vamos a tratar directamente con las nociones desde la perspectiva de la lengua indígena, la lengua-Otra. Y ofrece en primer lugar como correspondiente de ‘tiempo’ la figura retórica: *3ih, a3a*<sup>461</sup> como significado principal o

---

<sup>460</sup> Según la lectura de las inscripciones mayas del periodo Clásico, apunta Erick Velázquez, sólo los gobernantes poseían el adjetivo *k’inich* que significa “airado” o “caliente” (Velázquez, 2009: 613).

<sup>461</sup> O difrasismo, conformado por los elementos “día-noche”.

estereotípico (el estereotípico es el ofrecido en primer lugar, ver apartado 4.2.2.2.). Y en la de ‘tiempo futuro o venidero’, luego ofrece:

TIEMPO futuro, o venidero: *Ti be 3ih, ti be çak, ti pe 3ih, ti pe çak*. [...] “No sabemos de lo que será de nosotros en el tiempo venidero o futuro”, vsan de esta composición: *cha ch’ux apon*; vg., *bila cheel cha ch’ux apon*. **Y compónese del adverbio *cha*, que significa “quando”, de tiempo futuro, y el verbo *vx* en tercera persona, con la partícula *chi* para el verbo que empieza en consonante; vg., *cha chi pe chic k’ahaual Jsxsto* [Jesuxristo]. *Ch’* para [los verbos que principian en] vocal, como: *cha ch’ul chic*. En lugar de *cha ch’ux*, suelen vsar de *chi ka vach apon*, o de *qatena apon*, que es lo mesmo que “de aquí adelante” (VC: 548-549).<sup>462</sup>**

Del lexema *3ih* combinado con *vach*, otro signo lingüístico igualmente complejo, resulta: *ru vach 3ih*.<sup>463</sup> El ‘oriente’ se denomina *pa r’elebal 3ih*, que es traducido como: “donde sale el sol”; y el eclipse, como antes vimos, traducido como un “sol mordido”: *ru tijc 3ih*, etc. (VC: 527). Quizá, lo peligroso para aquel fraile lector, el que escribió la nota “malo” al margen de la entrada ‘día’, era la asociación del lexema *3ih* con la denominación de “sus astrólogos”, ya que con los términos *Cholol 3ih* o *Ah 3ih* eran nombrados los “yndios que según su quenta [es decir, su calendario] lo sauen y publican” (VC: 162-3), esto es, los llamados “contadores del tiempo”. Sin embargo, percibir la importancia del concepto y describir las palabras de sus manifestaciones materiales parece que no fue problemático para nuestro lexicógrafo, sí en cambio para el lector-autor de la posterior anotación marginal.

Por otra parte, Coto dedica dos artículos lexicográficos al Mal, también muy amplios y ricos en información. Pero, lo hace una vez más como evangelizador, y trata de

---

<sup>462</sup> El énfasis es mío. Según el Dr. Romero en el ejemplo señalado por Coto, *ch’ul* no está por ‘sagrado’, ya que es la construcción que resulta cuando se añade el marcador de imperfectivo al verbo *-ul*, “llegar, venir” (Romero, 20-05-21).

<sup>463</sup> En la tercera y última revisión de mi trabajo (22-10-21), el Dr. Romero me señala que los atributos de la palabra “*q’ij*”, en Coto *3ih*, se refieren a su acepción de “día”, no de “sol”. Y agrega que “son parte del vocabulario calendárico que utilizaban los *ajq’ijab’* para hacer prescripciones sobre los tiempos y los días”.

traducir -desde su concepción judeocristiana- lo que considera un concepto opuesto sin cortapisas al Bien:

MALA cosa: general para todo lo que, o no es bueno, o parece mal o malo en codición o costumbres, etc: *Itzel*, nombre adjetiuo. O, por la negación: *mani vtz*; vg., *itzel ri Pedro, mani vtz ti vachin*, “es feo Pedro, no parece bien”; *itzel ri queh, mani vtz*, “mal caballo”, etc. // *Itzelal*: la maldad, y varíase: *v'itzelal av'itzelal*, etc. // *Ti u'itzelah*: vsar de mal, o obrar mal; manchar ensuciar. // Malo en costumbres, vellaco: *kakab*; vg., *kakab chi ala*. // *Qui kakabir*: malo hacerse, o avellacarse. // *Kakabil*: maldad así. [...] (VC: 330).

Por su parte, **el Diablo, figura por antonomasia del mal para los cristianos, es traducido por el fraile como *Qaxtoc* o *ah chi Xibalbai*** (VC: 163). Elemento que se convirtió para los mendicantes en una figura completamente imbricada con la del Infierno, al que denominaron astutamente con el ‘significante’ (o forma) indígena *Xibalbay*, y tradujeron con el ‘significado’ occidental de lugar del “sufrimiento eterno” (y a los pecadores, por ende, llamaron *xibalbay vinak*).<sup>464</sup> Sin embargo, para los propios kaqchikeles el vocablo *Xibalbay* hacía referencia al Inframundo, que no era en nada parecido al Infierno cristiano.

El ‘purgatorio’ fue denominado: *chohmiriçabal hay* o *tohobal mac* (VC: 449), o lugar para pagar las culpas, según los frailes, y representaba un lugar intermedio para la salvación. A los “infieles” o no cristianos, los evangelizadores también les llamaron *xibalbail vinak*, de la misma manera que al nombrar todo lo que reportaba a sus “antiguallas” o creencias religiosas lo hacían con el calificativo *xibalbai*, como franco sinónimo de diabólico. Sin embargo, hoy sabemos que:

---

<sup>464</sup> Hoy escrito *Xib'al bey* y traducido por algunos autores como: “Camino espantoso”. En la entrada ‘espantarse’, Coto señala que: “vsan de dicho verbo [*qui macamo*] y de *tin xibi[i]h*, con los acusativos recíprocos.” Y agrega el fraile los vocablos *xibinic* y *xibibal* como equivalentes de ‘espanto’. Pero también admite que se puede tratar de ‘espantarse’, con admiración, como si fuera algo maravilloso y, por tanto, algo “admirable”, esto es, *ti xibi[i]n r'aqaxaxic* (VC: 210).

El Demonio terrible no pudo encontrar desde la perspectiva indígena, un verdadero equivalente cualitativo. Tampoco se encontró un lugar medianamente terrible que sustituyera el crudelísimo Infierno cristiano. A lo más que se llegó por aproximación al Infierno fue al mundo de los muertos, transitorio, con sus también transitorios sufrimientos (López Austin, 2015:18).

Cuando nuestro lexicógrafo traduce ‘divina cosa’ como *Diosil* y ofrece *chi diosilal* como equivalente de “divinamente”, hay que subrayar las palabras de Coto porque apunta que: **“Antiguamente deçían: qabovilal, de qabovil, nombre del dios que adoraban”** (VC: 168).<sup>465</sup> Aunque, se puede afirmar que la retórica de los frailes evangelizadores, en general visiblemente centrada como antes señalé en una oposición maniquea y tajante entre el Bien y el Mal (o, si se prefiere, entre Dios y el Diablo), era una en la cual los franciscanos evocaban los conceptos válidos desde su perspectiva cristiana, y la figura del Diablo se fusionaba cruelmente con la del Infierno y el sufrimiento por los siglos de los siglos. **Sin embargo, se puede observar que el Cabovil o Cabouil de los kaqchikeles (mencionado en el artículo de la entrada ‘ofrenda’, VC: 378) se deslizaba a mediados del siglo XVII entre los intersticios de una situación realmente ambigua.** Y, por lo tanto, el Diablo resultaría de este modo un personaje ya no tan maligno, se trataba de un “dios” o divinidad, al fin y al cabo. Un personaje que desarrollaría a lo largo del periodo colonial múltiples personalidades, foco y centro de innumerables bailes o danzas (muchos de ellos prohibidos, desde luego, por el clero), representaciones carnalescas, leyendas, y hasta chistes y juegos infantiles.<sup>466</sup> Una infinidad de variaciones.

---

<sup>465</sup> El énfasis es mío.

<sup>466</sup> ‘Baile’: *Xahoh*. Es nombre común, pero advierte Coto que: “Fuera deste, tienen otros nombres particulares de bailes”, algunos prohibidos “como lo está por nuestras Constituciones, en el Capítulo celebrado el año de 1650, por Pascua del Espíritu Sancto” (VC: 61).

Es un personaje tentador, por definición, *Tihtobenel*. “Y así se dice del Demonio, quando fue a tentar a Christo: *x-be tihtobenel richin k’ahaua, o x-be ru tihtobeh*” (VC: 546), pero siempre relacionado por los frailes con el pecado. **Coto-evangelizador** señala su maldad característica con un ejemplo muy ilustrativo, y poético en una estructura de triplete como la siguiente: “*x-i ru takchijh, x-i ru miqh, x-i ru nimqotih pa mac Diablo Qaxtoq*, que él mismo traduce como “me tentó, incitó, provocó y engañó el demonio a peccar”. Aunque, inmediatamente después, **Coto-lexicógrafo** nos advierte que aunque *takchijbal mac* equivale a ‘la tentación a peccar’, la realidad es que el verbo en sí, es decir, *tin takchijh*, “es, también, incitar en bien o mal.” Muy importante resulta la anterior advertencia de Coto, ya que se trata, entonces, para nuestro buen lexicógrafo de una forma verbal nativa que traduce simplemente la acción de incitar, y que no tiene en la lengua indígena referencias predeterminadas. Por lo que, para darle al vocablo la significación pecaminosa deseada y, ahora, desde la perspectiva del evangelizador, se requiere del lexema adjetival *itzel*, colocado antes del verbo, esto es: *x-i r’itzel takchijh* (VC: *Idem*).

### 5.10.2. Secretos de un personaje

En el *Vocabulario* de Coto, así como en el del dominico Villacañas al que ya antes he referido, *Qaxtoc* fue una de las identificaciones del Diablo realizada por los frailes, otra sería, como ya vimos, *Qabovil* o *Cabouil* que encontramos en la entrada ‘ofrenda’:

OFRENDA, generalmente, la cosa que se da de gracia: *Yaoh, çip, maih..* [...] // De estos nombres y verbos, *yahop, çip, maih*, vsaban quando antiguamente ofresçian sus sacrificios a los ídolos. Y, así, diçen: *x-qui yaohih oher vinak, hun vinak ti qui qher, ti qui peh, ti qui puz ch’u vach qui Qabovil; ha qui çip, qui yaoh, qui maih* [al

ofrendar los hombres antiguos, un hombre cortaban, hendían, despedazaban ante su *Qabouil*; ésa era su ofrenda, su regalo, su don, traduce Acuña], [...] (VC: 378).<sup>467</sup>

Sin embargo, para los kaqchikeles el Maligno de los evangelizadores tuvo, al parecer, todo el potencial necesario para convertirse en una deidad más, es decir, para señorear aquel antiguo lugar con características de sitio sagrado que era el lugar de la Muerte. Como se puede ver en su correspondiente artículo:

DEMONIO: *Qaxtoc*. // **Tiene otros nombres metafóricos, vg., *Quij r'ey*, o *Quij r'ixqak*, “dientes y vñas de sangre o sangrientos”; *Ama3elal chi Xibalbay*, “el que abita en el infierno”; *Tak chijnel*, *Mox vachinel*, y otros. // **Quando el demonio les hablaba y aparecía en ríos o charcos, a lo que allí vían llamaban: *Ru vinakil Ya*. // Si en los montes, o si quando al parescer les hablaba dentro de los palos: *Ru vinakil huyu*. // A vnos demoñuelos o familiares que se les aparecían junto a los ríos, los llamaban: *Xulu*. // Y al que hacía curas mediante estos diablillos llamaban: *Ah 3ih*, *ah Xulu*; *he qoh ru Xulu Pedro*, “Pedro tiene sus diablillos y familiares”. // *Oquinak Qaxtok ch'u qux*: endemoniado (VC:140).<sup>468</sup>****

Por lo tanto, el Demonio trasplantado logró muy bien fusionarse con los antiguos Dueños, los *Ah ichin*, y como cualquier antiguo dios mesoamericano, éste podía ser bondadoso, *vtz la vi* (VC: 75); o terrible, *qo r'uxla* (VC: 547). Sólo hay que recordar lo referido antes (apartado 5.6.6.) sobre el mito k'iche'ano que narra que cuando del Oriente: “Llegó Qocaib y dio cuenta de su comisión, traía los empleos de *Ahpop*, *Ahtzalam*, *Tzamchinamital* y otros muchos; expuso los signos que debían distinguir las dignidades y eran uñas de tigre y de águilas, pellejos de otros animales, y también piedras, palos, etc.” (según el *Título de los Señores de Totonicapán*: 204).

Los kaqchikeles contemporáneos de Coto, en el XVII, ya habían incorporado préstamos del español en su lengua, como la designación *diabloil tzih*, equivalente de “palabras diabólicas”, se señala en el siguiente artículo:

---

<sup>467</sup> El énfasis es mío.

<sup>468</sup> El énfasis en las distintas partes de la descripción es mío.



DIABLO: *Qaxtoq, ach chi Xibalbai, Hu r'akan, ah tzay.* // Diabólica cosa, palabras, obras, etc.: *diabloil tzih, diabloil banoh, diabloil vinak,* etc. (VC: 163).

Aunque atrás, en el artículo lexicográfico de ‘demonio’, todavía se puede apreciar la simbolización del vocablo ‘diente’ para denominar al Diablo en la expresión indígena propia, tal como se hacía con la antigua figura difrástica: *quiq r'ey*, traducida como: “dientes sangrientos”. Con tal designación, el buen lexicógrafo nos muestra una metaforización de los poderes del Maligno, al traducir el difrasismo *kaqchikel quiq r'ey* por Demonio. Y, tal vez, con ello quedaría satisfecho.

Pero si, por el contrario, consideramos que la traducción hubiera estado sugerida por sus colaboradores indígenas desde la concepción religiosa *kaqchikel*, el asunto se puede volver mucho más complejo para interpretar correctamente. ¿Por qué, precisamente, “su sangre” asociada a “su diente”, en la figura retórica? Y si bien, como antes hemos señalado, un difrasismo siempre es más que la suma de sus partes, las connotaciones que éste pueda sugerir se deben ubicar en otro nivel de análisis. Coto algo aporta, más allá del maniqueísmo común y corriente de los franciscanos, y tal vez, se podría pensar que lo hizo de manera no consciente.

Habría que ver y analizar la información referida en el artículo de la entrada ‘sangre’ (VC: 508), símbolo de vida para los *kaqchikeles*, y para muchas culturas. Aquí destaco solamente la asociación entre el fluido vital, es decir, *quiq*, y la acción de sangrar con lanceta o punta de pedernal que los hablantes nativos denominaban *qix chay*<sup>469</sup> o *to3bal* porque, muy frecuentemente, una acción relacionada con la sangre tenía que ver con una

---

<sup>469</sup> Se traduce como “espina de obsidiana” (Romero, 20-05-21).

acción de carácter ritual. Lo cual también me es sugerido por la participación del lexema *rax* en algunas expresiones relacionadas.

SANGRE: *Quiq*; variase: *nu quiqel, a quiqel, ru quiqel Pedro; ru quiqel nu 3a*, la sangre de mi brazo; [...] // Restañarse la sangre de la vena o parte donde sangran, dicen: *ti rax pize, ti rax poe* [...] (VC: 508).<sup>470</sup>

La práctica de los sacrificios o autosacrificios para ofrecer “el líquido precioso”, la sangre, a sus antiguos dioses era considerado por el fraile, obviamente, algo diabólico. Además, Coto señala, en otra entrada relacionada en la que se aprecia la importancia del concepto: “Otro nombre tienen, que también significa ‘sangre’ o ‘substancia de la persona’, y le usan en muchas locuciones por sinónimo de *quiq* y es *comahil; nu comahil*, mi linaje, mis descendientes” (VC: 509).

‘Diente’, por su parte, es pieza pequeña y, al parecer, inofensiva de la anatomía corporal. Cuando es uno o dos los dientes que se le han caído a la persona, dicen: *elenak hun* o *cay ru va r’ey* (VC:147). Sin embargo, hay que considerar que desdentada es la calavera o representación de la muerte, nombrada *holom*, o *bak holom*, (VC: 83); y que, *bak* es término que se traduce como ‘hueso de animal cualquiera’, como forma que se combina con pronombres posesivos *nu bak, a bak, ru bak*. Pero, *ru bakil, ru holom caminak*, es un sintagma que refiere expresamente a “los huesos y la calavera del difunto”. *Ti bakir*, entonces, no sería solamente equivalente de “hacerse hueso, o enflaquecerse” (VC: 279), ya que parece tener connotaciones menos visibles.

---

<sup>470</sup> El énfasis es mío. Adicionalmente, se puede considerar que, en epigrafía maya, los glifos *yax*, y en la lengua kaqchikel el vocablo *rax*, remiten igualmente al par “agua/ verde-azul”. En tzeltal colonial, se conservaba el vocablo *yax* en algunos términos relacionados con la agricultura (Ruz, 1985: 130-135).

Por referencias bibliográficas, sabemos que las cosmovisiones indígenas contemporáneas herederas en parte del pensamiento mesoamericano, tienen todavía una concepción del cosmos tripartita. Inframundo, superficie y cielos (o supramundo) conforman el cosmos. Apunta Gabriela Milanezi que, de forma simplificada y general, esos tres niveles fueron traducidos por los evangelizadores como “Cielo”, “Tierra” e “Infierno”. Ya que el significado de cada uno de estos términos en los idiomas originales, “extrapola el campo semántico de las palabras españolas elegidas como correspondientes” (Milanezi, 2015: 139).

Veamos en los siguientes artículos lexicográficos que, efectivamente, de ese modo tradujo Coto dichos términos:

INFIERNO: *Xibalbay*. // VNDE, *xibalbayil vinak*, los demonios, o almas condenadas. O diçen, *xibalbayilah vinak*. // *Chi xibalbay*, “en el infierno”; también suelen deçir *ch’u qux vleuh*, ID EST, “en el centro o corazón de la tierra”. // Antiguamente este nombre, *xibalbay*, significaba el demonio, o los difuntos o visiones que se les apareçían. Y, así, decían, y aun algunos ay que lo diçen oy: *x-u qut rij xibalbay ri 3etzam chi nu vach*, “se me apareció el difunto” (VC: 294).

ÇIELO: *Cah*, o *chi cah*; (*chi cah* es, propiamente, en el cielo). [...] // *Xe cah*: debajo del çielo. Tómake por todo el mundo; VNDE, *xe cahil vinak*: los que viuen en el mundo. // Buelta dar el çielo y los astros: *ti çolol* o *tu çurur cah*. // *Ru çolonem*, *ru çururem* o *çururic cah*: çielo estar [danda vueltas, agregó Acuña][...] (VC: 129).

TIERRA: *Vleuh*, o *vleu*; varíase: *v’*, *au’*, *r’*; *v’uleuh vae*, “ésta es mi tierra”. [...]; *oh vleu*, *oh qhabak ri oh vinak*, “somos tierra y barro”;<sup>471</sup> // Convertirse o haçerse tierra: *qu’in vlear*, *c’at vlear*, etc. Y, así, el que ya está para morir, para deçir que presto se convertirá en tierra, diçen: *x-tu qam ri vleuh qhabak ruqin vleuh*, “esta tierra la tomará la tierra y barro” [...] Y, de toda cosa que se pudre y convierte en tierra, diçen: *x-uivar*, *x-qhabakir* [...] (VC: 549).

---

<sup>471</sup> Coto lo traduce con un paralelismo, “somos tierra y barro”. Pero se trata realmente de un triplete en kaqchikel, una expresión retórica de tres elementos: *oh vleu*, *oh qhabarik ri*, *oh vinak*.

### 5.10.3. Clasificación de pecados y maledicciones

Para los franciscanos, obsesionados por evaluar comportamientos, las malas palabras eran inaceptables en una época virulenta y nerviosa que predicaba, simultáneamente, las normas del “buen vivir” o “vivir con policía”. Por ello, **no resulta extraño sino consecuente encontrar una clasificación de pecados en el *Vocabulario* de Tomás de Coto que sirve de justificación para la empresa evangélica.** Refiero a continuación algunas de las entradas principales que dan cuenta de ello:

PECCADO: *Mac*. Es todo género de peccado: de pensamiento, palabra, obra, o descuido de algo. Varíase: *nu, a, ru*. //VNDE, peccar así: *qui macun*, absoluto; el activo *tin macuh*; vg., ¿qué peccado cometiste?”, *nak chi macul x-a macuh*, o *x-a ban?*; *x-in macuh halal vino*, o *halal qhac pa biernes*, “pequé, comiendo carne en viernes. // *Tin macuriçah*: manchar o ensuñar con peccado, o haçer pecar a otro; vg., *x-in macuriçah vij*, o *Pedro*, [...]. *Ah mac*: es el peccador, o *maculilah vinak*. // *Ach ah mac*: es el cómplice en el peccado; vg., *av'ach ah mac María*. // Suelen ser synónomos de *mac, tzap, il*, que significan “culpa” o “desgracia”; vg., *ha nu mac, v'il, nu tzap*. //VNDE, *tin tzapuh, ti u'ilih*: cometer culpa o peccado. // *Ah tzap, ah mac*: peccador. [...] (VC: 402)

Más todavía, Coto tenía que referir explícitamente al cuerpo del delito:

[...] // Quando viçiossamente un varón junta sus partes con las de otro, que es pecado de mollis o molliçe, diçen: *qui qululaam quij chi cai alabon*, o *achi*. El verbo es *tin qululaah*. // Y, quando dos mugeres o muchachas haçen lo mesmo, diçen: *qui q,arin quij chi cai xtani*, o *ixok*. El verbo es *tin q,arih*; el significado es “pegarse dos cosas blandas vna con otra”. // Acostumbrado y enviçado a estar vno en peccado, diçen: *teeninak chic mac pa nu qux*; variando: *pan a qux, pa ru qux*, etc. // *Ti teen mac pa nu qux, a qux*: acostumbrarse o enviçarse así, ID EST, “se hace madre el peccado en el corazón”. // Peccado no tener: *mani nu mac*, o *mani tziquil, naqal mac chi nu qux, ch'a qux*, etc. // Quando, de peccados menores, se pasa a otros mayores, diçen: *tu 3axabeh nu vach chi nimak mac, tu 3axabeh a vach chi nimak mac, ru 3axabem ru vach Pedro o chi nimak mac*, etc. // [...] (VC: 402, entrada ‘peccado’).

De semejantes premisas, resultaría una taxonomía de pecados en la cual la carne, o el verdadero “cuerpo del delito” no es otra cosa que la concupiscencia:

[...] // Peccado nefando: *x3e*, o *x3eel*. // VNDE, *ti qui x3eeh quij he cai achi*. // *Orol achak*, llaman al [homosexual] actiuo. // Peccado mortal: *camicanel mac*, o *tih chi mac*, *ti xibin chi mac*, o *ru vi*, *ru holom mac*; peccado venial: *qhuti mac*, *xa halal chi mac*. // Quando el peccado no llega a consentimiento que sea mortal, diçen: *xa halal ti r'il nu qux nu banic mac*; *mani x-utzin chi nu qux*, *x-u xibijh rij nu qux ch'u vach Dios*. // Quando acaso, sin advertir en lo que haçen, cometen algùn deffecto, diçen: *qhuti mac*, *mani ru nael ti ban*; *mani quere pa nu qux*, *mani hata nu takem ri mac bilacheel tok x-in ban*, *mani ru nael*. // Peccado contra natura o de bestialidad, suelen deçir: *maqui vinakil banoh*, ID EST, “no es obra de persona”. Y así, afeándolo diçen: *maqui na ru banoh ta vinak ri tan ta ban*, o *x-a ban*, *at Pedro*; *xa q,i ti bano*, *xa chicop ti bano*, *maqui na vinakil banoh* [“no es acto de hombres el que estás haciendo, o has hecho, Pedro; sólo los perros lo hacen, sólo las bestias, no es acto de hombres”. // Quando vno reitera en el peccado o deffecto, para reprehenderle y decirle que será doblada la pena, diçen: *vacamic qa man chic ti cuy a mac*, *xa tan ta yac*, *tan ta çiloh chi nu qux*, *tan ta yac*, *tan ta çiloh ch'au'ih*; *ti hote*, o *t'iqo ru vi a pokonal*, *x-ti qahiçax a vach vacami*. // Quando el que pecca se humilla y reconosçe su peccado, diçe: *yn ah mac*, *ah labal*, *yn qazbol*, *macol*, *yn qainak*, *chakihinak vinak*, *yn chuv*, *yn qay*, *yn itzel*, *yn kacab ch'u vach Dios*. // VNDE, por peccado, finalmente es : *mac*, *laval*, *chuvil*, *qayl*, *itzelal*, *cakabil*, *il tzap*, que de todos suelen vsar indifferentemente. El común y más vsado es *mac* (VC: 402-3).

Las maledicencias para el franciscano son todo aquello que deriva de ‘mal hablar’

o ‘mal obrar’, y ‘maldecir’:

MAL hablar o obrar: *Itzel qui qhao*, *itzel qui tzihon*, *itzel qui bano* [...] // También vsan, por mal deçir o mormurar: *ti bah chijh*, o *tin 3abah*. // ***Itzel bijnic*, *bah chinic*, *3abanic*: maldiçión así.** // ***Bah chijnel*, *3abanel*, *itzel bij*: maldiçiente** (VC: 330).<sup>472</sup>

MALDEÇIR echando maldiçión: *Tin qokoh*, vg., *ba qokoh a meal*, *xa ta ya ru raxal ru chi*, “no maldigas a tu hija”. // Es mui vsado de los viejos y viejas, quando los moços los agrauian o enojan, echarles maldiçiones, [...]. // **A estas maldiçiones, diçen: *ru qokobal maaaa*, *atita* [maldiçiones de viejos]; *ti qokon mama*, *atit***, “está maldiciendo el viejo o vieja”. // Vsan quando así se maldiçen y desean mal, vsar de: *kita*, y luego, el nombre o verbo que denote o signifique lo que desean; vg., ***kita xa ma atza chi cumatz t'oc chaue*, *qhuti cumatz ta oc ca tio***, “píquete, o muérdate una culebra”; *kita xa humer canic*, *çachic t'oc chaue*, “ojalá te mueras de repente” (VC: 330).

<sup>472</sup> El énfasis es mío.

En las descripciones de la lengua kaqchikel, y de manera similar a como ocurrió en las primeras descripciones de la lengua náhuatl, seguramente por la influencia de los mismos frailes, se refería a la malicia (incluida la traición) con el lexema que servía para traducir al ‘búho o lechuza’: *tucur* (VC: 309).<sup>473</sup> También se usaban: *xoqh*, *nimak çeteçak ru na3*, *ru vach*, “porque tienen los ojos grandes”, y son aves asociadas estrechamente con el inframundo y la noche: “Estas aues, METAPHORICE, las toman por el maliçiosso, traidor, o por la maliçia o traiçion”. *Ru xoqhil*, *ru tucuril qux*: la tal maliçia o traiçion” (*Ibidem*). El ‘traidor de dos caras, dos corazones’ es nombrado: *Ah cai vach*, *ah cai qux* (VC: 556). “Por la traiçion, vsan deçir: *qo ru mac nu qux*, *a qux*, *ru qux*, o *qo r’itzelal nu qux* [variando *qux*]” (*Ibidem*). Características que no son muy diferentes de algunos de los atributos que distinguen al Maligno en la tradición judeocristiana.

Martine Azoulai, en su estudio sobre los manuales de confesión americanos elaborados por los frailes desde la segunda mitad del siglo XVI y durante el XVII, descubrió que, a pesar de que se dirigen a poblaciones diversas y épocas distintas, todos ellos están elaborados de manera muy similar, es decir, de un modo estereotipado.<sup>474</sup> En opinión de la historiadora, los manuales son obras planas, repertorios, a veces minuciosamente detallados, que pretenden compendiar los “pecados del mundo americano”, desde el punto de vista de la iglesia católica, y que se dirigen a una suerte de “indio promedio”, sin importar de qué lengua fueran hablantes (náhuatl, quechua, aymara, y tantas más).

---

<sup>473</sup> El Dr. Romero apunta que no necesariamente fue así en el caso del *tucur*, ya que éste era considerado el mensajero de Xibalbay en el *Popol Wuj* (20-05-21). Tal vez por eso, puedo añadir, se trata de un vocablo recuperado actualmente con orgullo identitario en algunas canciones de Sara K’urruchich Cúmez.

<sup>474</sup> Azoulai, *Les péchés du Nouveau Monde* (1993).

De hecho, sostiene Azoulai que los temas que abordan esos manuales están inspirados según la clasificación del Decálogo, y que sus listas de preguntas subrayan de manera compulsiva los comportamientos de violencia, sodomía y embriaguez. Sin embargo, la autora también señala el valor que tienen dichos manuales como documentos, ya que nos “ofrecen la representación de un mundo percibido en un momento decisivo de su evolución, el momento en que se implantaron los modos de relación, reales y simbólicos, entre Europa y América” (Azoulai, 1993: Introducción).

Después del Concilio de Trento, y mostradas las diferencias entre católicos y protestantes en acalorados debates, la confesión fue apreciada como uno de los temas importantes de la fractura eclesiástica. Los textos tridentinos demandaron a los penitentes enumerar los pecados, por lo que los pecadores tendrían como tarea hacer una lista de sus faltas cada vez que se confesaran. Pero en América, señala también Azoulai, el interrogatorio penitencial carecía de sentido para los “nuevos cristianos” que eran los indios. Razón por la cual, cuando los manuales preguntaban: “¿Has pecado una vez, dos veces?”, lo que muestran en realidad, en su opinión, es una aguda obsesión del clero, que deja ver su simplicidad dogmática con preguntas que, muchas veces, se podrían calificar de intrépidas. Así, los confesores americanos se convertirían, por tanto, en jueces que debían conocer todos los detalles del “crimen”, ya que sus mentores europeos habían tenido un buen entrenamiento antes, cuando trataron igualmente de controlar la fe de los moros. En la Nueva España, la obligación de usar un manual para confesar a los indios se instauró después del III Concilio, en 1585. Pero, siguiendo a la historiadora, los textos para la confesión parecen más medievales que de su época (*Ibid.*: 23-46).

Ciertamente, así sucedió, y se puede constatar lo señalado por Martine Azoulai en el *Vocabulario*, que no es manual de confesión, pero que sí sirvió como material de apoyo para elaborarlos, ya que Coto equiparó en sus descripciones, literalmente, pecado y crimen:

CULPA, peccado o defecto de algo: *Mac, labal* o *itzelal*; vg., *xa rumal nu mac, nu labal, v'itzelal, x-I rapax vi*, “por mi culpa y peccado, por mi maldad, e sido açotado”. // (VC: 121)

CRIMEN: Lo mismo que Pecado. Y así, quando es grande el peccado o crimen, diçen: *nima mac, ti xibin ru banic, ti xibin r'aqaxaxic*, “es crimen grande, espanta el haçerlo o oírlo; *nima mac, labah mac*. // Criminoso, que a caído en crimen, diçen: *nim r'il, ru tzap, o nima mac r'ikalem Pedro*, “es grande su culpa, gran peccado tiene a cuestras” (VC: 119).

### 5.10.3.1. Escenarios para pecar contruidos con palabras

Azoulai calificó con sagacidad como “intrépidas” las preguntas que obsesivamente hacían los frailes evangelizadores a los indios para saber si habían cometido pecados carnales. Pero, a decir verdad, los otros pecados también les interesaron. Coto describe cada uno de los pecados considerados capitales, y ofrece cuidadosas traducciones a sus lectores. Sin duda, **éste es el trabajo característico del evangelizador preocupado por convertir consciencias, y aunque tiene importancia histórica, no es el que lo había caracterizado como lexicógrafo.**

Veamos a continuación cada una de las descripciones ofrecidas de dichos pecados capitales, también ofrezco la traducción de sus antónimos, esto es, las virtudes propuestas por los religiosos, para apreciar el cuadro completo:

1. GULA: *Munil*, o *hi3unic, muninic* (VC: 260).

*Mun* es lexema que designa, como antes vimos, al ‘esclavo’ (también al ‘golozo’), y *munil* a la golosina. Hay que advertir que *hi3* es un sinónimo de *mun*, de la misma manera que



*hi3ul* lo es de *munil*. La nominalización *umuninic* se percibe más cercana a la de *hi3unic*, por el sufijo con el que ambas terminan, *-ic*. Resulta interesante, observar la búsqueda que realiza el lexicógrafo de los lexemas kaqchikeles que más de acercan al significado de ‘gula’ en español. Su antónimo, es ‘templanza’ (considerada virtud por los teólogos), traducido como *cobabal*. Dicha virtud se encuentra mencionada en una gran cantidad de ejemplos-recomendaciones y dan cuenta del modo en que los frailes querían hacer uso de ella: “açota con **nu 3a, v’akan** moderación y templança a tu muchacho”, “témplate o modérate en açotar a tu muger”, “come con templança”, “habla templadamente y con tiento”, “modérate en peccar”, “templa tu yra y cólera”, etc. (VC: 544).

**2. AUARIENTO:** *Qeq, qopiz, xipiq*. // **Auariçia** tener: *qui qeqen, qui qopizan; tin qeqeh, tin qopizah*, activos. // *Qeqebal, qopizabal, qeqel* o *qopizal*: auariçia. // También, por tener auariçia, vsan del verbo *tin qal nu qux chire puvak* (VC: 56-7).

En este caso, el antónimo del avariento es ‘generoso’, *aqanimak achi* (VC: 248),<sup>475</sup> y es vocablo que se usa en kaqchikel también para designar “a todos los casados”. Y el generoso, es relacionado por el fraile con la persona ‘franca’: *Ah çip, ah maih’ mani bila lo3 chirichin* (VC: 238), y con la ‘dadivosa’: *Yaol*, que se diferencia del que es “dado a mugeres, viçioso: *hoxol qhec* o *eq,anel* (VC: 136).

**3. SOBERUIA:** *Nimariçabal rijl*, o *nimariçan rijl* [...] También vsan del verbo *tin punah; punal* o *punabal rijl*: la soberuia así. (VC: 525).

*Nim* es lexema independiente, ya conocido, que remite a cosas grandes. *Nim ru qux* se dice cuando se trata de alguien que es ‘grande y esforçado en valor’; y también lo econtramos como raíz que admite varios sufijos para determinar y ampliar su significación. *Nimal* designa la grandeza. Al buscar la traducción de su antónimo, ‘humildad’ que es *camelal*,

---

<sup>475</sup> *Aqanimak*, también es designación de “noble, hidalgo” (como quedó asentado en 5.6.).

se observa que esta última es voz derivada de *camel*.<sup>476</sup> *Ah camel qux*, o *camel vinak*, designan, para Coto, al ‘humilde’ (VC: 280). Pero también, hay que recordar que vimos el equivalente ofrecido para ‘humillarse’: *tin qhutinariçah vij* (apartado 5.6.1.), del cual resulta un sinónimo de *camelal* que es *qhutinariçabal*.<sup>477</sup>

**4. IRA** o cólera arrebatada: *Oyeual, cakal; r’oyeual, ru cakal nu qux, a qux*, etc. (VC: 302).

A la ira se opone la ‘paciencia’. Los equivalentes ofrecidos son *cuyunic, bi3onic*, o *cuyuh, bi3oh*. Tener paciencia se traduce como *tin cuy* o *tin bi3*, aunque también se puede usar *tin qux v’ey*, que “es lo mismo que çufrir” (VC: 387). “Provocar a ira y enojo con malas palabras’, vsan de los verbos: *tin yo3 quxlaah*, o *tin cakariçah*, o *tin yac oyeval*, vg., *b’in a yo3 quxlaah, b’in a cakariçah, b’a yac r’oyeual nu qux*, no me provoques a ira, no levantes el enojo en mi corazón” (VC: 446).

**5. EMBIDIA:** *3a3anibal qux*. Embidiar: *ti 3a3an nu qux* [...] Suelen vsar también, por embidia, ira o rencor, de *cak vach*, o *cak vachibal rijl*. *Ah 3a3an qux, ah cak vach, ah mox vach*: el embidioso, y que tiene rencor y malas entrañas (VC: 178).

<sup>476</sup> *Camel*, literalmente, “mortal” (según Sergio Romero, 20-05-21).

<sup>477</sup> En un *Arte de la lengua carcchí* [k’ekchí] de Cobán, atribuido a fray Tomás de Cárdenas, obispo de la Verapaz, con un singular conocimiento de las aves, se consigna lo siguiente para aleccionar a los gobernantes y que tuvieran humildad:

“Quando ponían alguno por cacique para que reynase, decían de esta manera:

*Aui at quitçin atcacahol xcatauauab atem xitimbil tem puac inbil tem, nimla ycal nimba yutul chiru. Batçec, bacoxi, baelc chiruch acat achampa, auzi tçin cahol cacab yquicohocy q’ bauabile yal mayal batcheec chiquec chicac bacul hunchibe caib chibe, bahepa ybaxachi yvinc, bat holepich, chitcoh, bathacal ey vinc, barac ycamic yvinc bacavarez auib bahole pich bat hoc lechitcoh, bat hoc lechiuan nacabarez rib, ahualin ahualin chanc.*

Estas y otras muchas cosas decían al que benía por señor de algún pueblo [...]: ‘No sea como el pájaro *pich* o como el pájaro *chitcoh, chicuan*, que se nombran ellos mismos; que dise el mismo nombre que ellos tiene, que el *pich* cuando canta dice: *pich, pich*, y el *chitcoh* dice: *chitcoh, chitcoh*, y el *chiuq’an* dice: ‘Yo soy señor, yo soy señor’.

Y queríanle decir que no se ensoberbeciese diciendo ‘Yo soy rey y soy señor; yo soy tal’, sino que no tomase su nombre en la boca, sino que los otros lo dixesen” (Cárdenas, 2020: 48).

Su antónimo, ‘caridad’: *lo3obal, qanihabal, hoyeval vach* (VC: 90). *Tin lo3oh* es ofrecido como equivalente de ‘amar’. Sabemos que el lexema *lo3* suele traducir ‘amable cosa, o, preciosa, estimable’. *Lo3obal*, más propiamente, designa la obra de amor, por lo cual Coto traduce este vocablo como caridad. *Ah lo3* es equivalente de la persona que ama.

**6. LUXURIA:** *Eq,anem qohlem, hoxoh, qatoh*. // Luxurioso: *hoxol, qatol*. VC: 320).

Con los escalofríos que este tema debía producir al fraile, quizá sea la menos acertada de sus traducciones en el caso de los pecados capitales. Da como equivalente *hoxol* para ‘luxurioso’. *Eq,anibal hay* es equivalente de ‘putería, casa donde van a fornicar’ (VC: 449). ‘Fornicar’: *qui hoxo*. O dicen: *tan ti ban quij*, “y lo mismo de los animales”. Por ejemplo, *tan ti qui ban quij chicop*, o *tan ti qui hox quij chicop*, o *q,iquin*. Al ‘fornicario’, apunta Coto, nombran *hoxol* o *banonel* (VC: 237). *Banonel*, a su vez, deriva de la raíz *ban-* que como Coto mismo señala “es verbo común a todo lo que se hace o obra” (VC: 263).<sup>478</sup> Y como se muestra en las descripciones de ‘hacer’, en la lengua indígena se especifica normalmente el objeto de la acción, el modo, el tiempo (aspecto) o la causa (similar al caso antes visto de ‘comer’); por ejemplo, ‘hacer vna cosa muchos juntos’, ‘hacer algo por segunda vez’, ‘hacer algo con la mano izquierda’, ‘hacer lo posible, para conseguir el fin de algo’, ‘hacer algo hasta el fin’, ‘hacer algo después’, etc. (VC: 263-264). El opuesto de la lujuria es la ‘castidad’, traducida como *chahibal rijl* o *chavomalah qohlem*; ‘casta persona’ se nombra *ru chahim rij, chohm qo vi, ah vtzilah qohlem* (VC: 93).

**7. PEREZA** de hombre, perro o otro animal: *3oral*, o *ça 3oril*. // Pereçoso así: *3oralah*, o *ça 3orilah vinak* (VC: 411).

---

<sup>478</sup> El Dr. Romero me señala en su última corrección que ‘fornicar’: “es una expresión formada por el verbo hacer [-b’an] seguido del pronombre reflexivo [-i’] con concordancia ergativa. ‘Fornicar’ [en kaqchikel] no es solo ‘hacer’ sino, literalmente, ‘hacerse’” (Romero, 22-10-21).

Su antónimo, es la ‘diligencia’: *mitihul, qibalil; ru mitihul, ru qibanil nu qux*. “También, por el que es mui diligente o ábil, que todo lo hace, dicen: *çiz, qoy ru qux Pedro, qibal, mitihulah vinak, ronohel tu ban*, tomando la metáphora del tejón y del mico, que son animales inquietos y, en su género, entendidos” (VC: 166); *qoy*, es mico. A los niños que tienen estas propiedades [las del tejón] nombran *çizulah ala* (VC: 542).<sup>479</sup>

Para finalizar este apartado, sólo me queda por señalar que si los Manuales para la confesión se prestan como materiales ricos en información, como bien observó Martine Azoulai, debo subrayar la importancia del *Vocabulario* que todavía hoy nos puede sorprender y provocar asombro. Ya que, como espero haber podido mostrar, se trata de un documento mucho muy complejo por toda la investigación previa que requirió; por el registro cuidadoso de las formas de los vocablos kaqchikeles; por las sutilezas varias en la técnica para distinguir diferentes significados, y hasta por algunas pizcas de humor e ironía contenidas; así como por las confrontaciones o críticas con quienes precedieron en la labor evangélica y en el conocimiento de la lengua kaqchikel a fray Tomás de Coto (sus “autoridades” o fuentes); por las expresiones personales y muestras de afecto para los hablantes; por los guiños al lector, etc., es decir, por todas las características que hemos expuesto y que le dan un carácter tan singular a la obra [*Thesavrvs Verborvm*] o *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*.

---

<sup>479</sup> Coto tradujo *çiz* como tejón. Se trata, en el ejemplo, del emblemático personaje de tantos mitos mesoamericanos, mejor conocido como tlacuache, y al que Alfredo López Austin ha dedicado un estudio muy amplio (*Los mitos del tlacuache*, 1990). En él, el personaje es representado, precisamente, como una especie de “Prometeo” americano, vinculado -además- con mitos de creación, cito: “Ahí está la verdad de Tamoanchan [...]: primero existen dos elementos complementarios, el de arriba y el de abajo; segundo, ambos se unen en un tronco, envolviéndose en giros; tercero, de su fricción brota el nuevo ser; cuarto, el ser se libera y se extiende sobre la faz del mundo. **El liberado es una flor, una brasa. [...]. El fuego es una flor**” (López Austin, *Ibid.*: 106). El énfasis es mío.

Y debo recordar aquí que nuestra tarea no ha sido interpretarlo, ni tampoco determinar su veracidad o valor expresivo, sino solamente trabajarlo desde el interior y tratar de definir en su propio tejido textual. Dicho de otro modo, tratar de exponer las unidades o las “palabras” empleadas con sus reglas de uso y los campos semánticos que proyectan, y las relaciones que establecen, o, como sugiriera un teórico francés, tratar de hacer “arqueología”.

## CAPÍTULO 6

### CONSIDERACIONES FINALES

La palabra es considerada en nuestros días como un objeto del pensamiento que permite penetrar los imaginarios y que deja, de este modo, conocer el modo en el que una sociedad habla y reflexiona, en el doble sentido del término, pues puede permitir la propia reflexión sobre sí misma, así como sobre el reflejo de ésta, su representación. Por lo tanto, la recuperación de las palabras y sus representaciones, a su vez, nos pueden ayudar a comprender cuáles son las posturas y los problemas de una época.<sup>480</sup> Sumado a esa perspectiva, con el concepto de ‘actitudes lingüísticas’, he pretendido dar cuenta en mi trabajo de algunas representaciones que circulaban en la sociedad en el siglo XVII en el territorio kaqchikel y explicar, desde mi percepción, por qué la gente hablaba y valoraba de determinado modo las lenguas, y, en particular, determinadas palabras. En este espacio de consideraciones finales debo reiterar que las representaciones lingüísticas son concebidas como los enunciados que circulan en determinados contextos acerca de determinados usos lingüísticos y del prestigio que acompaña a los mismos. Considera Angela Di Tullio que son ambas, las representaciones y las actitudes, las que “guían la

---

<sup>480</sup> *Covid-19*, el término que identifica al mortal virus, nos hará recordar en un futuro la pandemia que cundió en el 2020-2021 dejando ver la gran desigualdad social planetaria.

acción, y en tal sentido, constituyen el fundamento de las prácticas que predominan en una comunidad lingüística en un periodo determinado” (Di Tullio, 2003: 36).

En muchos casos, como se sabe, las prácticas lingüísticas se conjugan de manera invariable con procesos de exclusión; se trata de una forma de crear barreras, sean éstas reales o simbólicas, entre los grupos sociales, así como también entre los individuos. Por tanto, se puede constatar que las interacciones sociales se presentan siempre mediadas por actitudes y representaciones que les preceden y circulan asimismo en la sociedad. Así, se postula que el problema nos remite al lenguaje y a sus discursos, esto es, a las formas en que el conocimiento se expresa y a quien lo expresa. A lo largo de las páginas que preceden, intenté mostrar que las actitudes y las conductas individuales reflejan, de tal modo, aquéllas de la sociedad y las recrean. Como bien lo señala Robin Tolmach, al reportar que las investigaciones sociolingüísticas más recientes enfocan las formas de la expresión lingüística, es decir, los distintos tipos de discurso que usamos, bien para conectarnos, bien para diferenciarnos de los otros. Por lo que el discurso -lo dicho y lo escrito-, es, y ha sido, un potente creador y coaccionador de la identidad; de la misma manera que la suma de dichos discursos contribuye de manera decisiva a crear y recrear nuestra identidad (Tolmach Lakoff, 2006: 143-144).<sup>481</sup>

Por tanto, es a través del discurso que nos podemos acercar a la particular concepción y actitudes del autor del *Vocabulario de la lengua Caqchiquel* sobre las palabras y la lengua indígena, así como sobre los hablantes sus interlocutores, que permeaban cada uno de los momentos y aspectos de su interacción. A los ojos de la corporación religiosa, muy probablemente, Tomás de Coto fracasó tanto en su vida como

---

<sup>481</sup> La traducción es mía.

en su obra porque regresó de España sin haber logrado lo que se le encomendó. Y su diccionario es un *corpus* interrumpido, o manuscrito incompleto, que ningún otro fraile franciscano quizo o pudo terminar después de su fallecimiento. Para las autoridades de la corporación franciscana, a las que molestaron tanto la “alternativa”, como la libertad y la diversidad de opiniones en el convento, Coto fue, también probablemente, un fraile imprudente, responsable de sus actos y de su destino (hay que recordar los problemas y vicisitudes ocurridos después de su viaje a España, ver apartados 3.3. y 3.4.). A nuestros ojos, y después de casi cuatro siglos transcurridos, son otras las consideraciones sobre el fraile criollo, evangelizador y, al final de su vida, dedicado lexicógrafo.

Thomás de Coto anticipó en el siglo XVII la complejidad de un trabajo que reconocerían posteriores lexicógrafos. Lo consiguió compilando un diccionario y, al mismo tiempo, construyendo un laberinto lingüístico, una composición en la que el lector, y más hoy día, se enfrenta a varias encrucijadas al internarse en ese bosque de conocimiento que es la lengua kaqchikel a través de cada uno de sus lemas o entradas; alternativas que dejan de serlo cuando se escoge simultáneamente ir por todas. Creando así la posibilidad de recorrer diversos campos semánticos que se bifurcan primero, y se conectan después; creando un asombroso tejido de palabras y conceptos propios de la lengua indígena. Y como diría Jorge Luis Borges, un laberinto urdido por hombres, sólo puede tener como destino que lo descifren también los hombres. Por lo que retomo del escritor argentino,<sup>482</sup> últimamente mejor conocido como el “escritor de las paradojas”, la idea según la cual cada punto de partida puede llevar al lector a distintas bifurcaciones, pues me parece que eso mismo sucede en la lectura del *Vocabulario*.

---

<sup>482</sup> Del cuento: “El jardín de senderos que se bifurcan”.



Como lectores modernos descubrimos en el diccionario bilingüe que los registros lingüísticos realizados por el franciscano responden a ciertas actitudes hacia la lengua kaqchikel, y por lo tanto, hacia sus hablantes. Al indagar sobre los modos de decir del Otro, Tomás de Coto se adentra en lo ajeno o lejano, para luego, continuar el recorrido hacia lo más cercano e íntimo.<sup>483</sup> Como criollo o “hijo de la tierra” que fue Tomás, desde muy pequeño supo, porque así lo escuchaba, que había al menos dos idiomas y, por lo tanto, al menos dos formas de referirse a un mismo objeto. Desde aquel entonces, el joven pudo haber experimentado la sensación de una realidad plural.

Tenemos muy pocos datos personales del posterior fraile, pero esa sensación infantil y juvenil tuvo que haber adquirido después más aristas, en la medida en que, adolescente, entró al convento franciscano y fue conociendo más idiomas; como el latín, básico para su formación, y otras lenguas mayas cuando comenzó a desempeñarse como evangelizador. **Lo que deseo destacar en este último capítulo, es que desde muy pequeño Tomás de Coto pudo darse cuenta y entender que había, al menos, dos idiomas o dos formas de decir lo mismo.** Cosa que debió servirle para, luego, comprender que, en efecto, las costumbres y las culturas no son iguales. Estudioso y curioso, en su madurez se dedicó con entusiasmo a compilar y describir palabras. **Y lo interesante es que logró realizar en su diccionario bilingüe muchas y variadas descripciones poliédricas, esto es, descripciones que profundizan desde distintas aristas en el conocimiento de la lengua indígena.**

---

<sup>483</sup> La función de nombrar las cosas es la esencia más interior del lenguaje, nos descubriría mucho tiempo después Walter Benjamin (2016).

En mi exposición, he tratado de destacar especialmente pequeños detalles sobre la descripción de algunas palabras. Y, en algunos casos, creo que he logrado mostrar, con los datos proporcionados por el mismo Coto, algunos de los rasgos profundos que instauran el léxico indígena; así como la admiración del fraile por un vocabulario tan “copioso”. Pero sobre todo, y lo subrayo, su deseo de conocer el significado justo de los vocablos, esto es, lo que los mismos kaqchikeles entendían por tal o cual palabra (razón por la cual en múltiples y variadas ocasiones corrige a otros frailes que lo antecedieron, como en su lugar quedó señalado),<sup>484</sup> así como el uso normal que los qakchikeles daban a sus vocablos en la prolongada convivencia que mantuvo ellos, y que le permitió al buen lexicógrafo conocer profundamente la lengua nativa. El kaqchikel, esa lengua -al mismo tiempo- familiar y ajena. Esa lengua que portaba en el siglo XVII, como nos lo dejó ver en algunas de sus descripciones, las marcas de la injusticia, de la desigualdad y de la merma poblacional, o, simplemente, la amargura de la historia. Pero también, esa lengua de resistencia que no necesita retorcerse de dolor para nombrar la violencia y el aniquilamiento infligido sobre los indios; esa lengua viva en la que el acento, la sonoridad y la cadencia, así como el sabor y el olor de un territorio, muestran un modo tan singular de habitar el mundo. **Sin embargo, también -al mismo tiempo-, y es importante subrayarlo, el diccionario bilingüe nos ofrece la noticia de una honda diferencia. La comunicación que se vuelve imposible en cierto terreno que no es cualquiera: el de las profundas y arraigadas creencias religiosas de cada grupo representado en el diccionario.** Ya que de la misma manera que el franciscano muestra la interacción entre dos culturas, también, da cuenta del estado irreductible de esas diferencias.

---

<sup>484</sup> Ya sólo por esto, su obra se puede considerar una relectura de sus “Autoridades”, que trasluce, en un primer plano, su definitivo amor por las palabras y el lenguaje.

Aunque escudriñando en sus registros lexicográficos, he podido detectar algunos intersticios o grietas, generalmente invisibles. En algunas de sus descripciones, el buen lexicógrafo se va a lo micro y escarba en la lengua kaqchikel, aproximándose realmente al fondo del pensamiento de los hablantes, los Otros. Describe y narra a sus lectores, de modo semejante a como lo haría un buen lexicógrafo en nuestros días, todo lo que él sabe sobre las palabras indígenas; lo cual está en la base de todo ejercicio informativo. Así, por más que su diccionario, como cualquier otro vocabulario colonial, hable del proyecto hispano de evangelización, igualmente nos habla de los kaqchikeles, y también de las propias actitudes del evangelizador y lexicógrafo que fue.

Los registros lexicográficos realizados por el franciscano criollo se podrían apreciar como una piel con información para quien desee observar con mayor detalle, y escuchar el diálogo que quedó suspendido en el tiempo entre el fraile y los indios. **Y son evidencias de lo que está en la lengua indígena, al igual que del propio miedo a aceptar cabalmente a sus interlocutores.** Coto registra con detalle, como espero haber mostrado con mi trabajo, un deseo de comunicación que, sin embargo, naufraga en el terreno de las creencias religiosas y los denominados, por todos los eclesiásticos, “vicios” de los indios. Sin embargo, por paradójico que parezca, es precisamente a través de las referencias a “sus antiguallas” que también se podría identificar lo que sostenía a los kaqchikeles y su manera de conocer la realidad, en especial, cuando se trata de las actividades denominadas por los religiosos “nigrománticas o mágicas”.

En aquel diálogo establecido, el intento de comunicarse y entenderse fue propio, indudablemente, de ambas partes. Fracasó de parte del fraile en el terreno señalado. Ahí, las palabras para dialogar se vuelven crueles y letales, traducciones convenientes y capaces

de producir diálogos rotos, o no-diálogos si se prefiere. Pero, también encontramos miradas, gestos y sonrisas de complicidad de la parte del religioso en otros campos, que sería injusto minimizar. **El esfuerzo mismo por tratar de ofrecer la mejor traducción de los vocablos indígenas es la prueba de la conversión de cierta aversión en colaboración con los kaqchikeles, porque darle un espacio al Otro, me parece que es, justamente, reconocerlo.**

Como el tiempo nos ha mostrado, el diccionario bilingüe no es solamente una narración sobre un enfrentamiento de creencias, es también el resultado de una situación histórica; la descripción del choque violento entre dos culturas, al que algunos insisten en seguirle llamando encuentro. Es la imposición en la vida de los indios de un sistema económico, político y social que en el movimiento para tratar de imponerse rebasó a los individuos, y, por esta razón, el deseo de comprensión y entendimiento del fraile pudo ser considerado en segundo término. El destino no fue diferente. Ambas partes lo sabían y colaboraron en su propia situación. De inicio, los frailes -y no sólo el ave solitaria que me parece fue Tomás de Coto- convocaron al Diablo, el tercero incluido en ese diálogo, para hacerlo responsable de la situación. Ni tú, ni yo. Y como hemos visto, mejor les resultó culpabilizar a un él (o ello) definitivo, es decir, a Satán.

### **6.1. Sobre las actitudes y las representaciones en las voces registradas**

Retomo aquí dos premisas de las que partí para realizar mi trabajo. La primera es que elaborar un diccionario o construir un discurso sobre una lengua no materna sugiere el concepto de ‘percepción intercultural’, entendido al modo que lo ha definido Klaus

Zimmermann. Lo cual quiere decir que atrás de la simple percepción, está el concepto amplio y explicativo de interculturalidad que nos permite no sólo darnos cuenta de las maneras que puede tener “lo Otro”, lo diferente, en los distintos aspectos de la vida cotidiana, sino también su impacto en la realización de una actividad especializada. Y puede ser ésta la actividad misma de elaborar un vocabulario o diccionario, especialmente, porque se trata de una actividad que se ocupa de traducir otra cultura.

La segunda premisa tiene que ver, precisamente, con la importancia de situarse entre dos culturas. De manera general, el autor señala lo siguiente sobre el trabajo realizado por los misioneros: “La Lingüística Misionera de los siglos XVI hasta el XIX es, en muchos aspectos, la pionera del estudio de lenguas ajenas antes desconocidas y una de las primeras de aplicación de discursos modelos elaborados en el contexto de la descripción-enseñanza del latín a otras lenguas” (Zimmermann, 2009: 162).

Sin embargo, también planteo que cuando nos hemos dedicado a estudiar una obra y a un autor en particular, nos podemos dar cuenta de que hay muchos más aspectos para analizar que sólo la cuestión del seguimiento y la aplicación de discursos o modelos particulares. **Al estudiar el *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*, me parece que saltan a la vista ciertas particularidades de la obra que exigen un tratamiento individualizado; aunque no se deba perder de vista una situación general o un contexto.**

En mi lectura de la obra de Tomás de Coto he encontrado ciertos gestos, ciertas actitudes, que fueron plasmados en el tratamiento que el fraile dio a algunas de las entradas de su diccionario. Considero esos gestos como un resumen de la actitud analítica y crítica que sostuvo el franciscano a lo largo de su vida ante la cultura de los kaqchikeles, así como

ante algunos tabúes del discurso imperante en su época (y todo lo relativo a la famosa propuesta hecha por los criollos en su época para normar la vida conventual, la llamada “alternativa”. Ver apartado 3.3.). El compartir su vida por años con los indios, su propia formación religiosa en la Orden franciscana, e, indudablemente también, la influencia de sus fuentes o “Autoridades”, más los acontecimientos de la vida diaria en el seno del convento le exigieron a Coto, en muchas ocasiones, un posicionamiento personal. Y pienso que le ayudaron a conformar una voz propia; en algunas ocasiones crítica, en otras no tanto, al hacer de la interpretación una manera de explorar la distancia que media entre la realidad y el código lingüístico que es la lengua kaqchikel. Su diccionario, de haberse conocido por un público más amplio o de haberse publicado en el mismo siglo XVII, hubiera servido e influido seguramente en el pensamiento de la época. Al abordar en su interior una gran variedad de temas, como hizo nuestro autor, hubiera podido poner en la mesa de discusión de su tiempo reflexiones importantes sobre los kaqchikeles, sobre sus palabras; así como también sobre sus costumbres, su propia cultura.

Al mostrar en infinitas ocasiones los matices de significado que puede tener un vocablo de la lengua kaqchikel, Coto nos advierte cómo en los usos lingüísticos se reflejan ciertas percepciones del individuo. **Preocupado como estaba por conocer esos matices de significado, así como por las metáforas que instauran los vocablos, observamos a un hombre que simpatiza con la lengua del Otro, y no vemos que la trate como una lengua menor o minusválida.** Por el contrario, el lexicógrafo ve en el kaqchikel una lengua que se puede tutear con el castellano. Sin embargo, por sus propios prejuicios e ideas religiosas, no pudo aceptar todas las concepciones de los kaqchikeles plasmadas en sus voces y palabras. El resultado: vemos a un hombre escandalizado por las

“infidelidades” de los indios, por sus “antiguallas” y las “cosas del Demonio”. Inaceptable para un evangelizador, cuyo primer objetivo era la transformación espiritual. Aunque, ésta no se impondría en su obra como criterio para descalificar una lengua que, como insiste en mostrarnos a lo largo de su obra, es tan “copiosa”, “linda” y “elegante”.

Descubrió el fraile en el idioma nativo tantas palabras y conceptos que le atrajeron y alegraron tanto como en la lengua propia. Así, no me parece dañino para los hablantes kaqchikeles haber mostrado sus percepciones y prejuicios en algunas valoraciones que como eclesiástico hizo; en cambio, sí se comportan esos elementos como un indicador de los límites del pensamiento de Tomás de Coto. Y son metáfora, finalmente, de las propias limitaciones del evangelizador. No se puede saber a ciencia cierta si el fraile permaneció de un solo lado de la frontera imaginaria; pero esta investigación puede dar elementos para afirmar que hizo, al menos, el intento de cruzarla. Al tiempo que promovió entre los lectores de su *Vocabulario*, así hubieran sido solamente los frailes principiantes o “incipientes” en el aprendizaje de la lengua indígena, que naciera y creciera en su época una actitud empática hacia la lengua kaqchikel y sus hablantes; a pesar de que se haya expresado en términos negativos en algunas ocasiones y en ciertos temas desde su perspectiva de religioso franciscano del siglo XVII.

El diccionario nos revela la profundidad de experiencia y la competencia lingüística de Coto, pero también deja ver que su autor es testigo fiel de que no podía permitirse la audacia de ir más allá de su época. Aunque nada le impidió la buena convivencia y solidaridad en el diálogo intercultural que pudo haber establecido con sus hablantes. Ya que, muy probablemente, entre los kaqchikeles nunca se sintió el fraile rechazado ni desairado. Más bien, se puede suponer que sucedió lo contrario. **El diccionario, la**

**compilación de voces y palabras de la cultura kaqchikel, está marcado por la voz de un hombre consciente de las vicisitudes de su época, y cuya auténtica pasión era estudiar “las palabras”. Pasión que, en diversas situaciones, se revela trasladada a los hablantes de la propia lengua indígena.** Sin olvidarse de cuestiones tan relevantes y ponderadas en la actualidad por los estudiosos del lenguaje y sus discursos como son la ambigüedad de las palabras, o la artificialidad de los significados fijos.

De tal modo, la obra nos ofrece una representación trasvasada por la mirada de Coto de la sociedad kaqchikel del siglo XVII. Invito a mis posibles lectores del siglo XXI a leer y recorrer página por página el *Vocabulario de la lengua Cakchiquel*, el bien denominado *Thesavrus* por su editor, hasta agotarlo. También espero que la obra de Tomás de Coto provoque ahora el ruido que tal vez no pudo provocar en su época, a una distancia de casi 400 años de haber sido manuscrita. Si realizamos su lectura dispuestos a sorprendernos, o buscando el aprendizaje y el disfrute, quizá sirva para quitarnos algunos prejuicios y creencias estereotipadas. Podremos valorar algunos elementos de la obra del fraile franciscano, sin que eso suponga una lectura acrítica, para aprovechar la oportunidad de diálogo que todavía puede ofrecer la obra. Y tal vez, esa lectura nos diga algo sobre nuestro tiempo y sobre los temas que hoy consideramos, o no, importantes.

Los frailes decidieron buscar el medio más eficaz para evangelizar a través de la palabra. Los mismos que despreciaban las creencias religiosas de los indios, calificándolas de “antiguallas”, se propusieron elaborar vocabularios de sus lenguas. Y al indagar la lengua, algunos de ellos no tuvieron necesidad de falsificar intencionalmente la traducción de los vocablos; aunque, evidentemente, sí seleccionaron o trastocaron algunos significados que les convenía enfatizar y conservar. Desde su perspectiva, las creencias



religiosas de los indios eran inadecuadas, pero no sucedió lo mismo con su lengua. La rigidez, en este caso, no fue la característica de la empresa. Al toparse con *Cabouil* lo encontraron detestable, no sucedió lo mismo con “el noble” cuyos atributos decidieron enfatizar a través del significado de algunos vocablos. Ponderar y tratar de conservar, por ejemplo, el “habla cortés” de los kaqchikeles les pareció una empresa redituable. Y como vimos, se trata, en esta situación, de una operación simbólica de parte de los evangelizadores deseosos de apoyarse en la antigua clase dirigente, los antiguos señores y gobernantes para llevar a cabo con éxito su empresa.

Sin embargo, algunos diccionarios, como el que nos ocupa, dan cuenta de mucho más que el léxico del habla noble. Gracias a la gran cantidad de entradas y artículos lexicográficos que contiene la obra de Coto se le podrá juzgar de un modo más amplio. Si bien, concebir a la nobleza con todos los atributos del “buen decir” había que, imperiosamente, dejarlo asentado en los registros lexicográficos del imaginario social de los kaqchikeles del siglo XVII, sus descripciones hablan de un espacio social, de un territorio y de singularidades. Y sus detalladas observaciones dedicadas a las palabras de los kaqchikeles, convierten el flujo de las entradas y artículos lexicográficos en coloridos cuadros. El estilo de trabajo del fraile, se puede decir como se acostumbra en nuestros días, se caracterizó por la inmersión total en la lengua indígena.

## **6.2. El esfuerzo del lexicógrafo por comunicar a dos culturas**

Somos animales parlantes. Hoy sabemos que hay otros animales que, a su modo, se pueden también comunicar, y que algunos pocos son gregarios y conforman sociedades, como las

abejas o las manadas de lobos, y que hay también los que fabrican instrumentos. Algunas investigaciones contemporáneas señalan que los perros de las praderas americanas poseen una de las formas de comunicación no humanas más complejas que se conocen, o que los cantos de las ballenas tienen su propia sintaxis, y que los delfines se pueden comunicar entre sí con sonidos particulares que equivalen a sus nombres. Pero las lenguas de las sociedades humanas son algo más. Comunicar y significar, al mismo tiempo, son actividades exclusivamente humanas, es decir, semióticas. Indignante, consideraron algunos españoles bien intencionados de finales del siglo XVI y del XVII que algunos de sus coterráneos -al inaugurar la empresa de conquista y posterior colonización en suelos mesoamericanos-, se cuestionaran si los indios eran sus iguales, si eran hombres.

Con el correr del tiempo, y con la interacción y convivencia cotidiana que permitió el proceso de contacto lingüístico y cultural en un sentido más amplio, hubo un acercamiento y conocimiento entre las dos culturas. Se manifestó la necesidad de entender al Otro, seguramente de ambas partes. **No generalizo, pero sí puedo afirmar que hubo algunos casos entre los frailes, como el de Tomás de Coto, quien, colocado en los límites de ambas culturas, en las fronteras trazadas por la misma actividad a la cual dedicó su vida, se pudo haber visto confrontado en sus propias y unilaterales creencias en su manera de percibir a los indios.**

En la celda de trabajo, laboratorio imaginario, donde Coto pasó días, meses y años, se dedicó a diseccionar y componer palabras de la lengua kaqchikel; pero también las interpretaba y las traducía, para ir ordenándolas en listas nunca arbitrarias. Compelido, en principio, por una obligación: traducir o hacer inteligibles las palabras que requería su religión (pecado, gracia, fe, trinidad, purificar, y otras de índole similar), se fue adentrando

en la cultura de los indios, conociéndola, esforzándose en transcribir correctamente sus sonidos para evitar a sus futuros lectores los temibles “hierros de pronunciación”, porque podían llevarlos a equívocos no deseados. Pues, él trataba, justamente, de ayudar a comunicarse con el Otro. En ocasiones, se pudo haber quejado del exceso de dificultad para dar cuenta de algunos complejos procesos de la lengua indígena; pero no por ello se limitó, como hicieron otros, a sólo dar equivalencias de las palabras españolas, porque eso para él no habría sido suficiente.

Al traducir, sin embargo, no basta con tener las mejores intenciones, se podrá objetar. Puede suceder que nosotros estemos convencidos de que estamos pensando por nuestra cuenta, y en realidad sean las palabras de significados estereotipados, las que estén pensando por nosotros, lo cual es lo mismo que utilizar estereotipos y fórmulas de los cuales no somos siempre conscientes. **Thomás de Coto fue un estudioso de la lengua kaqchikel que trató de entender precisamente la importancia del significado de las palabras, o mejor dicho, de la palabra ajena.** Y esforzarse en conocer una lengua es esforzarse en entender a sus hablantes, a la gente de carne y hueso en sus maneras, en sus usos, en “su costumbre”. Aprobar esas maneras, ya es otra cosa. Esta tensión, se percibe muy claramente en el diccionario.

Cuando Coto recorría las zonas del territorio chiapaneco y guatemalteco a donde fue asignado a predicar y a convertir indios, también iba descubriendo sus diferentes y variadas maneras del nombrar lo igual o parecido (seguramente tomando notas); pero también lo diferente, lo propio, lo característico “de la tierra”. El fraile se tuvo que zambullir hondo en la cultura kaqchikel, para registrar con la mayor fidelidad que pudo la gran multiplicidad de voces, los matices y las sutilezas con las que los propios hablantes lo

sorprendieron y maravillaron en tantísimos casos. Todavía en este punto, podríamos seguir abundando los ejemplos, porque su *Vocabulario* es vasto. Por eso no me parece exagerado señalar que **describir palabras fue para Coto una forma de felicidad, de alegría**. Véase la entrada ‘carga’: *Ikan* o *ekan*, y observéase la gran cantidad de denominaciones o distinciones presentadas, incluida la designación de Venus, “el lucero de la mañana”, *iko 3ih*, porque para los kaqchikeles es éste “el que carga al sol” (VC: 89-90). O la entrada ‘ofrenda’, con sus varios equivalentes: *yaoh*, *çip*, *maih*; y los distintos verbos que se derivan, según el tipo de ofrenda que se trate; pues no es lo mismo ofrendar candela que cacao. Aunque nuestro lexicógrafo registró un verbo general y ordinario que es *tin yaohih*, luego, hace saber al lector que de *çip* se deriva *tin çipah*, y de *maih*, *tin maihah*, que significan “dar o ofrecer algo a otros graciosamente”. Y todavía no satisfecho, abunda, quiere saber más él mismo, y que sus lectores también sepan más, y escribe: “Destos nombres y verbos, *yaoh*, *çip*, *maih*, vsaban quando antiguamente ofrecían sus sacrificios a los ídolos”. Ejemplifica Coto, y ofrece al lector frases comunes que contienen figuras en paralelo, retóricas: “Así, diçen: *x-qui yaohih oher vinak ti qui qher, ti qui peh, ti qui puz ch’u vach qui Qabovil; ha qui çip, qui yaoh, qui maih*” [Al ofrendar los hombres antiguos, un hombre cortaban, hendían, despedazaban ante su *Qabouil*; esa era su ofrenda, su regalo, su don. Tradujo Acuña] (VC: 378).

Y se puede entender la preocupación del fraile, ya que la misión evangélica trataba de descubrir la persistencia de cultos paganos, dioses y ceremonias, éstos eran puntos clave a investigar. Por lo que, al final de la descripción de ‘ofrendar’, viene la apropiación del vocablo; se las ingenia el fraile para poder traducir los términos necesarios para ofrecer al

dios cristiano cuando el enfermo requiere que le dé salud con el siguiente sintagma: *xere r'o3eh nu qux hu qolah nu coq,ih x-in ya ch'u vach Dios* (VC: 378).

En sus recorridos por las tierras mayas inquiriendo y aprendiendo nuevas palabras, el lexicógrafo todavía en ciernes se aventuraba en un viaje largo de descubrimientos, participaba a los indios su curiosidad por saber, o por saber más, advirtiendo los distintos y múltiples modos del decir. O, quizá, empezó a hacerlo, como antes he sugerido, desde que jugaba con otros niños en su infancia cuando la lengua indígena era para él una lengua esencialmente oída y olida. Una lengua que todavía no hablaba, ni comprendía (salvo algunas palabritas, tal vez). **Coto se iría adentrando después en la vitalidad de las tradiciones orales indígenas, y las iría registrando en su libreta: *ti qui qher, ti qui peh, ti qui puz* (del ejemplo antes citado, entrada ‘ofrendar’) es un bello triplete, altamente rítmico y sonoro, musical, poético. Del mismo modo que, *ha qui çip, qui yaoh, qui maih*.**<sup>485</sup> No pienso que Coto haya estado motivado solamente por la curiosidad por lo extraño, ni por el morbo por lo extravagante; pienso que lo movía más bien lo contrario, es decir, la certeza de una afinidad que hermana a los seres humanos.

Thomás de Coto descubrió que la manera de conocer al Otro era sencilla, que sólo consistía en preguntar: *¿Cómo se dice tal?*, o *¿está bien, si te digo cual?* Y eso quedó

---

<sup>485</sup> A continuación, he modificado la presentación del ejemplo de Coto (entrada ‘ofrenda’) sólo para observar mejor la estructuración de sus elementos:

“Así, diçen:  
*x-qui yaohih oher vinak*  
*ti qui qher,*  
*ti qui peh,*  
*ti qui puz*  
*ch'u vach qui Qabovil;*  
*ha qui çip,*  
*qui yaoh,*  
*qui maih”.*

expresado, con apertura y fraternidad, en la enorme cantidad de entradas y sus correspondientes glosas o artículos lexicográficos, que, tejidas, conforman su gran *Vocabulario*. **En resumen, la obra del franciscano es muy importante para el estudio de las concepciones que todavía en el siglo XVII los kaqchikeles mantenían sobre “la palabra antigua”, la *Oher tzih*, así como también lo es para investigar variados campos del pensamiento indígena.** Sin embargo, como obra colonial, compilada y escrita por un individuo perteneciente a una corporación religiosa, no deja de estar exenta de diferentes interpretaciones o distorsiones, propias de su sistema de creencias y principios morales o ideológicos, según se quiera ver. La real relevancia de Tomás de Coto puede ser tan engañosa como la oscuridad en la que estuvo su obra hasta que fue editada por René Acuña en el siglo XX.

Sobre nuestro lexicógrafo también puede aplicar el comentario que hiciera López Austin a la obra de Molina, ya que “tuvo que resolver muchos de los problemas planteados por el difícil concierto lingüístico de dos formas de concebir el mundo” (López Austin, 1984: Tomo 1: 50). Muchas de las palabras evangélicas registradas por Coto ya habían sido propuestas por aquéllos que lo habían antecedido en el trabajo doctrinal. Sin embargo, cuando leemos en el diccionario que se toma la libertad de corregirlos, notamos el esfuerzo enorme que hacía por traducir mejor y ajustar una franja de sentido entre ambas lenguas. Para aquilatar ese proceso es necesario, entonces, pensar que el vocabulario no fue fruto de una mera recopilación de equivalencias que ya habían cristalizado en el XVII; y que, por el contrario, fue un factor catalítico y creador, es decir, un instrumento de evangelización que proporcionó a los frailes incipientes en la lengua kaqchikel el auxilio requerido en su esfuerzo para comunicar en una lengua extraña conceptos, en muchas ocasiones

difícilmente traducibles; así como también, una investigación exhaustiva sobre la lengua indígena. El diccionario es, al mismo tiempo, fruto y herramienta de la práctica evangelizadora y cotidiana entre los kaqchikeles. Y, su importancia hoy día radica realmente en todo lo demás que nos dejan ver los registros elaborados por el franciscano.

Al igual que los frailes que lo habían antecedido, muy especialmente Alonso de Molina por ser pionero y su obra emblemática, Coto estaba muy atento al peligro que significaba la transmisión de vocablos que pudieran mantener la persistencia de elementos “mágicos” y religiosos indígenas. Sin embargo, precisamente porque se trata de descripciones de palabras, no todo pudo ser extirpado y algunas cuestiones se colaron. El fraile registra *qui camaco*, o *rax camic x-oc chire* como ‘morir repentinamente’ (VC: 357). Como antes vimos, la muerte repentina era para los religiosos la muerte no asistida o “sin sacramentos”,<sup>486</sup> pero la traducción ofrecida por Coto, *rax camic*, fue una expresión que, probablemente, hacía referencia antiguamente a la muerte sacrificial o ritual. Cabe recordar al respecto lo señalado por Miguel León-Portilla, cuando hablamos antes del galán huasteco nombrado Tohuenyo, “eran los extranjeros quienes en un principio constituían la ofrenda que se hacía en los sacrificios a los dioses” (León-Portilla, 2018: 39). Coto agrega el siguiente comentario: “Es muy ordinario, para dignificar estos que están muy cercanos a la muerte por vejez o enfermedad, decir: *xa camic chic vichin, yn mama chic, nim chic yabil pa nu tiohil*” (VC: *Idem*).

Puedo señalar, sin embargo, que es normal desconfiar y preguntar qué tanto se puede traducir y comunicar, cuando, así sea por motivos institucionales, en la base del proyecto de traducción está incrustado el deseo de control sobre los otros, los hablantes de

---

<sup>486</sup> Según la historiadora María Concepción Lugo Olín (2005: 572).

la otra lengua. Una lengua que no es mía, aunque en el proceso me traicione inconscientemente el deseo más grande de apropiarla, es decir, de conocerla, de hablarla y comunicarla con soltura. El más pequeño menosprecio de las especificidades culturales no parecerá otra cosa que violencia. Pero también, se puede considerar que, como hoy afirman algunos psicoanalistas, “traducir es escribir en una lengua lo que se añora en otra, experimentación y pasaje de fronteras, y es tensar permanentemente los límites” (Bekerman, 2019: 45).

### **6.3. El Diablo, guardián de la colonización**

Personaje *sui generis* siempre ha sido. Corre el siglo XXI y todavía no nos hemos podido deshacer de la presencia de la encarnación del Mal, figura emblemática sigue siendo la suya. Considerado anodino por algunos, responsable para otros de lo que nos hace sufrir, de lo que reprobamos, de lo que nos desagrada, o, simplemente, de las costumbres diferentes a las propias. Mestizado, pero siempre ubicuo. El Diablo es un personaje que nos sigue acompañando como sociedad, y como sociedades, encarnado de muy diversos modos; ya inoloro, pues ha perdido aquel tufillo característico. El Diablo de los evangelizadores, en cambio, sí olía a azufre. Y, ese olor propio anunciaba su ingrata presencia.

Presencia que sirvió a algunas causas durante siglos para negociar “lo bueno”, lo que es grato, lo que conviene al hombre y a su tribu. En realidad, es un problema todavía sin resolver o con distintas soluciones, según sea quién tenga el poder para hacerlo. Como vimos, Tomás de Coto no sólo persigue, sino que profundiza y detalla con una curiosidad



palpable saberes propiamente lingüísticos y culturales de los kaqchikeles. Limitado, sí, no hay duda, por su tiempo y sus propias creencias.

Sin embargo, **en su diccionario, que no se caracteriza por ser una obra propiamente doctrinal, el discurso del combate al Diablo, resulta, paradójicamente, la puesta en escena del personaje.** Colocado en un primer plano de la narrativa cristiana, el Maligno ayudaría, indudablemente, a legitimar la Conquista espiritual de América, como lo hizo ver hace varias décadas Robert Ricard (1986), y así poder sumar más fieles al catolicismo, ante las amenazas a las que ya estaba expuesto en Europa por la expansión de la Iglesia protestante (Bataillon, 1966). Alonso de Molina, quien históricamente es un precedente decisivo de Tomás de Coto, del mismo modo como lo fue para toda la lexicografía americana,<sup>487</sup> dejó asentadas como traducciones de ‘diablo’ en la lengua náhuatl los lexemas *tlacatecolotl*, *tzitzimitl* y *coleetli* (Molina, 1970 [1555-71]: 45), vocablos en los que todavía se puede apreciar la influencia de la tradición europea.

**Nuestro lexicógrafo, en cambio, y un siglo después de Molina, asentó los términos para nombrar un demonio, se puede decir, ya indigenizado. Y éstos son: *ru vinakil ya*, *ru vinakil huyu*, *qaxtoq*, *o*, *xulu* (VC: 140). Además, de *Çaqui qoxol*, y su variante *Mama çaqui qoxol* (VC: 172) o, el mismo **Cabuvil**.<sup>488</sup> El diablo, como traducción de las verdaderas y antiguas deidades indígenas, sea como el Señor del Agua *-ru vinakil***

---

<sup>487</sup> Molina escribió manuales de confesión que fueron impresos, al igual que sus diccionarios. Estos son: el *Confessionario Breue en lengua mexicana y castellana*, editado uno en 1565 y otro en 1569, y el *Confessionario Mayor en la lengua mexicana*, en las mismas fechas.

<sup>488</sup> Todavía el enano rojo *K'oxol*, otra de sus encarnaciones, es el que golpea con su relámpago la sangre de los “contadores del tiempo” momostecos, con un hacha de piedra. Y no es solamente una divinidad representativa del oficio, venerada por los que diagnostican las enfermedades, sino que, según Barbara Tedlock, es también un símbolo de la resistencia continua de los k'iche's (Tedlock, 2002: 179).

*ya-*, o el Señor del Monte *-ru vinakil huyu-*, o el “duende” *-ru çaqui qoxol-*, nos deja ver la prominencia de aquellas deidades cuyo culto necesariamente oculto, pero de modo indudable, todavía seguía vivo entre los kaqchikeles a mediados del siglo XVII.

Y como señala Berenice Alcántara: “Demonizar al otro para posibilitar su incorporación a las filas de la cristiandad”, es lo mismo que “satanizar lo nativo a la luz de lo extranjero”, y pone en evidencia la ambivalencia perturbadora de la relación inquietante que siempre establecemos entre “nosotros” y “los otros” (Alcántara, 2015: 120-121). Aunque, tal distinción también aplica al interior de un grupo, como bien observó el mismo Coto, y no se requiere necesariamente de dos culturas enfrentadas. El franciscano criollo registró *toquen ti be nu ya vi, nu tzih* que tradujo como: “Boluerse o haçerse del vando contrario”, e igualmente, que dicen los kaqchikeles: *nak la qa rumal toquen x-be a ya vi, a tzih, at Pedro?*, que tradujo como “¿por qué te has hecho del bando contrario, Pedro?” (VC: 72); pero, que también podría traducirse como ¿por qué te has vuelto extranjero? A decir verdad, no somos sin los otros. De la misma manera que un ‘yo’ sólo se define frente a un ‘tú’, cuando conversamos en cualquier lengua, señaló hace más de media centuria el gran lingüista Émile Benveniste (1976: 172-178).

#### **6.4. De átomos, flores marchitas y palabras que significan**

Ya que en nuestro recorrido por el interior del *Vocabulario* encontramos no sólo palabras sino también símbolos, o símbolos léxicos. **Deseo sugerir tres escenas simbólicas para finalizar. Se trata de tres escenas concentradas, y que conforman en sí una narrativa coherente de cómo el diccionario trata la lengua de los kaqchikeles: Átomos. Flores**

**marchitas. Palabras que significan.** Los tres elementos se comportarían como metonimias de una actitud, y me parecen tres símbolos adecuados para cerrar nuestro recorrido al decir las últimas palabras a continuación sobre el trabajo lexicográfico de Tomás de Coto.

En medio de la cruel crítica a las creencias religiosas de los kaqchikeles -del fracaso evidente de los evangelizadores por poco más de una centuria-, y de las primeras batallas de los frailes criollos para reivindicar sus derechos (ver apartado 3.3. sobre la “alternativa”), Coto se dedicaba en su celda a describir palabras de manera cuidadosa y exhaustiva. Al compilar su obra, se confrontó con la alteridad y fue descubriendo en el camino que pensar, *qui quxlaan*, es abstraer, o más precisamente, olvidar diferencias en un cierto nivel (aunque la paradoja es que el diccionario, que podría haberse tomado como un instrumento para alejar estereotipos y prejuicios, no sirvió para ello).

En primer lugar, eso pudo haber generado en el franciscano criollo una actitud empática hacia la lengua kaqchikel que, en algún momento, debió cuestionarlo como ser humano para así poder conectar con sus hablantes desde lo similar; pero también, en algunos casos, desde lo diferente. **Reconocer las palabras del Otro, cautivado justamente por algunas de esas similitudes y diferencias, o modos de decir, proporcionó a Coto material sobre relaciones e identidades que perdurarían en su obra.** Y luego, al tratar de comprender la lengua kaqchikel exhaustivamente, y no sólo con la curiosidad necesaria del aprendiz, nos dejó invaluable traducciones y descripciones que permiten ver otras de sus actitudes respecto a los hablantes. Sea, pues, la brevísima selección de tres lemas que, a mi modo de ver, ofrece la posibilidad de calibrar tales

actitudes de respeto, igualdad y admiración por las palabras de los kaqchikeles, sus interlocutores.

### **1. De los átomos. O, todos los conceptos son traducibles de una lengua a otra**

‘Rayo de sol’: *Qhab*, o *qha*. Rayar el sol cuando sale: *tan ti qhabin pe 3ih*, o *tan ti qhabiyah*.

También se usa *ru qhabibal 3ih*, por el “rayo del sol”. A lo que el fraile añade una descripción que da muestras de su formación intelectual y del conocimiento que tenía de los aportes de los antiguos filósofos griegos, cuando señala: “Los átomos que andan en los rrayos del sol, los llaman también: *ri qha 3ih*” (VC: 461). Descripción en la que Coto nos deja ver, implícitamente, la actitud que asumía en una época tan temprana respecto a la traducción: absolutamente todo se puede traducir y decir en la lengua indígena. Paraphraseando a George Steiner, la traducción es una tarea tan deseable como posible.<sup>489</sup> Lo cual todavía en nuestro presente, y casi cuatro siglos transcurridos, es difícil de aceptar por algunas personas.

**6.4.2. De las flores marchitas. O, del carácter sagrado de la palabra indígena.** Si antes señalamos la importancia de las palabras, de las flores y del fuego (apartado 5.2.3.), ahora es a partir del equivalente ofrecido en el diccionario para la palabra marchita, o el ‘pleito parado por algunos días’, que podría, con ayuda del material léxico registrado, concluir que la relación metafórica entre las palabras y las flores en la lengua kaqchikel se mantiene más allá de la intuición propia. ‘Marchitarse las yerbas, las flores o sementeras’, se dice: *Ti*

---

<sup>489</sup> A lo que el teórico de la traducción agrega: “Es en la esfera superior de las manifestaciones semánticas donde se manifiestan más y mejor los problemas teóricos y prácticos de la traducción, donde se relacionan más estrechamente con los fenómenos generales del lenguaje y la mente” (Steiner, 1980: 290).

*mayer*, o *ti buqhir*, o *ti mayar*, *ti buqhuvir*, o *ti moqhir*. *Buqhurinak*, *mayerinak* designan lo así marchito. Y explica el buen lexicógrafo: “Destos verbos vsan, quando el pleito a parado por algunos días: *x-mayer*, *mi-x buqhuir ka qhao*”. Marchitamiento así: *mayeric*, *buqhuviric*, *qhimayiric* (VC: 335).<sup>490</sup>

**6.4.3. De las palabras que significan. O, de la importancia del significado de las palabras.** A pesar de que Coto mismo dejara ver en algunas entradas sus divergencias con los kaqchikeles, señala lo que piensa sobre sus palabras -en general-, y el poder inherente que éstas tienen, que no es otro que el de significar. El lexicógrafo que fue Tomás de Coto, sabía muy bien que las palabras que hablamos encierran mucho conocimiento y una gran carga afectiva. Sabía que en las palabras, como señalara George Steiner mucho tiempo después, los ecos se multiplican. Veamos cómo describe tal acción, nuestro lexicógrafo franciscano y criollo:

SIGNIFICAR vna cosa, ID EST, para deçir “esto significa o quiere deçir” o “esto se figura en eso”, vsan de los verbos: *Tu 3ahcheeh*, *tu bijh*, *ti r’etah*, *ti qamon vi*, en tercera persona, vg., “¿qué es lo que significa eso? o “¿qué quiere deçir eso?”, *nak pe tan ti qamon vi*, *nak on pe ti r’etah*, *tan nauipe tu 3a[h]cheeh ri?* // *Qamoninak*, *etaxinak*, *3ahcheexinak*: lo así significado o figurado. // Y, quando a preçedido alguna rraçón, para deçir “con esto” o “en esto se significó o figuró, diçen: *ha x-3ahcheebex*, *x-etabex qa ru qholem*, o *ri tan tin bij chiuchin*. // *3ahcheebal*, *etabal richin*: significación (VC: 522).

Con una claridad meridiana, Coto-lexicógrafo distingue tal acción de ese otro ‘significar’ que puede “significar dos o más cosas, como hablando con equívocos”: *qiy ru tzam nu qhabal*, *a qhabal*, etc. (VC: *Idem*). Como sucede en cualquier lengua, diría hoy un especialista del lenguaje. El fraile muestra que tenía un conocimiento amplio de varias

---

<sup>490</sup> La importancia que los tres vocablos tenían para los kaqchikeles es, muy probablemente, comparable.

lenguas, así como lo mucho que había reflexionado sobre las palabras. Y se puede añadir el hecho de que el buen hombre había podido apreciar, también, una distinción fundamental entre las dos lenguas del diccionario, los dos modos de concebir la palabra: uno, el de su formación occidental, y el otro, como le habían enseñado los hablantes del idioma kaqchikel. Son distintos paisajes de la experiencia los que representa cada lengua, porque son los campos de referencia idiomática, simbólica y comunal los que le confieren a la palabra su densidad específica.

*Tzih* es al mismo tiempo para los kaqchikeles cosa-sujeto y palabra-habla. Por tanto, es la palabra en tanto acto. *Tzih* es la palabra hablada, o acto de habla que nombra. Al parecer, no hay diferencia en la lengua indígena entre el decir y la cosa dicha. *Tin qha*, es el verbo activo. *Nak pe t'ux tan ta qha? Vtzilah tzih ok ta bijh*, es sintagma traducido por Coto como: “¿Qué es lo que hablas? Habla buenas palabras.” *Qhabal* es el habla. *Qhaol*, el que habla. *Qhabal, tzihobal*, es el habla, “y también se toma por la lengua que cada nación habla”. El difrasismo *ka qhabal, ka tzihobal* indica que es por la palabra y por la lengua que los hablantes devienen “*cakchiquel vinak*”; así como otros pueden ser: “*qiche vinak, tzutuhil vinak*, etc.” *Tzih* es el nombre que recita la palabra que, en tanto empuja lo que está retenido, y está esencialmente concernida por la expresión y por el decir: *tin qha*.

De tal modo, se podría señalar que en la lengua kaqchikel, el vocablo *tzih* parece comportar una dimensión de hallazgo, pues esta palabra que nombra hay que obtenerla. Átomos. Flores marchitas. Palabras que significan. Las tres descripciones realizadas por nuestro lexicógrafo dejan ver una actitud, una postura. Hoy decimos, con otras palabras, que: 1. Todas las lenguas son iguales en un cierto nivel: todo se puede traducir porque todo se puede decir. 2. Cada lengua tiene especificidades que la hace diferente a las demás: hay

que estudiarlas para conocerlas y saber lo que sus hablantes significan y cómo lo significan.

3. Si no es el de significar, ¿cuál otro podría ser el fin último de las palabras? En lo profundo, esas tres cuestiones nos muestran una posición filosófica sobre el valor que otorgaba Tomás de Coto a las palabras, y, desde luego, a la vida.

Nada me gustaría más que cerrar con la siguiente paráfrasis del poeta Humberto Ak'abal:

La llama de la sangre arde,  
inapagable,  
a pesar del viento de los siglos,  
en nuestras palabras.

## 7. COLOFÓN-HOMENAJE

### Diálogo imaginario entre Tomás de Coto y René Acuña, su editor<sup>491</sup>

- René: Y bien Tomás ... sabes que hoy nos preguntamos mucho qué sabemos sobre las palabras. ¿Qué opinas?
- Tomás: Creo ... creo ... que siempre hemos luchando con las palabras.
- René: Digo, yo no sé. Soy el primero en admitirlo. Te confieso que nunca he logrado expresar más de la mitad de lo que quiero expresar. Pero, aún así, quisiera proponer algo. Quizá ... quizá, lo inexpresable es el fondo contra el cual lo que expreso tiene significado.
- Tomás: Perdón René, pero no te entiendo.
- René: Sabes, querido Tomás, me entusiasma mucho la poesía ... jugar con las palabras.
- Tomás: Sí, lo sé. Pero, hay límites. Aprendí que es imposible describir el significado de una palabra en una oración sin repetir las palabras de la oración en cuestión.
- René: Tú lo has dicho. Aunque, sinceramente, sólo pienso que te falta un poco de poesía, Tomás.
- Tomás: ¿Tú crees?
- René: No es grave. Sonríe, y mira nada más todo lo que has hecho. Quizá, la mejor manera de mostrarle nuestro amor al prójimo no sea decirle que lo amamos, sino mostrarle que lo hacemos.
- Tomás: Y... ¿cómo mostraríamos tal cosa?
- René: Ya lo has hecho. Describiendo sus palabras, cultivando el arte de describirlas. Lo increíble, tal vez, y como tú sugieres, no existe. Pero, te dejo, descansa Tomás. Sólo deseaba saludarte.
- Tomás: *Yn rax vinak. Matyox, René.*

---

<sup>491</sup> René Acuña falleció a principios del 2019, cuando ya me encontraba trabajando esta tesis. Sea este pequeño diálogo homenaje para ambos.





## 8. BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo Montúfar, Alba  
2004 Provincia franciscana del Santísimo nombre de Jesús de Guatemala. Tesis de maestría. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Acuña, René  
1983 [THESAVRVS VERBORVM] *Vocabulario de la lengua Cakchiquel v[el] guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición*. Edición, introducción, notas, apéndices e índices de René Acuña. México: UNAM/ Dirección General de Publicaciones.
- Acuña, René (Ed.)  
1982 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas/ UNAM.
- Alcántara Rojas, Berenice  
2015 “El Diablo en el discurso de evangelización novohispana del siglo XVI”. En Luis Millones y Alfredo López Austin (Eds.) *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al demonio en los Andes y Mesoamérica*. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Antropológicas. (101-125)
- Álvarez Sánchez, Adriana  
2015 “Las cátedras de lenguas indígenas en la Universidad del Reino de Guatemala, siglos XVII y XIX”. En *Estudios de Cultura Maya*, Vol XLVI. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas. (119-139)
- Álvarez Sánchez, Adriana  
2014 “La orden de San Francisco y el conocimiento de las lengua indígenas del Reino Guatemala. Siglo XVI”. En *Sémata, Ciencias Sociais e Humanidades*. Vol 26. (471-489)
- Anales de los cakchiqueles o Memorial de Sololá*  
2013 [1950] Traducción, introducción y notas de Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica. 2a. Ed.
- Añon, Valeria  
2018 “Crónicas coloniales en el Cono Sur. Archivo, Materialidad y Representación”. En Luis Barjau y Clementina Battcok (Coords.) *Lo múltiple y lo singular. Diversidad de perspectivas en las crónicas de la Nueva España*. México: Secretaría de Cultura/ INAH. (133-151)
- Ara, Fray Domingo de  
1986 *Vocabulario de lengua Tzendal según la orden de Copanabastla*. Mario H. Ruz (Ed.) México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Aramoni, Dolores  
2017 “Joyonaqué y Pokonichim, arreglos florísticos de la parte de la Depresión central de Chiapas”. Conferencia en el Instituto de Investigaciones Filológicas, 18-08-2017. México: UNAM.
- Aramoni, Dolores  
2014 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de chiapas*. México: CONECULTA/ Gob. del Edo. De Chiapas.
- Armijo Canto, Carmen

- 2014 *Fábula y mundo: Odo de Chériton y el Libro de los gatos*. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Austin, John  
1975 *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Azoulai, Martine  
1993 *Les péchés de Nouveau Monde*. París: Bibliothèque Albin Michel.
- Azuela, Cristina y Tatiana Sule (Coords.)  
2019 *Teófilo y el diablo. Variaciones medievales*. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Bajtin, Mijail M.  
1982 *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Bataillon, Marcel  
1966 [1937] *Erasmus y España*. México: FCE.
- Batalla Rosado, Juan José  
2002 *Estudio del Arte de la Lengva Metropolitana del Reyno cakchiquel, o Gvatemalico con un paralelo de las lengvas Metropolitanas de los reynos Kiche, Cakchiquel, y, 4,utuhil, que hoy integran el Reyno de Gvatemala*. [1753] Ed. facsímilar. Presentación: María del Carmen Díez Hoyo. Madrid: Ed. Patronato de Asuntos Exteriores.
- Baronti, David Scott  
2001 *Soun symbolism use in affect verbs in Santa Catarina Ixtahuacán*. Disertación de Doctorado. Universidad de California en Davis.
- Barrientos, Tomás  
2005 “Organización política maya”. En Horacio Cabezas (Ed.) *Mesoamérica*. Guatemala: Universidad Mesoamericana. (75-92)
- Baudez, Claude-François  
2004 *Una historia de la religión de los antiguos mayas*. México: Centro de estudios mexicanos y mesoamericanos. También en línea.
- Bekerman, Jessica  
2019 “Nuestro no saber de dónde viene la lengua”. En Jessica Bekerman y Daniel Ripesi, *Lengua y acto creativo*. Buenos Aires: Fundación Medifé. Publicación digital. (19-55)
- Belaubre, Christophe  
2001 “Poder y redes sociales en Centroamérica: el caso de la orden de los dominicos (1757-1829)”. En *Mesoamérica*, No. 41. (31-76)
- Benavente, fray Toribio de (Motolinía)  
1973 [1858] *Historia de los indios de la Nueva España*. Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman. México: Ed. Porrúa.
- Benjamin, Walter  
2016 “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”. En *Obras*. Libro II. Vol. 1. Madrid: Abada Editores.
- Bennett, Ryan, Jessica Coon y Robert Henderson  
2015 *Introduction to Mayan Linguistics*. Yale University/ McGill University/ University of Arizona. También en línea.
- Berruto, Gaetano  
1979 *La semántica*. México: Nueva Imagen.

- Benveniste, Émile  
1976 *Problemas de lingüística general I*. México: Siglo XXI.
- Borges, Jorge Luis  
1957 *Manual de zoología fantástica*. México: FCE.
- Borges, Jorge Luis  
1956 “El jardín de senderos que se bifurcan”. En *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé Editores. (87-101)
- Boswell, James  
2007 [1791] *Vida de Samuel Johnson*. Barcelona: Acantilado.
- Bredt-Kriszat, Cristina y Ursula Holl  
1997 “Descripción del Vocabulario de la lengua cakchiquel de fray Domingo de Vico”. En Klaus Zimmermann (Ed.) *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt: Varvuert Verlag. (175-192)
- Bühler, Karl  
1979 *Teoría del lenguaje*. Madrid: Alianza Universidad.
- Cabello del Moral, Pedro  
2018 “Ixcanul”. En *Itsmo*. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos. No. 36 (67-89)
- Calvino, Italo  
2010 *Bajo el sol jaguar*. Trad. de Aurora Bernárdez. Madrid: Ediciones Siruela.
- Campbell, Lyle  
1997 *American Indian Languages; The Historical Linguistics of Native America*. Oxford: Oxford University Press.
- Campos Thomas, Tania Hélène  
2006 “Agua y enfermedad entre algunos grupos mayas durante la Colonia”. En *Antípoda*, No. 3. (155-174)
- Cano Aguilar, Rafael  
2004 “Cambios en la fonología del español durante los siglos XVI y XVII”. En R. Cano Aguilar (Coord.) *Historia de la lengua española*. Barcelona: Ariel. (825-857)
- Cárdenas, Tomás de  
2020 *Arte de la lengua carcchi de Cobán, en la Verapaz, compuesto por el ilustrísimo señor don fray Tomás de Cárdenas, de la Orden de los predicadores, cuarto obispo de Cobán*. En Mario H. Ruz y Claudia M. Báez (Eds.) *Las lenguas de Guatemala colonial. Lengua k'ekch'i*. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Carmack, Robert  
1979 *Historia social de los quichés*. Seminario de Integración Social Guatemalteca. Vol. 38. Guatemala: Editorial “José de Pineda Ibarra.
- Cervantes Cuevas María Teresa  
2011 *Selecciones temporales y/o aspectuales en textos infantiles bilingües: un estudio de caso*. Tesis de Maestría. Posgrado en Lingüística. México: UNAM.
- Chinchilla, Rosa Helena

- 1993 “Transcripción, notas y prólogo” al *Arte de las tres lenguas Kaqchiquel, K'iche' y Tz'utujil* de Francisco Ximenez. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala. Biblioteca Goathemala, Vol. XXXI.
- Chinchilla Mazariegos, Oswaldo  
 2011 *Imágenes de la mitología maya*. Guatemala: Museo del Popol Vuh/ Universidad Francisco Marroquín.
- Cifuentes, Bárbara  
 1998 *Letras sobre voces. Multilingüismo a través de la historia*. México: CIESAS/ Instituto Nacional Indigenista.
- Cifuentes, Bárbara  
 1996 “Ascendencia y racionalidad de los pueblos amerindios: dos propósitos del trabajo filológico de Fray Manuel Crisóstomo Náxera (1803-1853)”. En *Estudios de Cultura Náhuatl*. No. 26. México: UNAM. (347-366)
- Cohen, Esther  
 2018 [2002] *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*. México: Penguin Random House/ UNAM.
- Colby, Benjamin y Lore Colby  
 1986 *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*. México: FCE.
- Consejo Nacional de Áreas Protegidas (CONAP)  
 2008 *La diversidad cultural en Guatemala. Algunas relaciones con la biodiversidad: Un enfoque histórico, cultural, biológico y económico*. Guatemala: Consejo Nacional de Áreas Protegidas.
- Coseriu, Eugenio  
 1977 *Principios de semántica estructural*. Madrid: Editorial Gredos.
- Corominas, Joan  
 1983 *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Editorial Gredos.
- Coto, Tomás de  
 1983 [ca.1650] [*THESAURVS VERBORVM*] *Vocabulario de la lengua Cakchiquel v[el] guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición*. Edición, introducción, notas, apéndices e índices de René Acuña. México: UNAM/ Dirección General de Publicaciones.
- Covarrubias Horozco, Sebastián de  
 1993 [1611] *Tesoro de la lengua Castellana o Española*. Ed. de Martín Riquer de la Real Academia Española. Barcelona: Editorial Alta Fulla.
- Dardón Flores, R. Danilo  
 1998 “Los cakchiqueles de Sacatepéquez: Historia y vida cotidiana durante la época colonial”. En *Estudios*, abril. Guatemala. (88-101)
- De Certeau, Michel  
 1996 *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana/ Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente/ Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- De la Garza, Mercedes  
 2003 [1984] *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas/ UNAM.

- Deden-Bach Salazar, Sabine  
 2016 *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias: Estudios sobre textos y contextos de la época colonial*. Sankt Augustin: Academis Verlag. Collectanea Instituti Anthropos 48. "Introducción". (1-18)
- Di Mauro, Tullio  
 2019 [1982] *Il valore delle Parole*. Roma: Ed. Treccani.
- Di Tullio, Angela  
 2003 *Políticas lingüísticas e inmigración*. Buenos Aires: Eudeba.
- Dingemans, Mark  
 2012 "Advances in the Cross-Linguistic Study of Ideophones". En *Language and Linguistic Compass* 6/ 10. (654-672)
- Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov  
 1974 *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. México: Siglo XXI.
- Dupey García, Élodie  
 2015 "Olores y sensibilidad olfativa en Mesoamérica". En *Arqueología Mexicana* No. 135. México (24-29).
- Dupey García, Élodie  
 2013 "De pieles hediondas y perfumes florales" En *Estudios de Cultura Náhuatl*. No. 45. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas. (7-36)
- Dupiech-Cavaleri, Daniele y Mario H. Ruz Sosa,  
 1988 "La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704". En *Estudios de Cultura Maya*. Vol XVII. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas. (213-267)
- Dürr, Michael y Frauke Sachse  
 2017 *Diccionario K'iche' de Berlín. El Vocabulario en la lengua 4iche otlatecas: edición crítica*. Estudios Indiana # 10. Berlín: Gebr. Mann Verlag.
- Duverger, Christian  
 2017 *Diario de a bordo*. México: Taurus/ Penguin Random House.
- Eco, Umberto  
 1984 "Generación de mensajes estéticos en una lengua edénica". En *Obra abierta*. México: Planeta/ De Agostini. (298-312)
- Eco, Umberto  
 1975 *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- Escalante, Pablo, Erik Velázquez y Antonio Rubial  
 2014 *Literatura. Géneros literarios mayas*. México: Debate/ Conaculta.
- Fabbri, Paolo  
 2019 "Quitarse el sombrero: semióforo, reconocimiento de valor, etiqueta". En *Revista de Occidente*. Oct. No. 461. (73-88)
- Fernández, Rodríguez, Rebeca  
 2014 "Lexicography in the Philippines (1600-1800)". En *Historiographia Linguistica*, Vol. 41. No. 1. (1-32)
- Figuerola Pujol, Helios  
 2010 *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de san Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*. México: UNAM/ Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.
- Flores, Ildefonso Ioseph

- 2002 [1753] *Arte de la Lengva Metropolitana del Reyno cakchiquel, o Gvatemalico con un paralelo de las lengvas Metropolitanas de los reynos Kiche, Cakchiquel, y, 4,utuhil, que hoy integran el Reyno de Gvatemala*. Ed. facsimilar. Presentación: María del Carmen Díez Hoyo. Estudio: Juan José Batalla Rosado. Madrid: Patronato de Asuntos Exteriores.
- Florescano, Enrique  
2002 [1987] *Memoria mexicana*. México: FCE.
- Florescano, Enrique  
2000 *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas de México*. México: Editorial Taurus.
- Florescano, Enrique  
1986 “Ser criollo en la Nueva España”. En *Nexos*, julio. México. También en línea.
- Foucault, Michel  
1979 *La arqueología del saber*. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel  
1968 *Las palabras y las cosas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI.
- Friedrich, Paul  
1979 “The Symbol and Its Relative Non-Arbitrariness”. En *Language, Context, and the Imagination. Essays by Paul Friedrich*. California: Stanford University Press.
- Gage, Thomas  
2001 [1648] *El inglés americano: sus trabajos por mar y tierra o un nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*. Trad. de Stella Mastrangelo, Eugenio Martín Torres (Introducción y notas). México: Fideicomiso Teixidor. Libros del Umbral.
- García Aranda, M. Ángeles  
2015 “La lexicografía amerindia temática: el *Compendio de nombres en lengua cakchiquel* (1704) de Pantaleón Guzmán”. En *Boletín de Filología*. Tomo L (Número 1). (135-163)
- García Aranda, M. Ángeles  
2011 *El Arte y el Vocabulario de la lengua cakchiquel de Benito de Villacañas. (¿1537?-1610)*. Toledo: Diputación Provincial de Toledo. Con Apéndice del *Arte y Vocabulario de la lengua cakchiquel* (Manuscrito copiado por K. H. Berendt).
- García Añorve, Jesús  
1991 “Las misiones franciscanas de la Mosquitia nicaragüense”, en *III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo. V Centenario del Descubrimiento de América*. Madrid: Deimos. (885-922)
- García Barrios, Ana  
2008 *Chaahk, el dios de la lluvia, en el Periodo Clásico Maya: aspectos religiosos y políticos*. Tesis de Doctorado. Madrid: Universidad Complutense.
- García Ruiz, Jesús

- 1992 “El misionero, las lenguas mayas y la traducción: Nominalismo, tomismo y etnolingüismo en Guatemala”. En *Archives de Sciences Sociales des Religions*. No. 77. (83-110)
- Gonçalves Maria Filomena y Clotilde Murakama  
 2009 “Lexicografía implícita en textos del padre jesuita Fernao Cardim”. En Otto Zwartjes *et al.* (Eds.) *Missionary Linguistics IV/ Lexicography*. Selected Papers from the 5th. International Conference in Missionary Linguistics. Amsterdam y Philadelphia: John Benjamins. (233-248)
- Gopinadhan Nair, Harikrishnan  
 2010 *Contra imperio: El discurso de derecho natural y la autonomía de los Indios americanos*. Tesis de Doctorado. UNAM: Facultad de Filosofía y Letras.
- Gordon, Raymond G.  
 2015 *Ethnologue: Languages of the World*. 18<sup>th</sup>. Ed. Publicación del Summer Institute Linguistics. SIL International. En línea.
- Greimas, Algirdas Julien  
 1966 *Sémantique structurale: recherche de methode*. Paris: Larousse.
- Grube, Nicolai  
 1992 “Classic maya dance. Evidence from hieroglyphs and iconography”. En *Ancient Mesoamerica*. Vol 3. No. 2. (201-218)
- Gutiérrez Estévez, Manuel y Pedro Pitarch Ramón  
 2009 “Esos cuerpos, esas almas. Una introducción.” En *Retóricas del cuerpo amerindio*. Ed. Iberoamericana/ Vervuert/ CSIC. (9-55)
- Guzmán, Ignacio, Pilar Máynez y Ascención Hernández de León-Portilla (Eds.)  
 2004 *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*. México: Siglo XXI.
- Hanks, William  
 2010 *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*. Berkeley: University of California Press.
- Hernández, Esther  
 2009 “Los vocabularios hispano-mayas del siglo XVI”. En Otto Zwartjes *et al.* (Eds.) *Missionary Linguistics IV/ Lexicography*. Selected Papers from the 5th. International Conference in Missionary Linguistics. Amsterdam y Philadelphia: John Benjamins. (129-149)
- Hernández, Esther  
 2008a. “La lexicografía hispano-amerindia del siglo XVI”. En *Philologia Hispalensis* 22. (189-211)
- Hernández, Esther  
 2008b “Aproximación al Vocabulario de la lengua cakchiquel o guatemalteca (c. 1650) de Fray Tomás de Coto como fuente léxica del español”. En *Bulletin Hispanique* 110 (1). (319-331)
- Hernández, Esther  
 2006 “Un proyecto de investigación para la historia de la lexicografía hispano-amerindia”. En *Boletín de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística (BSEHL)*. No. 5. (29-40)
- Hernández, Esther



- 2000 “El Vocabulario náhuatl de Molina frente al Vocabulario de Nebrija”. En *Iberorromania. Revista dedicada a las Lenguas y Literaturas de Europa y de América*. No. 52. (1-19)
- Hernández Triviño (de León-Portilla), Ascensión  
2016a *Lenguas y gramáticas de Mesoamérica*. México: UNAM, Coordinadas 2050, Cuadernos de la Coordinación de Humanidades.
- Hernández Triviño, Ascensión  
2016b *Letras sobre signos. La grammatización de la lengua maya*. México: Academia Mexicana de la Lengua.
- Hernández de León Portilla, Ascensión  
2014 Edición crítica, estudio introductorio, transliteración y notas al *Arte de la lengua Mexicana y Castellana*, compuesta por el muy Reuerendo padre fray Alonso de Molina de la Orden del señor Sant Francisco. Reproducción facsimilar del ejemplar conservado en la Colección Cervantina del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. México: UNAM/ Tecnológico de Monterrey.
- Hernández de León Portilla, Ascensión  
2013 “Las lenguas mesoamericanas y la tradición gramatical grecolatina: Encuentro y respuesta”. En Beatriz Arias Álvarez *et al.*, (Coords.). *Mosaico de estudios coloniales* (I Coloquio Internacional de Lenguas y Culturas Coloniales 2008). México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas. (25-56)
- Hernández de León Portilla, Ascensión  
2010 “Paradigmas gramaticales del Nuevo Mundo: un acercamiento”. En *Boletín de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística, BSEHL*, No. 7. (73-107)
- Hernández de León Portilla, Ascensión  
1988 *Tepuztlahcuilolli. Impresos en náhuatl*. 2 Vols. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Hill, Robert M.  
2001 *Los kaqchiqueles de la época colonial. Adaptaciones de los Mayas del altiplano al gobierno español 1600-1700*. Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies / Cholsamaj.
- Hill, Robert M. y John Monaghan  
1987 *Continuities in Highland Maya Social Organization: Ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Houston Stephen David Stuart y Karl Taube  
2006 *The Memory of Bones. Body, Being and Experience among the Classic Maya*. Austin: University of Texas Press.
- Iglesias Ponce de León, Ma. Josefa y Andrés Ciudad Ruiz  
2014 “Las tierras altas de la zona maya en el Posclásico”. En Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (Coords.) *Historia antigua de México. El horizonte Posclásico*. México: UNAM/ CONACULTA/ INAH/ MAPorrúa. (93- 126)
- Jakobson, Roman  
1975 *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Seix Barral.
- Jansen, Maarten y Aurora Pérez Jiménez

- 2009 *La lengua señorial de Ñuu Dzauí. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*. México: CSEIIO.
- Jansen, Maarten  
 1997 “Símbolos de poder en el México antiguo”. En *Anales del Museo de América* 5. (73-102)
- Jickling, David  
 1985 “The vecinos of Santiago de Guatemala in 1604”. En Duncan Kinkead (Ed.), *Estudios del Reino de Guatemala. Homenaje al Profesor S. D. Markman*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla. (77-100)
- Jiménez, Odilio  
 1997 “Tensión entre idiomas: Situación actual de los idiomas mayas y el español de Guatemala”. Ponencia presentada en Guadalajara, México, 17-19 abril. Latin American Studies Association. (1-30)
- Juarros, fray Domingo  
 1981 [1808] *Compendio de la Historia del Reino de Guatemala 1500-1800 (Chiapas, Guatemala, San Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica)*. Guatemala: Editorial Piedra Santa.
- Lara Ramos, Luis Fernando  
 2016 *Herencia léxica del español de México*. México: El Colegio Nacional.
- Lara Ramos, Luis Fernando  
 2006 *Curso de lexicología*. México: El Colegio de México.
- Lara Ramos, Luis Fernando  
 1990 *Dimensiones de la lexicografía. A propósito del diccionario del español de México*. México: El Colegio de México. Jornadas 116.
- Lara Ramos, Luis Fernando  
 1989 “Problemas y métodos del significado estereotípico”. En *Wörterbücher, Dictionaries, Dictionnaires. Ein internationales Handbuch zur Lexikographie. An International Encyclopedia of Lexicography. Encyclopédie internationale de lexicographie*. Berlin: Walter de Gruyter. (124-138)
- Lara Ramos, Luis Fernando  
 1979 “Del análisis semántico en lexicografía”. En Luis Fernando Lara *et al.* *Investigaciones lingüísticas en lexicografía*. México: El Colegio de México, Jornadas 89. (157-266)
- Lavrin, Asunción  
 2015 “El umbral de la vida religiosa: el noviciado de los frailes mendicantes”. En María del Pilar Martínez López-Cano (Coord.) *De la Historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas. (235-261)
- Lavrin, Asunción  
 2005 “La sexualidad y las normas de la moral sexual”. En Antonio Rubial García (Coord.) *Historia de la vida cotidiana en México. II. La Ciudad barroca*. México: FCE/ El Colegio de México. (489-517)
- Le Goff, Jacques  
 1999 *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona: Paidós.

- Leone, Massimo  
 2010 “La sfera e il linguaggio: Topologia della cultura”. En Elisabetta Gola e Gian Pietro Storari (Eds.) *Forme e formalizzazione*. Proceedings of the XVI Congress of the Italian Society. (67-74)
- León Cázares, María del Carmen  
 1992a. “La conquista: invasión y resistencia”. En María del Carmen León *et al.*, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México: CONACULTA. (17-55)
- León Cázares, María del Carmen  
 1992b. “Entre el derecho y la fuerza. Aspectos de la colonización española”. En María del Carmen León *et al.*, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México: CONACULTA. (57-83)
- León-Portilla, Miguel  
 2018 *Erótica náhuatl*. México: El Colegio Nacional/ Artes de México.
- León-Portilla, Miguel  
 2013 [1970] Estudio Preliminar del *Vocabulario en lengua Castellana/ Mexicana y Mexicana/ Castellana* de fray Alonso de Molina. México: Editorial Porrúa.
- León-Portilla, Miguel  
 1996 *El destino de la palabra*. México: El Colegio Nacional/ FCE.
- López Austin, Alfredo  
 1990 *Los mitos del tlacuache*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- López Austin, Alfredo  
 1988 *Una vieja historia de la mierda*. México: Ediciones Toledo.
- López Austin, Alfredo  
 1984 *Cuerpo humano e ideología*. 2 Vols. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo  
 1967a “Términos del *nahuallatoli*”. En *Historia mexicana*, XVII. (1-36)
- López Austin, Alfredo  
 1967b “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”. En *Estudios de Cultura Náhuatl*. No. 65
- López Hernández, Miriam  
 2012 “*Ahuianime*: las seductoras del mundo nahua prehispánico”. En *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. 42. No. 2 . (401-423)
- López Parada, Esperanza  
 2013 “Poder y traducción coloniales: el nombre de Dios en lengua de indios”. *Revista Chilena de literatura* No. 85. (También en línea)
- Lovell, W. George  
 1990 *Conquista y cambio cultural. La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala 1500-1821*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/ Plumsock Mesoamerican Studies.
- Lovell, W. George y Christopher H. Lutz  
 [1995] *Demografía e Imperio. Guía para la Historia de la Población de la América Central Española. 1500-1821*. Trad. de Guisela Ascencio Lueg. Guatemala:

Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos de Guatemala/  
Plumsock Mesoamerican Studies.

Lugo Olín, María Concepción

2005 “Enfermedad y muerte en la Nueva España”. En Antonio Rubial García (Coord.) *Historia de la vida cotidiana en México. II. La Ciudad barroca*. México: Fondo de Cultura Económica/ El Colegio de México. (555-586)

Lyons, John

1980 *Semántica*. Barcelona: Editorial Teide.

Martínez, José Luis

1984 *Pasajeros de Indias. Viajes transatlánticos en el siglo XVI*. Madrid: Alianza Universidad.

Martínez González, Roberto

2007 “Las entidades anímicas en el pensamiento maya”. En *Estudios de Cultura Maya* No. XXX. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas. (153-174)

Matthew, Laura

2000 “El náhuatl y la identidad mexicana en la Guatemala colonial”. En *Mesoamérica* 21. (41-68)

Máynez Vidal, Pilar

2006 “El proyecto lexicográfico de dos frailes españoles en México”. *Estudios de Cultura Náhuatl*. No. 37. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas. (85-94)

Máynez Vidal, Pilar

1999 “La incidencia de los hispanismos en los Cofesionarios Mayor y Menor de Fray Alonso de Molina: un análisis contrastivo”. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 30. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas.

Máynez Vidal, Pilar

1997 Fray Diego Durán: una interpretación de la cosmovisión mexicana. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras/ UNAM. México.

Máynez Vidal, Pilar

1989 Religión y magia: un problema de transculturación lingüística en la obra de Sahagún. Tesis de maestría. Facultad de Filosofía y Letras/ UNAM. México.

Mazín, Oscar y Carmen Val Julián

1995 *En torno a la Conquista*. École Normale Supérieure de Fontenay-St. Cloud: Ed. Ellipses.

*Memorial de Sololá o Anales de los cakchiqueles*

2013 [1950] Traducción, introducción y notas de Adrián Recinos. México: FCE. 2a. ed.

*Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales*.

2002 Mario H. Ruz (Coord.) Tomo I. México: Arzobispado Primado de Guatemala/ Universidad Nacional Autónoma de México y Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Milanezi, Gabriela

2015 “Danzas y andanzas del Diablo. Fiestas y narrativas en los Andes y en Mesoamérica”. En Luis Millones y Alfredo López Austin (Eds.) *Cuernos y*

- colas. Reflexiones en torno al demonio en los Andes y Mesoamérica.* México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Antropológicas. (127-156)
- Millones, Luis y Alfredo López Austin (Eds.)  
 2015 *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica.* México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Mikulska, Katarzyna  
 2015a “Más allá de la nobleza: el discurso *nahuallatolli* y sus usuarios”. En Patrick Lesbre y Katarzyna Mikulska (Eds). *Identidad en palabras. Nobleza indígena novohispana.* México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Centro de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos/ Universidad de Varsovia. (267-302)
- Mikulska, Katarzyna  
 2015b *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios.* México: El Colegio Mexiquense/ Universidad de Varsovia. Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos.
- Molina, Alonso de  
 1970 [1555-71] *Vocabulario en lengua Castellana/ Mexicana y Mexicana/ Castellana.* Estudio Preliminar de Miguel León-Portilla. México: Porrúa.
- Moliner, María  
 1998 *Diccionario de uso del Español.* 2 Tomos. Madrid: Gredos.
- Monod Becquelin, Aurore *et al.* (Eds.)  
 2010 *Figuras mayas de la diversidad.* México: UNAM/ CNRS.
- Montes de Oca, Mercedes  
 2013 *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII.* México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Moreno de los Arcos, Roberto  
 1987 *Los nahuatlismos en el español de México.* Discurso presentado ante la Academia mexicana de la lengua. México: UNAM.
- Navarrete, Carlos  
 2002 *Relatos mayas de tierras altas sobre el origen del maíz: los caminos de Paxil.* México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Niederehe, Hans-J.  
 2004 “Los misioneros españoles y el estudio de las lenguas mayas”. En Otto Zwartjes y Even Hovdhaugen (Eds.) *Missionary Linguistics/ Lingüística Misionera.* Selected papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, Oslo. 2003. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins. (81-91)
- Obara-Saeki, Tadashi y Juan Pedro Viqueira Albán  
 2017 *El arte de contar tributarios. Provincia de Chiapas, 1560-1821.* México: El Colegio de México.
- OKMA (Oxlajuuj keej Maya’ Ajtz’iib)  
 2000 *Rujunamaxik ri Kaqchikel Chi’.* Variación dialectal en Kaqchikel. Guatemala: Cholmasaj.
- Olivier, Guilhem

- 2005 “Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica”. En *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 36. (245-272)
- Olson, David R.  
1994 *The world on paper. The conceptual and cognitive implications of writing and reading*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Orellana, Sandra L.  
1987 *Indian Medicine in Highland Guatemala. The Pre-Hispanic and Colonial Periods*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Oudijk, Michel y Matthew Restall  
2013 *Conquista de buenas palabras y de guerra*. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Oudijk, Michel  
2008 “De tradiciones y métodos: investigaciones pictográficas”. En *Desacatos* No. 27. CIESAS. (123-138)
- Parodi, Claudia  
2009 “La semántica cultural: un modelo de contacto lingüístico y Las Casas”. En Karen Dakin *et al.* (Eds.) *Visiones del encuentro de dos mundos en América: lengua, cultura, traducción y transculturación*. México: UNAM y Univ. de California en Los Ángeles. (19-45)
- Perissinotto, Giorgio  
2013 “El criollismo lingüístico en el México del siglo XVI según Carlos Fuentes (1992) y Juan Suárez de Peralta (1589)”. En Beatriz Arias Álvarez *et al.* (Coords.) *Mosaico de estudios coloniales*. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas. (73-91)
- Pitarch, Pedro  
1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltal*. México: FCE.
- Porto Dapena, José Antonio  
2002 *Manual de técnica lexicográfica*. Madrid: Arco.
- Popol Vuh, Las antiguas historias del Quiché*  
2012 [1947] Trad. de Adrián Recinos. México: FCE.
- Ramos Medina, Manuel  
1999 “Cadmea victoria: la alternativa en el gobierno del carmelito novohispano”. En *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. No. 78. El Colegio de Michoacán. (205-224)
- Remesal, Antonio de  
1988 [1619] *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*. Carmelo Saénz de Santa María (Ed. y estudio preliminar). México: Ed. Porrúa.
- Restall, Matthew  
2003 “A History of the New Philology and the New Philology in History”. En *Latin America Research Review*. Vol. 38. No. 1. (113-134)
- Rey-Debove, Jossette  
1971 *Étude linguistique et sémiotique des dictionnaires français contemporains*. La Haya-París: Mouton De Gruyter.
- Ricard, Robert

- 1986 *La conquista espiritual de México*. México: FCE.
- Rodríguez-Shadow, María y Miriam López H. (Eds.)  
 2011 *Las mujeres mayas en la antigüedad*. México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Romero, Sergio  
 2019 “Dialectology and the history of the Nahua peoples in Guatemala”. En C. Beekman y W. Fowler (Eds.) *Migrations in Late Mesoamerica*. Boulder: University of Colorado Press.
- Romero, Sergio  
 2017 “‘Brujos’, mitos y modernidad en la historia oral k’iche’ ”. En *Estudios de Cultura Maya*. Vol. L. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas. (85-94)
- Romero, Sergio  
 2015a *Language and Ethnicity among the K’ichee’ Maya*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Romero, Sergio  
 2015b “Language, Catechisms and Mesoamerican lords in highland Guatemala: Addressing ‘God’ after the Spanish Conquest”. En *Ethnohistory* 62. 3. (623-649)
- Romero, Sergio  
 2005 “Idiomas de Mesoamérica en la historia”. En Horacio Cabezas (Ed.) *Mesoamérica*. Guatemala: Universidad Mesoamericana. (21-38)
- Romero Florián, Sergio  
 2000 Estudio comparativo de dos calendarios coloniales mayas del siglo XVIII. Tesis de licenciatura. Guatemala: Universidad del Valle.
- Romero Rangel, Laura  
 2016 *El Vocabulario castellano-mexicano* de Alonso de Molina: Estudio lexicográfico. Tesis de doctorado. México: El Colegio de México.
- Romero Rangel, Laura  
 2013 “Innovaciones lexicográficas del primer diccionario de la Nueva España: el *Vocabulario castellano-mexicano* (1555) de Alonso de Molina”. En *Revista argentina de historiografía lingüística*. Vol. 1. (41-62)
- Romero Sandoval, Roberto  
 2019 “El baile con serpientes entre los mayas”. En *Estudios de Cultura Maya*. Vol. LIV. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas. (129-154)
- Rossi, Annunziata  
 2017 *El humanismo renacentista florentino. Presagios, viajes, arte y ciencia hacia el continente americano*. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Rubial García, Antonio  
 2010 “Las órdenes mendicantes evangélicas en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”. En María del Pilar Martínez (Ed.) *La iglesia en la Nueva España*. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas. (215-236). También en línea.
- Rubial García, Antonio

- 2005 “Los conventos mendicantes”. En Antonio Rubial García (Coord.) *Historia de la vida cotidiana en México. II. La Ciudad barroca*. México: El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica. (169-192)
- Ruz Sosa, Mario H.  
2020 “Voces mayas, escrituras latinas, lecturas etnológicas. Letras e idearios eclesiásticos coloniales.” En Rebeca Barriga y Pedro Butragueño (Eds.) *Historia sociolingüística de México*. Vol. IV. México: El Colegio de México. (2095-2171).
- Ruz Sosa, Mario H.  
2010 “Sueños y muerte, memoria y olvido: apuntes para una etnología onírica”. En Aurore Monod-Becquelin *et al.* (Eds.) *Figuras mayas de la diversidad*. México: UNAM/ CNRS. (209-254)
- Ruz Sosa, Mario H.  
1997 “Vocabularios indígenas coloniales: otra lectura, otra historia”. En Mario H. Ruz Sosa, *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*. México: Gobierno del estado de Campeche/ Universidad Autónoma del Carmen/ Universidad Autónoma de Campeche. (87-112)
- Ruz Sosa, Mario H.  
1992a. “Los mayas actuales”. En María del Carmen León *et al.*, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México: CONACULTA. (191-267)
- Ruz Sosa, Mario H.  
1992b. “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”. En María del Carmen León *et al.*, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México: CONACULTA. (85-162)
- Ruz Sosa, Mario H.  
1986 “El viento y la palabra: sonido y verbo en Copanaguastla”. En *Anuario*. Vol. 1. Centro de Estudios Indígenas. San Cristóbal de Las Casas: Universidad Nacional Autónoma de Chiapas. (267-292)
- Ruz Sosa, Mario H.  
1985 *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*. México: Centro de Estudios Indígenas/ Univ. Autónoma de Chiapas.
- Ruz Sosa, Mario H.  
1984 “Fray Juan Ramírez, los indios y la Guatemala del siglo XVII”. En *Estudios de Cultura Maya*. Vol. XV. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas. (177-205)
- Sachse, Frauke  
2018 “Renaming Vico’s Dictionary: Reconstructing the Textual Genealogy of the Vocabulario copioso de las lenguas cakchikel y 4iche”. En *Indiana* 35.1. (67-95)
- Saénz de Santa María, Carmelo  
1940 *Diccionario cakchiquel-español*. Guatemala: Tipografía Nacional.
- Sánchez Arroba, María Elena  
2008 “Ergatividad en la familia lingüística maya”. En *Memorias del IV Foro Nacional de Estudios en Lenguas* (Fonael) México: Universidad de Quintana Roo. (541-557)



- Sanchiz, Javier  
 2005 “La nobleza y sus vínculos familiares”. En Antonio Rubial García (Coord.) *Historia de la vida cotidiana en México. II. La Ciudad barroca*. México: El Colegio de México/ FCE/. (335-369)
- Sanchiz Ochoa, Pilar  
 1989 “Españoles e indígenas: estructura social del valle de Guatemala en el siglo XVI”. En Stephen Webre (Ed.) *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/ Plumsock Mesoamerican Studies. (33-76)
- Saussure, Ferdinand de  
 1976 [1945] *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Ed. Losada.
- Sepúlveda, Juan Ginés de  
 1979 [1550] *De las justas causas de la guerra contra los indios*. (También conocido como *Democrates Alter*, aparecido en Roma en forma de opúsculo como *Apologia pro libro de Justis Belli Causis*). México: FCE.
- Sevilla, Isidoro de  
 1993 [s. VII] *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Silverstein, Michael  
 1997 “Relative motivation in denotational and indexical sound symbolism in Wasco-Wishram Chinookan”. En Leanne Hinton, *et al. Sound symbolism*. New York: Cambridge. (40-60)
- Smith, Frank  
 1994 *Writing and the Writer*. New Jersey/ UK: Lawrence Erlbaum.
- Smith-Stark, Thomas  
 2009 “Lexicography in New Spain: 1492-1611.” En Otto Zwartjes *et al.* (Eds.) *Missionary Linguistics IV/ Lexicography*. Selected Papers from the 5th. International Conference in Missionary Linguistics. Amsterdam y Philadelphia: John Benjamins. (3-82)
- Smith-Stark, Thomas  
 2002 “El primer Nebrija Indiano. Apuntes sobre la nueva edición del vocabulario de Alonso de Molina”. En *Nueva Revista de Filología Hispánica*. Vol. L. Núm. 2. (531-541)
- Schuman, Otto  
 1990 *Aproximación a las lenguas mayas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Seminario permanente de estudios México-Guatemala.
- Sotelo Santos, Laura  
 2002 “Los dioses: energías en el espacio y en el tiempo”. En Mercedes de la Garza y Marta I. Nájera (Eds.) *Religión Maya*. Madrid: Enciclopedia iberoamericana de religiones. Ed. Trotta. (83-114)
- Steiner, George  
 1980 *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. Trad. de Adolfo Castañón. México: FCE.
- Súarez Roca, José Luis  
 1992 *Lingüística misionera española*. Oviedo: Pentalfa Ediciones.

- Szoblik, Katarzina  
 2016 *Entre los papeles del ocelote entono mi canto, yo Quetzalpetlatzin. El lugar de la mujer dentro de la oralidad nahua*. México: Centro de Estudios de Antropología de la mujer/ Bielsko-Biala.
- Szoblik, Katarzina  
 2014 “Las mujeres ‘honestas y las ninfómanas lujuriosas’ entre los antiguos nahuas”. En *Itinerarios*. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos. No. 20 (173-197)
- Tadié, Alexis  
 1997 Presentación, notas y cronología a la obra de Jonathan Swift, *Les voyages de Gulliver*. París: GF Flammarion.
- Tedlock, Barbara  
 2002 *El tiempo y los mayas del altiplano*. California: Yax Te’ Foundation.  
*Título de los señores de Totonicapán*  
 2013 [1950] Traducción, introducción y notas de Adrián Recinos. México: FCE. 2a. ed.
- Todorov, Tzvetan  
 1999 *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Tolmach Lakoff, Robin  
 2006 “Identity à la carte: you are what you eat”. En Anna de Finna *et al.* (Eds.) *Discourse and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press. (142-165)
- Torre Revello, José  
 1991 *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*. México: UNAM.
- Trabulse, Elías  
 2005 “La ciencia en el convento. La vida cotidiana de un científico novohispano del siglo XVII”. En Antonio Rubial García (Coord.) *Historia de la vida cotidiana en México. II. La Ciudad barroca*. México: El Colegio de México/ FCE. (193-219)
- Traslosheros, Jorge E.  
 1994 “Estratificación social en el reino de la Nueva España, siglo XVII”. En *Relaciones*. Vol. 59. Colmich. (45-64)
- UNICEF  
 2006 *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas de América latina*. En línea.
- Val Julián, Carmen  
 2011 *La realidad y el deseo. Toponymie du découvreur en Amérique espagnole*. Lyon, Francia: École Normale Supérieure.
- Valero, Pino  
 2015 “La terminología cristiana en el ‘Vocabulario’ y el ‘Arte de la lengua’ del fraile franciscano Maturino Gilberti”. En *Mutatis Mutandis* (El escrito misionero como mediación intercultural de carácter multidisciplinar). Vol. 8. No. 1. (215-238)
- Valverde Váldez, Carmen  
 2004 *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*. México: UNAM/ Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Valverde Váldez, Carmen

- 2000 *Los mayas*. México: CONACULTA/ Tercer Milenio.
- Van Oos, Adriaan  
 1986 *Catholic colonialism. A parish history of Guatemala, 1524-1821*.  
 Cambridge: Cambridge University Press.
- Vázquez, Francisco  
 1937-1940 *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala de la Orden de nuestro Seráfico Padre San Francisco en el Reino de la Nueva España*. 4 Tomos. Biblioteca Goathemala Vol. XIV. Prólogo, notas e índices de fray Lázaro Lamadrid (Ed.) Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.
- Vázquez López, Mariano R.  
 2006 *Chbantich ixh yolin kakchikel*. Aprenda y hable kakchikel. Colección *Ts'ib-jaye*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Velázquez, Erick  
 2009 Los vasos de la entidad política de 'Ik': Una aproximación histórico-artística; Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico. Tesis de Doctorado. México: UNAM.
- Villacañas, Benito de  
 2011 En Ángeles García Aranda. *El Arte y el Vocabulario de la lengua cakchiquel de Benito de Villacañas. (¿1537?-1610)*. Toledo: Diputación Provincial de Toledo. Con Apéndice del *Arte y Vocabulario de la lengua cakchiquel* (Manuscrito copiado por K. H. Berendt).
- Von Mentz, Brígida  
 2009 "Cambio social y cambio lingüístico. El 'náhuatl cotidiano', el de 'doctrina' y el de 'escribanía' en Cuauhnáhuac entre 1540 y 1671". En Karen Dakin et al. (Eds.) *Visiones del encuentro de dos mundos en América: lengua, cultura, traducción y transculturación*. México: UNAM/ Univ. de California en Los Ángeles. (111-145)
- Webre, Stephen  
 1989 "Antecedentes económicos de los regidores de Santiago de Guatemala, siglos XVI y XVII: una élite colonial". En Stephen Webre (Ed.) *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales*. Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/ Plumsock Mesoamerican Studies. (189-213)
- Wichmann, Soren y Kerry Hull  
 2009 "Loanwords in Q'eqchi', a Mayan Language of Guatemala". En Martin Haspelmath y Uri Tadmor (Eds.) *Loanwords in the World's Languages: A Comparative Handbook*. Berlín/ N. Y.: Mouton de Gruyter. (873-896)
- Ximénez, Francisco  
 1993 [ca.1703] *Arte de las tres lenguas Kaqchikel, K'iche' y Tz'utujil*. Transcripción, notas y prólogo de Rosa H. Chinchilla. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala. Biblioteca Goathemala Vol XXXI.
- Ximénez, Francisco

- 1965 [1715] *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de los Predicadores*. 4 vols. Guatemala: Ministerio de Educación/ Biblioteca Guatemalteca de Cultura Popular.
- Zimmermann, Klaus  
 2009 “La construcción discursiva del diccionario en la Lingüística Misionera: Interculturalidad, glotocentrismo e hibridez en diccionarios náhuatl y hñähñu-otomí de los siglos XVI y XVII (Alonso de Molina, Alonso Urbano y autor anónimo 1640)”. En *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*. Vol. 7. No. 1 (13). Historiografía de las ciencias del lenguaje. (161-186)
- Zimmermann, Klaus  
 2006 “Las gramáticas y vocabularios misioneros: entre la conquista y la construcción transcultural de la lengua del otro”. En *Actas del V Encuentro de Lingüística de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán*. Noviembre de 2004. México: UNAM. (319-356)
- Zimmermann, Klaus  
 2004 “La construcción del objeto”. En Otto Swartjes y Even Hovdhaugen (Eds.) *Lingüística Misionera*. Selected Papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, 2003. Oslo: John Benjamins. (7-32)
- Zwartjes, Otto  
 2016 “Colonial Missionaries’ Translation Concepts and Practices”. En Sabine Dedenbach-Salazar (Ed.) *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias: Estudios sobre textos y contextos de la época colonial*. Sankt Augustin: Academia Verlag. (43-76)
- Zwartjes, Otto y Even Hovdhaugen  
 2004 *Missionary Linguistics/ Lingüística Misionera*. Selected papers from the First International Conference on Missionary Linguistics. Oslo, 2003. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins.