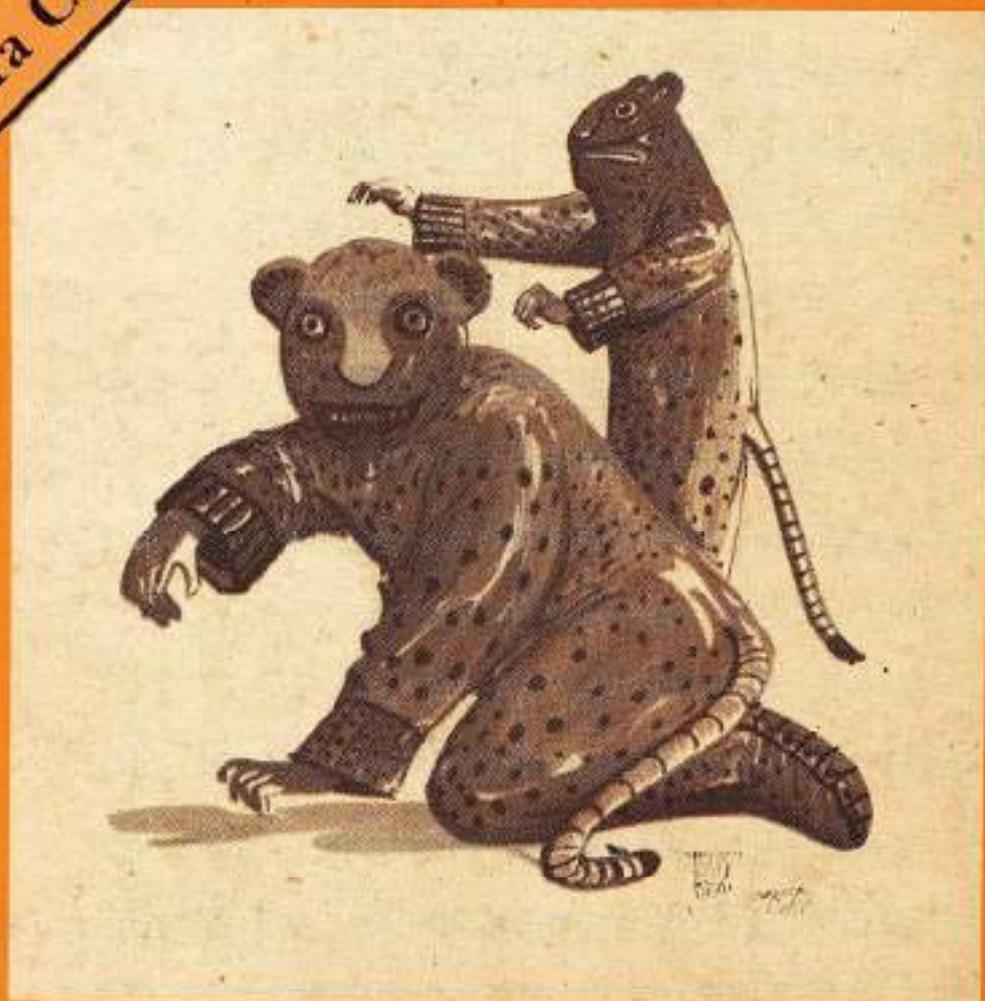


Miguel Álvarez del Toro
¡Así era Chiapas!



2

- Carlos Montemayor/ Apuntes sobre el indigenismo
- E.J. Durand y J. de Durand-Forest/ Nagualismo y chamanismo
- Luz Olivia Pineda/ Maestros bilingües, burocracia y poder político
- Mohamed Badii/ El concepto del control integrado
- Mario Humberto Ruz y Dolores Aramoni C./ Los anexos de Fray Antonio Aguilar

Segunda Epoca

Octubre de 1985

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

REVISTA
DE LA



UNACH

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE CHIAPAS

Dr. Heberto Morales Constantino
Rector

Lic. Patricio Flores Molina
Secretario General

Profra. Anabella Muñoa Rincón
Dirección de Relaciones Públicas e Información

Revista de la UNACH
Director: Heber Matus Escarpulli

Todos los artículos firmados son responsabilidad del autor. Colaboraciones solicitadas: no se devuelven originales. Precio del ejemplar en la República Mexicana de \$ 150.00 moneda nacional; número atrasado \$ 200.00 Para el extranjero: 4 Dls. y número atrasado 5 Dls. Para pedidos y correspondencia dirigirse al: Departamento Editorial de la UNACH. 2a. Sur Oriente 687. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México. Tel. 322-69. Impresión y acabado en Cuicatlan Ediciones.

REVISTA TRIMESTRAL SEGUNDA EPOCA, OCTUBRE 1985 NUMERO 2

SUMARIO

Carlos Montemayor, <i>Apuntes sobre el indigenismo</i>	3 ✓
E. J. Durand y J. de Durand-Forest, <i>Nagualismo y chamanismo</i>	9
Luz Olivia Pineda, <i>Maestros bilingües, burocracia y poder político en los altos de Chiapas</i>	17 ✓
Perla Petrich, <i>Taxonomías culinarias del maíz entre los mochós</i>	29
Mohamed Badii, <i>El concepto del control integrado</i>	35
Mario Humberto Ruz y Dolores Aramoni C., <i>Los anexos de Fray Antonio Aguilar, al diccionario Tzeltal de Ara</i>	39 ✓
Miguel Alvarez del Toro, <i>¡Así era Chiapas! (memorias)</i>	83

Libros

V. Espona. <i>La religión de los Tzeltales</i>	88
R. Cuellar V. <i>La nueva poesía de Chiapas</i>	91

Portada: Ramón Valdiosera Berman

Dibujos: Héctor Ventura, Alberto Beltrán y Ramón Valdiosera Berman



Breves apuntes sobre el indigenismo

Por Carlos Montemayor

I

En fecha muy temprana de la Colonia, Fray Julián de Garcés consideró satánico pensar que los indígenas mexicanos fueran seres irracionales, semejantes a bestias o jumentos, y que no fuera pecado despreciarlos ni matarlos. En su Epístola al Pontífice Paulo III, apuntó que: "...de aquí nace que algunos españoles que van a destruirlos con sus guerras, confiados en el parecer de tales consejeros, suelen tener por opinión que no es pecado despreciarlos, destruirlos, ni matarlos (...) Esta voz realmente, que es de Satanás, afligido de que su culto y honra se destruye, es voz que sale de las avarientas gargantas de los cristianos, cuya codicia es tanta, que, por poder hartar su sed, quieren porfiar que las criaturas racionales hechas a imagen de Dios, son bestias y jumentos, no a otro fin de que los que las tienen a cargo no tengan cuidado de librarlas de las rabiosas manos de su codicia, sino que se las dejen usar en su servicio, conforme a su antojo".

Si bien esa condena revela su grandeza de espíritu, también revela, simultáneamente, lo común de la idea que él atacaba. En efecto, por los *Diálogos* de Cervantes de Salazar sabemos que los colegios, prisiones, orfanatorios y "casuchas" de los indios, que él no alcanzaba a mirar montado a caballo, estaban marcadamente discriminados y separados de la vida española. A Sahagún debemos, por otra parte, la explicación de que la religión idólatra hizo del indígena un ser caído, degenerado, satánico, para el cual Dios encontró el castigo perfecto y su conversión religiosa con un solo instrumento: la Conquista. Esta lo salvaría destruyéndolo, matándolo, arrasando con sus dioses, con su vida, con sus pecados. Bestia de carga, podía tratarse como una res al marcarlo en el rostro como parte del ganado de su dueño; si huía a las montañas para defenderse de la marca infamante o de la esclavitud, era señal de su barbarie y de su naturaleza salvaje; si se defendía, era una confirmación de sus instintos demoníacos y sanguinarios. El indio nada era en función de una patria, nada en función de la posible construcción de un nuevo país, nada significaba en esa Nueva España sino la ocasión, repito, de mostrar el castigo de Dios a través del mejor instrumento divino: la Conquista española.

Pero algunos creyeron también, en fecha temprana, que el fundamento de ese Nuevo Mundo era



el indígena. No porque aceptaran su cultura, desde luego, sino porque lo veían a través de tradiciones o definiciones europeas. Vasco de Quiroga, por ejemplo, se remite a la edad dorada de la égloga IV de Virgilio para aplicar a ellos los versos

...redeunt saturnia regna;
iam nova progenies caelo demittitur alto.
...ac toto surget gens aurea mundo
(...regresan los reinos saturnios;
ya una nueva progenie del alto cielo es enviada.
...para que surja el linaje de oro en el mundo)

Es decir, la primera vez que se le vio al indio como definente de un Nuevo Mundo, se le superpuso una tradición, tanto clásica como cristiana, que se remontaba a los orígenes europeos.

Tenemos que esperar poco más de un siglo para que el conocimiento sobre el indígena no provenga de la necesidad de combatirlo ni de evangelizarlo, sino del interés por revalorar su pasado como elemento del país mismo, como parte constitutiva del país que detentaba, o luchaba por detentar, el criollo. En Villerías vemos ya esa clara revaloración

ción de ese mundo histórico, pero debemos entender también que ya estaba consolidada la total marginación y olvido del indígena como presencia de su tiempo. Parte de este apretado y confuso proceso de asimilación criolla de ese pasado lo constituye la tradición del guadalupanismo. Medio siglo después Clavijero propondrá que la antigüedad indígena es la de la patria, y que deben construirse museos para preservar sus vestigios. La tradición clásica le permite a Clavijero distancia para entender el pasado indígena con una autonomía equivalente a la de los griegos, persas o romanos, y además de respetarla como historia autónoma, parangonarla incluso con rasgos ejemplares de esas otras culturas. Es decir, con él, por vez primera, la historia indígena es universal y ejemplar para la elevación del género humano, y ya no sólo el agente pasivo de la Conquista, un dominado; el criollo siente que forma parte suya el indio, que es necesario absorberlo en su conciencia de diferenciación ante España. Gracias a lo indígena, como estudió Luis Villoro, "América... se presentará con especificidad y substancialidad propias" ante España.

Pero, señalemos bien esto, con Villerías, Clavijero y otros autores del siglo XVIII, es el criollo quien hace hablar otra vez a una cultura ya desaparecida y cuyos descendientes se hallaban marginados y en un estado difícilmente comparable al de su pasado. En ese momento se quería recuperar la cultura que fue causa de la justificación espiritual de la Conquista, la cultura que ella combatió y demolió. El pasado indígena encuentra, pues, en el criollo del siglo XVIII, a un europeo que se propone salvar, para identificarse con ello, lo que la Conquista se propuso destruir y cancelar. Si la conversión del indígena en el siglo XVI marcó su destrucción como pueblo y su "renacimiento" cristiano, en manos de criollos también estuvo la marginación posterior del indio y su "renacimiento" histórico. Una vez el español fue dueño de esa cultura como conquistador, como destructor, como amo; ahora volvía a serlo al tomar ese pasado como suyo propio, como su historia propia. El indio que rescataban no era el indio, sino un ente histórico, un ente del pasado.

Por ello, para Francisco Ortega será un recurso retórico decirle a Iturbide, tanto hijo de Marte, como Zempoalteca que se enfrenta a España:

Y tú, gran zempalteca esclarecido,



A quien fió en este día
La alma patria su honor y su valla,
Recibe el galardón que te es debido.
Alumno predilecto, hijo de Marte,
En ti el azteca libre fuerte escudo
Halló, cuando al hispano baluarte
Libró el asalto crudo.

Tú sus huestes llevaste á la victoria,
Por ti los invasores se rindieron,
Y por tí consiguieron
Los mexicanos todos fama y gloria.

Peón y Contreras es un buen ejemplo de la consecuencia ornamental que el indio tiene en la literatura del siglo XIX: sin alma, sin brillo, sin pasión. Ermilo Abreu Gómez hace un análisis atinado de la obra de Peón y Contreras: "Convergen en éste su pasado, los tiempos de la antigüedad india y los de la tradición española de México. Corren estos elementos, paralelos en el desarrollo de su obra. En ocasiones podría decirse que sus líneas son divergentes. La antigüedad india no se ofrece bajo el aspecto ingrátido de la leyenda, sino con la desnudez concreta del hecho histórico. En sus *Romanes Históricos* —trasunto de crónicas mexicanas— no luce el espíritu de las razas aborígenes. No existe en ellos ni el más leve atisbo de la sensibilidad india. La extraña moral de las tribus autóctonas permanece hermética ante sus ojos. Suele interpretarla, a su modo, sujetándola a las exigencias del sentido ético de su cristianismo. De ahí que no pudiendo ahondar en el análisis de sus almas, en compensación, haga crecer el ornamento artificioso que las rodea y apriete el nudo de los conflictos en que viven."

Es sintomático, pues, que Emilio Rabasa, en la misma época, no dude en explicar: "Tres millones de indios, inferiores a los indios de Moctezuma moral e intelectualmente, sin personalidad ni noción de ella, sin una idea ni un sentimiento común que los ligara con la parte consciente de la población, fueron el legado que la nación nueva recibió de la muerta colonia". Es decir, entre el indio real y el indio que destruyó la conquista y que formaba parte del pasado glorioso de México, de la mexicanidad, no había ya, para Rabasa, relación alguna. De ahí que a su juicio el indio no pudiera redimirse sino por contacto con el blanco, fuera de su medio ambiente, pues "...Cuando niños de la clase pobre indígena concurren en un pueblo a escuela que tiene discípulos de la clase superior, comienzan por despertar y acaban por aprender tanto como los demás; pero deben a éstos su buen éxito y por ellos tienen estímulos. Cada escuela de este género puede apenas hacer de la clase india unos cuantos ciudadanos por año; pero la escuela que va a buscar al indio en sus montañas o en sus poblados primitivos, no da a la nación un solo hombre..."



En pocos siglos se olvidó que el indio huía a las montañas de la masacre y esclavitud del blanco; siglos suficientes para que el descendiente de ese mismo blanco lo considerara después primitivo e irredento en ese medio. De manera semejante, Sierra propone la desaparición del indio en cuanto tal, para incorporarlo en la vida productiva del país como una clase trabajadora. No es extraño, pues, que cuando la historia o la literatura se acercan al indio como personaje, suelen mostrar, además del desconocimiento de su pensamiento y motivación reales, una aversión no disimulada; lo primero se ejemplifica en López y Fuentes; lo segundo, en *Los de abajo*. Me dijo hace pocos años un zapoteca de la sierra de Juárez que siempre han hablado del indio los que no lo son; que sería mejor que ellos hablaran sobre sí mismos y que nosotros sigamos hablando sólo sobre nosotros.

La literatura potencial que ahora puede escribirse en el país, en cada una de las lenguas indígenas que cuenta ya con un alfabeto práctico, es la oportunidad notable de una amplia literatura indígena en que logremos ver ese universo que hemos creído nuestro, mexicano, pero que siempre hemos intentado sofocar, desconocer. Por ello, sorprende que Cecilia Frost afirme que el indio es un trasfondo de nuestro carácter, una matriz, y "que no podemos decir que hemos superado la

cosmovisión indígena". Quizás nos sorprendere-
mos más cuando la literatura indígena en México
lo sea no sólo por el asunto, sino por los autores.

II

Si el indio en nosotros ha sido la madre, la nana o el
esclavo, el español ha sido en nosotros el conquis-
tador, el padre, el amo. En el concepto de mexica-



nidad subyace un proceso de valoración indígena,
pero no menos importante que el proceso de valo-
ración de hispanidad y criollismo. En su origen, el
mestizaje resultaba de la mácula de la madre, de su
impureza, de su condición étnica; el español, lo
criollo, lo puro, nunca fue suficiente para elevar
de condición a nadie. El padre no era capaz de
ennoblecere al hijo: sólo la madre era capaz de
degradarlo, de mancharlo, de hacerlo indio.

Cuando el nombre del conquistado se impuso
como nombre del nuevo país, el conquistador se
convirtió aparentemente en la parte negativa de
nuestro encuentro de razas y culturas. Hombres
tan ecuanimes como Justo Sierra reconocerían,
empero, a Cortés como el fundador de la nacionali-
dad, aunque por la brutalidad de sus medios, infe-
rior en grandeza a Cuauhtémoc. Es fundamental
comprender la singularidad de Cortés, su afán
visionario de hacer de México un imperio, una
tierra destinada a la misión universal que uniera a
Asia y Europa. Hay que destacar en él su idea por
arraigarse, por fundar pueblos, ciudades, por orga-
nizar un nuevo país con una misión universal.
Pero a ese proyecto inicial, observable en sus *Car-
tas de Relación* y estudiado por Luis Villoro, se
enfrentan tres principales fuerzas: la decisión de la
Corona española de establecer una burocracia
virreinal independiente de los conquistadores; la
conciencia de que en la Nueva España debía verse
sólo la grandeza de España, no la de un nuevo país,
y la codicia y rapiña hispanas.

No debe parecerse ilógico que Cervantes de
Salazar y Balbuena no encomien a México, a un
dominio, sino a España. Eran españoles que no
estaban obligados a saber que el territorio en que
se encontraban, varios siglos después sería una
nueva patria, no un dominio español. Balbuena
veía en los indígenas un tenebroso mundo de salva-
jes sobre cuya derrota España levantaba su pode-
río. Tal es su *Grandeza Mexicana*: la manifiesta
grandeza del poderío español; es a España a quien
dirige sus obras: ella es la patria con que sueña, la
verdad política y social en que cree, y a donde
espera que

...a tus playas
mi humilde cuerpo vuelva, o sus cenizas.

Su grandioso poema de *El Bernardo* ostenta marca-
dos rasgos de su aspiración de ser para España lo
que Camoens fue para Portugal. Fue consciente,
dolorosamente consciente de que le tocaba vivir en

pequeños pueblos, y no en el corazón de la Metrópoli española que amaba. Pudo quejarse diciendo que

...vivir en tierras miserables
son galeras de Dios en este mundo.

Este orgullo español, esta conciencia de grandeza hispana, le permitirá decir sinceramente a Saavedra Guzmán que los soldados españoles eran esforzados y valerosos, piadosos, llenos de santo celo, pues de otro modo no hubieran reducido a tan bárbaras naciones:

Heróicos hechos, hechos azafiosos,
empresas graves, graves guerras canto
de aquellos españoles belicosos,
que al mundo dejarán un nuevo espanto:
pues con audaz esfuerzo y valerosos
hechos, con pecho pio y zelo santo,
redujeron tan bárbaras naciones
de sus ritos infieles y opiniones.

En autores posteriores como Sigüenza y Góngora todavía llega a sentirse la fuerza de esta tradición de hispanidad. Cuando describe la batalla de los españoles contra los piratas franceses en la isla de Tortuga, habla de "nuestras baterías" con la conciencia de ser partícipe del honor y poderío de España.

Pero bajo este orgullo de hispanidad corría, paralelamente, como natural consecuencia, el sentimiento de ser los dueños y detentadores de estos territorios. Es decir: se veían como dueños de colonias, no como forjadores de un país. Cortés observará que los españoles no quieren arraigarse en esas tierras, porque, explica, "todos, o los más, tienen pensamientos de se haber con estas tierras como se han habido con las islas que antes se poblaron, que es esquilmarlas y destruirlas, y después dejarlas". Uno de los interlocutores de los *Diálogos* de Cervantes de Salazar se sorprenderá que "en tierra donde la codicia impera" se hubiese creado la Universidad Pontificia. Es decir, el mirarnos no como una patria que debe forjarse, sino como un territorio de saqueo, de rapiña, asienta una de las tradiciones más constantes de nuestra cultura: que los funcionarios públicos administran un territorio hecho para el saqueo, no para fortalecer un país. Lucas Alamán lamentará que los funcionarios de su tiempo trataran a México con la misma indecorosa conducta con que se condujeron los virreyes de Carlos IV: "La han

considerado, dijo, algunos como país de conquista, o como un real enemigo tomado por asalto". Pero él mismo, en 1852, refiriéndose a la equivocada política de España sobre Cuba, reconoce que, para conservarla, España tenía "que mantener en ella una fuerte escuadra y una numerosa guarnición, en que consumirá todo cuanto puede producir aquella rica posesión".



Pero dentro de la misma hispanidad ocurrió un proceso más: la imagen del criollo como el heredero desposeído. El poderoso, el que se enriquecía de la colonia, era el funcionario enviado por la Metrópoli, el español. A esto hay que agregar otra idea más: la creencia europea en la inferioridad de la tierra, ambiente y sociedades que crecieran en América. Desde fecha muy temprana Rabasa explicaría "que a fuerza de decirles que no eran españoles, los peninsulares llegaron a inspirar a los criollos la idea de que debían ser algo en punto a nacionalidad". Es en ellos donde, con el descubrimiento del mundo indígena como su historia propia y como su elemento diferenciador ante España, nace la pasión y la idea de patria en el siglo XVIII. Algunos jesuitas llegarán incluso a afirmar la necesidad de la libertad y del mestizaje como medio óptimo de crear una sola nación. Pero en ese momento no pensaban ya en los indios específicamente. Los indios que fueron sus contemporáneos estaban ya marginados; el interlocutor natural fue el mestizo. Rabasa explica que bajo el nombre común de americanos se comprendían a criollos y



a mestizos durante la guerra de independencia. Bajo el análisis de Luis Villoro, el indígena estaba marginado y el criollo defendía intereses que consideraba usurpados por los españoles enviados por la corona; el mestizo era la oportunidad de reunir las posibilidades de todo el pueblo de nuestro territorio. Así lo creará en nuestro siglo Molina Enríquez y considerará que la disolución de los criollos e indígenas en el elemento mestizo nos transformará en una verdadera población nacional. El poder público no será asunto, entonces, de españoles y criollos, sino un asunto nacional, esto es, *mestizo*. A esto determinará Yáñez la "mexicanidad", a la comunicación o comunión de lo indígena y lo español.

III

Es muy posible que los momentos en que el indio toma presencia fundamental desde el punto de vista político, como en la defensa de su racionalidad por parte de Garcés, o en la defensa de De las Casas ante la injusticia española, o desde el punto de vista histórico, cuando se aplica su propio pasado al del país, estemos cerca del pensamiento que nos indicará el origen nacional, el origen de la mexicanidad. El concepto que del indio tuvieron

los escritores novohispanos del siglo XVIII, como Clavijero, se diferenciaba ya del de "bárbaros", "infieles" o "irredentos" con que se les veía dos siglos antes; es decir, de algún modo ya no los veían *desde* ojos españoles, sino mexicanos. La conciencia de la dignidad del indio como parte de la historia de la patria, es el descubrimiento de México, ya no su conquista; descubrimos a México cuando nos sentimos pertenecer a él. Pero la misma idea de aquellos antiguos españoles de que nuestros indígenas no eran seres racionales, seres humanos, sino bestias, y que por ello podían ser objeto de esclavitud y de masacres, es la misma que aún subsiste en varias partes de la república; conviven en nosotros las mismas actitudes e ideas del siglo XVI. Y en este momento, a la conciencia de hispanidad y de no sentirnos identificados con el país, se agrega también la identificación clara, ya no con España, sino con culturas y países hegemónicos.

Así pues, América para los españoles y después para algunos criollos no era tanto una pasión patria, como un asunto de intereses. La conciencia de México, la conciencia del indio, forma parte de un proceso distinto de conformación de cultura, de un proceso que supone, aunque sea tenuemente, una tendencia a una autonomía histórica, a una identidad no hispana, a una identidad no apátrida.

Nagualismo y Chamanismo¹

E.J. Durand y J. de Durand-Forest

No es nuestro propósito hacer aquí un estudio exhaustivo y definitivo del nagualismo y del chamanismo, sino apenas abordar una definición diferencial de estos términos.

En la medida en que la historia de las religiones —o la etnología religiosa si se prefiere— sea una disciplina científica autónoma, debe disponer de una terminología precisa, incluso rigurosa. Si se pretende dar a un término cualesquiera el valor de un concepto operacional encargado de connotar una cierta experiencia religiosa o una actividad mágica particular, conviene que los contornos de tal experiencia o actividad se delimiten con nitidez, circunscribiéndolos siempre a un número muy restringido de rasgos que han de presentarse en forma completa para poder legitimar el empleo del término en cuestión.

Por haber sido objeto de un uso extensivo en la literatura etnológica moderna, los vocablos *nagual*² y *nagualismo* han terminado por perder, parcial o totalmente —como ya lo señalaba Foster en su artículo de 1944— su acepción original que estaba sin embargo bien establecida, llegando después a confundirse, en la letra o en el espíritu, con términos tan diversos como *tona* y *chamán*.

Estas confusiones terminológicas, al menos en lo que concierne al *tonal*, parecen remontarse al siglo XVII, como lo demuestran los textos de Alarcón y, sobre todo, los de Jacinto de la Serna. No obstante, los primeros testimonios, en particular el de Sahagún —tanto en su *Historia General* como los textos en náhuatl del *Códice Florentino*— no se prestan, o no deberían prestarse a ambigüedad alguna. Para Sahagún y sus informantes: "aquel que nacía bajo el signo de Ce Quiahuitl, se hacía nagual, adivino (*nahualli* *mochihuaya*, *tlaciuhqui*). En tanto que *nahuatl*, se transformaba en *alto* (*itla* *quimonahualtiaya*), en alguna cosa se transfiguraba; acaso tenía por *nahuatl* un animal salvaje (*azo* *tecuannahuale*)". Esta facultad de metamorfosis estaba ligada al signo bajo la influencia del cual estaba colocado el día del nacimiento y no a la cualidad del individuo, como lo precisa el mismo texto de Sahagún.

Otro texto de nuestro autor distingue dos categorías de *nahuatl*: el bueno, que es un sabio, respetado y venerado, y el malo, nocivo y malévolo, que actúa como un *tlacatecolotl* o brujo. Sin mencionar el término *nahuatl*, Mendieta y Torquemada



después, hablan de brujos y brujas que se transforman en animales o aparecen "en los montes como lumbre, y que esta lumbre de presto la veían en otra parte muy lejos ..."

En resumen, el rasgo esencial que caracteriza al *nahualli* en el siglo XVI, es su capacidad de metamorfosis; es decir, de abandonar temporalmente su forma humana para revestir un animal o aquella propia de un fenómeno meteorológico. Tal facultad no es más que la trasposición —en el plano humano o sobrehumano— de lo que acaecía de una manera natural a las divinidades mexicanas. Apenas si hay necesidad de recordar las metamorfosis de Tezcatlipoca y de Quetzalcoatl, por no citar sino las más célebres.

¹ Artículo publicado originalmente en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, Band II, pp. 339-345. Sonderdruck Aus, Stuttgart München. Agosto, 1968.

Traducción del francés por Mario Humberto Ruz
² N.T. Se respetó el empleo de los autores de las grafías *nahuatl* *nahualli*/*nagual* y *tona*/*tonalli*/*tonal*, así como los subrayados.

Es necesario evocar a continuación el problema del *tonal*. Cronistas tan tempranos como Motolinía y Sahagún no emplean el término; ausencia que amerita ser subrayada en el caso de éste último. Sin embargo, la información que nos proporcionan, refiriéndose al *tonalamatl* o calendario adivinatorio, sobre el cómo determinar la suerte de un niño en función del día de su nacimiento y del signo bajo el cual estaba colocado, no dejan duda alguna sobre la vigencia de esta noción desde la época precolombina.

Todos los niños al nacer, dice Motolinía en sus *memoriales*, tomaban el nombre del día de su nacimiento ...Enseguida, cerca de tres meses después, se presentaba al pequeño al templo y se le daba un "sobrenombre" sin que perdiese por ello el primer nombre recibido. El ministro del cómputo (*tonalpouhqui*, término que no emplea Motolinía pero que se encuentra en muchas ocasiones en Sahagún) le revelaba el nombre del demonio que presidía el día de su nacimiento. Según el nombre de estos demonios "tenían mil hechicerías y agüeros de los hados que le habrían de acontecer después en el suceso de la vida, falsamente".

Hay que esperar hasta el siglo XVII, es decir a Alarcón y Jacinto de la Serna, para encontrar el término *tonal/tonalli* en su acepción de destino, fortuna, buena o mala estrella. Para entonces, como mencionamos antes, nuestros dos autores realizan un deslizamiento de la noción de *tonal* hacia aquella otra de *nagual*. ¿Es este deslizamiento producto de nuestros autores o de los indígenas mismos? Es imposible precisarlo; cuando más puede uno librarse de las hipótesis (y no se ha dejado de hacerlo) sobre las razones de tal desliz. Algunos han llegado incluso a invocar la influencia de los misioneros que habrían extendido el término *nagual* confiriéndole acepciones heterogéneas, viendo en él al brujo dañino por excelencia, en contradicción con el texto de Sahagún antes citado.

Por nuestra parte, y basándonos en los propios textos de Alarcón y De la Serna, creemos que si bien la razón precedente ha de ser tomada en cuenta, no basta para explicar la extensión alcanzada por el término *nagual* y la transferencia de rasgos que se constata de una nación a otra. Es necesario más bien invocar las condiciones de la Conquista que destruyeron la antigua jerarquía sacerdotal y civil, dando así a cada individuo la posibilidad de acceder a una situación de prestigio

hasta entonces reservada a los dioses y a una élite. Por otra parte, la desaparición parcial o total del antiguo calendario en el cual los signos de objetos y de vegetales alternaban con aquéllos de animales, conllevó una generalización del atribuir a todo recién nacido un animal, que participa a la vez del antiguo *tonal* o hado, determinado por el *tonalamatl*, y del *nagual*, por la forma animal que ostenta.

No invocamos más que por costumbre la hipótesis muy improbable de una influencia de la licantrópía europea.

Se puede percibir con una cierta precisión, al parecer, el momento en que tuvieron lugar esta fusión y confusión en los textos de Jacinto de la Serna y Alarcón. Este último dijo, en efecto:

³ No insistiremos particularmente en los diversos aspectos del *nahual* azteca; remitimos al interesado al artículo de Alfredo López Austin ("Cuarenta clases de magos") publicado en 1967 en el volumen 7 de *Estudios de Cultura Nahuatl*, UNAM, México, y a la obra ya clásica de Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, editada por el INI, México, en 1963. (N.T.: párrafo incluido en el texto de la versión francesa).



Colijo que cuando el niño nace, el demonio por el pacto expreso o tácito que sus padres tienen con él le dedica o sujeta al animal que el dicho niño a de tener por nahual, que es como decir, por dueño de su natividad y señor de sus acciones, o lo que los gentiles llamaban hado, y en virtud deste facto queda el niño sujeto a todos los peligros y trabajos que padeciere el animal hasta la muerte...

lacinto de la Serna, refiriéndose al antiguo calendario, no retiene de él más que los signos animales. El niño que nacía bajo uno de ellos estaba dedicado a aquel animal cuyo nombre le pusieron a el cuarto día; se sujeta a él tanto que se encubre y disfrazaba debajo de su figura...". El individuo así descrito es calificado de *nahual*.

Pero los ejemplos que De la Serna da tras el texto hacen pensar en el tonalismo tal y como se le concibe hoy día, esto es, un *animal-compañero* con el cual está dotado todo individuo desde su nacimiento y que responde a la definición dada por Alarcón en el párrafo anterior más que en el nahualismo *stricto sensu*.⁴

A despecho de una cierta disarmonía, de la cual estamos plenamente conscientes, hay que conservar el término *nahual/nagual* en su sentido primitivo de "brujo" capaz de metamorfosarse, mientras que se dará al término *tonal* el sentido

consagrado por el uso; aquél de animal-compañero, incluso si dicho significado es —a fin de cuentas— relativamente tardío y derivado. Lo que importa sobre todo es mantener, en la forma más rigurosa posible, la distinción entre los dos términos, incluso cuando compartan la noción de un estilo.

La necesidad de mantener esta distinción ha sido afirmada con mucha nitidez por Foster y Aguirre Beltrán. No conviene, en efecto, que estos términos conozcan desventuras similares a las sufridas por *maná*, *tótem*, *tabú* y tantas otras modas etnológicas.

Foster, sin embargo, hacía ya notar al respecto que una cierta confusión reinaba en el espíritu de los propios informantes indígenas. Ello hace más comprensible las fluctuaciones a las cuales ha dado lugar estos términos en la literatura etnológica de los últimos años.

No puede uno evitar, en este momento, presentar algunos ejemplos modernos de la mala utilización del término *nagual*; si depende de los informantes o de los investigadores es algo difícil de precisar.

4.- N.T.: "en sentido estricto"; en latín en el original

Entre los Zoques:

(Wonderly asienta que su informante indígena da el término vernáculo precedido del vocablo "nagual")

1. Espíritu que posee cada individuo y que sale de su cuerpo cuando sueña.
2. Espíritu-animal que poseen ciertos brujos, bajo cuya forma pueden transformarse para cometer sus "hechicerías".
3. En fin, nagual designa al brujo propiamente dicho, que se transforma en animal para espantar a los hombres.

El término nagual es utilizado para designar:

1. El animal compañero cuya suerte está ligada a la del individuo.
2. Los individuos que se transforman en animal.

El término nagual se aplica:

1. A un brujo que provoca enfermedad merced a toda una gama de técnicas mágicas.
2. A los individuos que se transforman en animal.

En todos Santos, Guatemala
(Maud Oakes)

En Tecospa, cerca de México, D.F.
(William Madsen)

Entre los tzotziles de Zinacantán y Larrainzar, Chiapas, México.
(William Holland)

1. Los brujos se transforman en animal.
2. Todo individuo puede transformarse en animal o en fenómeno meteorológico para provocar daño a sus enemigos, y así, convertido en nagual, es casi asimilado a los dioses de la muerte en el pensamiento indígena.

Estos nagueles pueden atacar a las personas, ya en ellas mismas —por ejemplo durante sus sueños— ya en sus animales compañeros.

Entre los tzeltales de Oxelue, Chiapas,
México.
(Villa Rojas)

El nagual o espíritu familiar es adquirido por algunos ancianos o por las personas más importantes del grupo. Este espíritu familiar puede adoptar una forma animal o presentarse bajo la de un fenómeno natural. El nahual es de naturaleza incorpórea e invisible; actúa sobre todo durante la noche y obedece a las órdenes de su maestro o "nagualista". Devora el alma (*chulel*) del individuo que comete pecados graves.

Holland⁵, en su estudio más general, *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, tras haber anotado claramente las diferencias que existen entre tonalismo y nagualismo, y las confusiones que al respecto se han deslizado en las concepciones indígenas, no mantiene con nitidez la separación.

Hablando de los "principales" no se refiere más que a "naguales", sin precisar si —alcanzado cierto nivel en la jerarquía social— se presenta en estos individuos un verdadero cambio en la naturaleza de su animal-compañero, pasando éste a ser ya no una "compañía" sino un "disfraz".

De idéntica suerte, la creencia de que un individuo poderoso puede poseer hasta trece "naguales" no está suficientemente explicitada. Uno quisiera saber si esta abundancia de animales-naguales es una adquisición reciente o si formaba ya parte de su destino desde el nacimiento.

Cuando un autor dice tan sólo que un personaje poderoso puede enviar a los varios animales que posee a castigar malas acciones, no es adecuado hablar de nagualismo sino más bien de un desarrollo del tonalismo entendido en su acepción moderna de animal-compañero. Se podría pensar que así como un individuo al llegar a ser "principal" adquiere ciertos medios de coerción sobre el común de la sociedad en la que vive, de la misma manera su o sus espíritus-animales adquieren un poder sobre el espíritu o el animal-compañero del común de las gentes. Al mismo tiempo, mientras que al hombre común se le imputa el ignorar o conocer mal a su animal-compañero y no ejercer sobre él poder alguno, sino sólo compartir su buena o mala fortuna y viceversa, en el caso de un "principal", parecería que éste, situado más cerca de las divinidades —a menudo incluso en contacto tan estrecho con ellas que las sustenta— esté en posibilidades de reconocer, a través de sueños por ejemplo, su o sus espíritus-animales y ejercer sobre ellos una influencia tal que pueda dirigirlos según sus deseos.

En dicho caso extremo en que el animal-compañero obedece las órdenes del individuo al que está asociado, para cometer un acto malévolo por ejemplo, el resultado obtenido es idéntico a aquél que consigue el verdadero nahual, quien se transforma en animal o fenómeno natural para cometer "sus hechicerías".

⁵ N.T.: la versión francesa asienta "el mismo autor", lo que erróneamente hace aparecer la obra y los comentarios a ella dedicados como si se debiesen a Alfonso Villa Rojas, último autor citado en el párrafo anterior.



Es sin duda por la vía de estos espíritus de los que dispone a voluntad el "principal" por donde se ha introducido una confusión terminológica mucho más grave: aquella que se establece entre *nagualismo* y *chamanismo*.

Aun más que en el caso del nagual, parece que las definiciones de chamán y chamanismo descansan sobre la confusión de un cierto número de rasgos no esenciales y pertenecientes a complejos religiosos diversos.

Muy particularmente en este campo, si se quiere conservar en el término "chaman" su valor de herramienta conceptual, es indispensable no extrapolar su sentido a fenómenos vagamente paralelos o privilegiando similitudes superficiales sino más bien al contrario, restringir la definición a algunos rasgos pertinentes y constantes.

Tomando como base de nuestra encuesta los chamanismos *Yakoute* y *Tongouse* para confrontarlos enseguida con fenómenos calificados como chamánicos por numerosos autores y etnólogos mesoamericanistas, se nos antoja que los únicos elementos estables del complejo chamánico son tres:

- 1.- La facultad de incorporar espíritus.
- 2.- Una iniciación en el sentido estricto, a cargo de espíritus o divinidades.
- 3.- El viaje estático, elemento esencial de la sesión chamánica.

Regresando rápidamente sobre cada uno de estos elementos, se debe precisar que el vocablo "incorporar" ha de tomarse en su sentido más material y en ningún caso debe ser confundido con la facultad que poseen ciertos brujos de constreñir a uno o más espíritus externos a actuar según su voluntad. En el caso del chamán, se trata de una verdadera ingestión de espíritus, incluso si los textos o las encuestas no hacen siempre mención de una "fondo de saco de espíritus" como ocurre entre los yakoutes.

A propósito de la iniciación a cargo de los espíritus, agreguemos que no debe nunca confundirse con el aprendizaje técnico a cargo de un maestro y que, por otra parte, en el caso del chamán esta iniciación es una verdadera muerte y resurrección.

El viaje estático, por último, debe ser objeto de una mención explícita, incluso si raramente se le describe en detalle.

Debe además recordarse que en los otros dones donde se encuentran chamanes verdaderos o supuestos —pases de prestidigitación, juegos de manos⁷, ventriloquía, metamorfosis, etc.— no les pertenecen como gracia propia e incluso son a veces mal considerados y parecen no ser instrumentos más que de chamanes inferiores. El papel mismo de psicopompo⁸ es extremadamente fugaz.

Si retomamos ahora la definición de nagual que dimos al inicio de este trabajo se advierte de inmediato que ninguno de los elementos que retuvimos para el chamán se encuentra en ella, si no es de una manera huidiza.

No son las semejanzas fonéticas fortuitas —pensamos en particular en el caso de los chimanes de Todos Santos o de otras regiones de Guatemala—⁹ ni el paralelismo entre actividades secundarias, lo que autoriza el empleo de un término como simple sustituto de otro. El propio Foster no resistió la tentación de calificar al nagual como un *powerful shaman or sorcerer* (p. 101). Y se perciben abusos similares del término "chamán" tanto en la obra de Elsie Clews Parsons (Mitla) como en la de La Farge a propósito de Santa Eulalia.

La etnología religiosa no tiene nada que ganar de tales abusos terminológicos. Cuando los hechos se opongan a una distinción rigurosa entre estas diversas nociones, sería más razonable recurrir tan sólo a los términos vernáculos, a pesar de la comodidad aparente que presentan esos términos *passé-partout*¹⁰ de tonal, nagual y chamán.

⁷ N.T.: la expresión francesa empleada es *poche à esprit*; dado que *poche* (cuyo significado primario es bolsa) puede también traducirse tanto por "buche" como por "fondo de saco" (término anatómico que designa a una cavidad pequeña, normal o patológica, en forma de saco) y tomando en cuenta que el texto habla de una "verdadera ingestión", preferí emplear la última acepción.

⁸ N.T.: *jonglerie* (juglaría) en el original.

⁹ N.T.: voz tomada del griego, que designa al conductor de las almas de los muertos. En la mitología este epíteto se aplica a Apolo, Hermes, Orfeo, etc.

¹⁰ Cf. la obra de Maud Oakes y el artículo de Gustavo Corre en la bibliografía (N.T.: párrafo incluido en el texto en la versión original).

¹¹ N.T.: el término francés original remite a una ganza, pero en sentido figurado hace referencia a aquello que conviene en todas partes y se emplea con múltiples y diversos fines; de ahí que haya yo mantenido la expresión en el idioma original.

BIBLIOGRAFIA

- Alarcón Ruiz de, Hernando
1953 *Tratado de las Supersticiones y costumbres genéticas que aún se encuentran entre los indios de la Nueva España*. Ediciones Fuente Cultural, México, cap. I, p. 27 et ss.
- Bautista, Fray Juan,
1600 *Advertencias para los confesores de los naturales de México*, Fol. 112, citado por Foster, *op. cit.*, p. 88.
- Beltrán, Aguirre,
1963 *Medicina y Magia, El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Instituto Nacional Indigenista, México; p. 9) ss.
- Brinton, Daniel G.,
1894 *A study in native american folklore and history. Proceedings of the American Philosophical Society. Vol. XXVIII, no 44, Enero - diciembre. Philadelphia.*
- Carrasco, Pedro,
1952 *Tarascan Folk Religion. An Analysis of Economic, social & religious interactions*, Reprinted from Publ. 17 p. 1-64 Middle Amer. Research Institute, New Orleans.
- Córdova, Juan,
1578 *Arte en la lengua zapoteca*, México. Reseditado como "Arte del Idioma Zapotéca" por Nicolás León, Morelia, 1886, p. 16, citado por Foster, *op. cit.*, p. 92.
- Correa, Gustavo,
1961 "El espíritu del mal en Guatemala". Ensayo de semántica cultural. (El espíritu del mal en la brujería) *Nativism & syncretism*, Public. 19 Middle Amer. Research Institute, New Orleans.
- Foster, George,
1944 "Nagualism in Mexico & Guatemala". *Acta Mexicana*. II. Revista de la Sociedad Interamericana de Antropol. y Geografía, México, Los Angeles, pp. 85-103
- Fuente, Julio de la,
1940 *Yatalag, una villa zapoteca serrana*. Serie científica, Museo Nacional de Antropología, México.
- Guiterras Holmes, Calista,
1961 *Perils of the Soul. The World view of a Tzotzil Indian. The free press of Glencoe, Inc., New York* pp. 71, 72, 134. "Savula"
- 1952 *Temas de México*. Serie Geográfica, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México.
- Herrera, Antonio de,
1934-1957 *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y tierra firme del Mar Oceano*. Academia de la Historia, Madrid, Tomo 9, Décadas IV cap. IV, pp. 112-113.
- Holland, William:
1961 "El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles". *Estudios de Cultura Maya*, vol. I, p. 167-187; "Psicoterapia Maya en los Altos de Chiapas", *Estudios de Cultura Maya*, vol. III, pp. 261-277.
- Medicina maya en los Altos de Chiapas*.
1963 Instituto Nacional Indigenista, México.
- Krickeberg, Walter,
1963 *Los Totonacos*, México, pp. 66 ss.
- Lewis, Oscar:
1963 *Life in a mexican village. Topoztlán restudied*. University of Illinois Press, Urbana; p. 279
- Madsen, William,
1961 *Christo-Paganism; a study of mexican religious syncretism. In nativism & syncretism.*
- The virgin's children.*
1960 *Life in an Aztec village today*. Austin, Texas, p. 201.
- Mendieta, Fray Gerónimo de,
1944 *Historia Eclesiástica Indiana*, México; T.I. cap. 19, p. 119
- Motolinia, Fray Toribio, B.
1903 *Memoriales*. Paris, México, Madrid; p. 40 Oakes, Maud, 1951: *The two crosses of Todos Santos (Cuchumatán-Guatemala). Survivals of Mayan religious ritual*, Bollingen series XXVII, New York.
- Parsons, Elsie Clews,
1936 *Mitla, Town of the souls and other Zapotec speaking pueblos of Oaxaca, México*. The University of Chicago. Publications in Anthropological, Ethnological series, Chicago, Illinois.
- Redfield, Robert y Villa Rojas Alfonso,
1962 *Chan Kom, A maya village*. Abridged edition. A Phoenix Book, Toronto; pp. 121-122.
- Sahagún, Bernardino de,
1950 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Porrúa, México T. I libro IV, cap. 31, p. 357 - Libro IV, cap. 11, pp. 334, T. III libro X, cap. IX, p. 117
- Seler, Eduard,
1960 *Die Zauberei im alten México*. Gesammelte Abhandlungen. Ed. Photomechanique, Graz; tome II, p. 84
- Serna, Jacinto de la,
1953 "Manual de Indios para el conocimiento de sus idiomas"



trías y extirpación de ellas". *Tratado de las Idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Ed. Fuente cultural. México. cap. 9 2, p. 169. 4 p. 202-205; cap. 12 3 pp. 202-203; cap. 2 6 p. 81; cap. 3 4, pp. 90 - 92.

Stebel, Hermann:

184 *Die Ruinen von Cempoallan im Staate Vera Cruz. Mitteilungen über die Totonaken der jetzigen Zeit. Ruinen aus der Misantla-Gegend*. Abhandlungen aus dem Gebiet der Naturwissenschaften. Herausgegeben vom naturwissenschaftlichen Verein. Hamburg. Band VIII, pp. 26 ss.

Torquemada, Fray Juan de.

1943-1944 *Los veinte y un libros rituales y Monarquía indiana, con el origen y guerras de los Indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. 3a edición, 3 vol. México, Tomo II libro VI, cap. 48, p. 83

Toscano, Salvador.

1952 *Arte precolombino de México y de la América Central*. UNAM. México; pp. 285-286.

Villa Rojas, Alfonso: "El nagualismo como recurso de control social entre los Mayas de Chiapas, México". *Estudios de Cultura Maya*, Vol. III, México, p. 243-260.

Vogt, Evon, Z.

1960 "Ancient Maya concepts in contemporary Zinacantan religión". *VIème Congrès International des sciences anthropologiques et ethnologiques*. Paris. Tomo II, vol. II, pp. 497-502; publicado en París, 1964.

Wagley, Charles.

1949 *The social and religious life of a guatemalan village*. American Anthropological Association. Memoria 71, vol. 51, nº 4, part 2, p. 65

Wonderly, L. Williams.

1946 "Textos en Zoque sobre el concepto del nagual", *Tlalocan*, vol. II, nº 2. México; p. 98 ss.

N.B. Para los chamanismos yakoute y toungouse cf: *Lot-Falck, Evelyne, 1968: "La Divination dans l'Arctique"*, *La Divination*, ouvrage collectif. P.U.F., París, Tomo II, pp. 247-277.





Maestros Bilingües, Burocracia y Poder Político en los Altos de Chiapas*

Luz Olivia Pineda

I. Introducción

Este trabajo tiene como objetivo central analizar una problemática de relativa nueva aparición en la región de los Altos de Chiapas; me refiero a la que se relaciona con los promotores culturales y maestros bilingües de la Secretaría de Educación Pública y el poder político regional.

Como es bien sabido, lo que se conoce como Altos de Chiapas es un concepto convencional. En términos generales se denomina así a los municipios que conforman las partes más altas del centro de la entidad chiapaneca; ellos, son los siguientes: Chalchihuitán, Chamula, Chanal, Chenalhó, Huixtán, Larraínzar, Mitontic, Oxchuc, Pantelhó, San Cristóbal Las Casas, Tenejapa y Zinacantán que conjuntamente ocupan 2,007.1 km² de superficie y que representan el 2.69% del territorio de Chiapas. En esta área habita un elevado número de población indígena de la que sobresale los tzeltales y tzotziles. De aquí que la característica principal de la región sea la convivencia de dos grupos culturalmente diferentes llamados indios los unos y ladinos los otros, lo que tiene estrecha relación con el objeto de estudio.

En cuanto a la economía regional, las formas de producción económica están ligadas a las prácticas políticas e ideológicas y viceversa. Las economías comunitarias indígenas que producen para el consumo familiar, y en menor medida para el mercado, son presionadas por el desarrollo capitalista estatal que se basa principalmente en la economía de exportación del café en la región del Soconusco, por un lado y en la actividad ganadera del centro y del norte de la entidad, por otro; actividades integradas a la dinámica de la economía nacional e internacional. Al mismo tiempo, la región constituye un mercado real para los productos industrializados traídos del interior y del exterior del país. En este contexto, la zona de los Altos se caracteriza por su situación de reserva de mano de obra en la entidad y donde juega un papel económico complementario para el desarrollo del capitalismo en Chiapas.

Ahora bien, en 1951 llegó a establecerse a San Cristóbal Las Casas el primer centro coordinador del Instituto Nacional Indigenista. En este centro, se puso en práctica una modalidad de la educación rural en el país. Es decir, ante el problema que representaba la alta deserción escolar de la población indígena en las aulas, el Instituto decidió contratar personal indígena bilingüe que denominó "promotores culturales" para llevar a cabo tareas de desarrollo de la comunidad. Entre esas tareas, los promotores debían impartir enseñanza a los niños indígenas en lengua autóctona, a fin de preparar a los alumnos para ingresar al sistema educativo formal. Esta enseñanza consistía en alfabetizar y castellaniar al niño durante un año, llamado preparatorio. Durante más de dos décadas, el sistema creado por el INI operó de esta manera y aunque en 1964 se creó el Servicio Nacional de Promotores y Maestros Bilingües dependiente de la SEP, fue hasta 1971 que los promotores y maestros pasaron a depender completamente de dicha Secretaría mediante la creación de la Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena.

En los Altos, el promotor cultural primero —y el maestro bilingüe después— fue adquiriendo una gran importancia en la vida de la comunidad. Desde que se le concibió

* El presente trabajo es un apretado resumen de la tesis de Maestría en Educación que la autora presentó en la Universidad Iberoamericana en Julio de 1984.

¹ *X Censo General de Población y Vivienda, 1980*, (Estado de Chiapas, vols. I y II, tomo 7), México, S.P.P., 1983.

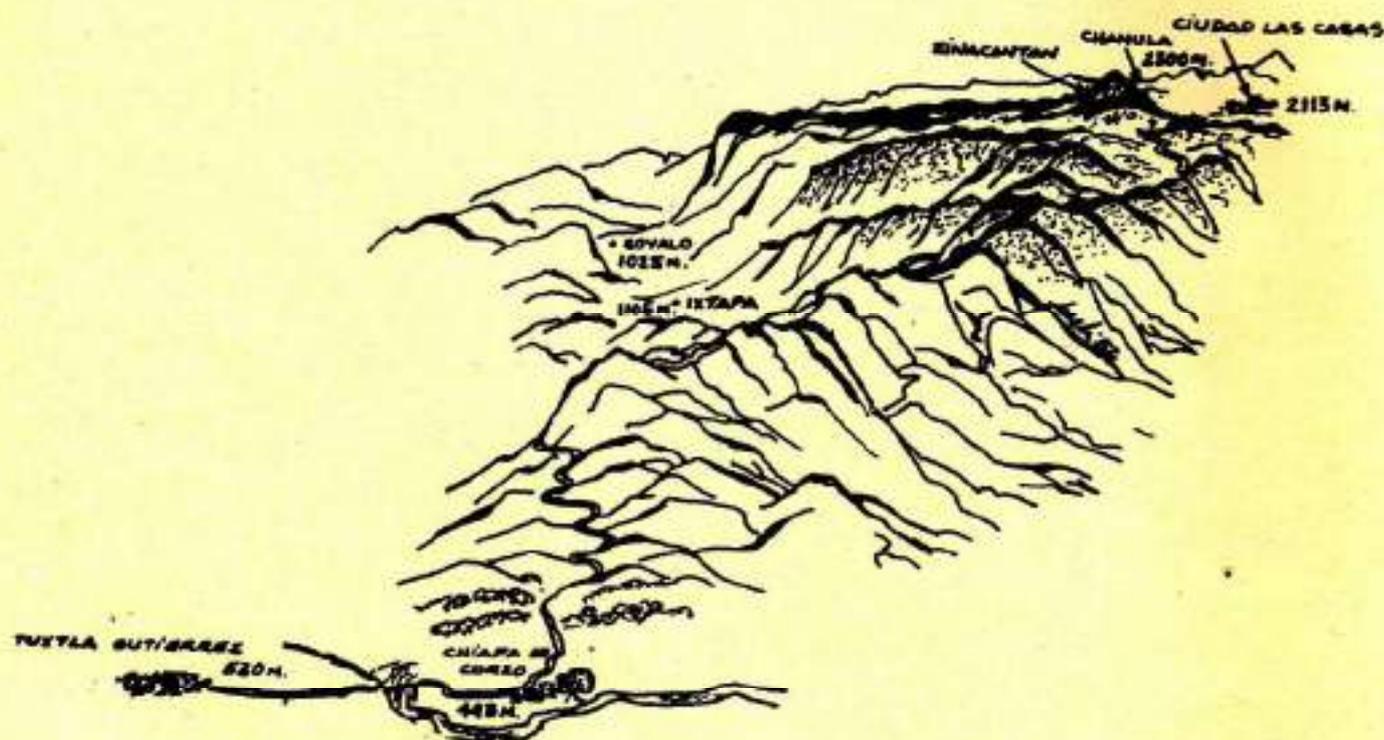
como el líder de la misma, el Estado le asignó un papel de intermediario entre dos culturas, depositando en él un poder muy especial y muy claro: le proporcionó no sólo apoyo económico sino también ideológico y político. Esto lo situaba ambiguamente dentro de los valores que la sociedad nacional considera válidos por un lado, y por otro lo ubicaba en una estructura económico-política que lo hacía partícipe de los beneficios que ello representaba, es decir, pertenecer a la sociedad de clases, pero ubicado en un estrato privilegiado y por encima de sus compañeros. Así, convertido en el enlace educativo cultural más importante entre la sociedad ladina y la indígena, frecuentemente se tradujo en un enlace de carácter político personal o de grupo.

En la actualidad, se ha creado un grupo emanado de las filas administrativas y burocráticas de la acción educativa indigenista institucional que está ejerciendo influencia política real reconocida incluso a nivel nacional. De aquí que la cuestión a investigar se haya centrado en torno a la pregunta siguiente: ¿Hasta qué punto la política del Estado ha propiciado que los promotores y maestros bilingües formen parte de la estructura de poder en los Altos, modificando las características de la estructura de mediación existente?

II. Burocracia en crecimiento

Para fines de análisis, he dividido en dos etapas el desarrollo del sistema de promotores culturales y maestros bilingües que existe en la actualidad. La primera se inicia con la fundación del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil en 1951, hasta la creación de la Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena en 1970. La segunda va desde 1971 hasta la actualidad (1984) que, básicamente, continúa con la misma estructura y tendencias.

La primera etapa se caracterizó por la implantación del sistema, buscando principalmente no causar reacciones negativas en las comunidades con la presencia del INI, que era el nuevo organismo encargado del desarrollo regional mediante la puesta en marcha de



programas de agricultura, salud, carreteras y educación. En consecuencia, se contrató personal indígena que sirviera como enlace para llevar a cabo dichos programas a las comunidades. Los requisitos para ocupar la plaza de promotor eran, principalmente: hablar castellano con soltura, escolaridad mínima, prestigio en su propia comunidad y estar familiarizado con el mundo ladino. Durante este período, la contratación del personal bilingüe, aunque bastante lenta, fue continuada y sistemática con base en los presupuestos destinados para ello por los gobiernos federales de entonces (cuadro 1). El sistema de promotoría bilingüe se fue desarrollando hasta formar cuadros con rangos jerarquizados como son: supervisores, directores, maestros, promotores, castellanizadores, brigadistas de mejoramiento, procuradores y personal administrativo en general.

La segunda etapa se inicia en 1971 con el gobierno de Echeverría cuando crea la Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena (D.G.E.E.M.I.) y destina enormes presupuestos para la atención de las áreas indígenas, sobresaliendo en los Altos la contratación de maestros y promotores bilingües, como puede observarse en el mismo cuadro. En el régimen siguiente que va de 1976 a 1982, la contratación de promotores y maestros tuvo un incremento importante —sin la magnitud del sexenio anterior— de tal manera que se dio una consolidación de la estructura docente de personal bilingüe al llegarse a contar en 1982 con 22,500 promotores y maestros a nivel nacional.² En mi opinión, aun estas cifras deberán ser tomadas con reserva puesto que en ellas no aparecen el personal administrativo ni de apoyo en general como son: secretarías, ayudantes de cocina, choferes, intendencia y tampoco tal vez, el de las altas esferas de funcionarios y ayudantes que actualmente trabaja en la Dirección General de Educación Indígena (antigua D.G.E.E.M.I.). Aun así, las cifras muestran que en un período de 12 años (1970-1982), la carrera de profesor bilingüe en el medio indígena se ha impulsado y consolidado notablemente, a tal grado, que se ha propiciado la participación política de ciertos grupos en organizaciones étnicas de carácter nacional que buscan ocupar los cargos más altos en el INI y la SEP.

² Nahmad, Salomón. "La política educativa bicultural y bilingüe en México". *Educación*, SEP, 1982, p. 50.

CUADRO 1

INCREMENTO DEL PERSONAL BILINGÜE*

AÑO	NACIONAL	PROMOTORES	REGION TZELTAL-TZOTZIL	TOTAL
1951-1952		46	—	46
1957-1958		65	—	65
1963-1964		110	—	110
1964-1965		160	—	160
1970-1971	3,800			
1973-1974		164	88	252
1974-1975		147	160	307
1975-1976		115	261	376
1976-1977	14,500	212	205	417
1980-1981		571	283	854
1982-1983	22,250	508	408	916

* No incluye personal administrativo ni de apoyo

FUENTES: La nacional fue tomada de las estadísticas oficiales de la D.G.E.E.M.I. (1970-1976) y de la D.G.E.I. (1977-1983). Las cifras de la región Tzeltal-Tzotzil fueron tomadas de: U. Kohler, *Cambio cultural dirigido...* p. 225 (1951-1965); de: E. Morales et al., *La cuestión educativa...* p. 51 (1970-1977), de: D.G.E.I. (1980-1983).

En cuanto a la selección, preparación, entrenamiento y supervisión de los promotores y maestros, las cosas han cambiado formalmente. Antes, lo más importante era contar con elementos que no causaran reacciones negativas en las comunidades; se seleccionaba gente con buenas referencias y se les pedía, sobre todo, que abrieran el camino al INI. Su *preparación* era mucho más amplia que la del maestro actual, abarcando aspectos generales de desarrollo de la comunidad. Respondían mucho más al concepto de formación integral que se buscaba difundir. En la actualidad, aunque la **selección** se ha vuelto más rigurosa, con más alto nivel académico, los elementos son más numerosos y ya no causan las reacciones de antes, puesto que la gente ya está familiarizada con ellos. Su *preparación* y *entrenamiento* actuales son mucho menos integrales y se han circunscrito más al ámbito de la enseñanza puramente escolar. En este sentido, ahora son mucho más maestros de educación formal que promotores del desarrollo de la comunidad; mucho más repetidores de conocimientos oficializados que innovadores del cambio social.

Ahora bien, si las cosas han cambiado desde el punto de vista formal, mucho más han cambiado en la práctica. En la zona de los Altos, la selección, capacitación y supervisión del personal docente bilingüe deja mucho qué desear. En primer lugar, la *selección* de candidatos a promotores y maestros frecuentemente no se hace con base en los requisitos que exige la DGEI sino más bien con base en la venta de plazas por parte de ciertos líderes "ilustrados" que controlan los servicios educativos burocráticos en la región. O también se hace como favores y concesiones entre amigos y parientes del reducido círculo dirigente. Así, se encuentran directores de escuelas o presidentes municipales que apenas saben leer y escribir.

La venta de plazas se ha propiciado porque el empleo de promotor, maestro, director y supervisor resulta muy atractivo para la región, en términos comparativos, según puede apreciarse en el cuadro número 2.

CUADRO 2

CATEGORIA	INGRESO NETO 1983	AUMENTO 30% DESDE ENERO 1984	INGRESO* APROXIMADO PARA 1984	No. DE VECES EL SALARIO MINIMO
	\$	\$	\$	
Promotor Cultural	29,257.72	8,777.40	38,035.12	3.33
Maestro bilingüe	32,625.04	9,787.50	42,412.54	3.72
Supervisor	36,439.14	10,931.70	47,370.84	4.15

* Calculados por L.O.P.

Fuentes: Delegación de la SEP,
San Cristóbal las Casas, Chiapas
(Sr. Fidel Bermúdez)
Febrero, 1984.

Es decir, un promotor con mínimo de preparación puede ocupar su plaza con un ingreso que representa 3.3 veces el salario mínimo de la región que en 1983 fue de 380 pesos diarios, o sea, 11,400 mensuales³. Un director o supervisor obviamente está en mejor posición. Esto automáticamente los coloca en una situación privilegiada, comparada con el resto de la población indígena, situación que les proporciona un margen de poder que se traduce en la posibilidad de contar con mayores niveles de consumo y más alta calidad de vida en lo que se refiere a nutrición, así como en ciertas comodidades y diversiones. Es

³ Comisión de los Salarios Mínimos.

muy común ver a los promotores y maestros (además de los funcionarios más altos, por supuesto) completamente "ladinizados" residiendo en San Cristóbal, donde frecuentemente poseen casa propia y viviendo de acuerdo a las costumbres occidentales como son: idioma, ropa, automóvil, comida, diversiones, etc., entre otras.

En cuanto a la preparación y *entrenamiento*, se ha propiciado la creación de un negocio privado que se denomina Centro de Formación Magisterial (CEFOMACH) con reconocimiento de la SEP. CEFOMACH apareció en San Cristóbal de Las Casas a partir de 1971, cuando el INI dejó de capacitar a sus promotores/maestros. En aquel entonces, la antigua DGEEMI hizo un convenio con preparatorias y normales a fin de que los promotores y maestros se prepararan en cursos que se impartían durante las vacaciones de julio y agosto, obteniendo así el certificado de secundaria. Ese fue el origen de CEFOMACH cuyos estudios dejan mucho que desear en lo que a calidad académica se refiere.

En cuanto a la *supervisión* ocurre casi lo mismo; dado que los promotores y maestros fueron seleccionados de manera tan irregular o corrupta, la supervisión se hace en términos similares: se exigen ciertos favores y cuotas en dinero a cambio de rendir buenos informes. En relación con esto, algo que en lo personal me parece sumamente grave es la invención de estadísticas escolares a fin de conservar el puesto de profesor. Es decir, para que se autorice la plaza de profesor, se requiere de un grupo formado por determinado número de niños. En una zona rural como los Altos, la deserción escolar es frecuentemente muy alta debido a factores diversos y, por lo mismo, el profesor cuyo grupo se ha visto disminuido, se ve obligado a inventar la asistencia de educandos faltantes o inexistentes a fin de evitar que le clausuren su grupo.

Resumiendo el asunto hasta aquí planteado, puedo decir que la educación llamada bilingüe y bicultural no está definida conceptualmente por el Estado. Se refiere más bien a los mismos procedimientos utilizados en la educación para indígenas desde la creación del INI. Ahora bien, si desde el punto de vista cuantitativo, ha habido un aumento considerable en la contratación de personal docente para la atención del medio indígena, esto no significa necesariamente que la calidad de la enseñanza se haya elevado. Por el contrario, se observa una absurda formalización de los contenidos educativos y una nefasta burocratización del maestro que lo alejan definitivamente de las necesidades educativas del medio indígena. De esta manera se ha llegado a crear un enorme aparato administrativo y burocrático que consume gran parte de los presupuestos otorgados a la atención educativa de la población escolar demandante. La SEP, más bien, se ha reducido a una mera agencia de empleos de profesores mediocremente capacitados y supervisados con el fin de mantener un cierto equilibrio de ocupación y —simultáneamente— de control político en la zona cuyos conflictos agrarios son cada día más numerosos.

III. Promotores-Maestros-Presidentes

Ahora bien, paralelamente al crecimiento de la burocracia administrativa y escolar que se inició en la región con la presencia del INI, comenzó a realizarse otro proceso de carácter político. Los líderes naturales que existían en la comunidad allá por 1940 y que fueron aprovechados inicialmente como promotores, muy pronto comenzaron a constituirse en piezas importantes en el juego político de la región. Ellos representaban —al interior de la comunidad— la autoridad educativa-cultural, contaban con el apoyo institucional y desde luego se convirtieron en un enlace indispensable entre las autoridades tradicionales y las constitucionales. Toda esta situación les permitía tener acceso a ciertos favores, a establecer alianzas y les daba la oportunidad de participar activamente en las decisiones políticas y sociales. Esto hizo posible que se fueran incorporando paulatinamente a la estructura de poder no-formal en la región como son los comités de educación, las juntas

de mejoras materiales, los patronatos escolares con fines cívicos, delegaciones de los comités locales, comisariados ejidales, etc., o bien como simples mediadores entre conflictos locales, municipales y hasta regionales. A partir de 1960, su participación en la estructura política formal comienza a manifestarse abiertamente: para el período 1962-1964, los maestros bilingües llegan a ser presidentes municipales en Chamula y en Chenalhó, significando esto un 18.18% del total en la región. (Cuadro 3). Posteriormente, en el siguiente trienio, otros dos maestros se convierten en presidentes en Oxchuc y Tenejapa y para 1968-1970 nuevamente dos más se colocan en Chenalhó y Tenejapa, según vemos en el mismo cuadro.

Para la zona de los Altos, el sexenio 1970-1976 es de particular importancia para consolidar las tendencias que determinan su desarrollo económico y político. La intención de los indígenas se plantea ya no solamente a nivel de educación bilingüe formal sino a escala mucho más amplia donde se incluyen aspectos tales como extensionismo agrícola, salud, comunicaciones, créditos, cooperativas, etc. En esta región, tanto el gobierno federal como estatal de esa época, canalizaron fuertes recursos destinados a promover el "mejoramiento" de las zonas marginadas realizando un buen número de obras de infraestructura (carreteras, escuelas, centros coordinadores indigenistas, hospitales, etc.), programas de desarrollo de la comunidad llevados a cabo por diversos organismos creados para ello (PRODESCH, PIDER, INI, Bancos rurales, etc.) creando empleos mediante caminos de obra por cooperación, contratación de maestros indígenas, etc.

Según vimos también anteriormente, se dió un incremento del personal docente y administrativo muy alto en ese sexenio (en comparación con los que sucedieron de 1960-1970), incremento que respondía a la idea del gobierno echeverrista de impulsar y acelerar el proceso de cambio en las comunidades vía la educación, basándose en la visión de la educación como un motor cultural. Pero detrás de esta declaración oficial estaba el hecho de que el presidente Echeverría se daba cuenta de que el campo, y en especial los sectores indígenas, necesitaban ver revitalizadas sus esperanzas de mejoramiento en el desarrollo nacional, que hasta entonces había significado permanente marginalidad. Al mismo tiempo, promovió la movilización y el control ideológico-político de los mismos mediante el patrocinio de organizaciones indígenas como son los consejos supremos —controlados por la CNC—, la Asociación Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües —ligada al PRI— y promoción de congresos nacionales de los pueblos indígenas. Con todo ello pretendía políticamente dar nuevos cauces y controlar las demandas que los grupos indígenas vienen presentando. De esta manera se explica la decisión de ampliar la participación en el esquema de poder formal regional de los indígenas, seleccionando a líderes de la comunidad, quienes en su mayoría, provenían de los cuadros educativos y políticos que el Estado fue preparando, primero en el INI y después en la DGEEMI-SI. Así vemos que para 1970, el número de presidentes municipales en los Altos es de 3 en 11 municipios (27.2%); para 1974, la relación sube al doble, es decir 6 presidentes y 10 profesores (54.5%) según vemos en el cuadro 4.

Posteriormente, el sexenio 1976-1982 se significa para consolidar las tendencias iniciadas en el anterior. Durante el régimen lopez-portillista, la entidad chiapaneca sufrió un período de gobierno errático y sin continuidad política al sucederse tres gobernadores en el mismo período constitucional (Jorge de la Vega, Salomón González Blanco y Juan Sabines) con lo que se tiende a profundizar las contradicciones sociales existentes. Como nunca antes, Chiapas fue escenario de numerosos conflictos agrarios⁴, de un incremento del desempleo, de creciente inmigración de refugiados centroamericanos. Paradójicamente, la entidad se convirtió en un fuerte sostén para el desarrollo del país mediante sus aportaciones de energía eléctrica, petróleo, café, maíz, ganadería, entre otros productos.

⁴ Librado de la Torre, presidente de la Unión Ganadera de Chiapas, señala que hubo más de 100 invasiones de tierra en ese periodo, *Excelsior*, 18 de enero de 1984, p. 4 y 17-A.

CUADRO 4

PRESIDENTES MUNICIPALES DE LOS ALTOS

MUNICIPIO	PERIODO	
	1971-1973	1974-1976
Chalchihuitán	C. Prof. Miguel Pérez Orozco	C. Prof. Santiago Pérez Gómez
Chamula	C. Prof. Mariano Gómez López	C. Prof. Agustín Hernández López
Chanal	Pánfilo López Gómez	Ramiro Hernández Jiménez
Chenalhó	Manuel Gómez Cruz	C. Prof. Enrique Ruiz Arias
Huixtán	Pedro Huet Pale	Pedro Huacash Moshan
Larraínzar	Diego Díaz Hernández	Nicolás Hernández López
Mitontic	C. Prof. Felipe Erasto López Vázquez	C. Prof. Vicente Rodríguez López
Oxchuc	Manuel Gómez López (Dip. Legislatura 53)	C. Prof. Antonio Morales Santis
Pantelhó	Julio Ballinas Urbina	C. Prof. Adán Morales Monterrosa
S.C.L.C.	Quim. Jorge Ochoa Cruz Prof. Federico Ruiz S. Lic. Amado Avendaño F.	C. Quim. Augusto Ruiz Bonifaz
Tenejapa	Alonso Méndez Girón	Alonso Guzmán Méndez
Zinacantán	Marcos Pérez González	Mariano Pérez Gil

Fuente: H. Congreso del Estado
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
(Sra. Magdalena Gordillo)

recibiendo a cambio un trato sumamente desigual según se comprueba en los indicadores estadísticos de bienestar general. Una de las formas en que el régimen lopez-portillista mantuvo cierto equilibrio político en la entidad —aparte del aumento considerable de efectivos del ejército— fue mediante el derramamiento que se dio debido a las grandes obras hidráulicas de la Comisión Federal de Electricidad y de las de PEMEX principalmente. También contribuyeron a ese equilibrio los gastos administrativos de dependencias gubernamentales mediante el aumento de empleos generados por la SEP, CONASUPO, COPLAMAR, INEA, SRA, CONAFRUT, etc.

Por otro lado, el esquema de poder político se mantuvo y se amplió. Los promotores y maestros bilingües para entonces ya habían encontrado la manera de ascender social, política y económicamente. En el cuadro 5 vemos que de 1977 a 1979, de los 11 municipios indígenas, 7 tuvieron maestros-presidentes, es decir 63.6%. En 1982 la tendencia se mantiene, a tal punto que para 1984, 7 presidentes municipales son maestros bilingües nuevamente.

Analizando los mismos datos sobre los presidentes municipales en forma conjunta (cuadro 6), se ve que la mayoría hace su aparición desde 1971 y que la proporción



CUADRO 5
PRESIDENTES MUNICIPALES DE LOS ALTOS

MUNICIPIO	PERIODO		
	1977-1979	1980-1982	1983-1985
Chalchihuitán	C. Prof. Martín Gómez Girón	Salvador López Muñoz (sub) el Pte. Const. fue Prof.	C. Prof. Sebastián Díaz Girón
Chamula	Domingo Pérez Segundo	Salvador Sánchez Gómez	Manuel Gómez Castellanos
Chenal	Manuel Etzín Gómez	C. Prof. Antonio Gómez López	C. Prof. Marcelino Etzín Gómez
Chenalhó	C. Prof. Victorio Arias Pérez	C. Prof. Enrique Ruíz Arias (sub)	C. Prof. Eleuterio Arias Pérez
Chixtán	Alonso Vázquez Huet	C. Prof. Pedro García Martínez	C. Prof. Antonio Gómez Huacash
Larrazázar	C. Prof. Vicente Díaz Pérez	C. Prof. Andrés Gómez Díaz	Lorenzo González González
Montic	C. Prof. Vicente Pérez Pérez	C. Prof. Mariano Angelino Rodríguez (inter. Vicente Ordoñez)	C. Prof. Isidro Vázquez López
Oxchuc	C. Prof. Antonio Gómez López	Mariano Santis Gómez	C. Prof. Domingo Santis Gómez
Pantelhó	C. Prof. Alejandro Ramos Ramírez	C. Prof. (del Edo.) Fernando Ruíz Mazariegos	C. Prof. Dionisio Cruz Juárez
S.C.L.C.	C. Lic. José Jiménez Paniagua	C. Prof. Jorge Paniagua Herrera	C. Lic. Daniel Sarapiendo Rojas
Tenejapa	C. Prof. Diego Méndez Girón	C. Prof. Alonso López Guzmán (inter. Miguel Pérez G.)	Sebastián López Meza
Zinacantán	Domingo Pérez Pérez	Manuel Conde Vázquez	Pedro Vázquez Sánchez

Fuente: H. Congreso del Estado
Tuxtla Gtz., Chiapas
(Sra. Magdalena Gordillo)

CUADRO 6

PRESIDENTES MUNICIPALES DE LOS ALTOS

Período	Chalehuuitán	Chamula	Chenalhó	Huixtán	Larrainzar	Mitontic	Oxchuc	Pantelhó	Tenejapa	Zinacantan
1959-1961	Cristóbal Pérez Pérez			Mamuel Alva-Lorenzo Díaz mezz Chishná Hdez.	Lorenzo Díaz mezz Méndez	Lorenzo López mezz Méndez	Armando Castro Ross			
1962-1964	Marcos Gómez Girón	Prof. Salvador Sánchez G.	Prof. (Belo.) Tomás Arias	Sebastián G. Huwash	Mamuel Hdez. Gómez López	Diego Riquelme López	C. Prof. Eduardo Estrada Vera			José de la Cruz López
1965-1967	Nicolás Gómez Girón	Domingo Lanes Ch.	Mamuel Hdez. Pérez	Antonio Gómez mezz Moshan Hdez.	Antonio Méndez Pérez	Antonio Méndez Pérez	C. Prof. Manuel Montes Díaz		C. Prof. Antonio Girón López	Jorge Sánchez Pérez
1968-1970	Martín Díguez Pérez	Juan Gómez Oso	Miguel Jiménez	Alfonso Santos Martín	Manuel López	Vicente López mezz Méndez	Marcelo Santos Flores		C. Prof. Antonio Jiménez Girón Pérez	Pedro Pérez
1971-1973	Miguel Pérez Orozco	C. Prof. Mariano Gómez López	Pánfilo López Gómez	Manuel Gómez mezz Cruz	Diego Díaz Hdez.	Felipe E. López Viquez mezz L. (Dip.)	Manuel Gómez mezz Urbina		Alonso Méndez Girón	Marcos Pérez Gléz.
1974-1976	Santiago Pérez Gómez	C. Prof. Agustín Hernández L.	Ramiro Jiménez	Pedro Huwash M.	Nicolás H. López	C. Prof. Vicente R. López	C. Prof. Antonio Morales S.		Alonso Guzmán Méndez	Mariano Pérez Gil
1977-1979	Martín Gómez Girón	C. Prof. Domingo Pérez Sequando	Manuel Fajín Gómez	Alonso Vasquez Huat	Vicente Díaz Pérez	Vicente Pérez	C. Prof. Antonio Gómez mezz Ramírez		C. Prof. Diego Méndez Girón	Domingo Pérez
1980-1982	Salvador López Mañoz (sub)	Prof. Salvador Sánchez Gómez	Antonio Gómez mezz López	C. Prof. Enrique Ruiz Arias	C. Prof. Pedro García mezz Díaz	C. Prof. Mariano A. Rodríguez	C. Prof. Mariano Santos Gómez		C. Prof. Alfonso López Guzmán	Manuel Compañero Vásquez
1983-1985	Sebastián Díaz Girón	C. Prof. Manuel Gómez Castellanos	Marcelino Fajín Gómez	Antonio Gómez mezz H.	Lorenzo González Gléz.	C. Prof. Isidro Vásquez López	C. Prof. Santos Gómez		C. Prof. Sebastián López Meza	Pedro Vásquez Schetz

Fuente: H. Congreso del Estado
Tuxtla Gtz., Chiapas
(Sta. Magdalena Gordillo)

continúa hasta la actualidad, sobresaliendo los municipios de Chenalhó y Mitontic por su mayor número de maestros bilingües en el cargo de presidente.

Para 1981, son innumerables las noticias en los periódicos y en la radio chiapanecos, sobre denuncias de conflictos locales y regionales donde los profesores-líderes y los caciques tradicionales y nuevos realizan actividades políticas para imponer sus intereses personales y de grupo. Son frecuentes los pleitos hasta por detentar la "propiedad" de determinadas zonas escolares, cerrando escuelas o echando fuera a los maestros ladinos. La influencia política de estos grupos, se ha llegado a manifestar local, regional y hasta nacionalmente. Inclusive el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, quien fuera Director del INI y responsable de la política que siguió la DGFEMI en el sexenio echeverrista, habla de ellos como grupo de presión política que busca ocupar los cargos más altos en el INI y en la DGEI⁵.

En la campaña política de Miguel de la Madrid por la región, fueron evidentes las "ponencias" de diversos líderes donde se atacaban mutuamente o a los organismos a los que pertenecían, donde tenían intereses desde "arriba", es decir, en la burocracia indigenista de la SEP, del EX-PRODESCH o del INI o también de partidos políticos como el PMT y la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (PSUM) que comenzaban a hacerse públicamente partícipes de los conflictos agrarios que "tradicionalmente" enfrentan los indígenas de la región, pero que con frecuencia han contribuido a crear y manipular políticamente en su favor.

IV. Comentarios generales

Hemos visto que a partir de la presencia del INI en los Altos de Chiapas, el Estado promueve un nuevo tipo de control político mediante la utilización que hace de los promotores culturales y maestros bilingües a fin de mantener el esquema de poder tradicional. A cambio de ello, le otorga al promotor y maestro un poder muy especial que puede ser resumido en los siguientes aspectos: *económicamente* le proporciona un empleo seguro que representa, sobre todo, un ingreso alto comparado con la media regional además de otras prestaciones (tiendas de descuento, seguro médico y de vida, ISSSTE, préstamo, etc.); *políticamente* le promueve cargos de representación que significan participación en la toma de decisiones local y regionalmente (comités, juntas de mejoras, patronatos, juzgados, comisariados, delegaciones del PRI, presidencias municipales y hasta diputaciones suplentes); *administrativamente* le facilita un canal de participación e influencia social y política, que en los sectores rurales se constituye en fuente de poder; *educativo-cultural* y se le designa como el enlace que propiciando formas de conocimiento, actitudes y valores de sociedad occidental considerada como válida y legítima. En una palabra, se provee al promotor y maestro de cuanto pudiera aspirar para situarlo en una posición de privilegio personal que frecuentemente se traduce en un fenómeno de caciquismo en el medio rural.

Ahora bien, este fenómeno responde al hecho de que la educación juega un papel mediatizador en el medio rural, hecho que se explica debido a algunas de las funciones que la educación desempeña en la estructura social. En primer lugar, hay que destacar las funciones de *capacitación* y de *ascenso social*. Es decir, la educación en general —y particularmente la rural— se ha manejado desde la perspectiva del Estado, al inicio de este siglo, con una gran dosis de mistificación. Generalmente, los gobiernos "revolucionarios" han sostenido una concepción de la educación que presupone la igualdad de oportunidades para los educandos. Esto implica que la educación formal-escolarizada es la

⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, "Planeación en las zonas indígenas", *Comunidad* núm. 61, U.I.A., 1977, p. 348.

que brinda una capacitación que, a su vez, hace posible el ascenso social de los educandos. De esta manera, la educación será la libertadora del atraso, la pobreza, etc., que sufren las comunidades indígenas. De aquí que el maestro —portador de esa educación, de ese medio liberador— también cobre un significado mítico en muchos lugares.

Pero simultáneamente están las funciones *cultural* y de *control social* que tienen estrecha relación con las dos anteriores. La cultural en tanto que la sociedad occidental erige como legítima y propicia la imposición de conocimientos, valores y actitudes considerados como únicamente válidos. Imposición que se justifica en tanto en nuestro país se ha perseguido con insistencia la famosa integración nacional. Por otro lado la función de *control social* constituye un mecanismo de control ideológico y político del Estado mediante la determinación del acceso al servicio educativo, por un lado, y por la orientación ideológica del modelo educativo a seguir, por el otro. Esto permite al Estado negociar ciertos beneficios educativos que él mismo proporciona a fin de lograr apoyo político e ideológicos que necesita y legitimar así su propia existencia.

Ahora bien, para la explicación de este fenómeno se parte de la premisa siguiente: la formación económico-social mexicana hace posible la articulación de diferentes modos de producción (natural de autoconsumo, mercantil simple y capitalista) en la estructura agraria del país. Dicha articulación se da tanto en el nivel económico como en el superestructural (político-ideológico) donde predomina el modo capitalista de producción. Sin embargo, la articulación no se hace en abstracto sino por medio de grupos y clases sociales, resultando enfrentamientos o alianzas entre ellos.

En el nivel económico se realiza en la medida que se va transformando la economía natural de autoconsumo en economía mercantil simple. Esto es, se va realizando una transferencia de valor de un sector a otro mediante la circulación —de adentro hacia afuera— de las mercancías de la comunidad por un lado; y por otro —de afuera hacia adentro— de las mercancías capitalistas. Todo esto sucede por la vía precios-salarios generándose entonces la apropiación de un plusvalía al campesino productor por parte del capitalista-cacique.

Al respecto, Luisa Paré sostiene la necesidad histórica de "intermediarios políticos" entre la clase dominante del modo de producción dominante y los grupos de modos de producción dominados a fin de que se realice el fenómeno de caciquismo. Este fenómeno tiene origen en la esfera productiva ya que frecuentemente son los mismos caciques los agentes económicos de penetración del capitalismo, en sus primeras fases de acumulación del cacicazgo se presenta de manera inversa, es decir, que por necesidades de la penetración capitalista se requiera que desde puestos políticos se defiendan intereses de los capitalistas y luego se inicie la etapa de la acumulación.

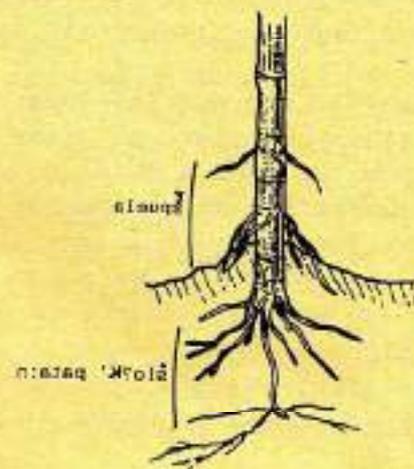
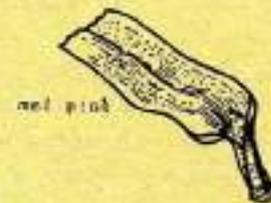
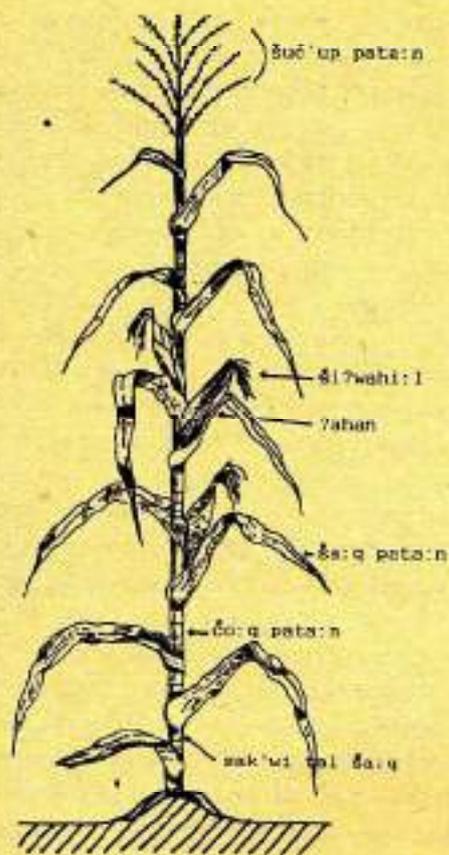
A este planteamiento, agrego la posibilidad de una variante que complementaría el proceso: La necesidad histórica de "intermediarios ideológicos" que establezcan un puente entre las formas de pensamiento de las clases dominantes y las de las clases dominadas, quienes son utilizadas políticamente en beneficio de las primeras y del modo de producción capitalista.

Esto es, a medida que se desarrolla el modo de producción capitalista en un medio no-capitalista se va haciendo necesaria la presencia de formas de pensamiento y conciencia social que estén de acuerdo con el nivel de ese desarrollo; al mismo tiempo que nutren este proceso, lo va controlando. De esta manera, el proceso de iniciación del cacicazgo tiene origen en la esfera netamente educativo-ideológica, posteriormente pasa a la política y, eventualmente, a la económica.

El papel de intermediarios ideológicos lo juegan fundamentalmente los promotores o maestros bilingües. Estos, toda vez que han sido entrenados y "aculturados" por la educación indígena oficial, se convierten en agentes de penetración cultural en sus propias comunidades a fin de propiciar el desarrollo capitalista.

Taxonomías culinarias del maíz entre los Mochos

Perla PETRICH



El grupo mochó, integrado por unas 1,500 personas, está ubicado en la periferia de la localidad de Motozintla, en la Sierra Madre de Chiapas, a pocos kilómetros de la frontera con Guatemala. La lengua tradicional se conoce bajo el nombre de mochó o motozintleco. En la actualidad es hablada únicamente por unas 450 personas, todas bilingües y mayores de cuarenta años.

El mochó durante mucho tiempo fue considerado como una lengua desaparecida; por este motivo sólo despertó el interés entre los lingüistas cuando una misión de rescate del Museo Nacional de Antropología de México, realizada en 1967, señaló la existencia de algunos hablantes. Ese mismo año Terence Kaufman presentó un *Preliminar Mochó Vocabulary*.

En relación con la filiación de la lengua mochó existen diversas posiciones. Shadesh (1960) lo asocia al grupo jacalteco; McQwon (1964), al igual que Kaufman (1974) consideran que proviene de kanjobalano. Shumann, por su parte propone la posibilidad de que el huehuetlateco, una lengua que se habló en el Soconusco y desapareció, al parecer sin dejar rastros escritos, haya

dado origen a dos dialectos muy similares: el mochó y el tuzanteco.

Los mochós, debido al control y a la dominación ideológico-económica ejercida por los grupos mestizos que se han instalado en la región, han dejado de lado su lengua para adoptar el español. Junto con esta pérdida se constata el olvido inevitable de las tradiciones. Sólo en algunos sectores preferidos ha permanecido inalterable su identidad; el culinario es uno de ellos. La práctica y el universo conceptual que la sustenta se remonta a la época prehispánica. El hombre, como en aquella época, vive para cultivar su milpa y la mujer para cocinar el grano.

En el maíz sigue centrándose el universo de representaciones sociales y confiándose la subsistencia. Es precisamente su función alimenticia y las categorías clasificatorias que determinan el tema de este análisis.

El maíz es el alimento base, puesto que constituye, a través de sus diferentes preparados, el ochenta por ciento del régimen cotidiano.

Todas las comidas a base de maíz se preparan a partir de la masa que se obtiene después de haber

molido el nixtamal. Las calidades de dicha masa, concebidas como los parámetros de la perfección alimentaria, constituyen los referentes que permiten establecer todas las clasificaciones relativas a las técnicas de cocción, de ingestión y de apreciación de los alimentos.

La masa de maíz es tierna ('ak'-'a'l, textualmente: "humeda-pesada") y fina (k'ok'). Este último concepto hace alusión a una materia consistente; esta calidad se opone a la "inconsistencia" atribuida a la masa de harina de trigo. Los mochós aseguran que comer mucho pan hace mal porque "su masa es demasiado fina y se pega en las paredes del estómago provocando una tos permanente".

Otra característica del maíz es la de ser "dulce" (ki'). Esta categoría hace relación a una textura suave y blanda, pero no a la adición de azúcar.

Estas calidades inherentes nos permiten establecer dos categorías básicas de la apreciación: lo húmedo-blando opuesto a lo seco y duro.

Un análisis de las clasificaciones que los mochós realizan en relación con los alimentos nos permitirá poner en evidencia cuáles son los contenidos sémicos que estas categorías poseen.

1. CLASES DE ALIMENTOS

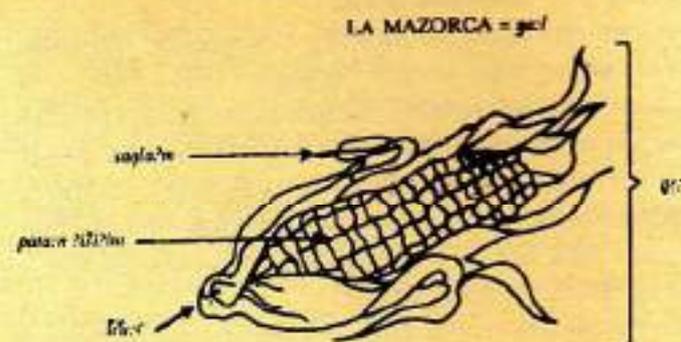
Los alimentos son considerados como *ba'al* en su estado natural; una vez sometidos a cualquier tipo de transformación se convierte en *wa:b'* o en *i't*. En el primer caso se hace referencia a toda comida preparada a base de maíz (tortillas, tamales, etc.); en el segundo a cualquier otra clase de comida (frijoles, carne, etc.) De esta oposición binaria surgen varias raíces verbales que pueden traducirse por "comer"; dichas raíces especifican, en ciertos casos, de qué tipo de alimento se trata.

Directamente relacionado con *wa'b* podemos distinguir *wa'*, un verbo que adquiere valor transitivo cuando se refiere a la ingestión de tortillas, tamales y actualmente también pan. Cuando funciona como intransitivo (*wa*) adquiere un valor genérico y no especifica la clase de alimento. Si se desea señalar que se come algo tierno como frutas o frijoles se utiliza el verbo *lo'*; si se trata de carnes: *k'us*; de pescado: *ci*.

Los verbos más utilizados son *wa'* (en su forma transitiva) y *lo'*. Ambos dan origen a construcciones que hacen alusión a una forma de ser, como es el caso de "mezquino": *lo' ca'* ("el que come excrementos") o a un estado psico-físico que

podría traducirse por "tener hambre". Para señalar esta situación existen dos formas. La primera se construye agregando un nominalizador (*wa-in*). Esta forma hace referencia a la carencia de maíz y puede adquirir la connotación de "hambruna". La segunda se construye sufijando a la base un marcador de pasivo y añadiendo la palabra "estómago" (*k'u'ul*). La perífrasis resultante: *lo' -ec-s-k'u'* equivale textualmente a "comido en su interior". Esta expresión se utiliza cuando el individuo siente que su estómago hace "ruido" porque —según aseguran— "las cosas adentro se salen de su lugar y se caen". Efectivamente, para indicar que el estómago está vacío se dice: *yo:c' -in ti-s-k'u'ul* - "las cosas desordenadas se caen adentro".

Si se distinguen dos tipos de "hambre" puede inferirse que se parte de dos necesidades: la primera consideración como esencial y la segunda como circunstancial. Es importante insistir en el hecho de que se trata de una "consideración" que ésta no corresponde a una realidad fisiológica y objetivamente constatable. Una persona que come carne o frijoles en abundancia, pero excluye de su menú la tortilla, al terminar se quejará de hambre (*wain*) y no se sentirá satisfecha. En cambio, la satisfacción será total si se comen tortillas aunque estén ausentes todos los otros alimentos de complemento (carne, frijoles, etc.) En ese caso, se contentará el hambre de maíz (*wain*) y se llenará el estómago, evitándose así los ruidos desagradables.



2. Modalidades de masticación

El proceso de masticación está también sujeto a una clasificación estricta: *c'a*; específica que se mastica cualquier tipo de alimento tierno pero consistente. En ciertos casos puede hacer alusión al hecho de masticar sin dientes, con las encías. La base de este verbo es la misma que la de "tamal" (*c'aw*) caracterizado por poseer una masa blanda que no exige ningún esfuerzo de masticación.

Existen otras formas: *as* "masticar algo que se deshace en la boca, como es el caso de la fruta madura; *k'us* "masticar con fuerza, morder carne. Este último término posee la misma raíz que "doler" (*k'us-a:n*) por lo cual puede inferirse que mascar algo que implica esfuerzo está connotado negativamente. A partir de esta etimología podemos establecer contenidos particulares en relación con "blando" y "duro". Ambos se definen por el tipo de masticación que exigen. El alimento que no exige ningún esfuerzo es considerado como "blando", el que necesita ser masticado es "duro"; por este motivo la carne siempre es "dura"; no existe ninguna graduación de calidad ("tierna", "fibrosa", "muy dura", etc.). La única posibilidad de "ablandarla" consiste en alterar definitivamente su consistencia convirtiéndola en hilachas. Esto es lo que se hace cuando se prepara para ponerla dentro del tamal.

El carácter negativo asociado a la carne se mani-

fiesta también en otras categorías. Desde un punto de vista nutricional, se cree que no alimenta y que, en su casi totalidad, se convierte en materia fecal. Las cocineras afirman que en el caso de la carne hervida sólo el caldo alimenta y que el resto es "bagajo". Por el contrario, el maíz, una vez digerido, se incorpora íntegramente a la sangre. No tiene desperdicios.

En ningún caso se trata de la cantidad de comida ingerida (ya lo constatamos en relación con el concepto de "hambre") sino de la calidad de la misma. Esta calidad es arbitraria y, en gran parte depende de criterios culturales y no objetivos.

La lengua moché, además de distinguir a través de verbos específicos el tipo de consistencia (blanda o dura) de los alimentos, puede indicar la "calidad" de masticación: *q'o'* (masticar bien), *ba:li'* (masticar ligero, mal), *c'ac'i* (masticar pero no tragar como ocurre con el chicle o el copal, *mec* (masticar poco a poco, porque se tiene dolor de muelas, por ejemplo).

En relación con los líquidos también es posible precisar la clase de bebida ingerida: *ho:bi'* (tomar caldo), *'uk'* (beber atole o pozol), *go:u'* (tomar una bebida alcohólica), *ha:b'u'* (tomar una bebida caliente).

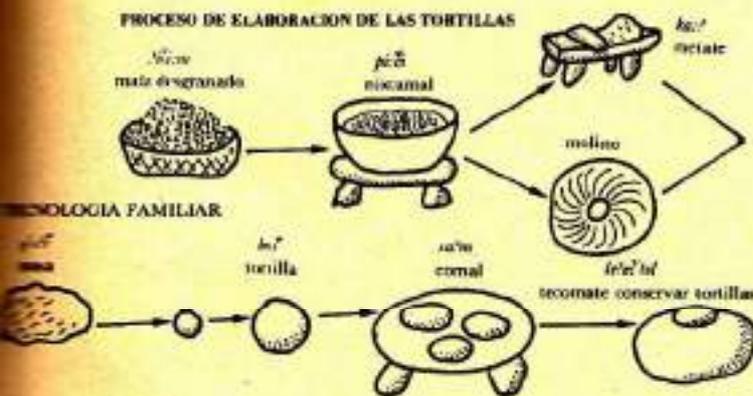
3. Técnicas de cocción

Nada se come crudo (*ces*) pues incluso las frutas, al estar maduras, se consideran cocinadas. El término utilizado en los dos casos es el mismo: *taq'an* que equivale también a "digerido" y "engendrado".

La acción de cocinar se indica a través de dos verbos: *a:hali'* y *c'an*. El primer término posee un valor genérico pues hace alusión al hecho de "trabajar", trabajo que en el caso de la mujer remite a la cocina y en el del hombre a la milpa. Según el contexto de enunciación este verbo puede significar "cultivar" o "cocinar".

El segundo término, por el contrario, se refiere sólo al ámbito culinario. Su etimología remite a *c'a'* ("quemar") y a *c'a-ik'* -(sol). El sol se considera dotado de una doble posibilidad: por una parte, calentar y, en consecuencia, convertirse en un instrumento culinario positivo y, por otra, "quemar", destruir el alimento, provocar la sequía (*c'e'ka:l* "verano", "época de sequía"). Por este motivo, la misma raíz reaparece dentro del universo culinario con valores opuestos: "cocinar" (*c'an*) y "quemar" (*c'a*).

Para cocer un alimento se puede recurrir a



varias técnicas pero todas no son valoradas de la misma forma. El maíz en este caso actúa también como elemento de referencia. La masa húmeda y tierna se obtiene a través del hervido y, en consecuencia, esta técnica se convierte en la más utilizada y apreciada.

El hervido implica tres procedimientos bien diferenciados. Si se tiene en cuenta la cotidianidad de la acción y la forma lenta de calentar el alimento sobre el fuego, se utiliza el verbo *c'an*; para señalar que se somete el alimento a un cocimiento prolongado, sin llegar a la ebullición, se emplea otro verbo: *loq-o'*. Esta forma de hervido es la más frecuente y, por asociación, se utiliza para señalar el enojo: *loq' -an ti s-k'u'ul* "hierve dentro". La última posibilidad consiste en dejar hervir el producto en forma violenta, de tal manera que el agua produzca borbollones. En este caso se utiliza el verbo *woqc*.

Si hay escasez de maíz y se necesita que la masa sea abundante, se somete el maíz al tipo de hervido conocido como *c'an*; el nixtamal resultante tendrá la mayor parte de los granos con el hollejo pegado; al molerlo se obtendrá una masa un poco grumosa pero "rendidora". Este tipo de nixtamal se utiliza para preparar un atole ceremonial, llamado "puzunque". Esta bebida se sirve exclusivamente una vez al año, durante la fiesta comunal realizada en honor del patrono de la comunidad. En este caso es conveniente que la masa permita obtener abundante atole pues los asistentes son numerosos.

En general, cuando se preparan las tortillas destinadas exclusivamente al uso familiar, se hierve el maíz durante largo tiempo (*loql-c'*) hasta obtener que los granos se separen completamente del hollejo y sean luego eliminados durante el transcurso del lavado que precede a la molienda.

El hervor violento (*woqc*) se reserva para las carnes (de res y de cerdo) y los frijoles.

Si se desea indicar que el maíz ya está cocido se dice: *'isi'im ni taq'an* ("el maíz ya está cocido"); cuando se quiere señalar que se recoció y casi se quemó: *'isi'im-ni-woqc-i* ("el maíz hirvió violentamente").

Otra técnica conocida, pero menos apreciada, es la del asado (*len*). Todas las formas de asado que no incluyen un elemento intermediario entre el fuego y el alimento, secan y endurecen el producto, lo hacen difícil de masticar y digerir, lo debilitan y, en consecuencia, anulan sus propiedades nutricionales.

Por el contrario, cuando se asa sobre el comal, como es el caso de las tortillas, se conserva la humedad a condición de que la cocción sea breve, pues si no, las tortillas se tuestan (*kilm-a*) y endurecen. La base *k'ilim* se utiliza como un adjetivo que, según el contexto, puede significar "débil" (refiriéndose a una persona, a un niño) o estéril en relación con las mujeres o la milpa.

Cuando no se usa ningún recipiente el resultado es siempre seco (*taquin*). Esta es la característica de las carnes asadas sobre las brasas, o en un hoyo hecho en la tierra, o entre las cenizas, o ensartadas en un palo, como así también, secadas al sol (*cecina*).

En la lengua no existe un léxico capaz de señalar "matices" en relación con el resultado del asado. El sistema cognitivo mochó no incluye la distinción entre la carne asada "jugosa", "a punto", "poco hecha" o "demasiado cocida". Una vez asada se convierte en "cocida" y "seca"; la otra posibilidad contemplada dentro del sistema clasificatorio es que esté "cruda". Lingüísticamente los estados intermedios no se pueden marcar.

El asado se concibe relacionado con una escasa organización social, con una vida primitiva y masculina, total o parcialmente nómada. Esta técnica de cocción es sólo utilizada por el hombre cuando se encuentra de viaje o de cacería.

El hervido, por el contrario, está asociado a la endococina femenina, a la vida sedentaria y a una organización social desarrollada.

Si un hombre se encuentra lejos de su casa y atrapa una ardilla la ensartará en un palo, la asará sobre las brasas y la comerá inmediatamente; si lleva el animal a su casa, por tratarse de una presa de caza, deberá ser asada. Esta tarea, como la de deshollarlo, le corresponderá al hombre. La mujer intervendrá después que el animal esté cocido. En ese momento lo despedazará, lo envolverá en hojas de guineo* y lo guardará hasta el día siguiente; entonces lo hará hervir durante unas horas en su olla familiar. Únicamente entonces lo servirá a los comensales.

La estrecha asociación que puede constatarse entre la comida y la vida socio-cultural de un grupo permite, en muchos casos, descubrir a través de la elección de un tipo de alimento o de una técnica de preparación, una respuesta a una necesidad fisiológica y, a la vez, a un conflicto social.

Los mitos mayas son testimonios del poder sim

* Plátano

bólico del alimento. Los dioses —cuenta el Popol Vuh— entregaron el maíz a los hombres a condición de que éstos, a su vez, los alimentaran con oraciones e incienso. La mujer empezó a hervir el grano de maíz cuando el grupo se sedentarizó y la agricultura pudo sistematizarse. Toda la organización social a partir de este momento se apoyó en la producción y la elaboración del maíz. Este equilibrio puede desaparecer ante las situaciones de crisis. La versión moché del mito maya sobre el origen de la luna, cuenta cómo dos jóvenes desobedientes fueron castigados por su abuela: la anciana les negó la comida preparada en su olla y los envió al río a recoger cangrejos instándolos a asarlos en la olla. Para acelerar la tarea les ordenó que soplaran las brasas. Los jóvenes acercaron sus rostros al fuego con la intención de reavivarlo sin sospechar lo que ocurriría. De repente, los cangrejos explotaron y los pedazos les cayeron sobre la cara convirtiéndolos inmediatamente en monos. De ese modo



aquellos que no respetaron el poder gerontocrático fueron retrogradados a la especie animal, excluidos definitivamente de la humanidad y de la cultura. El cambio de contexto culinario (adentro de la casa y afuera) y de técnica utilizada (hervido-asado) simbolizan el desequilibrio producido y, al mismo tiempo, el medio de restablecerlo.

4. Sensibilidad gustativa

Todo lo que se considera "sabroso" se califica como "dulce" (*ki'*) aunque, como ya lo hemos señalado, no se haga alusión al sabor azucarado sino a una cierta textura. Por homologación, para señalar que alguien está contento se utiliza la siguiente expresión: *ki' ti s'k'u'ul*. "tiene el estómago dulce".

Los tamales son la comida más "dulce" y, en

consistencia, más apetecible. El segundo lugar en la escala de apreciaciones está ocupado por la tortilla.

En el primer caso se trata del resultado de una preparación refinada, costosa (sobre todo si se utiliza la carne). Por estos motivos reúne todos los requisitos del buen gusto: excepcional, tierno, húmedo y dulce. La tortilla, por el contrario, es cotidiana; no exige preparativos ni gastos excepcionales. Se caracteriza por ser tierna, dulce pero menos húmeda que el tamal.

En relación con el gusto es necesario destacar brevemente que lo ácido (*pa'h*) —asociado al limón— y lo amargo (*k'ah*) —asociado al café— son apreciados. Lo salado es estimado, pero es necesario tener en cuenta que la sal no es considerada como un condimento sino como un alimento de complemento. Por lo general, no se agrega a la comida sino que se come en pequeños puñados que se saborean en forma independiente.

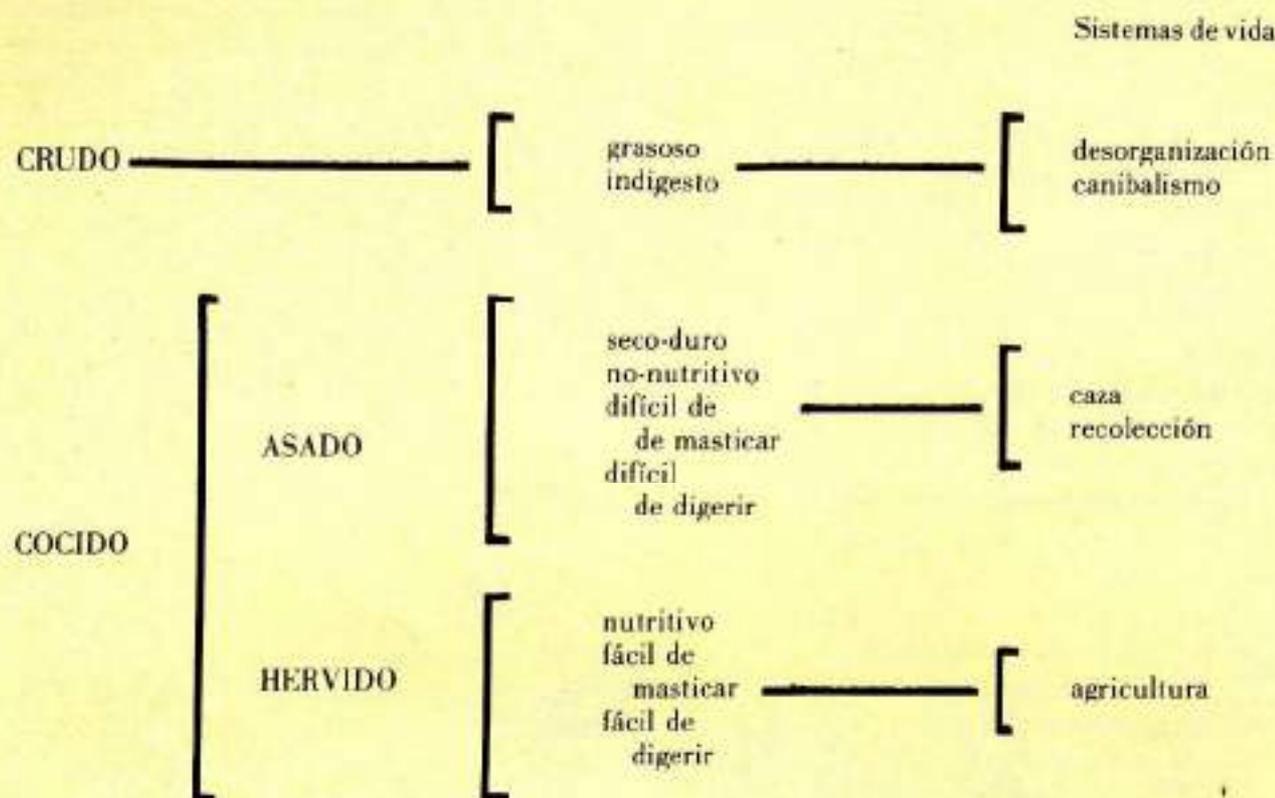
Lo grasoso (*c'an*) es rechazado y asociado a una etapa primitiva de paidofagia: "cuando los antiguos vivían como monos y comían a sus bebés que eran muy gordos y grasosos" —comentan los ancianos.

Lo grasoso impide la digestión porque —dicen los mochos— "es difícil de filtrar". Este último concepto nos remite a una idea particular sobre la digestión. Las etapas de dicho proceso se imaginan como un proceso culinario en el que los alimentos son nuevamente cocidos (recordemos que "cocido" y "digerido" se señalan a través de la misma palabra: *tag'an*). Los alimentos, una vez ingeridos, son "colados" en "el racimo". Este espacio es definido como un conjunto de órganos: hígado, pulmones y corazón. La sustancia líquida que resulta, si proviene del maíz, se incorpora directamente a la sangre; en el caso contrario,

continúa hacia el estómago en donde es nuevamente molido para luego salir como orina o materia fecal.

A partir de lo expuesto anteriormente y basán-

donos en la estructura semántica de la lengua, no parece posible establecer las grandes líneas de sistema culinario mochó:



BIBLIOGRAFIA

Kaufman T.

1967 *Preliminary Mocho Vocabulary*, Working Paper Number 5, Laboratory for Language-Behavior Research, University of California, Berkeley.

1974 *Idiomas de mesoamérica*, Seminario de Integración Social de Guatemala, Guatemala.

Mc. Quow, N.

1964 *Los orígenes y las diferencias de los mayas según se infiere del estudio comparativo de las lenguas mayas* in *Desarrollo Cultural de los mayas*, UNAM, México.

Shadesh, M.

1960 *Interrelaciones de las lenguas mayenses* in *Anales del INAH*, v. XIII, INAH, México.

Bibliografía de referencia sobre los mochós:

García Ruiz, J.

1982 "El defensor y el defendido: dialéctica de la agre-

sión entre los mochós "en *CUICUILCO*, año II, n. 8, México.

1984 (en colaboración con Petrich, P.): "La femme, la lune, la fecondation chez les mochó" en *Objets et Mondé*, Musée de l'Homme, Paris.

1985 "La noción de persona entre los mochós". Comunicación en el *Coloquio de Religión mesoamericana*, UNAM, México, en prensa.

Petrich, P.

1985 *La Alimentación mochó: acto y palabra (Estudio etnolingüístico)*. Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.

La palabra de los antiguos, Cuadernos de Trabajo no. 23, SEP, México.

"Los mochós cuentan de donde vino el fuego" en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XV, UNAM, México, en prensa.

El concepto del control integrado (C.I.)

Mohamed Badii*

Origen y Definición

La terminología "Control Integrado" se originó con Bartlett (1956) aunque había sido usada anteriormente por Kennedy (1953), pero fue empleada elocuentemente por Uilyett (1947). Los trabajadores de control biológico de la Universidad de California popularizaron esta terminología y ampliaron el concepto.

La definición más aceptada según el panel de los expertos de la FAO (Food and Agricultural Organization): "Un sistema de manejo de plagas que, en el contexto del ambiente asociado y la dinámica de poblaciones de la especie de la plaga, *utiliza todos* los métodos y la tecnología adecuada de manera compatible y *mantiene* las poblaciones de las plagas bajo de los niveles que ocasionen pérdidas económicas. *Control Integrado* significa un método de regulación de las poblaciones de las plagas. *Manejo de plagas* es un componente (elemento) del manejo de los recursos que incluye su influencia sobre otros (recursos), los valores sociales, etc. y las decisiones que se determinen.

Las Razones para el uso del Control Integrado

Desde la segunda guerra Mundial se hizo extensivo el uso de los plaguicidas, especialmente los plaguicidas orgánicos, y los problemas que surgieron debido a dicho uso. Los plaguicidas ofrecen ventajas como: 1) Una acción curativa rápida para prevenir daños y 2) Un rango amplio de acción sobre casi todas las situaciones de plagas. Ambas ventajas reflejaron ingresos económicos rápidos. Sin embargo, pronto emergieron problemas como: 1) La resistencia de las plagas a los productos químicos, 2) Problemas de residuos, 3) Retorno de las plagas principales, (Fig. 1), 4) Incremento de las plagas de importancia secundaria a nivel primario, 5) La destrucción de los enemigos naturales, 6) Contaminación ambiental, 7) Aumento de los costos y 8) Los efectos estimulativos: a) aumento de la tasa reproductiva de la plaga b) aumento de la susceptibilidad de la planta con respecto a la plaga.

Los Fundamentos del Control Integrado

I. Conocimiento del ecosistema: Considerar la



X: Predador - parásito
● Plaga

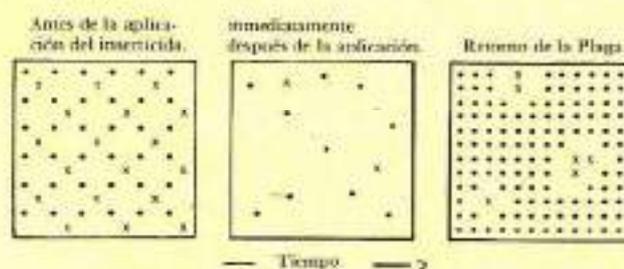


Fig. 1— Cada cuadro representa un campo agrícola inmediatamente antes de la aplicación del insecticida, inmediatamente después de la aplicación y un tiempo después de la misma. Note que debido a la acción del insecticida la población de la plaga se reduce, pero al mismo tiempo hay una reducción más drástica en la población del enemigo natural (predador o parásito). El resultado es que la situación se cambia a favor de la plaga y contra el enemigo natural, consecuentemente la plaga sube a un nivel más alto que el que había antes de la aplicación del insecticida.

* Maestro de Ecología de los insectos y Acarología, Campus V-UNACH. Investiga los ácaros benéficos del estado, según convenio entre la SARH y el Instituto de Historia Natural.

biología, la fenología, el comportamiento y la ecología de la planta, la (s) plaga (s), y los enemigos naturales para evaluar la mortalidad en el espacio y el tiempo.

II. Prevenir acciones que ocasionan el desequilibrio ambiental:

- 1) Usar métodos ecológicos
- 2) Buscar el rendimiento óptimo (a largo plazo) y no rendimiento máximo (a corto plazo).
- 3) Desarrollar esquemas de muestreo para la detección y el monitoreo de la población de las plagas.
- 4) Desarrollar umbrales y niveles de daños económicos.
- 5) Usar productos químicos solamente cuando sean necesarios.

III. Usar métodos múltiples de supresión:

- 1) Control biológico (Fig. 2)
- 2) Control del manejo del campo
- 3) Control químico

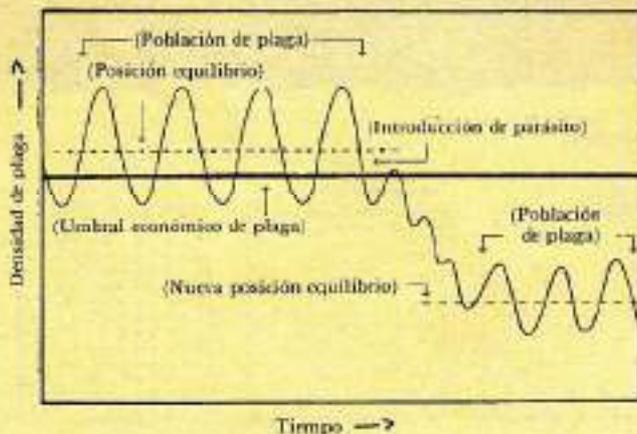


Fig. 2— Control completo de una plaga por medio de un enemigo natural (parásito). Los enemigos naturales forman parte integral e indispensable del control integrado. El enemigo natural (parásito) baja la población de plaga a un nivel no dañino para siempre.

- 4) Control mecánico y físico
- 5) Uso de plantas resistentes a las plagas
- 6) Control regulatorio (con respecto a las agencias oficiales)
- 7) Control genético
- 8) Control microbiano
- 9) Control vía el uso de las feromonas (sus-

tancias químicas que funcionan entre diferentes sexos de la misma especie)

- 10) Uso de los reguladores del crecimiento
- 11) Esterilización
- 12) Atrayentes de comida y de oviposición (matar las plagas atraídas a lugares donde comen o donde ovipositan)
- 13) Uso de Kairomonas (sustancias químicas de los hospederos que atraen a los enemigos naturales) y allomonas (sustancias químicas de los enemigos naturales que atraen a los hospederos).
- 14) Uso de repelentes
- 15) Promover la diversidad ecológica del sistema de la planta.

IV. Educación e información al público e incluso de los profesionistas de la entomología económica, de la industria de los plaguicidas y de las dependencias del gobierno. El Control Integrado requiere la cooperación de todos los especialistas de todos los campos relacionados con la agricultura.

Ventajas del Control Integrado

- 1) Estabilidad del método de control
- 2) Durabilidad (permanencia) del método de control
- 3) Mínimo rompimiento en el equilibrio natural del medio ambiente
- 4) Más económico que los métodos convencionales (tradicionales) de control

Limitaciones del Control Integrado

Falta de entendimiento de los fundamentos ecológicos.

Conclusión:

Han pasado 40 años desde el inicio de la época de los plaguicidas orgánicos. Hemos cometido grandes errores en el uso excesivo de productos tan potentes y estamos viviendo los desastres ecológicos y económicos en varias partes del mundo, debido al abuso unilateral de dichos químicos. Ahora tenemos en nuestro poder un amplio rango de métodos de control y precisamente por esta razón tenemos que considerar al control de plagas en un contexto ecológico. La imposición de cualquier técnica de control sobre nuestros agroecosistemas ocasiona grandes problemas

ecológicos. Por lo tanto, la necesidad de emplear el *Control Integrado* (Manejo de plagas) es más urgente que nunca.

La idea del *Control Integrado* no viene solamente porque nosotros la necesitamos. Para las personas involucradas en el *Control Integrado*, éste significa: entrenamiento bien balanceado, alta calificación, objetividad, ingenio, cooperación, dedicación y preservación. Sin embargo, a pesar de contar con estas características, un buen *Control Integrado* no necesariamente va a funcionar si el campesino, las compañías productoras de plaguicidas y el consumidor no desean, o no comprenden la naturaleza del *Control Integrado*.

El campesino quiere un método de control económico, sencillo, efectivo y rápido. Las compañías de plaguicidas desean producir un producto económico, de un amplio rango de eficacia y de capacidad de competencia con otros productos en el mercado. El consumidor demanda un producto agrícola que sea económico y sin evidencia de contaminación, y sin saber la naturaleza del efecto de la plaga sobre el producto agrícola.

Se entienden todos estos deseos y hasta un cierto punto se pueden satisfacer sus demandas, pero hay que tener criterios, porque al nivel que estamos, estas demandas son demasiado rígidas para permitir una solución ecológica a nuestro problema del control de las plagas. La filosofía del control integrado rechaza el uso de los plaguicidas simplemente porque la plaga existe (o amenaza) en una área. Bajo el C.I. hay que desarrollar criterios para determinar los lugares y los momentos donde los plaguicidas sean verdaderamente necesarios; y cuando existe esta necesidad, hay que hacer todo el esfuerzo para usar efectivamente el método de control ecológicamente más seguro que tengamos disponible. Éstos son los retos que confrontan el campo de los trabajadores involucrados en el control de las plagas. Con experimentación imaginativa y científica; cooperación entre las personas involucradas en la investigación y finalmente comunicación entre los grupos interesados en el manejo de las plagas, esta meta se puede alcanzar.

BIBLIOGRAFIA

- Aple, L. y Smith, R.F. (ed.)
1976 *Integrated pest management plenum*.
Vander Bosch, R. y Messenger, P.S.
1973 *Biological control Intext educational publishers*.
Huffaker, C.B. y Messenger, P.S.
1977 *Theory and practice of biological control A.P.*
Metcalf, R.L. y Luckman, W. (ed.)
1975 *Introduction to insect pest management*, W1.
NAS.
1969 *Insect pest management and control*.
NAS.
1972 *Pest control strategies for the future*.
Rabb, R.L. y Guthrie, F.E. (ed.)
1970 *Concepts of pest management*. NCU.
Watson, T.F. et. al. (ed.)
1976 *Practical Insect pest Management Freeman SFU*.



Los anexos de fray Antonio Aguilar al diccionario tzeltal de Ara

Mario Humberto Ruz y*
Dolores Aramoni C.*

Notas Introductorias

El material que presentamos se caracteriza por su heterogeneidad. Los únicos rasgos en común que comparten los elementos que lo conforman son su origen y la importancia lingüística y etnológica que revisten para el estudio tanto de las etnias tzeltal y tzotzil del siglo XVII, como del pensamiento de los portadores de la cultura occidental que con ellas interactuaron.

Situados a manera de apéndices tras un voluminoso diccionario tzeltal (f 137v-155v), los diversos listados y traducciones de textos religiosos oficiales nos proveen, entre otros, de riquísimos datos sobre la concepción del cuerpo humano, el sistema de parentesco tzeltal, los nombres originales de los pueblos chiapanecos y los mecanismos por medio de los cuales se pretendió hacer permeable la mentalidad indígena a la imposición de los dogmas y usos de la religión católica.

Si bien la lista de topónimos fue publicada en 1973 por Lawrence Feldman (quien la atribuyó erróneamente a la pluma de fray Domingo de Ara)¹, el resto de los materiales permanecía hasta ahora inédito; de ahí nuestro deseo de darlo a conocer en su totalidad, esperando facilitar su ulterior empleo por parte de los estudiosos de la cultura maya y de quienes se interesan por los métodos de evangelización y adoctrinamiento empleados en el área hoy chiapaneca.

Registrado bajo la clave M-M 479 existe en la Biblioteca Bancroft de la Universidad de Berkeley, California, un *Bocabulario en lengua tzeldal* que bien puede calificarse de mera copia del *Bocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla* que tradicionalmente se atribuye a fray Domingo de Ara, religioso dominico que llegó a Chiapas junto con el obispo Las Casas en 1545 y murió en el poblado de Copanaguastla en 1572, mientras se esperaban las bulas que lo confirmarían como obispo.² Las únicas diferencias de interés entre ambos vocabularios serían las anotaciones de tipo gramatical que el primero de ellos añade en ocasiones al texto de fray Domingo.

Si hemos de guiarnos por el hecho de que la caligrafía empleada es la misma, la elaboración de los apéndices que hoy presentamos se podría adjudicar al amanuense que transcribió el vocabulario de Ara (mostrándonos de paso la importancia del texto, copiado en otras ocasiones³). Su nombre aparece en la foja 137, última del diccionario propiamente dicho, donde leemos:

*Fine coronato novilitatur opus
sub correctione Sancte Matris Ecclesiae
Fr[ay] Antonius Aguilar scripsit
ad honorem Rey et B[eata] M[a]r[ia].*

Muy pocos datos tenemos sobre fray Antonio, quien a decir del cronista fray Francisco Ximénez (1971: 196) era natural de Guatemala e hijo de Joseph de Aguilar y de María

*Centro de Estudios Indígenas, UNACH.



Peralta. Tomó el hábito dominico en su ciudad natal e hizo su profesión el 5 de septiembre de 1691.

El 22 de marzo de 1700 se le concedió licencia para predicar y confesar en tzotz tzeltal, después de haber aprobado el examen de esas lenguas (Libro de registros... f. 216).

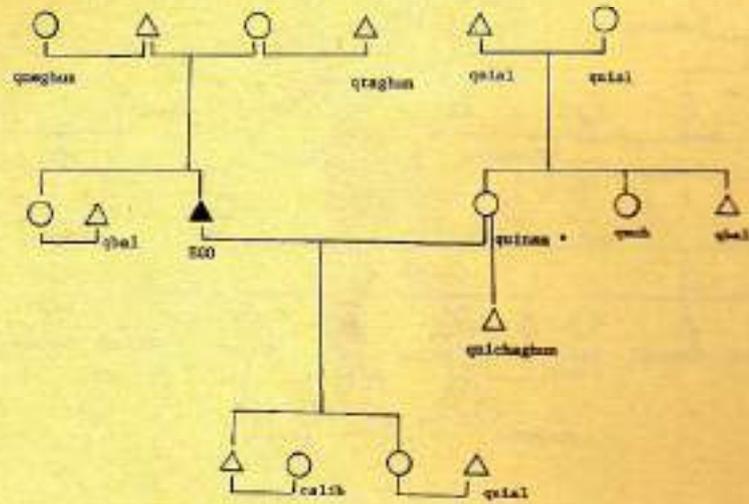
En febrero de 1702 lo vemos aparecer como postulante de los curatos tzeltales Ocotenango (Cancuc) y Tenango (Libro de registros..., f. 129v). La única mención de Ximénez (*ibid*) es para reportar su muerte, acaecida al parecer el mismo año de 1702, de lo que se le recordó en el capítulo celebrado en Guatemala el 13 de enero de 1703.

A menos que los apéndices dejados por Fray Antonio sean sólo copia de algún material más antiguo, como en el caso del diccionario (al fin del cual como hemos visto apuntó *scripsit y no fecit*), es casi seguro que nuestro fraile residió durante varios años en las Tierras Altas de Chiapas, donde habría adquirido los conocimientos de tzeltal y tzotzil que le permitieron realizar su pequeña obra. Si hemos de guiarnos por este material, es de suponer que la mayor parte de su trabajo religioso se llevó a cabo en poblados tzeltales, pues su conocimiento del tzotzil parece haber sido más pobre; es incluso frecuente que emplee vocablos de la primera de estas lenguas en los textos que —según su título— eran redactados en la segunda.

El único dato seguro, empero, es su residencia en Cancuc y Tenango; sin duda serían necesarias investigaciones más profundas (que rebasan los límites de este pequeño trabajo) para precisar sus datos biográficos. El análisis lingüístico de las variantes dialectales empleadas se antoja por supuesto una fuente importante para esclarecer algunas de las cuestiones tales incógnitas, pero éste va más allá de nuestra preparación.

La heterogeneidad que señalábamos en los materiales se refiere tanto a su contenido como a su valor. Hay algunos de ellos que bien pudieran calificarse de agregados al diccionario; como si el amanuense hubiese deseado consignar algunos términos que no registraron en el texto original. Otros en cambio son verdaderos índices temáticos cuya factura se muestra como un requisito previo para intentar subsecuentes reconstrucciones etnohistóricas o etnográficas.⁴ Dado que nuestro interés no es por el momento realizar tales reconstrucciones sino únicamente el hacer accesible el material, nos hemos limitado a ejemplificar algunos de sus usos potenciales en lo que concierne a la terminología del sistema de parentesco (cuadros 1-4).

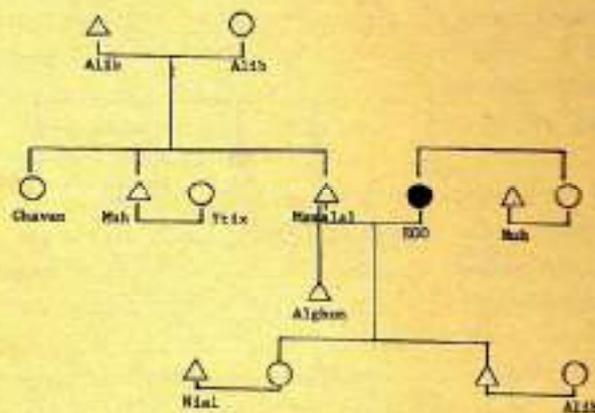
Cuadro 3
Parentesco por alianza (o afinidad)
EGO masculino



↓ filiación
— germanidad
— alianza

* Tomado de Ara. El término para esposa no existe en los anezos de Aguilas

Cuadro 4
Parentesco por alianza
EGO femenino*



↓ filiación
— germanidad
— alianza

* Se incluyen sólo los vocablos que difieren de los empleados por EGO masculino

Como el lector podrá observar, algunos de tales listados son verdaderas herramientas lingüísticas que buscaban sin duda facilitar el trabajo de los frailes; de ahí que se enumeren por ejemplo los tipos de pecados o pequeñas órdenes y consejos que se darían a los feligreses indígenas. Otras de las nóminas se antojan desligadas del trabajo misionero (v.g. las anatómicas y la referente a patología).

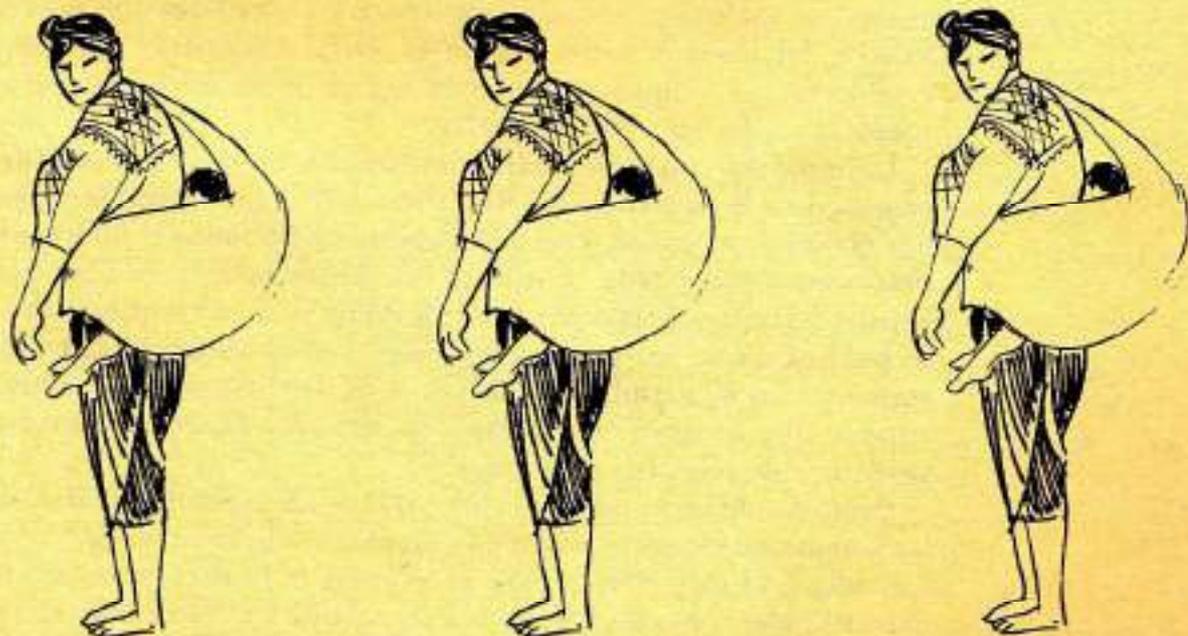
Mención especial requieren las cinco fojas dedicadas al parentesco que si en un primer momento podrían considerarse mero ejercicio intelectual del autor, se inscriben dentro de una de las preocupaciones más frecuentes entre los frailes de la época: comprender en su cabalidad el sistema de parentesco local, tan diverso del observado en España, para poder regular las alianzas matrimoniales, o castigar las relaciones que a los ojos de los religiosos se inscribían dentro del marco del incesto. Buena prueba de ello es la insistencia que aparece en los confesionarios anexos, por ejemplo, sobre la connotación pecaminosa de la sexualidad entre compadres (e incluso sus familiares), considerados por el Derecho canónico como parientes. Tal insistencia es buena señal de que este nuevo tipo de parentesco ritual o espiritual no había sido aún bien asimilado —al menos en algunos aspectos— por la población indígena.

No nos detendremos ahora en comentar las múltiples posibilidades que se desprenden del listado de parientes, sólo queremos señalar que es sin duda el más completo hasta ahora publicado sobre los tzeltales en la época colonial; incluso más rico y claro que el del propio fray Domingo de Ara.

Por lo que hace a los textos de contenido religioso, podrá observarse que son de dos tipos: traducciones y guías. Entre las primeras destacan, por su novedad, las dedicadas a acompañar la lectura de edictos, que son verdaderos exhortos para la observancia de una vida cristiana y, muy particularmente, la "traducción" del texto de la bula.

Una bula es el más formal y autoritario de los documentos emitidos a nombre del papa, se redacta en latín y tiene como objetivo transmitir las decisiones del sumo pontífice sobre cuestiones doctrinales y otros temas muy importantes. Toma su nombre del sello de plomo o *bullae* que acompañaba estos escritos hasta 1878 (Pike, 1960: 80).

Aunque nuestro documento no menciona el nombre de la bula en cuestión, del texto mismo parece desprenderse que se trataba de la famosa *Bula de la Santa Cruzada* (así llamada por la señal de la cruz que llevaban tanto las bulas como quienes las predicaban),





concedida y prorrogada originalmente desde Julio II (1509), hasta Paulo V (1605) y que tenía por objeto recaudar entre los fieles limosnas que servirían para la defensa, exaltación y difusión de la fe. Los católicos recibían a cambio gracias e indulgencias aplicables a vivos y difuntos (Solórzano, 1972: 383 ss).⁵

Predicada desde antiguo en los Reinos de España, se extendió a los de Indias por *Breve* de Gregorio XIII, pero mientras que en la Península se predicaba y publicaba cada año, en América, dado el dilatado territorio se hacía cada dos (*ibid*). Al parecer el primer año que se hizo en México, bajo Pedro Moya de Contreras, fue el de 1575. Cuatro años más tarde se había predicado ya dos veces en todos los pueblos de Chiapas, aunque con poco fruto entre los indígenas (Feria, 1974: 458).

Mientras que para indígenas, negros y personas al servicio de otros la limosna obligada era de dos reales de plata, para los españoles comunes era de diez, llegando hasta los dieciséis en el caso de oficiales y encomenderos. A pesar de ello tuvo enorme aceptación, creándose incluso tribunales, comisarios y contadores que se encargaban de su predicación y del manejo de lo habido en cada Audiencia. Tales cargos, en contra de lo establecido, se incluían en América dentro de los oficios que se vendían al mejor postor (Solórzano, *op. cit.*: 385-87, 394).

La importancia que alcanzaron las limosnas obtenidas a través de la venta de tal bula dio origen, dada la existencia del Real Patronato, a innumerables disputas entre las autoridades civiles y religiosas, como fácilmente podrá notar el interesado revisando la obra de Solórzano antes citada. A más de los pleitos entre jurisdicciones, fueron comunes los abusos derivados de la predicación de dicha bula, por la que se hizo necesario prohibir que se publicasen en los pueblos de indios "ni se les obliga a recibirla ni que vayan a los sermones, ni se permite que de sus cajas de comunidad se saque la limosna para bulas, aunque ellos lo pidan" (Solórzano, *op. cit.*: 393). Disposiciones que no se cumplían según se deduce de nuestros materiales.

Hasta donde los autores sabemos, no ha sido reportada la traducción de bula alguna en las lenguas mayenses habladas en Chiapas; se registran por el contrario diversos sermones del siglo XVI que servían para acompañar la lectura de la bula de la Santa Cruzada en náhuatl, tales como los hechos por el agustino fray Juan de la Anunciación, publicados en 1575 (García Icazbalceta, 1954: 271-72, 511); una "Memoria de lo que cada uno había de dar de composición para tener la Bula..." editada hacia 1577 (García Icazbalceta, *op. cit.*:

485) y un "Compendio de las excelencias de la Bula de la Santa Cruzada, en lengua mexicana", compuesto por el carmelita descalzo fray Elías de San Juan Bautista, que vio la luz en 1599 (García Icazbalceta, *op. cit.*: 432).

Puesto que el texto de la bula es bien conocido y que nuestro material es una traducción, no lo detallaremos aquí; únicamente deseamos hacer notar que se observa una particular insistencia en las ventajas que podrían obtener los difuntos (que estaban padeciendo los rigores del purgatorio) a través de la adquisición de la bula por parte de sus parientes; buena muestra de la perspicacia de los predicadores y de su conocimiento sobre la mentalidad indígena, cuyo culto a los antepasados se mostró como campo propicio —otro más— para la codicia de sus dominadores.

El segundo tipo de textos religiosos, que podríamos agrupar bajo el término genérico de guías, está representado por tres documentos en tzotzil: dos confesionarios y una serie de pequeños textos que pretendían auxiliar al oficiante en las ceremonias matrimoniales y en la administración del viático, de la comunión y de la confirmación.

Además de su innegable valor lingüístico, tanto por tratarse de textos antiguos como por el testimonio que prestan sobre las técnicas de traducción, éste último grupo de documentos se revela como fuente etnohistórica particularmente valiosa; amén de develarnos datos importantes sobre los métodos de evangelización, permite aproximarse a la vida cotidiana de los indígenas de la época. Constatamos así la vigencia de los augurios empleados desde los tiempos prehispánicos (sueños, cantos de aves, ruidos en los oídos, tropiezos) y de técnicas terapéuticas y diagnósticas (soplos, ensalmos, adivinaciones); la perpetuación de relatos antiguos y costumbres sexuales precolumbinas o los abusos del poder ejercido por los alguaciles: proveedores de mujeres y corruptibles por sobornos.

En lo anterior, insisten algunos de los párrafos en lenguas indígenas que acompañarían a la lectura de edictos; observamos en ellos que se predicaba contra el culto a figuras de madera o piedra, y a cerros y cuevas (a los que se ofrendaban incienso y velas), contra la creencia en augurios y otras "supersticiones" que los frailes interpretaban como diabólicas (apartados primeros y segundos), incluidas las farsas carnalescas, donde se perpetuaban tradiciones antiguas (apartado octavo— *xuaxaquebal*).

Asimismo, se insistía en no mantener relaciones sexuales, pre o extra cónyugales, sobre todo con parientes consanguíneos, afines o rituales (apartado tercero— *voxibal/voxebal*) y en desterrar el uso de costumbres tales como el aborto provocado o la recurrencia a curanderos-hechiceros buscando dañar a los enemigos, ya con bebedizos, ya con otros medios (apartados cuarto y quinto— *xchanibal xchanebal; yoebal*). Por el contrario, se recalca la importancia de acercarse a los sacramentos cristianos (siguientes apartados). De todo ello los fieles deberían arrepentirse, denunciando a los transgresores con el obispo visitante, so riesgo de terminar en el Infierno. Diversas son pues las enseñanzas que se obtienen a través del estudio de los documentos aquí presentados; todos ellos, empero, participaban de una característica común: ser testimonios del proceso de transculturación que, amalgamando tradiciones prehispánicas y occidentales, dio origen a las manifestaciones culturales indígenas contemporáneas.

Por lo que hace a la presentación de los materiales se debe mencionar que si bien optamos por modernizar la ortografía y puntuación de las voces y textos castellanos buscando facilitar su lectura, sus contrapartes tzeltales y tzotziles se presentan tal y como los registró el amanuense. Debe señalarse que la peculiar grafía de éste hace difícil en ocasiones el diferenciar la *u* de la *v* (que por otra parte se empleaban a veces en la época como un solo elemento gráfico con valores de *u* y *b*), y la *h* de la *b*. Es frecuente también el uso de *c* por *ç* o *z*; el empleo indistinto de *y/i* de *g* o *i* con valor de *j*.

Es de interés recalcar el empleo que hace fray Antonio de la consonante *d* en algunas voces indígenas [e. j.: *avolondon*], ya que este sonido es inexistente en las lenguas tratadas. Por otra parte debe recordarse que *ll* es ele doble, no elle; que *tz* es un solo fonema y que *x*

tiene el sonido de la *sh*s inglesa. Resultó por lo regular imposible establecer los cortes precisos en los términos indígenas, dada la abigarrada escritura del autor y las libertades que se permite al respecto.

En aquellos casos en que las traducciones de los listados son incompletos, en que los vocablos se presentan abreviados o cuando se emplearon voces poco usuales o arcaísmos, procedimos a realizar anotaciones, señalando nuestra intervención entre corchete. Cuando se requirieron explicaciones más amplias, las hicimos a pie de página.

Por último, y teniendo en mente que se trata de materiales diversos, agrupamos los textos dependiendo de su naturaleza en vez de respetar el orden en que los presenta el autor; la situación que ocupan en el original se nota con facilidad observando el número de folio.

DOCUMENTOS

[f 137v]

[Verbos de posición]

Xtqueyon

Xtaayon

Xghavayon

Xtzeheion

Xqueheyon

Xchotoyon

Xpacayon

Xcotoyon

Xnughuyon

Xtinion

Xcaghayon

estar en pie; teclan, teaconaaba, tequel, teclegh

estar echado; taalan, tavayilal, taanaab, tael, taalegh

estar de espaldas; ghavlan, ghavanaaba, ghaval, ghavlegh

estar de lado; tzehlan, tzechanaaba, taavaib, tzeheion, tzehelegh

estar de rodillas; queghlan, queghanaaba, queghion, queghlegh

estar en cuclillas; chotlan, chotanaaba, chotol, chotlegh

estar boca abajo; paclan, pacanaaba, pacal, pachegh

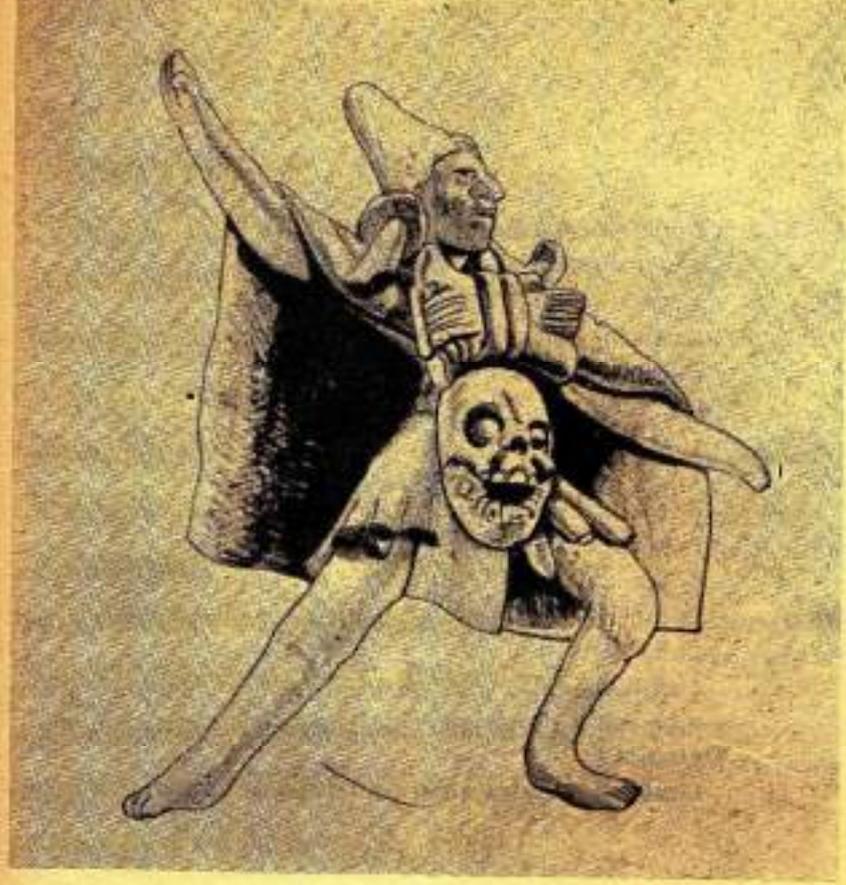
[estar] en cuatro [patas]; cotlan, cotanaaba, cotol, cotlegh

estar de bruces; nughlan, nughanaaba, nughul, nughlegh

estar de pechos; tinlan, tinanaaba, tinil, tinegh^o

estar puesto encima de algo; caghlan, caghanaaba, caghion, caghlegh





Quebrantar o pasar los mandamientos; ghexulbeiyi ztaquiob, ghexuntay, qpacumtay, qhepagh zcop, ughcaxem tzitzoaltogh ucax ta achiquin ghexop taghun achiquin ouch taghech, achiquin xcotloquel, etc.

Adulterar	xmulavon ta ynamil, ta nichnal, qlaynamil, xyialon ta yna[mil] ⁷
Adulterio ⁸	ghlaynamil, ghlanichnal yagmul, ynamil mulavil, ghqueban
Adúltera	mulavil, ynamil
Disoluta mujer	chighilantz; [hombre disoluto], chighilvinic ⁹
Pecado contra natura [sodomía]	xichoemulil [hombre]; antzilmul [mujer]; xichoc queban; qxichoemul
<i>dicit de se inso et illa</i> , cantzilmul	
Pecar contra naturaleza él o ella	xxichoc mulavon [hombre], xantzil mulavon [mujer]
Pecado <i>cordis</i>	otanil mulil [otan: corazón]
Pecado <i>oris</i>	tijl mulil [tijl: boca]
Pecado <i>oculorum</i>	citil mulil [cit: ojo]
<i>Pecata carnalia</i>	baquetal mulil [baquet: carne]
Carnal cosa	baquetal, <i>ut</i> baquetal mulil, baquet acop
Lujuria	xquebanighon, xbaquetal mulavon
Lujuria	queban mulavegh, baquetal mulil
Cupobte [f 138]	sierra. [<i>cup</i> : cortar, <i>te</i> : árbol]
Cuzobnijl	pañó de narices
Cucob.	estropajo
Gzoboblum	azadón
Chayobmul	lo con que se perdona el pecado. Ta ohquel ta mebaghel ha chayeb mulabi
Pacob cahbal	pañó de manos y ponense con las particulas de posesión: ¹⁰ qchayobmul, qlupobha ghecucobnijl, etc. Oy: común a todos; olilayon, yuum vinic zpizil, olilnax ayon yuum uinic zpizil, etc.

Coponaic Dios taghcagh hixnix	qpaz ta atogholic ehuc, etc.
Pascua de Navidad	aynavil pascua, aynel pascua
Pascua de Resurrección	cuxibal pascua, zpascuail kux
Imitar en virtud	ghcayin, ghquelui qloctay, qnop
Molendera	caghunom, avaghunom, etc.
Leocogh qtuquel	cosa propia

[f 138v]

Citem znuc	tiene hinchada la garganta
Tzontzon znuc	está roneo
Avalac	la jamaca
Patz	el tamal de sólo maíz
Chencul uagh	tamal de frijoles molidos con la masa
Chavul uagh	buñuelos
Paghal ul	joco atole [pagh: amargo]
Chilul	eloatol
Petaul uagh	tamal de frijoles enteros dentro de la ma[s]a

[f 140]

Tzotzil

Ito nichon hech xaval, mira hijo así has de decir, **moxaxuzic**, no puedes más, muto ta xat
aughnil, aun no has buscado mujer

Coltayum	ayúdame
Ocon	mañana
Echan	ahora
Capal	mezclado
Capo	mezclado
Cool cool	igual
Coltazo	déjalo
Ghacbeo	pregúntalo
Yghata	se huyó
Cupo	córtalo
Cupiluc	cortado
Tugho	escoge
Lican	levántate
Naca xaval	mientes
Chuuban	reza



Ocom ta icluman: mañana por la mañana o muy de mañana

Echanto después
Tana ahora
Hanoxbi aquel mismo

[f 140v]

Cuxiztu aquel o para aquel
Haly noxtoc a questo mismo
Lij yo ayome aquí donde yo estoy
Buigh echuc a cuál parte
Buicacal a qué hora
Bateaitic ho vamos a beber
Bat caitic ixim vamos a comer

Todas son frases que no se excusan.

Chelop, el costado. Qchelop, achelop [mi costado, tu costado]
qmuetae El colmillo, que dice mi muela grande.

*Nombres de pueblos*¹¹

Ciudad Real	Ghobel	Sabana de zacate
Theopisca	Ymoxol	[nombre calendárico]
Aguacatenango	Tzete	<i>idem</i> palo cortado o tajado
Amatenango	Tzobontaghal	(<i>addenda</i> : recoger [tachado] junta- dor de ocotes.)
Comitlan	Balumcanan	(<i>addenda</i> : nueve estrellas)
Zapaluta	Ghunquiziz	Un sabino
Coneta	Vaacu[?]	
Escuitenango	Coxaghau	[¿tres señor?, ¿señor menor?] ¹²
Aquespala	Ainal	Lagarto
Coapa	Xcabayn	Mano de lagarto
Chiquimuzelho	Cabha	Brazo de agua o de río
Citala	Xulubna	Casa de cuernos ¹³
Chalchitan	Tiucum	Orilla río
Copanavastlan	Uxtle	Capote negro [zapote]
Zozocoltenango	Uninquibal	(<i>addenda</i> : cántaro tierno)
Zoyatitlan	Vololtulan	
Pinula	Muculaquil	Sabana Grande
Zacualpa	Coilha	Agua que cae
Istapilla	Chiha	(<i>addenda</i> : agua dulce)
San Bartolomé	Alanchen	(<i>addenda</i> : barranca honda)
Obstuta	Tichen	[boca u orilla de cueva o barranca]
Totolapa	Natigholon	(<i>addenda</i> : tela larga)
Acala	Amoxton	
Chiapa	Zactan	(<i>addenda</i> : cal blanca)

[f 145v]

Istapa	Nibac	Hueso de nariz
Zinacantlan	Tzotzlem	(<i>addenda</i> : casa de murciélagos)
Chamula	Chambo	Agua muerta
San Andrés	Zacamchen	Barranca blanca

San Miguel
San Pedro
Santa Catharina
San Pablo
Guytiupa
Plantanos [sic]
Custictali
Guistlán
Tenexapa

Teultepeque
Ocotenango
Guaquitepeque
Ocotzingo
Ocotitán
Santiago
Santo Domingo
San Geronimo
Tila

Tumbalá
Petalcingo

Mitontic
Chenalho
Zacton
Ghllumnichim¹⁴
Chanulucun
Yolho
Canal lumtic
Quina
Jobelton

Oxchuc
Cancuc
Taquinhuiz
Yaxte o Yaxbite
Cibacha
Yaxal lum
Chilum
Bachahon
Tzisa

Ghechuitz
Caghol

(*addenda*: lugar de muchas piedras)
Agua de pozo
Piedra blanca
Tierra de flores
Gusano o lombríz de agua
Hijo de agua
Tierra amarilla
(*addenda*: casa de fiesta)
(*addenda*: sabana de piedra, tachada y substituida por: cerro de zacate)
Tres nudos
Pluma amarilla
Cerro seco
Palo verde
Agua de tinta¹⁵
(*addenda*: tierra amarilla)
Tierra dulce

Hijoso [tachado y substituido por hinoio o pericón]¹⁶
[pluma-cerro]
(*addenda*: cabeza podrida)



Palenque
addenda: Chicomucelo Gochan
 Cabbha [*Vid. supra*]

[f 146]

San Martín [Abasolo] Amac El patio

*Nomina morbarum et defectuum*¹⁷

Almorrana	havante, quinich, ahau xutote
Aogar [ojear]	Xcahe mutz ta cit, emutzay ta qcit
Apostemarse con materia	xpoghovinon, xpogho, zpoghobil
Asma	conquihe
Buba ¹⁸	xuh, ip xxuil, etc. [ip: abundancia]
Blanquear el ojo o hacerse nube	cactol tol qcit
Calentura	cic cahe, xcabi caheal cic tahel ta temal, cuando tiembla de frío [cic: frío] ¹⁹
Cámaras [diarreas]	ip xtzaghan, cuxchutui vinicon, cuxenutui yacon cuxchutubel.
Cámaras de sangre	chichnacal, chichyac xcaxuun chich
Cojo	vecub, necu
Cojear	xnecubagh, xpeghponet, xpehen
Calentura sentir	yac xtabton, ip cabcal; cic xcabi xcacubon, cahcubel
Desnarigado <i>et similia</i>	mani, machiquin [desorejado], etc.
Divieso	apon; caheal, especie [de divieso]
Doler la cabeza u otra cosa	cuxghol, lob xcuxulque
Empeine	cal, xtaontacal, xtaontacal
Enconar la herida	yac xbut, yac xihub
Encordios	apon; tzaghal apon, el grande que duele mucho; tonapons pequeño; anubapon, el que anda saltando; a la postema llaman buc.
Enfermedad	chamel; enfermedad de lamparones ²⁰ , von chamel xcaghualim vovo chamel <i>vel</i> vootic

[f 146v]

Enronquecer	xmac qnuc [cerrarse la garganta], xcoghob qnuc
Entumecerse el pie	xpotzob coc, gh [tachado] potz ghcab [la mano], potzob potzotupon, cataghen, potzoben coc, xcatagh
Entortecerse el ojo	xtzchulo qcit, tzeghel, zbac qcit, xtup qcit.
Enfermedad de frío que tienen las mujeres después de parir	yaxchelul chamel, hatix chamtay antzatique, yaqxchelulon
Angurria [retención de orina]	mac zbe zchut ²¹
Acmas [asma]	zbililal qnutic
Gota coral [epilepsia]	chavagh chitamil, ip yiheal tacoc, ta ghcab, gota de pies o manos. Yheal chamelon [yhc: aire]
Hinchazón	citil vovo-chamel; si de lamparones, xvotzaaghon, bucbuc
Hidropesía	chamel [si de apostemas]
	citubel, xlichxhot, muc xchut, ta taol ta muc xchut, licheinchut
Hijada	xchuquil, chelapil chamel [dolor de costado]



Lamparones

Lepra

Lisiar

Llagado

Malo estar

Malo estar, casi a la muerte

Manco

[f 147]

Mancar así

Manco de pies

Mancilla en el cuerpo

Materia [pus]

Mellado en dientes

Melancolía

Menstruo

Mocoso

Mudecer

Muerte

Muñeca de brazo

Muslo

Nacido; enfermedad con materia

Nube de ojo

Papera

Papo de papudo [bocio]

Pasmo

Pechuguera

vovo-chamel, yaxcael, xain ta yoc gheab uinic ghtib mazta texuc, caghon xuh yilel.

cal, zcalil, cal vinic, leproso. Calcaltic, cuando es todo él. Calubon, todo el cuerpo, xtaot ta cal.

xchenaghon

Looltic; loomtic ta maghel

Coloquinal xcabi, valol quinal, etc.

Laghebaon, chaquebaon, batebaon, chaquebaquich batequich, ztaixcotan, ztighixcotan, tatilegh, poctzlegh, puchaghinix.

maghcab, xohp, ma to ghcab; hate com com zcahbe, media mano.

ghcayoc, ghcabeyoc, xcayoc cuum qtzilay zabcap ghmaoc; mato oc, medio manco.

totoy, xubaquet [buba], xtotoyl xxuxobaquetil

poghon, zpoghohvil, xpoghovin

ghepel; que, aue, etc.

ghmebaaghel [meba: huérfano], ghchabaghel, hate, mazcan yotan tequinale

chich ylomaghel, xilomaghon, yac quil uh [luna], yacontaile

vide supra

xtaoton ta uhma, ztaon uhma, xumaubon, xmactiubon, qmactiubel, umactiubel, qcheghen

Chamel, laghel, ayzvocol yicti uchan *vel cam delicto*²²

znuc ghcab, nuc cahbal [cuello del brazo]

Ayl; ca, aua, ya [mi, tu, su muslo]

Apom, capom, auapom, etc.

Zcaquil citil, zpoxoghbil citil, cacbtohtoh zeic

Vool zbe yhc, citil zbe yhc

Xcutzav qnuc, cutzaghtic qnuc

Ztupel ihc, chavaghel chamel

Obal chamel, obal xcabi, *vel yac caghualin ip*

xobanon, *un[d]e* xcobatay, hate xloc yuune [obal: tos]



Perder la habla el enfermo
Perlesia

Xmaczti
Cic potz ihe, gheic potzihon, gheic potziche uinicon yac
xtaon

[f 147v]

Pestilencia

Ip chamel, ipal chamel, chamel van yac xcax [ip:abun-
dancia, chamel: enfermedad, muerte]

Piedra, enfermedad

Mac chuxil xcaghualim

Pujo de vientre

Hachut cimnacial; hachuton cimnacalon

Quebrantamiento

Lubel yatic quinal xcabi, xchamon yaticon, lubenon

Revesar [vomitar]

Xxeenon, qxetay, qbaqxetay

Romadizo [tos]

obal, cobal, xobanon, obal xchabi

Ronco

Macal quuc, zogholtic, znuc zcopogh

Ronquera

Znaquil quuc. Yuquel zni; el ronquido

Tiña o sarna

Cal. Y si tiene materia, chin, ip xchinil

Toba de dientes [sarro]

Zcanal que, xxaquil que

Tuerto de ojo

Tzetze citon, tzelhel zcit, ghuyum zcit,

Turnio

Cac tagh tah citil, cac mac maccitil.

[f 156]

Ecce Nomina consanguinitatis *afinitatis et societatis in plurali et in singulari numero*

Tatil

Padre. Qtat, mi padre; qtatic, nuestro padre; qtatabtic,
nuestros padres

Meyl

madre. Qme, mi madre; qmetic, nuestra madre; qmeetac,
nuestras madres

Nichanil

hijo de varón. Qnichan, quichantic, quichnabtic.

Alil

hijo de mujer. Cal, caltic, calabtactic

Mamnichanil

nieto *respectu viri*. Qmamnichan, qmamnichantic,
qmamnichnabtic. *Idem significat* mamil siempre es común
para abuelo y nieto; *v.g.* qmam, quiere decir mi nieto o
nieta y también quiere decir mi abuelo. Qmamtic,
qmamab, qmamtabtic, y éste es el más usado

Yhil, yhilalil

nieto o nieta *respectu feminae*, *vel* de la abuela. Quih,
quihilal, mi nieto o nieta; quihibtac, mis nietos o nietas;
quihibtactic, nuestros nietos o nietas. Si quieres pregun-

	tar al hombre por su nieto o nieta: mecuxul amgam, y si son muchos dirás: mecuxul amamabtac ¿están buenos tus nietos? Si fuera mujer a quien preguntas por sus nietos o nietas dirás: mecuxul avihilal, mecuxul auih, y si son muchos: mecuxul avihibtac, ¿Están buenos tus nietos o nietas?
Abuelo	maltatil, mamil, Qmaltat, qmam, mi abuelo; qmaltatic, qmamtic, nuestro abuelo; qmatatab, qmamab, mis abuelos; qmaltatabtic, qmamabtic, nuestros abuelos.
Abuela	Chichil, chichil meil. Qhich, qchichil me, mi abuela; qchichtic, qchichilmetic, nuestra abuela; qchichiltac, qchichilmebtac, mis abuelas; qchichiltactic, qchichilmeebtactic, nuestras abuelas. Para decir bisnieto o bisnieta, abuelo o bisabuelo [bisabueta o bisabuelo], no hay mas que añadir entre los nombres dichos y las particulas de posesión que al principio se ponen, cha, ox, chagh; <i>v.g.</i> Qmam se dijo que significaba mi nieto o abuelo, qchamam [f 156v] significará bisnieto o bisabuelo, coxmam, qchanmam, cohnam, yactoyil teyoxmame te xchanmame yactoyil xchaih, yoxhi. Vocol valbeyo yuunc Dios lume viniq, dicen del que le ha dado Dios bisnietos y tataranietos.
Hermano Mayor	Banquial <i>respectu fratris, resp[ectu] sororis.</i> ²³ — Qbanquil, mi hermano mayor; qbanquiltic, nuestro hermano mayor; qbanquiltac, mis hermanos mayores; qbanquiltatic, nuestros hermanos mayores. Hermano mayor <i>respectu sororis</i> : xiblelal; qxiblel, mi hermano mayor dice la mujer; qxibleltic, nuestro hermano mayor, dicen cuando son dos o tres hermanas las que hablan; qxibleltac, mis hermanos mayores; qxibleltactic nuestras hermanas mayores ²⁴
Hermano menor	Ytzinal <i>fr[at]ris et etiam sororis</i> . Quitzin, mi hermano menor dice[n] él y ella. De esta manera llama la mujer a los hermanos menores: quitzinab, quitzin; <i>vir autem no sic</i> porque si de sus hermanos menores es alguna mujer, llámala quixlel, y si muchas, quixleltac.
Uixil	Hermana mayor <i>respectu viri et femine</i> , de manera que si el hombre o la mujer tiene hermana mayor dirá: quix, mi hermana mayor; quixtic, nuestra hermana mayor, quixibtac, mis hermanas mayores; quixibtactic, nuestras hermanas mayores.
Yxlelil	Hermana menor de hombre y no de la mujer, como consta en el vocablo ytzinal ya dicho. Quixlel, mi hermana menor dice el hombre; quixleltic, nuestra hermana menor; quixleltac, mis hermanas menores; quixleltatic, nuestras hermanas menores.
Sobrinos de tío y no en común hijos o hijas de hermanos.	Nichaghunil. Qnichaghun, mi sobrino o sobrina, hijo o hija de mi hermano; qnichaghunab, mis sobrinos o sobrinas. <i>Idem di[cu]nt</i> de sus entenados.
Sobrinos o sobrinas hijos de hermana	Ychacal. Qnichac, mis sobrino o sobrina hijo o hija de mi hermana, qnichacab, mis sobrinos o sobrinas hijos de mi

Sobrinos de tía y no en común

Hermano de padre

Hermano de mi madre

Hermana de mi padre

Hermana de mi madre

Primos hermanos, nota que si los primos hermanos son hijos de dos hermanos llámense unos a otros como si fueran hijos de un mismo padre, ora sean hombres, ora sean mujeres, y así para distinguir entre verdaderos hermanos y hermanas y entre primos y primas carnales hijos de hermanas, *dicunt*

hermana mayor o menor sea la que fuere. De esta manera llaman los tíos a sus sobrinos o sobrinas [f 157] pero las tías de otra manera llaman a sus sobrinas.

Algunal. Si María tiene sobrinos y son hijos o hijas de su hermana, llamales algunal. Calghun, mi sobrino o sobrina hijo o hija de mi hermana; caghunab, mis sobrinos o sobrinas. *Idem dicunt* de sus entenados.

Pero si María tiene sobrinos o sobrinas hijos o hijas de sus hermanos varones, llamarlos-ha de la misma manera que llama a sus hermanos menores, hijos de su misma madre; es a saber: ytzinal. Quitzin, mi sobrino o sobrina, hijo o hija de mi hermano; quitzinab, los tales mis sobrinos, y esto aunque la tía sea menor que el sobrino.

Taghunab. Qtaghun, mi tío; qtaghunab, mis tíos, hermanos de mi padre. *Allio modo dicit* de los tíos hermanos de mi madre.

Ychanil. Quichan, mi tío hermano de mi madre; quichanab, mis tíos hermanos de mi madre.

Uixil. Quix, mi tía hermana de mi padre ora sea mayor ora sea menor de edad que yo; quixibtac, mis tías hermanas de mi padre, y ellas a mí [me] dirán quitzin como está dicho.

Meghunab. Qmeghun, mi tía hermana de mi madre; qmeghunab, mis tales tías.

Me to ghavutz aba zghoyoc meghughuneb nax atat, ame, zghoyoc mania taz aluc nax mani achogholuc nax aba zghoyoc utzul vinic, es el que nace tras otro de un mismo vientre.



Primos hermanos si son hijos de dos hermanas también se llaman entre sí como si fueran hijos de una misma madre [f 157v] excepto que tienen un nombre por donde luego se quita la equivocación, y es que los tales primos se llaman

Primos míos hijos o hijas de mi tía hermana de mi padre
Primos míos hijos o hijas de mi tío hermano de mi madre

Suegro y suegra respecto de su yerno sólo, y no respecto de su nuera, se llama

De la misma manera llama el suegro o suegra a su yerno
Suegro y suegra respecto de la nuera, y no respecto de su yerno

Nuera

Cuñado hombre

Cuñadas, casadas con dos hermanos [concuñas]
Cuñado de mujer o cuñada de hombre

Cuñada hermana de mi marido

Pariente, allegado

Compañero

Padrinos y madrinas

Yixmel molol qba, como nuestro señor Santiago, zbaquil ytzin zba yixmel molol zba hayuun ghughuneb to nax zmel ztat te zmeyque

Yachacal. Quichac, quichacab.

Ychanil. Quichan, quichanab.

[parientes afines]

Nialil. Qnial, mi suegro o suegra; padre o madre de mi mujer. Qnialtac, mis suegros.

Qnial; mi yerno, casado con mi hija.

Alibal. Calib, mi suegro o suegra, padre y madre de mi marido; caliba, mis suegros, *hoc est*, padre y madre de mi marido.

Alibal. Calib, mi nuera casada con mi hijo; calibab mi nuera *id est*, mujeres de mis hijos *sic loquuntur* suegro suegra.

Balil. Qbal, mi cuñado marido de mi hermana o hermano de mi mujer; qbalabtac, mis cuñados.

Ytixal. Quitix, quitixab. [mi concuña, mis concuñas]

Muil. Qmuh, mi cuñado marido de mi hermana o hermano de mi marido; qmuhbtac, mis cuñados hermano de marido o maridos de mis hermanas.

Qghauan; qghavanaba llama la mujer a las hermanas de mi marido.

[Varios]

Mololil, tzaquilil. Qmolol, qtzaquil, mi [f 158] pariente o mi allegado; qmololtac mis parientes. Ha ghughuneb to nax qtazal, zghoyoque, qzaquiltac Ghoyh, Qghoyh, mi compañero; qghoyobtac, mis compañeros.

Ghalal tatil, ghalal meil ta confirmación, ta bautismo ta nupunel [matrimonio]. Qtat ta yichel yal Dios, padrino de pila, qme ta yichel yal Dios, mi madrina de bautismo qghaltat ta confirmación, mi padrino el que me tuvo tiempo de confirmarme; qghalaltat ta yahl Dios ta bautismo, mi padrino [de bautismo]

Abuelo	Maltatil. Qmaltat
Abuela	Chichil. Qchich
Ahijado [hijo]	Nichnabil. Nichnatabil; la mujer, xalaghon. Xçalan, xavalan; alabil, alatabil, engendrado o parido.
Entenado	El varón dice: qnichaghun; ella, calghun
Bisabuelo	Qchamaltat; ella [bisabuela] qchachich.
Bisnieto	Qchaman; ella, qchachi.
Hermano mayor	Banquial. <i>Respectu femine</i> : qxiblel.
Hermano menor	Ytzinal, <i>siuc viri, siuc femina</i>
Hermana mayor	
<i>respectu otriusque sexus</i>	
Hermana menor	
<i>respectu viri</i>	
Hermano de mi padre	Uixil, Quix
Hermano de mi madre	Yxlelil. Quixlel
Hermana de mi madre	Taghunal. Qtaghun
Hermano de mi abuelo	Ychanal. Quichan
Hermano de mi abuela	Qmeghun
Hijo primero o mayor	Como el mismo abuelo
	Qmaltat.
	Zbanichanil. Qbanichan; qnail nichan zbacal, ellas
[f 158v]	
Hijos segundos	Xchatulul qnichan
Hijos últimos	Xutul nichanil [el hombre] cox ialal [la mujer].
Hijos <i>metaforice</i>	Qxutulnichan, ghcoxil, qpatil nichan
Solo hijo [hijo único]	Qchichel [mi sangre], qbaquetal [mi carne], qtzit cotan [preocupación de mi corazón], qlav ghcoghol qlub
Hijo como llaman los viejos a los mozos	Qghuyum nichan [hablando el hombre]
Hijo, <i>respectu viri</i>	ghuyumal [hablando la mujer]
	Latatin, laghuyun, lachutin, lamein uixin, <i>et indifferenter usuntur his terminis</i> ellos y ellas.
	Nichanil, Qnichan. Xichocilon, xichoc chan, xichoc balan, Cuando hembra, cantzil nichan, antzililon, antzil-macom.
Madre	Meil. Qme
Madrastra	Meghunal. Qmeghun
Marido	Mamalalil. Qmamalal.
Marido o mujer indiferente. casado	Ghnup
Nieto varón	Qmam, qmamnichan; la mujer, quih, auih, yih.
Nuera	Alibal, calib
Padre	Tatil. Qtat
Padrastro	Taghunal. Qtaghun
Parentesco	<i>vide supra</i> tuti abu to ghaba zgoyoc [zghoyoc]
Primo, hijo de hermano [de padre]	Qbanquil, quitzin [mayor, menor]
Primo, hijo de hermana de padre	
Primo, hijo de hermana de madre	Ychacal, Ochac. Calghun, dice ella.
	Yxmeuil. Quixmel vix



Prima [sobrina] hija de hermano
 Sobrino, hijo de hermano
 Suegro o suegra
 Tía hermana mayor de padre o menor

Tía hermana de abuelo
 Tío hermano de padre
 Hermano de abuelo
 Bisabuelo

Bisnieto, él o ella

Tataranieto²⁵
 ¿Qué parentesco tienes con él o ella?

Qnichaghun, y de él ella dice: quitzinal, hijo de su h[ermano?]

Qnichaghun. Ella dice quitzin calghun.
 El dice qnial y ella calib.

Quix, cuando habla la mujer, y para diferenciar de las hermanas, quix yixlel qtat [mi hermana-su hermana mi padre] o xuix. Lo mismo los tíos y tías a sus sobrinos y sobrinas, como hermanos y hermanas.

Idem

Qtaghun

Qmaltat

Qchamaltat *et illa qchachihe.* [sic]

Coxchich [tatarabuena]

Cuando habla el varón qchamam, y cuando habla ella qchaih

Coxmam

Tuti abu to ghaba zghoyoc

Finis

[f 159]

Nomina membrorum animalium

Ala

Anca o cadera

Artículo de dedo

Asadura

Barba

Bezo

Bofes

Brazo

Cabeza

Xihe

Gheuhb, cuhbil, *Unde gheuhb, acuhb, zcuhb.*

Yacan cahlo, ztzacav cahbal.

Cheecub

Qcim. El lugar, gheavauh

Tijl. Qti yacolal [labio inferior], valanil qti [labio superior]

Cototil. Qcotot

Cahbal. Gheab, mi brazo, mi mano.

Gholil. Qghol

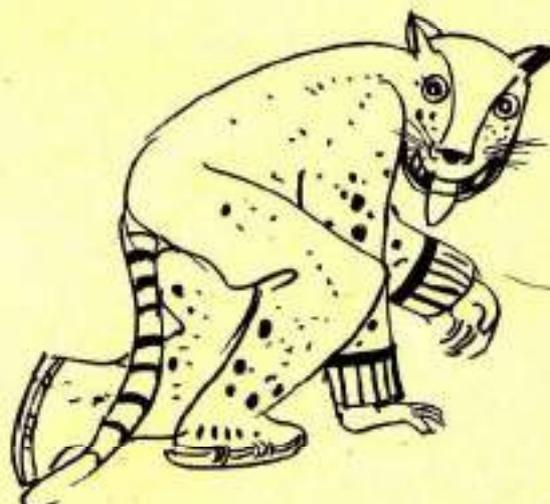
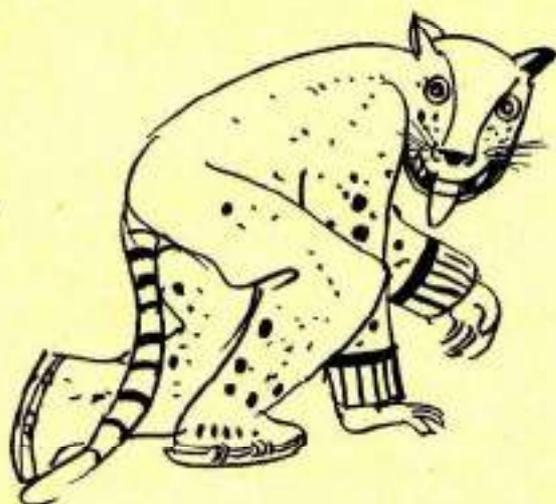
Cabello
 Canas
 Cadera
 Calavera
 Carcañal
 Calva
 Callos en las manos, de
 cuchillo, de puja [?] guante,
 de azada, etc.

Canilla del pie
 Carne
 Casco, hueso de la cabeza

Tzotz. Qtzotzil
 Caquit tzotz
 Unde anca
 Gholon
 Yit coctit
 Chiczanzan ztiba, zabal ztiba

Zme calghubte, echegh, de la hacha, De pigro *dicit* maayuc
 zme calaghib te, acabe mauan calelucac, si son callos de
 hincarse de rodillas; zme quexlegh si de caminar, en el
 calcañar, zmebehel.

Dicit pim tam tanix pimubix
 Ztiba, qtzelec, atzelec, etc.
 Baquet. Qbaquetal; *idem* por el cuerpo
 Zbaquel zhal.



Codo
 Cola
 Colecar [colear]
 Colera
 Colmillo
 Cocodrilo
 Compañón
 Corcova
 Costado
 Cocostilla [sic]
 Crines
 Cresta de gallo
 Cresta, plumaje
 Cuero
 Cuerpo *sine capite*
 Cuerno
 Ceja

Xucubil. Qxucub
 Xne
 Xbitbonet zne
 Yaxghuyghuy, can ghuyghuy
 Tziehecl. Qtzieh, atzieh, qtziehtic
 Pat ghololil
 Ztonil
 Qpuz. apuz
 Chelapil. Qchelap
 Qchelaptic zbaquel
 Zbanac caballo
 Ztazalub
 Qbutzuy
 Nucul. Znuculel chigh [cuero de venado]
 Cuquet, cuquetalil, ghcuquetal baquet
 Xulub. Xulubal vacax [hispanismo]
 Matzubil. Qmacub

Dedo de la mano o pie	Yal cahb, xchcbal, etc. Xatul yalcoc, dedo meñique
Diente	Eil. Que, aue. Los delanteros, qbaetic, yolquetic
Entrañas <i>caret verbo</i> [carecen de término]	Laqchut, dicen las mujeres a sus hijos <i>amoris gratia</i> ven aca mis entrañas y vientre.
Escama de pescado	zuhichay, qghoz zuhlchay
Espalda	patil. Qpat
Espinilla de pierna	Tzelequil. Qtzelec, ztibaq tzelec
Estómago	tzucumil. Qtzucum, ghobinteel, <i>ut</i> ghochol ghobintee Estómago <i>melius dicit</i> znicotan, porque tzucumul es la panza
Frente	tibail. Qtiba, ytbail, ytba
Garganta	Nuquil. Znuc
Hiel	Xchanat, chah, tuh xchahal
Higado	cecubil. Qcecub
Hocico	qtiziti [boca del perro], pecheti tubuti, chubuti, pechelat etc.
Hijada	xuquil. Qxuc, axuc
Lado	qxuc. Vail xuc, ghquexan xuctic [derecho, izquierdo]
Lengua	aquil. Cac, auac
Livianos	zcotol
Lomos	zteel patil. Zteel qpat, ztzacau qpat, el espinazo. Ztee qpatie
Lágrima	yalel citil
Lagaña	26
[f 160]	
Madre [matríz]	alaghibal. Calaghib
Magra carne	batzil baquet nax, maayuc zcam yxmal.
Mano	cahbal. Qcahb, quail cahb, qbatzil cahb
Manteca	zcan yxmal chitan, <i>idem</i> enjundia
Melena	qtzotzil, chetel
Membrudo	nivac vinic, nucul zbaquetal
Miembro [en] general	quinquilel. Avinquilel, todos los miembros
<i>Membrum virile</i> [pene]	atil, cat, avat. <i>Feminae</i> [¿vulva?], qyaxal, qlu, alu, <i>prop[ri]e</i> .
Mollera	aalil. Caal, avaal
Molleja de aves	xcha
Muela	chahamil. Ochaham
Mocos	cimil. Qcim zcim. Tomocim. lleno de mocos
Nalga	ytil. Quit, auit. <i>Honestius</i> , nactaghibal. Qhactaghib
Naríz	nijl. Qni, ani. Ghnatilni, pecheni: roma; aquileña ghuuni tzelel qni, puchul qni. Quoholni, que tiene como [un] nudo
Niña de ojo	xchulel qcitil, xemail citil, yihcal citil zbac qcit.
Nuez de cuello	zpocau nuquil, zpocau qnuc.
Oreja	chiquinil. Qchiquim [sic]; pogho chiquim, leche chiquim orejudo
Ojo	citil. Qcit

Omblico
Hombro
Orines
Paladar
Palma de la mano
Panza de vientre
Pantorrilla
Papada

Papo de aves
Pares de mujer [placenta]
Párpado de ojo
Pata maciza, como de caballo
[f 160v]
Pelo, como vello

Peloso así
Pendejo [vello púbico]
Pescuezo o cervíz
Pestaña
Pastorejo [cerviguillo]
Pico de ave

muxuquil. Qmuxuc
nequilil. Qnequil
chuxil. Qchux
yacotal yut qti, yutque,
yut ghcab, xpachanil ghcab
tzucumil. Qtzucum
ztaoquil. Qtzaoc
yalanhuc, de gallo. De puerco, zlacan gheoz; tuluc [de
guajolote], etc.

xchuiyil yxim, xchuiyil xcuxbal,
mealal, ztoctaghib
zeucitil, zpatal qcit nutz monet
cet cet yoc, cep cep

sotil, cunil tzotz [suave], yhcal tzotz
[negro]

ip ztzotzil.
qtzon, atzon
qtenuc, atenuc
qtzotzil citil
spat chiquinil
ztizni



Pic
Pierna de animal
Planta del pie *in homine*
Pringe
Pulgar
Pulpa

oquil. Coc. Hendido, ghlo.
ya
yut oquil, yut coc
zleuh chitan, yuluhe chitan
zmeoquil, zme coc
nacabaquet nax

Pulpejo de brazo
 Pulso
 Quijar o quijada
 Rabo de animal
 Riñón de animal
 Rodilla

ztzagh cahbtic
 chich, xpitpon chich, xghul ghin, xbiehon
 cavail, gheavau
 zne. El otro, ytil. Quit, auit
 zquinchigh
 acanil, cacan pecheh



Saliva
 Sangre
 Sesos
 Sieso
 Sienes
 Sebo
 Sobaco
 Suciedad de hombre
 [excremento]
 Tabla del brazo
 Tripas
 Hueso
 Vena *generaliter*
 Vergüenzas que *dicit*
 [genitales]
 Vientre
 Uña
 [f 162]

tubíl. Qtub
 chich. Qchichel
 chinamil, qehinam
 zhoh totil vtil
 zeunil, xxue chiquin
 canixmal, canyximtic, cambalbal
 latzapil. Qlatzap, ztuil latzapil
 tzah. Qtza. *Idem* por la escoria
 ztza gheahbtic, teta chuul. Qchu
 binquihil. Qbiquil
 bac, zbaquel
 chuxub, xchuxubil cahbal [brazo], xchial cahbal
 quexlal baquetal, maca aquexlal
 chutul. Qchut, cuxchutal
 echac. Yechac pucugh [su-uña-Demonio]

Hominis compositio et partibus integralibus et essentialibus²⁷

Hombre, persona y viviente	uinic
Hombre, varón	xichoc
Hembra	antz
Mi cuerpo	qbaquetal
Mi alma	qchulel
Mi cabeza	qghol. Caquix [sac is] ghol, cano
Cabello de cabeza	ztzotzil qghol

Barba, los pelos	quicim, mis barbas. Caquix quicim: ya tengo o ya están mis barbas blancas
Barba, el asiento	ghcavauh, ghcava
Cogote	quenuc. Zpat qghol, mi cogote; que como estos nombres están compuestos, no se pone el nombre simple a el cual se le quita la última sílaba cuando se compone, y se le antepone el nombre posesivo, como ya se sabe de la regla del <i>Arte</i> ²⁸ , como [sucede en] baquetalil; qbaquetal; chulelil; qchulel.
Frente	qtiba
Cejas	qmaccub
Orejas	qchiquin
Remolino de cabellos	yol qghol; glyolil qghol.
Ojos	qat
Lo de dentro de los ojos	zbac qcit [literalmente "su hueso del ojo"]
Niña de los ojos	xchulel qcit

[f 162v]

Párpado de los ojos	znuculel qcit
Pestañas	ztzotzil qcit
Lágrima	yalel qcit
Calva	chic, chic buc buc teqghole
Calva de la frente	chic zan zan qtiba, zabal qtiba
Naríz	qni
Punta de naríz	zghol qni
Ventana de naríz [narina]	zbohchil qni
Ternilla de naríz	yaquil qni
Mocos	cimil. Qeim
Verruga grande	tzahuc choc
Boca	qti
Labio de arriba	cacolti, yacolal qti
Labio de abajo	calanil qti, valanil qti
Saliva	qtub
Lengua	cac, avac, vac aquil
Diente	que, ave, ye. Equil
Muela	qchaam, chaamil, <i>unde</i> qchaan
Muela que está última en la boca	machil. Qmach
Colmillo	qtzieh' por ser como el diente del perro [tzi: perro]
Encías	znactagib que
Paladar	qpac ghati
Gaznate y garganta	qnuc
Carguero	cavenib
Nuez de la garganta	zbuelegh qnuc
Carrillo o mejilla	qcho
Quijada	zbaquel qcho

[f 163]

Cara o rostro	quelau qcit qba ghcoghol
---------------	--------------------------

Pecho de fuera	znicotan
Pecho de dentro	yutil cotan
Estómago	zbeeel, qchut
Hombro	quequel
Sobaco	qlatzap
Los pelos del sobaco	tzonil qlatzap, tzonil ghcab
Brazo	ghcab
Brazo derecho	qvail ghcab
Brazo izquierdo	ghquexan ghcab
Muñeca de brazo	znuc ghcab
Mano	ghcab
Palma de la mano	yutil ghcab
Lo de fuera de la mano	
[dorso]	zpat ghcab, zpachamil, zpachamil ghcab
Raya de la mano	zbelel ztan ghcab [be: camino]
Dedo	yäl ghcab [al: hijo de mujer]
Dedo pulgar	zme ghcab [me: madre]
Dedo index [índice]	chututayabil ghcab
Dedo de en medio	yol ghcab
Dedo anular	yavil chocouil taquin
Dedo meñique	xuhel ghcab
Cabeza de dedo	zghol cahb
Uña	queechac, mia.
Canto de la uña	zba echaquil
Vaparejos del dedo	znitzi
Barriga	qchut
Lo de dentro de ella	ghobinteel
Omblico	qmuxuc
Cintura	qyutau
[f 163v]	
Miembro genital	qxichoclel, <i>honeste</i> [término honesto]
Miembro genital	cat, avat, vat [mi, tu, su], <i>deshoneste</i> [término deshonesto]
Compañones [testículos]	qtonil.
Los pelos de ellos	qtzon
Capullo del miembro viril	
[prepucio]	nuculel qxichoclel [nucul: cuero]
Semen <i>virí</i>	qnal, yaläl baquetal
Pierna, toda	coc, auoc, yoc
Muslo	ca, aua, ya
Rodilla	cacan
Chueca de la rodilla [rótula]	zbaquel cacan
Espinilla	ztiba celec
pantorrilla	ztza coc
Pie	oquil. Coc, auoc, yoc
Tobillo	eit coc [eit: ojo]
Empeine del pie	zpachamil coc
Punta del pie	zba coc
Lo hueco del pie [arco]	yutil coc
Planta del pie	yit coc



Venas del pie
 Cãcohueso [crãneo]
 Mollera
 Cerviguillo
 Espalda
 Nalgas
 El ojo trasero [ano]
 Niervo [nervio]
 Sienes
 Hueso
 Cadera, cuadril o anca
 Lado derecho

chuxub, xchuxubil coc, xchial
 zbaquel ghol
 caal
 tenuc
 qpat
 xchoquit, nactaghub
 quit, avit, yit
 xchuxubil
 xucqghol
 bac, zbaquel
 cubbil, gheuhb
 qvail mooch

[f 164]

Lado izquierdo
 Pellejo o cuero
 Costilla, costado
 Coraz3n
 Sesos de cabeza
 Asadura
 Bofes, livianos [pulmones]
 Bazo
 Hiel
 Molleja
 Panza
 Tripa, la cuerda
 Riñ3n
 Vejiga
 Estiércol de la tripa

ghquexan mooch
 nucul, znuculel
 chelap, xchelapil
 otanil; mi [coraz3n], cotam
 chinamil. Qchinam
 qeecub
 cototil. Qcotot
 caehal
 xchahal. Chah
 qcha
 qtzucum, tzucumil, zme qtza [madre del excremento]
 qbiquil
 quim, zquim chigh
 yavil chux
 ztza zbiquil

Respectu feminae

Pecho, teta	qchu
Pezón de ella	zghol qchu
Leche	chu, xchuantz
Vas[o] <i>feminae</i> [vagina]	cantzilel, qyaxal qbaquetal
Mestr[u]o	quilomaghel, xquechuh
Matríz	alaghibal. Calaghib
Pares de mujer	zme unen, zme alal
Pares, <i>aliter</i>	toctoghibalal
Cadera	cubil. Qcubi, acub, zcub
Hombre bezudo, que el labio se vuelve para arriba	tochalati
Hombre de grande nariz	vooctel, aniaghol
Chichicaste	zteel la

Conciertos [matrimoniales] en tzotzil

Qnichon N. me talel ta avolondon xacan apaz batzilcop utzil concierto xchiuc halli N. taluc guentas xaquexic aguentas ilo aguentezic zuinaghom chul concierto mox: m amalaluc, moto auaghniluc haly antzi calal to xanupuoxuc xauichic xuctiq sacra[men]to.

A los testigos

Nixnab; meoy cutzi cuinagh ta ztoghól hali nupunele tiey mono xcuzi Me zmolol ta xbatatzal ta zchatatzal albeicon chauinaghicon.

A ella

Cihnichon me talel ta avolondon xacan avich a malaluc hali N. Me talel ta avolondon ta xavae abayagh nuluco tzbatel otzil

Al varón

Nichon N. me talel ta avolondon xacan auich auaghniluc hali N. Me ta xauacaba zmalalucó tzbatel otzil

Quod Deus coniunxit, etc.

Al anillo

Ta zbil Totil, xchiuc Nichonil, xchiuc Espiritu Santo

Para las arras

Ylo arras yamoton cumlahnil zvinaghem chul S[an]to Sacra[men]to matrim[oni]o ech ta quivan qmetic S[an]ta Iglesia: R[espues]ta: ta xquich qmalol

Después de la misa

Qnichon, echanlagh avichic vetequel s[an]to sacra[men]to matri[moni]o togh chuc oxuc taichon ghalal metic S[an]ta Iglesia havete xicotoc ta xacacbey avaghnil amot yuun Dios; mo amunatuc, anup nox yuun Dios aucte antzote ta xacacbey amalal amot yuun Dios ceh nox xavichic tzghalal gracia quinquntic Dios

Monox togholucoy monox lecucoy, tcochan taqlinac caghcoltavanetic Jesucristo yuunuc nox abutzilcop acócohuc te lanimac. Amén Jesús.

Para dar el viático

Nichon, chamel mexacan biquit confesión

—tome la cruz para decir esto—

Meoy achuuna teghughun batzichu Dios ypaz vinaghel ypaz balumil oxbo persona Metalel ta avolondon xachum caghecol tavametic

Jesucristo batzil znichon Dios totil xchinal persona S[antisi]ma Trinidad cheg tagh yuun Espiritu Santo tazghalal chut batzil tzeum S[an]ta María

Meta xachun ecuc ibaghei yuocoligh yehan ta cruz ta zbaootic cumtic mulavil viniquetic chaghbi.

Me xachum ymuquey ycol eyal ta chamibal meta yochebal caghecal equux.

Mexachum emuy ta vinaghel tey nacal tazbatzil com ghuc zegh zcotel totil

Dios te ito xtal baquin xchaquex tecuxulte chamel, meoy achum zcotel cuzitic yehipal xchun qmetic Santa Madre Iglesia Católica Romana.

[f 140]

—Con el s[antísi]mo sacramento en las manos

Metogh ta zcotel avolondon xachunlij nacal Caghualtic Jesucristo ta chuul hostia zghalal ta cupal zghalali anima zghalal zchichel xacan auich, meoy achaybey zmul zcotel nacomaly zpaz ta ztoghól, meta acan zchayel amul hate oy apaz ta ztoghól anacomal anapal ahochon alatana monox, etc.

—Plática para después de haber recibido el S[antísi]mo Sacramento

Nichon, la avich chanebal sacr[amen]to, hate zbectal Caghualtic Jesucristo yiox ta avolondon ta auanima ayuum xchaybeot amul ayuun xachunot cambeo copono gracia Dios acuxhegh yum hate lomay xahuich yautic ito iam yoebal sacramento hate extremaunción zbile togh xlum avuum ip mati oy achamel xacanhali sacr[am]toy xacacbey, etc.

Edicto [en tzotzil]

Yto me ghalal niehnam cristiano vinicoxuc ztoghól zmelol hali cop yxtal avaiic ta castilan cop tzibabil

—y luego el edicto y después, en lengua—

Haz toghól zmelol ta zulel talel ta ghughun teclum ha zba yamelel hate tzac patiel cagh coltauaneghtic Jesucristo ha ta zcogh cutzi chalibil ibat, ztuc, ta ghughun teclum hate cuxulto ta balumileh ta tzitzel, ta xpoxtayelto mulavilot queh taz nutzel, ztenquex, zbolil hate oy ta yolonelonic viniquetic, baneyeh hate xchuun vanegh te mo meleluc cristiano te ztalele, tey xuinagh mo cristiano vinicuc tez talelel hamati ta xbat ta chuegh, ta zba uitz, me ta chen me tey xbat ta xchic muyh ta xchic candela, hate muchuy ghunuc znaonuc acotaluc ta yichon, su s[antísi]ma, ta xvínaghezel hali coloyi hali bolil ta ztoghómtazel yolonelon ta ztzitz su s[eño]r[ia].

Xchibal ztaquiegh hamati oy muchuy ghunuc xinehocuc antzuc hate oy zpucughil talel ta zghuyalel ta chamel, me cucitic, xayan coloeh ta ztoghól cristiano zpazot yuum zpucughil yolonelonic, me ta xvínagh xanox avunic, muchuy ghunuc xanaic.

Yoxibal, me xvínagh, ecucto, hate muchuy ghunuc caleghuo ta mulil hate emancebado xutote, casadouc, me teeleholuc, me quelem, me tzeun, me ip ta lep eacovinaghuc yuun ztzultze, xpoxtayel tatzitzob su s[eño]r[ia]. Xchiucxa, hamati [f. 14]v| hamati [sic] oy muchuy ghunuc mulav xchiuc zmolol hate oy znial vinic, me tax mulav xchiuc yalib antz;

hech nox yalib, antz mulaven xchiuc zñal vinic, hech nox meoy vinic hate xmulav xch
zñichon ghun antz hec[h] xnox meoy ta xmulav xciuc te zboleh; hech nox meoy ma
mulaven xchiuc zñanichon, xchiuc meoy muchuy ghunuc xmulav xchiuc zcomadre,
xchiuc zghalal nichon ta santo bautismo me zghalal nichon ta confirmación.

Xchanibal, meoy muchuy ghunuc xpoxtauanegh vinicuc antzuc, hate znayaquel pox
ztoghol yaya antzuc, hate preñadai, yauxa yaluc teyole ta zcogh cuxul zme mulil x
Caghualtic Dios, eqxilin zba ta ztoghol muchui ghunuc zpaz zcotel hali bolily.

Yoebal, hamati oy muchui ghunuc poxtauanegh hate ta zpaz xpoxil ta cucitic vayag
copueé.

Zuaquebal, meoy muchuighunuc hate mupazbil confesión itab yichel, te comunio
xchiuc hamati oy muchuyuc hate ma zpaz confesión ta chim ta oxim abil Zuaquebal, me
muchuyuc xautay zmul cristiano, hech nox zpazot ta pocotalel boney, hech nox hamati
olol muyichoghuc chuhul santo bautismo ta zmul zme, ztot.

Xchiuc mulchui ghunuc vinicuc antzuc icham hate muyichogh chul confesión ta zn
padreuc priosteuc me, ta zmul yaghnil, mexinchoc icham to ceh [f 142] hauly zteq
copy hamati xnaogh avunic, tey liquel xa muquic ta avolonelonic, te me xacanic zvinag
zel, ta ztoghol su s[eño]r[i]a muxavilic zghalal cat, hata zcogh taxac chayucabaic
infierno, ta zcogh ta amulic muzpaz zmunil yancellel ta xpox tayel xchulel yanima tegha
tinil, chucul ta zcop Diablo ta zcogh mooyuc ztoghom tazel yolonelone.

Ylo avilic ghalal nichnam mome xavac oboluc auanimaic yuun zmuquel, zmulic, mo
xiuc mome quexuc avolonelonic ta yalel ta ztoghol, su s[eño]r[ía].

Para c[uan]do el obispo entra en la iglesia

Ghalal nichnab abiaic me zcop, ghalal qmucul qtatic señoria, s[eño]r obispo, paghel
chuul misa xataghic me xtatex ta misae chavinic cabcal xchayel amulic hichnix y
xtaquivan, chapaghuc abaic, hate ghay tulex, ay avalab, anichnab, taychel, chuul s[an]
sacra[men]to confirmación hate xchatequel xatayot ta huctic sacra[men]to yuum qme
S[an]ta Iglesia hichnix yac xtaquivan taluc zpizil cristiano ta yel misa ta abiel chu
zghalal ztitzob hate ztoghol zmelol, zbe yoquel talel, ta ghughun teelum te ta ghugh
visita.

Edicto [en tzeltal]

Yto me ghalal nichnab cristiano viniquex ztoghol zmelol halli capi ucatay avabije
castilan cop tzibabil.



Y luego se lee el edicto y acabado de leer, relee en lengua desta suerte:

Ha ztoghhol zmelol ta zghulel ta ghughun teclum ha zba yabtel hate tzacpatiel [en interlínea: sequii], caghcol tavanetic Jesucristo; ha yuun tuti utbil ztuquel ucax uhchen, ta ghughun teclum hate cuxulto ta balumile ta tzitzel ta xpox tayel te mulavilotique ta znutzel hate tenquexil bolibel aytayotanic viniquetic namey, hate xchuunoghibal ta ztoghhol te ma meleluc Diose; teyucay, halli ayotique ta zba ztaquiob su s[eño]ría yac ztaquivan ta atogholic, hamati ayto ta teclum machayuc antzuc, xichocuc, quelemuc, temameluc, cristiano te talele, tey chican, ma cristiano vinicuc te ztalele, hamati xbatta chic pom, ta chic candela, ta chuibegh [en interlínea: oración], ta zba uitz, me ta chen, me tey xbatta chic pom, ta chic candelama hay znaocuc acotaluc, ta yitba su s[eño]ría ta xchican tezel halli colay halli bolily, yumzcop tezel yotan ta ztitzob su señoría.

Xchebal: ztaquiob hamati ay machayuc xichocuc, antzuc; hate ay zpucughil ta lel ta ghuyalel, ta chamel, me tuti yancolal ta ztoghhol cristiano, zpazot yuum zpucughil yotanic chicanuc nix, avuunic, macha yuquex xanaic.

Yoxebal: chicaneghuc ecuc hate ma chauc, culeghuc ta mulil hate amancebado xuto te casadouc, te choluc, te quelemuc, achixuc, acachicanighuc, yuum znutzel, xpox tayel, ta ztitzob su señoría; zghoyocnix hamati ay machayuc, umulav zghoyoc zmolol hate meay nial [en interlínea la traducción: yerno] uinic, umulav zghoyoc yalib [en interlínea la traducción: nuera] antz, hich nix yalibal antz mulaven te [vocablo tachado y substituido por yczine] hich, te xichoc uinique meay umulav, zghoyoc znichan ghun antz hich nix meay mamal, mulaven zghoyoc zmannichan zghoyoc meay machayuc, zmulavan zghoyoc zcomadre, me zghoyoc zghalal nichan, ta [f 143] ta [sic] s[an]to bautismo, me ta confirmación.

Xchanebal: meay machayuc xpoxtauanegh vinicuc, antzuc hate zna yaquel pox ta ztoghhol yaay antziuc hate preñadas yaucxan caxuc, te alale ta zbagh cux zme mulil xabi Dios, ip yliba ta ztoghhol machay ghunuc zpaz halli zpizil.

Yoebal: hamati ay machayuc poxtavanegh yuc zpaz xpoxil, ta tuti vayaghel copuc

Zuaquebal: meay machayuc mapazbiluc confesión utah yichel te comunión zghoyoc hamati ay machayuc mapazbiluc confesión yuum hate cheb, oxeb abile.

Zhuquebal: meay machayuc yuum teelum, hate casado ma zghoy yinam hilem yuum ta cheb, ta ocheb, ta chaneb abile.

Xuaxaquebal: meay machayuc xavatay zmul cristiano haich tev zpazot ta poco talel namey hich te yac xloctayot [en interlínea: remedar] ta zquinte carnestolendas te ataghi malique ha yuun ta ztoghhol nax sacerdote confesor tey nax xataluy te mulil pazoghele zghoyoc ta ztoghhol justicia, ta zpazel ztaquiob Dios zghoyoc, ztaquiob rey hananix ych, hamati ay lalal, ma ychgoghuc huul S[an]to bautismo ta zmul zme ztat zghoyoc meay



machayuc vinicuc, antzuc ucham ma ychoghuc confesión ta zmul p[adr]e priosteuc sis [?] caluc me ta zmul yinam me xichoc ucham havely zpizil copy hamati nabiluc avuunic, tey liquel xamuquic, ta auotanic te maxacanic schi cantezel ta ztoghul su s[eño]ría hate achaquelic [en interlínea y con otra grafía: acolaal pa, coge]le] [f 143v] te maxavilic zghalal cit hata zcagh yac [vocablo tachado y substituido, en otra grafía, por chay] abaic ta infierno ta zcagh ta amulic ma zpaz zmunil [en interlínea y con otra grafía: tributo] yabtel ta xpoxtayel xchulelic canimatic [c encima a y] te ghayhel vinic chucul ta zcop Diablo ta zcagh mayuc ztoghob tezel yotanic yla me avilic ghalal nichnab ma me xavac oboluc auanimaic [en interlínea y con otra grafía: achulelic]²⁹ yuun zmuquel yum zchabanel [interlínea con otra grafía: sufrir o soportar] zmulic ma me xibuc [interlínea, con otra grafía: no temáis] auotanic na me quexaouc yalal ta ztoghul [en interlínea, con otra grafía: no avergonzáis de pedirlo delante] su señoría.

Amonestación para las confirmaciones

Yto meghalal nichnab ztoghul zmelol ta ychel hally sacr[amen]to hate xchatequel confirmación. zbihile ay yac xtal, halli chuul aghavy ta zcagh ztuquel nax ministro yuumly sacramento havely sacramento yacobil gracia xpoxil xchulel xchulelic zpizil machay ychonuc zghoyoc xchebal yutzil hate ztulan tezel xchuhunal Dios ta mulavil cotantic hate uquichtic ta s[an]to bautismo; te yucay halli sacramentoy maxuh ychel yuum hate ma to yhoc bautismo aye ha ta zcagh hate quel sacr[amen]to ztuquel batzil molol ta chuul cop xcot te uinic zpet alal talel zghoyoc zmexcot ta compadre batzil molol ta yitba Dios zghoyoc te alal xcot ta zghalal tat hichnix ta ztoghul hate batzil tat maxu zpet batzil nichan hich manix batzil me maxu zpet batzil yal.

[f 144]

Para la bula

Abiaic ghalal nichnab ztoghul hally s[an]ta bulay xtalquix ta ghtogholtique, togh muc qmatan tezeltic, togh muc cobol ta yeltic, yuum te qmucul qtatic s[an]to papa N[ombre], nacal ta Romae maxuh yalal cuum, maxuh zloquezel [z inicial substituida posteriormente por x] cuum ta acopic te yutzil te ztahomil, te s[anta] bulae maxu xloquezel cuum ta acopic yuum te ma to meheluc xloc cuum, ta acopic te ztoghul te zmelol s[an]ta bula utzuc xanivan locuc cuum, maxuh yalal ta acopic maxuh yatayel ta acopic, ghaytee ta yutzil hate s[an]ta bula teghmih to ghay ta tec te yutzile, ha zloquezoghibal qchuleltic ta purgatorio yac ztoghbe yotic ztoghul qmultic yuum te qmucul tatic ha qvocoltic xachay beyotic ta purgatorio yuum te qmultique lacal avabye ta cuyob cop [en interlínea y con otra grafía: comparación] ztoghul s[an]ta bula, hate aye ta ghtogholtic yaotiqui, togh yeh qchuleltic yuum qmultic te ha ych ghun vinic hate ay ta znail taquin yuum te zveh hate ip yobolil zba yuum te zuocole yuum te yietic zcoltayot mati yuum te zmolole; me ma zvocoltezel, me ma yobol tayel xabi, te vinique hate uloc ta znail taquin yuum te zmolole zuocol uyalbeon halume qmolol, uzcoltayon v zloquezon ta znail taquin xchite vinique hate loquix ta znail taquin aye ztogh mehel hich zpaz, ghalal qnichnab yuum te ghcolaltique yuum te ghoviltique togh mih yobolil zba qchuleltic yuum te zuete togh aay, togh mih zuocol v zvetan yuum te qpazbel qmultique, togh mih zvocol xyahebey ta znail taquin qtic Dios ta purgatorio yuum te zuete togh zme avocol avalbey achulel yuum te yichel hally s[an]ta bula togh yacacoltay tagh yac acolez aloquez ta znail taquin yabiel togh yac [f 144v] atoghbey zvet yuum halli cheb taquin yac avahe, limosna ma ztoghuluc bul hate cheb taquin hate zcagh maxuh ztoghul cuuntic acaxanivan [en interlínea y con otra grafía: que aunque] achon aba yuum yichel halli bulay, manax xatogh ha yuum maayuc ztoghul cuuntic; limosna nax yac qcahtic yac qpaz beytic qmucul aghautic rey D.N.³⁰

yuum znaquel [en interlínea y con otra grafía: perseguir] yuum yicoyanel znacomal [en interlínea y con otra grafía: enemigos perseguidos (?) enemigo] S[an]ta Iglesia tey liquel ma tavaluc ay tel aghavichix nameye, hata zcagh taghix zpatan ztuquel havequiyac quieh tiqui colal ta cheb abil, ay zpatan tac laghix caxix tzutzix³¹ cheb abilay xlagh zpatán, xtup yutzil xolan ztoghól ecuc, te yliquel ma ta valuc ay tex avich ghun bula avuum zghoyoc cavinam, zghoyoc canichnab hax yuum te xichon ghughutule, teyucay qghalal nichnab ma me aghalambey ma me acuxubinbey [en interlínea y con otra grafía: compadecerse, tener dolor] ma me atutinbey [en interlínea y con otra grafía: mesquinear (sic)] cheb taquin coltaya achulel loquez ata znail taquin hich nix apa zbey ta ztoghól atat, ame, aval, anichan uchame ha yuúm ay nix bula yuum chamen vinic ay mati ta purgatorio zchulel atat, ame, aval, anichame xavichbey ma ti bula, togh liquel xloc ta purgatorio xmui ta chuulchan hich nix atuquel tex acoltay achulele zvocol te zat qD [¿ios?] xyacbeyat graciali ta baquinaly teyliquel xyicat muyel ta chuulchan ya aynacal ztuquel ta zbatel quinal *ad quam*.

Confesionario en tzotzil

Yunuc zpizol cruz ta ztoghól iauoticcolta iauotic Aghualil Diostic, tazbil Totil, zchiuc nichonil, zchiuc Espiritu Santo. Amén Jesús.

—Exhortación para antes de la confesión

Nichon, alo zcotel amul; mo olicuc nox xaval hoon ztot achulel, mo xaquexau, mo mexamuc ghunuc tayutil avolondon, mo me zcom ghunuc; amati xamuc ghunuc zme mulil xapaz; xapaz. Mequelemot, meoy aughnil, zmetel cholot. Meoy amamalal. Meoy apaz confesión taq ma yech. [f 148] Meoy aval icotel amul, meoy van apaz, meoy achuum meoy acate zcutzi ataquiel yuum ztot zchulel ta qma yech.

Meoy avich, chul sacr[amen]to, hate zhctal zbaquetal quiyuntic Diose eta quaresma yech.

Me talel ta zcotel avolondon, xatal amel teanachulel ta chuul confesión.

Me atbil avum hate zcotel amule

—Primer mandamiento

Meoy achuum ta ghughun batzichu Dios oxvo personas S[antí]sima Trinidad.

Meoy achuum te vaiche te mut, me yoquel achiquin

—Segundo mandamiento

Me paon apaz juramento me apaz falso

Halume juramento falso, me apaz ta ichon justicia ta ztoghól anapal anochol Me ital, me ilil zvocol ta acogh, ta acop.

Me ztogh pena taquin ghaic taquin? ghaic tostón?, toghco tzutezbeo Ghaimée ghailiquel apaz jura[men]to, ta alo zta achibal cop.

—Tercer mandamiento

Xachabi domingo zchiuc taquin xchabiat, Meoy aviquitay yilel misa ta domingoetic ta quintic Ghaimée moiuc avay misa?

Ghailique la viquitay ta zcagh nacotuc nahat ta achool?

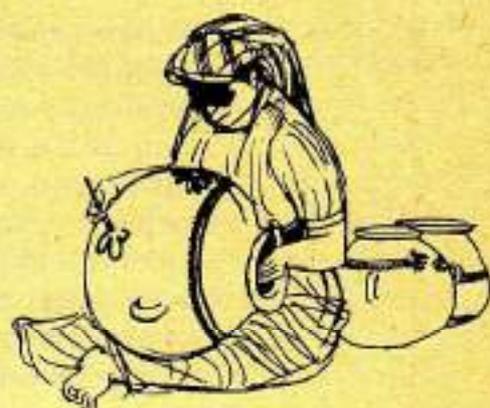
Meoy avich batel acuc anichnam nighuac vinic achaghulil? [f 148v]

—Cuarto mandamiento

Me xibil quexbil avum atot, ame, te maolete meelee ma talel ta zcotel avolondon oy axi aquex te atat, te ame.

Mooyuc qchumbey zcop ghelel ghacbey zti qtotz [?] te ghme ghelel quilintay

Meoy vam amagh ta ati ta acop me apiz ta pucugh ta tzi meay apagh?



Meoy avich mulil ta ztoghól ztot achulel me anop bii zmul?
Meoy van echaval pucughil, P[edr]o yuum te nazmgh [sic]?
Meoy echay ta avolondon zchulel atot me acopon Dios
Me acatez zpoc te testamentoe?

—Quinto mandamiento

Meoy talel ta avolondon acan chamil, me acan atza znetz abbatuc
Meoy vam nachitzobuc laghucan chamucon ta zeg ghavacol ta valumilal?
Meoy nachi, meoy ech aval apucugh ucohon taluc bolon xtichon?
Me talel ta avolondon oy acupim zchamel me zvocol ian vinic, ian antz?
Meoy avachey zchamel iam vinic ta uch abail?
Meoy amagh vinic ta ton, ta te, me abogh zghol?
Meoy haol avuum echam?
Meoy yil avolondon ta ztoghól vinic?
Meoy apaz avolondon xchiuc?
Meoy acupibey vinic, me oy nachi, ta ztoghól [f 149] muchuiuc taluc pueugh? yiconuc
taluc bolon xtiuc?
Meoy amagh avaghníl moiuc ztoghól zmelol?
Meoy yech ta vinic yuum ipal zmaghel avuum
Meoy avacaba yaluc vinic avuum?
Meoy avet aba avet, achut echuc vinic avum
Me yuum zcolol avolondon togh nichin avolondon [sic] ta zcaghoy zvocol lantz, te ian
vinic?

—Sexto mandamiento

Menamulav xchiu iam antz, ian xichoc?
Ghay vo, zchiuc na mulav? R[espues]ta: laghunvo, etcétera
Me aghnílal, meoy zmalal zcotol, me zcotol tzebetic?
Ati apaz mulil xchiuc? me ic tulep?
Monox echuc ghalal tot?
Vac vo aghnílal oy zmalal? oxvo tzebetic ghun noxictolep
Ghaimée xchiuc tziúm? Havete ghumeé, chamee
Halume tziúm xchiuc na nulav; meil bilox ghambilox ata?
Me apazbey fuerza muchiuc?
Meoy apic amey abutzim nataghinex chiuc te ian antze, me butzan avolondon
Me batzil amolol me taghunghun xtazal hate antz, hate xichocna mulav xchiuc
Ghaye xtatzal, me ta zbatatzal, me ta xchatutzal [f 149v] meghun atot? meghun ame
xchiuc? R[espues]ta (de ellos): ghuix o quitzin; (de ellas) qxilel o quitzin,
Me znichon atotghun?, me yal ameghun?

Me ghun ztot, ghun zme; xchiuc atot, ame; ztot, zme ztuquel
 Meoy namulav xchiuc antz, xchiuc vinic (emulav, xchiuc batzil amolol, me xchiuc
 zmolol, avagnil) xchiuc amolol amalal?
 Meoy namulav xchiuc ehul compadre, comadre
 Meoy acupin antz xichoc ta ghacal nomol nox ta yutil avolondon
 Ghayvo, ¿cuántos?
 Ghay mee, ¿cuántas veces?
 Meoy zmolol me moiuc?
 Meoy anichin antz ta acabaltic
 Me eloc avalal hate haghulaye?
 Me enichinagh avolondon?
 Meoy vam emulin avolondon eloc avalal yuum hate naghlay oxe?
 Meoy apic meoy abatzinat abaquetal ta acab
 Me cah caluc cuxul avolondon eloc avalal
 Me acupin antz hate ech apaze?
 Meoy apaz xichoc mulil xchiuc te iam queleme
 Meoy apaz mulil xchiuc te chitame? te chighe?
 Meoy avicbel, antz, anichon, te iam vinic
 Meoy avilbey zmul anixnab tay utilano (?) [f 150]
 Me avac ta amul?
 Meoy auctez acaxez zcop ian vinic yichon antz
 Me avagh mul te muchic iuc antze?
 Meoy apaz concierto, apaz amancebado, meoy anacay xchiuc muchuiuc antz achiuc
 muchuiuc tzcum?
 Ghaiyc abil?, ghaic hu?
 Me paghel paghel me zcotel cacaltic avil numolav xchiuc?
 Ghaimce ta ghughun semanatic?
 Ox, oxghgheyay; chan changheyay
 Ghay mee xcolavil ati mc, atae?
 Ip ta mee
 Ghay me yvan mo avil ta zcogh cuuluc, me ta zcagh cuul zmalal?
 Meoy aviquitay, me avilboy me xa ta ghmeexa?
 Bachioy aviquitay, ma avilbey
 Meoy acopon antz? me oz aghan ati ta ztoghoh?
 Mo echuum acop? ghay moc
 Meoy apic zbaquetal iam quereem
 Meeloc yalel zbaquetal avuum?
 Meoy acopon ixtacop tza tzacop?
 Meoy acupin antzi hate ech acopone?

—Séptimo mandamiento

Meoy avelcam me nael cagh mut?
 Me oy aloloy vinic ta bul me aloloy
 [f. 150v]
 Me aloloy zpal mol vinic me ta chanoghel?, ta manoghel?
 Meoy ecleagh vinic avuum ta acagh?
 Meoy achic, zna vinic; me zten, me zcal?
 Hool qchaquelot meoy vam avich ztaquin vinieta na xtal zean chaquel ta avichon mooy
 aghalam ajusticia, te manchuc xatoghbey?
 Meoy avil boluc, ata moluc cutziuc teiliquel amabeiox zvinquilel moiuc avacbey; apac
 ximbey?

Meoy alaghez, alaghin, zghol patan me avich avuum yol ixim?, yol noc?
Me mo atoghbey vinic cutziuc amanbey?
Me mo avac apatan ta ztoghhol zpañoletic? me ta ztoghhol te iam muchuy vinicé?

—Octavo mandamiento

Nichon me cuxul vam oy anopanbey mulil vinic ta ychonuc justicia ta ztoghhol anapal anochol, me ta ychontantic viniquetic?
Me paontic nox avalbey zmul hate monox avile?
Meoy avinaghez me oiagham zmul vinic hate mucul tonox pazbil yuum zcalal avolondon?
Meoy van atzaghey, buscado zmulte iam vinice?
Meoy haach ta testigo mo ztoghholuc cop aval meelecot zmul zna vinic yuum acop, yuum alot
Meoy nalo togh talel, ta avolanelon tciliquel emaghot vinic yuum alot?
Meoy nanalivan me avich mulil ta ztoghhol avagh mil amolol?

—Noveno mandamiento

[f 151]

Meoy vam acupin zlecagh anapal anochol?
Meoy achaby viernestic chul quaresma avic ta yixim hate ta zcotel viernes?, xchiuc ta vigiliaé?
Meoy naquex mee?, ¿Has ayunado?
Meoy natibagh ta viernestic?, etcétera
Meoy nayacum?, meoy nauch yacal ho?
Estar siempre en las preguntas de: ghai vo xichoc avil? [sic]
Ghay vo antzatic? ¿Cuántas veces pecaste con cada una?
Ghai mee na mulav ta ghughun? Si con parienta, na mulav xchiuc achultac ta zba ta zcha ta tzal xchiu compadre
Meoy muchuc achin ta mulil?, ¿Acompañaste?, apaz melel togholuc confesión?
Meoy ta yan amul?
Monox xamuc ghunuc amul, atbil, ilbil, nabil, yuum Dios zcotel.
Moxu znaquel, zmuquel te zcate. No se lo puedes encubrir ni cerrar a sus ojos
Na me tza me tzot Dios avvum?
Monox xchay yuum Dios ghunuc mul te manchuc lagheluc aval ta confesioné
Menox avolondon me xmebagh, me xcopox yuum nox apa zmul ta ztoghhol
Mex apaz te zchamee?
Me togh talel ta avolondon aviquitay antz, xchiuc zcotel te mulile?

[Amonestación]

Snichon, canima apaxox confesión cop onoqui iuntic Dios ta yutil avolondon acoiacheot zghalal gracia, acoxchaybeot zcotel amul togh talel ta zcotel avolondon xani xaquexau mucul Dios mame lagheluc xachay aba ta balumila xachabi xtaquiegh Dios avuum ta me xicot pucugh

[f 151v: vacía en el original]

[f 152]

Confesionario en lengua tzotzil

Pico acat [persígnate]

Chnichon, me talel ta zcotel avolondon, xtal apaz confesión amel tzan achulel ta chuhul confesión

Hijo, ¿quieres de todo tu corazón confesarte?

Bay nivanoy apaz confesión

¿Cuánto ha que te confesaste?

Meoy apaz confesión tu cuaresma yech

¿Te confesaste la cuaresma pasada?

Meoy poco amulil hate mo aval, hate mo aloquez ta confesión voney

¿Tienes algunos pecados antiguos que no dijiste en la otra confesión?

Meoy van atogh xchabal, amul, meoy acotz te na ztaquiegh ztot achulel ta confesión

¿Cumpliste la penitencia que te dió el padre en la confesión?

—Primer mandamiento

Meoy achuntez ghughuneb nox Dios ta zcotel avolondon

¿Has creído de todo tu corazón en Dios?

Meoy van achun uayigh, yoquel mut, yoquel achiquinil te zpoziel avoche

¿Has creído en sueños, en el canto de las aves, de los oídos, o en el tropiezo de tu pié?

Meoy achantez poco talel ozil, ocopan van, pucugh vayaghon

¿Has creído o aprendido abusos de los antiguos? ¿Hablaste con el Demonio?

[f 152v]

Meoy van avictalil, meoy van avila zcop Dios

¿Has menospreciado la palabra de Dios y tenídola en poco?

—Segundo mandamiento

Meoy naca apaz te juramento

¿Has jurado [en] falso?

Meoy apaz juramento ta zpazel mulil yta cruz xelan Dios, xelan S[an]ta María togh ghpagh mul xquil ghba xchiuc lume vinic lume antz menachi?

¿Has jurado de pecar: "por esta cruz, por Dios, por Santa María que he de pecar", "tengo de ver aquel hombre aquella mujer" diji[ste]?

Yto cruz togh ghmagh lume vinic ghxen ta taquin xcach ebeyemel meoy van ech aval me acotez.

¿Por esta cruz que he de aporrear [a] aquel hombre; lo tengo de herir, o le he de dar bebedizo", dij[iste] y lo cumpliste?

Me to ghbilot apaz te juram[en]to, naca

¿Has jurado falso porque te lo pagan [paguen]



—Tercer mandamiento

Ghnichon, meyo achabi domingoetic zchivete yan quini

Hijo, ¿has guardado los domingos y días de fiesta?

Mena amelegh ta domingotic meoy piz piz misa avay? ghay mecmo avay. A ellas: mena ghalau mena chuco magh, mena amolegh ta domingotic. A ellos: me nai catzil, meoy apagh avalam anichnam achabiomal ta yaghiel misa ta domingo zchiuc taquintic

¿Has trabajado en domingo, has oído misa entera? ¿Cuántas veces no [la] oíste?

A las mujeres se preg[un]ta: ¿has tejido, has lavado, has trabajado en domingo? A los hombres: ¿has carg[ado] cargas, has mandado a tus hijos o gente que oigan misa?

Lianto: chabio ghnatic, batan ta chomtic, batan ta tzivegh taan

[f 153]

Meoy van ech avalbey, avol anichon achamiomal

“Estate aquí, guarda la casa; anda y estate en la milpa; anda ve por leña; ve a trabajar”

¿dijiste a tus hijos y familia [en domingo]?

—Cuarto mandamiento

Ghnichon, me talel ta avolondon ay axi aquex atot, ame

Hijo, ¿has de todo tu corazón honrado a tu padre y madre?

Meoy vam atachbey zcop, me achumbey zcop, me echay xxiel, xquexel avuhun

¿Has respondido con soberbia?, ¿has creído sus palabras?, ¿les has perdido el respeto a tus mayores?

Haute ztot achulel, me avut, me analey?

¿Y de tu padre espiritual has murmurado o le has perdido el respeto?

Meoy mo aximo aquex te maletieq, bay tachiél avuhun

¿Has murmurado de los mayores y ancianos [o] les has perdido el respeto?

—Quinto mandamiento

Ghnichon, meoy muchuy atzametx meoy apaybey zchamel muchuyuc

Hijo, ¿has muerto alguno [o] deseástele la muerte?

Meoy apay achamel atuc chamucon laghucon mena chi yuun avocol, yuum achamel

¿Haste deseado la muerte? “¿Muérame!”, dijiste, por verte en trabajos y enfermedades?

Meoy atiol elayaba atuc la pucugh yeom me; ta nauc noox chamucon, taanauc nox chayucon mena chi?

¿Haste aborrecido a ti mismo? ¿“¿ven Diablo, llévame!, ¿muérame yo!” luego dijiste?

Meoy amagh avaghníl moyuc ztoghól, moyuc zcogh, meoy amagh yan vinic, meoy avaghnímaghel pizil

¿Aporréaste a tu mujer sin causa, o [a] alguna persona dijiste que habías de aporrear?

Meoy van muchuy anacmal xavay oy van muchuy [f 153v] xanac malin ta avolondon, me cob van elegh avolondon mexa acopon aba achiüc

¿Tienes odio, rencor o enemistad con alguno en tu corazón? ¿acabóse tu corazón, hablaste con la persona?

—Sexto mandamiento

Ghnichon me na beetal mulav

Hijo, ¿has fornicado?

Ghayvo antzetic avil

¿Cuántas mujeres has visto?

Ghaivo aghnilal

¿Cuántas casadas?

Ghay ip ta lep

¿Cuántas viudas?



Ghayvo tzeuetic
¿Cuántas doncellas?
Ghaimée namulav ta ghughun
¿Cuántas veces con cada una?

—A ellas

Me na beetal mulav achiuc mo alecoghuc ximchoc
¿Has fornicado con algún varón fuera del tuyo?

Ghayvo avil

¿Cuántos has visto?

Me lalil vinic

¿Es casado?

Me telchol

¿Es viudo?

Me quelem avil

¿Es mozo?

Ghay mee

¿Cuántas veces?

[A ellos]

Me na mulav achiuc tzeum, me avix ta la me aghanbey ztzebal

¿Has pecado con doncellas? ¿Las has desflorado?

Meoy acupin yan antz yan ximchoc avolondon, me aloquez ta avolondon

¿Has deseado otra mujer u otro hombre?

Meoy apicbey zba [que] ta

¿Le has tentado sus carnes?

Meoy amey

¿Le has abrazado?

Meoy ab[ilegible por empastadura] tzi

¿le has besado?

Me vetzbey zcop yan vinic ta mulil

¿Has servido de alcagüete?

Meoy amulal [ilegible]

¿Alguna persona pecó por tu causa?

Batan lo lume antz, lume vinic menachi, nicapaz

¿"Anda ver [a] aquella mujer , [a] aquel hombre", dijiste, hiciste?

—A los alguaciles o justicias por si acaso

Hoot alguasiloot meoy avic antz ta tenda ta znecon [dudoso por rasgadura] yuhun [roto
castilan vinic

Y tu alguacil, ¿has llevado mujeres al cabildo?³²

[f 154]

Meoy van apochi antz ta mulavegh, meoy atzaghalcan, atzaghalpaz mulil, achiuc yan antz

¿Has forzado [a] alguna mujer y pedístele por fuerza el consentimiento?

Tzao aughmul, mulavan achiuc muchuy zcam avolondon

"Busca tu amigo, peca con quien tu quisieres que lo mismo haré yo, buscaré mi ma[n]
ceba", ¿hasle dicho a tu mujer?

Mena mulav achiuc compadre, achiuc comadre ta bautismo, ta confirmación. Men

mulav achiuc zme, xvix zmuc te antz avile, ta zbata zcha, tazal choghbi

¿Has pecado con compadre o comadre de bautismo o confirmación ¿Has pecado con l
madre o hermanas de tu cómplice?

—A ellas

Meoy van na mulav achiuc achuhul compadre ta bautismo, ta confirmación. Meoy van na

mulav achiuc ztot, zbanquil, yitzim, te ximehoc avile

¿Pecaste con tu compadre? ¿Pecaste con el p[adr]e o hijos³³ de tu cómplice en primero o
segundo grado se tera usus docebit?

—Séptimo mandamiento

Ghnichon, me nacleggh meoy avelcan muctic electocou [sic] taquin castilgn tulul, chiten
luc, zcuuez, zpoc vinic

Hijo, ¿has hurtado cosas grandes, cacao, dineros, gallinas, puercos, coa o calzones o ropa
de alguna persona?

Meoy mochoy aloloy ta chonoghel, ta manoghel, me toyol van acanbey ztoghoh achombey
te vinicé [f 154v] me yalem van avahebey ztoghoh te amanbey

¿Engañaste, [a] alguno en tus compras y ventas?, ¿vendiste por subido precio?

—A las justicias

Hoot alguasillot meoy van alaghez ztoghoh patan, me avee, me aueh, me chay avum

Y tú alcalde ¿gastaste mal la sobra de la comunidad? ¿hástelo comido o bebido o
malgastado?

Meoy van avehbey ztaquin vinic ta naoy xtal zcan justicia, chaquel ta avichon, meoy
aghalan ajusticia te manchuc xatoghbey

¿Recibiste dinero de los indios viniendo a pedirte justicia? ¿negaste tu oficio porque no t
lo pagaban?

Me togh bilot apaz achaquel avexum das [?] avinquilel ta zcop te ghcan justicia znacma
vinic natoghbon

¿Hiciste justicia porque te lo pagaror? ¿maltrataste a tus feligreses a petición del que pidi
justicia contra él, siendo su enemigo, porque la parte lo pagó?

Meoy van atzatzal canbey taquin vinic yuhun pleitos, yuhun [ilegible pör empastadura
bal cop

¿Pediste dineros por fuerza para pleitos o para cosas malas?

Meoy van cuzziuc avil voluc, ata moluc teyliquel anabeyox zvinquilel moyuc avachbe
moyuc apac ximbey

¿Has visto o hallado alguna cosa y sabiendo [quien era] su dueño no se la restituiste

—Octavo mandamiento

Ghnichon, me cuxulvanoy napambey mulil vinic tayichon [márgen] justicia ta ychon yam vinic

Hijo, ¿has levantado [falso] testimonio a alguna persona ante la justicia u otras personas?

Equilbey zmul yelec lume vinic meoy vanaval meyil biluc [f 155] monabiluc avuhun

¿"Vide el pecado, el hurto de aquel hombre" dijiste, no siendo así ni sabiéndolo?

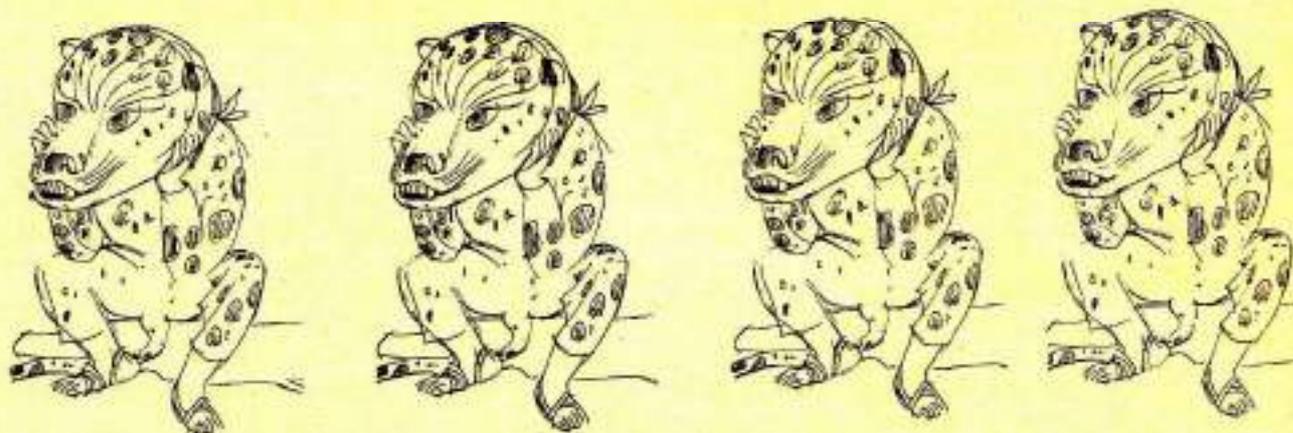
Yto lume antz, yto lume vinic, mulavil antz, mulavil vinic togh mucta ghelec colal vinic ghac chamel mato me achinic ylanic nox mechaic nox me cuzitzu avuhunic meoy van hech aval.

¿Mirad aquel hombre, aquella mujer pecadora, es un grande ladrón, es mal hombre, hechicero, no andéis con él, aborrecédlo, para qué lo queréis", dijiste?

Togh utz apaz apacbeyoy amagh axen lume vinic elagh avienbey zlecogh, utz aqiaz aquexlal elaz ta yichon justiciaoy atup avictaghez ta acop meoy vanech aval echexpaz

¡Muy bien hiciste! te vengaste, aporreaste [a] aquel hombre, te tomaste tu hacienda,

¡hiciste muy bien que lo afrentaste ante la justicia!



—Noveno mandamiento

Ghnichon, meoy van acupin me alecoghuc antz me alecoghuc ximchoc

[Hijo], ¿has deseado la mujer de tu prójimo?

Have antzate meoy van acupin xan moale coghuc ximchoc

Y tú mujer, ¿has deseado otro varón?

Meoy acupin zlecogh anapal, anocnoi me zbel zna [¿márgen], zchon, ztaquin ¿Descaste los bienes de tu prójimo?, ¿su hacienda o milpa o su dinero?

Me nayacum me avuch yalel vale

¿Haste emborrachado? ¿Bebiste agua de caña?

Me achabi viernes ta s[an]ta cuaresmaoy apaz quex meevel

¿Has ayunado los viernes de cuaresma? ¿Has ayunado?

[f 155v]

Plática al penitente

Ghnichon togh avoldavanegh Dios, hulta atoghol oy nayachey termino ta zpazel chuhul confesión yooy xavich xchaybil mulil oquetao me anela achulel yuun te cuzí epal mulil naca me taluc zteel zton Dios ta athogol cambeyo xehuhul g[márgen] ciata yana³⁴ lanel achulel paghezo avolondon ta mulil cupin yutzil xnichimal Dios avandelamoy auanima zbatel otzi[márgen] yuum penitencia amul.

Amado hijo, da gracias a Dios por haberte dado término para confesarte y haber recibido perdón de tus pecados, llora y entrístecete por tus culpas. No peques más, no venga sobre ti la justicia de Dios; pide a Dios su gracia para tu alma, aparta tu corazón de los pecados, desea la gracia de Dios para con ella obrar bien en todo tiempo. Rezarás dos rosarios a la Virgen.

NOTAS

¹ El error de Feldman (acaso debido a que la obra de Aguilar que contiene los topónimos se localiza junto a la de Ara), ha sido continuamente repetido por otros autores contemporáneos tales como Campbell (1984:169) y Calnek (1970).

² Sobre la vida y obra de Domingo de Ara, cf., el estudio introductorio de Mario Humberto Ruz al *Vocabulario*, de este fraile (1985).

³ En 1616 fue copiada la sección tzeltal -castellano por el dominico Alonso de Guzmán, quien se encargó también de transcribir en 1620 el tomo castellano-tzeltal. Para mayores datos sobre estas copias y las de otros trabajos de Ara cf. el apartado "El documento notas históricas y descripción" de la obra citada en la nota anterior.

⁴ Un ejemplo de tales reconstrucciones es la recreación de la vida cotidiana en Copanaguastla hecha por Ruz (en prensa) a partir de los diccionarios de Ara.

⁵ Sobre literatura referente a esta bula, véanse las referencias bibliográficas dadas por el propio Solórzano en el capítulo XXV de su obra.

⁶ ¿Error por *tinlegh*?

⁷ Hlegible por empastado; se completó cotejando con el vocabulario de Ara (II, f 10).

⁸ El texto II de Ara (f 10) traduce estas voces por adúltero, lo que se antoja más correcto dado el empleo del prefijo *gh* que marca en tzeltal al agente o actor (agentivo).

⁹ *Hovul antz, hov houtic zba y hov uinic* en el texto II de Ara (f 57v).

¹⁰ Se refiere a los prefijos posesivos: *c*, *av*, y (mi, tu, su) ante vocales y *q*, *a*, *z* ante consonantes. Los nombres que comienzan por *c* o *q* anteponen a la primera persona *gh* mientras que aquéllos que inician con *e* o *i* emplean *qu* (Ara, 1985).

¹¹ Al parecer esta fue la lista empleada por Edward Calnek en su artículo de 1970; sin embargo, existen algunas diferencias importantes que enlistamos a continuación.

Pueblo	Aguilar	Calnek
Aguatenango	Tzet	Tzete
Comitán	Balcumcanan	Baluncanan
Zapaluta [Trinitaria]	Ghunquiziz	Chunquiziz
San Andrés [Larrainzar]	Zacamehen	Zacanchen
Sta. Catarina [Pantelhó]	Zacton	Zactán/Zactanuitz
Huitiupan	Chanulucun	Chanulucum
Ocotitan	Cbacha	Sivacá
Sto. Domingo	Chilum	Chilón
San Jerónimo	Bachahom	Bachajón

Calnek (op. cit.: 120-21) proporciona además otros topónimos tzotziles que no aparecen en Aguilar: Bochil, Tanjoventic (Magdalena), Chúpuc (Santa Marta) y Amaitic (Simojovel).

¹² La dificultad de precisar la traducción estriba en que tanto pudiera tratarse del numeral tres, *ox*, como del vocablo *cox*, empleado para designar al ultimogénito o benjamín de una

mujer (Véase la tabla de parentesco). No obstante, parece más factible que se trate de un nombre calendárico "tres-señor", este tipo de nombres siendo por lo demás común en el área (Lenkersdorf, en prensa).

¹³ Otra traducción posible sería "casa de venados", ya que según Ara (I, f 124v) *xulub* vale tanto para el cuerno como para el venado.

¹⁴ Vocablo de lectura difícil dado que está corregido.

¹⁵ La posible obtención de la "tinta" a partir del hollín o humo [*ci*: leña y *sibañ*; tinta en tzeltal; *sabak*: tinta para escribir (hecha de hollín) en yucateco], ha sido ya apuntada en otra parte (Ruz, en prensa).

¹⁶ El hinojo (*Tagetes lucida*; *T. schiedeana*), es denominado *Tzitzac* en Ara (I, f 111) y se conoce como *Cis'ac* en la variante tzeltal de Tenejapa (Berlin et al 1974: 113).

¹⁷ Para una exposición detallada sobre la patología tzeltal en el siglo XVI según se desprende de los trabajos de Ara, véase Ruz (en prensa).

¹⁸ Tumores blandos de origen venéreo, generalmente localizados en las regiones inguinal y axilar. Por analogía se hace extensivo el vocablo a tumoraciones de diversa etiología.

¹⁹ Probable referencia a cuadros palúdicos, caracterizados por cuadros de hipertermia (*cahcal*: fiebre) con frío. En tal sentido es claro el diccionario de Ara (I, f 95v) que traduce *tahel cic cahc* por "terciaria", es decir, las típicas fiebres producidas por *Plasmodium vivax*, *ovale* y *falciparum* que, correspondiéndose con el ciclo del agente, se presentan cada tercer día.

²⁰ Escrófulas del cuello.

²¹ Literalmente: cerrado su camino de la orina.

²² Probable referencia a la muerte afrentosa (*eti*: escarmiento, *cham*: sufrir, *uoc*: quebrar como cabeza, cántaro). Mayores detalles en Ruz (en prensa).

²³ La anotación *respecto sororis* es una equivocación ya que, como se observa más abajo, el término que emplea EGO femenino para referirse a un hermano de mayor edad es *xibtel*; *banquil* es exclusivo para EGO masculino.

²⁴ Otro error de fray Antonio; la traducción correcta es "nuestros hermanos mayores". Véase la entrada *uixil*.

²⁵ Columnas invertidas en el original.

²⁶ Vacío en el original. Slocum y Gerdel (1981: 67) dan para el tzeltal contemporáneo de Bachajón la voz *sta'ul sit*.

²⁷ Tal como sucede con la tecnicnimia de parentesco, esta nómima es más completa que la que se obtiene de los vocabularios de Ara (cf. Ruz, en prensa).

²⁸ El autor parece remitir al *Ars Tzeltalica* de fray Domingo de Ara, un resumen del cual se encuentra anexo al primer vocabulario (cf. Ara, 1985).

²⁹ Nótese el cambio del hibridismo *auanimaic* [vuestras almas - ánimas] por el vocablo tzeltal *achulelic* [vuestrs soplos vitales-*chulel*].

³⁰ Abreviatura latina por "nuestro señor".

³¹ En interlínea un número tres que remite a una apostilla ilegible al margen.

³² Aunque el texto roto nos impide precisar, no deja de llamar la atención que la traducción anote "cabildo", mientras

que en tzotzil consta "hombres castellanos" (*castilan vinité*).

³³ "con sus (hermanos) mayores, menores" en el texto tzotzil.

³⁴ Vocablo de difícil lectura por corrección superpuesta.

AUTORES CITADOS

- Ara, fray Domingo de
1985 *Vocabulario tzeldal según el orden de Copanabastla*, Edición de Mario Humberto Ruz, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México (Serie Fuentes para el estudio de la Cultura Maya, núm. 4)
- Berlin, Brent; Dennis Breedlove y Peter H. Raven
1974 *Principles of Tzeltal Plant Classification: An introduction to the Botanical Ethnography of Mayan-Speaking people of Highland Chiapas*, Academic Press, New York and London.
- Calnek, Edward F.
1970 "Los pueblos indígenas de las Tierras Altas". *Ensayos de Antropología en la zona Central de Chiapas*, pp. 105-134. Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers (compiladores), INI, México.
- Campbell, Kyle
1984 "El pasado lingüístico del Sureste de Chiapas". *Investigaciones recientes en el área maya*, t. I, pp. 165-184. Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Feldman, Lawrence
1973 "Languages of the Chiapas Coast and Interior in the Colonial period, 1525-1820". *Contributions of the University of California Archaeological Research Faculty* 18, pp. 77-86. California.
- Feria, Fray Pedro de
1974 "Memorial del obispo de Chiapa... para S.M. el Rey Don Philippe nuestro señor, en su Real Consejo de Indias" (Chiapa, 26 de enero de 1579). *Cartas de Indias*, T II, ediciones Atlas, Madrid (Biblioteca de Autores Españoles, t. CCLXV).
- García Icazbalceta, Joaquín
1954 *Bibliografía mexicana del siglo VII*, FCE, México. (Colección Biblioteca Americana)
- Lenkersdorf, Gudrun
en prensa "Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales". *Los legítimos hombres. Aproximación Antropológica al grupo tojolabal*, V IV, Edición de Mario Humberto Ruz, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México.
- Pike, Royston F.
1978 *Diccionario de religiones*, 2a. edición, Adaptación de Elsa Cecilia Frost, FCE, México.
- Ruz, Mario Humberto
en prensa *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Firrenato*, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (Serie Monografías, núm. 2).
- Slocum, Marianna C. y Florencia L. Gerdel
1981 *Vocabulario tzeltal de Bachajón*, 5a. impresión, Summer Institute of Linguistics, México (Serie de vocabularios Indígenas, núm. 13).
- Solórzano y Pereyra, Juan de
1972 *Política Indiana*, t III, Ediciones Atlas, Madrid (Biblioteca de Autores Españoles, t CCLIV).
- Ximénez, fray Francisco
1971 *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, Orden de Predicadores*, libro VI, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, C.A. (Biblioteca Goathemala, v XXIV).
- Documentos citados*
C. 1560 *Vocabulario en Lengua tzeldal juxta ussum oppidi de Copanabastla Castellano/tzeltal*—, Manuscrito en la Pennsylvania Library (en preparación para publicación por el Centro de Estudios Mayas, UNAM, México).
- 1684 *Libro de registro de los despachos de la Secretaría Episcopal que mandó hacer en 342 fojas el Maestro fray Francisco Nuñez de la Vega, obispo de Chiapa y Soconusco*, Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.



¡Así era Chiapas!

CAPITULO II*

Primeros tiempos en Chiapas

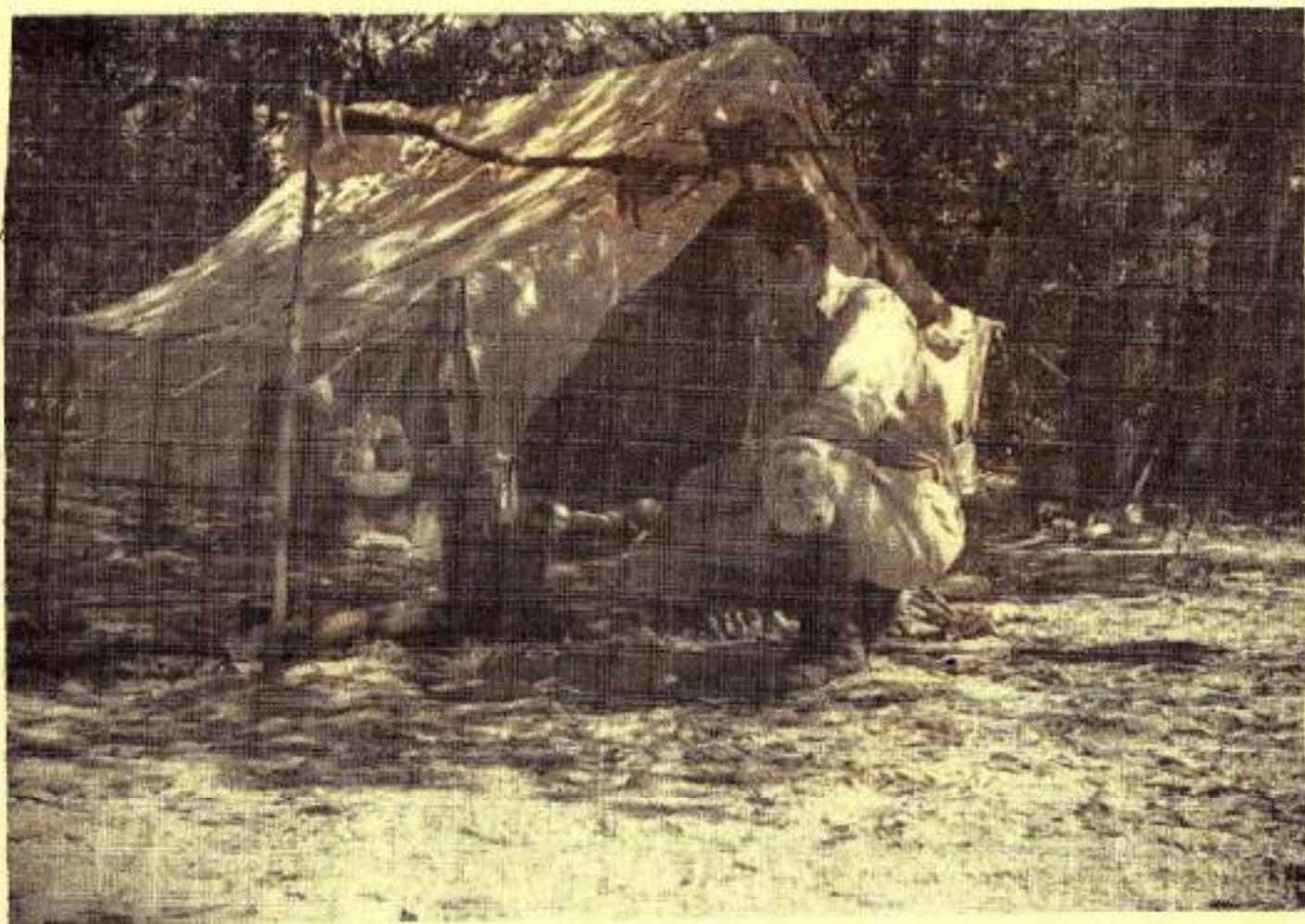
Miguel Alvarez del Toro

Retomando al tema principal de este libro, informaré de cómo vine a Chiapas. A mi regreso a México, reanudé mis visitas al Museo del Chopo; ahora tenía mucho de qué platicar y desde luego, asombrar a los amigos con el relato de mis aventuras.

A este Museo del Chopo llegaba con cierta frecuencia el entonces Gobernador de dicho Estado, doctor Rafael Pascacio Gamboa, para que le disecaran animales y, constantemente, les hacía ofertas a los empleados, especialmente a los taxidermistas, para que se vinieran a Chiapas pues el gobierno tenía interés en fundar un museo. Ahora bien, como ya he dicho, yo visitaba a estos amigos con bastante regularidad, pero nunca tuve oportunidad de escuchar estas ofertas. Los

empleados por su parte, tenían horror tan sólo a la mención de viajar hasta Chiapas y automáticamente daban por seguro que todo el mundo así lo pensaba, por lo tanto no se les ocurrió mencionarme el asunto hasta que un día, después de leer en el periódico acerca del museo que se planeaba fundar en el Estado, les comenté esta noticia y entonces el Chato López, como así le llamábamos a uno de los taxidermistas, me platicó de las repetidas ofertas que les hacía el Gobernador. Fue una sorpresa para mí y, hasta cierto punto les reproché no haberme avisado antes pues temía que ya fuera demasiado tarde y uno de mis sueños

* Alvarez del Toro, Miguel ¡Así era Chiapas! UNACH, 1985.



dorados de toda la vida era precisamente el tener la oportunidad de viajar hasta esta entidad, que para mí, naturalista de corazón, era lo mejor en el país. Me temo que las reclamaciones que les hice no hayan sido muy corteses, pero ahí mismo, temblando de zozobra porque a lo mejor ya alguien se me había adelantado, hice una carta solicitando el empleo de técnico y taxidermista que el periódico mencionaba.

Aquí tal vez intervino nuevamente **kismet**, más favorable esta vez, quizá para compensarme de los sinsabores pasados, porque efectivamente ya alguien había solicitado la plaza y, según lo supe posteriormente, el director, profesor Eliseo Palacios, que personalmente me lo platicó, estuvo dudando unos días a quién de los dos solicitantes debería aceptarse; asunto alguno difícil sin conocer a ninguno. Parece mentira y suena a inmodestia de mi parte, pero la historia hubiese sido muy diferente si escogen al otro solicitante porque era tan sólo un pedante merolico, ya muy conocido entre todos nosotros. Un tipo que se creía científico únicamente porque manejaba serpientes en las ferias, donde acostumbraba dar las usuales explicaciones absurdas que siempre se escuchan en esas carpas.

Afortunadamente para Chiapas, ¿por qué hacer gala de hipócrita modestia si los resultados están a la vista de todos?, el profesor Palacios comparó concienzudamente los documentos enviados por ambos solicitantes y, desde luego, las exigencias; quizá estas últimas hayan pesado más en la decisión porque los gobiernos suelen ser absurdamente económicos. Por un lado estaba la solicitud de este tipo, cuyo nombre ya no recuerdo, y que pedía un sueldo alto y además una fuerte compensación por los "peligros" que iba a correr, pasajes de toda su familia, gastos para transporte de todo su equipo, casa donde vivir, etc.; por el otro estaba la mía, que no pedía nada, tan sólo el pasaje, porque yo estaba sin trabajo, como recordarán, y no quería pesar más sobre mi familia, respecto al sueldo, decía que el gobierno lo decidiera. Además de esto, la documentación. Mi rival, si así puede decirse, sólo envió constancias de presidencias municipales de pueblos ignotos, que aseguraban que los espectáculos del mencionado señor eran cosa muy "cultural" porque enseñaba a las gentes a curarse de las "picaduras" de víboras escupiéndoles tabaco en el hocico o comiendo los hígados de estos reptiles; a las mujeres la manera de precaverse contra la "mamada" de las culebras, y así, etc., etc., un archivo realmente cómico, pero que si cae en manos de un politicazo, de esos que solemos tener los mexicanos, posiblemente le hubieran dado el empleo, juzgando tan sólo el número de papeles. Pero venturosamente el encargado de organizar el museo, es decir, el profesor Palacios, don Cheo, como cariñosamente le llamábamos todos en Tuxtla, sabía bastante de Ciencias Naturales y además era un catedrático



de prestigio. Estaba pues perfectamente capacitado para juzgar la charlatanería por un lado y la seriedad por el otro; además mis documentos no eran de presidentes municipales, sino de instituciones científicas. Obtuve pues el empleo y para mí se abrió el horizonte.

Ahora faltaba otra parte difícil: convencer a mi familia. Venir a Chiapas, para casi toda la gente, era tanto como viajar al África ecuatorial en tiempos de Stanley. Mi madre, sobre todo, puso como se dice, "el grito en el cielo": tanto peligro, tantos animales, tantas selvas, paludismo, fiebre amarilla, serpientes y, luego, esos indios que tiraban flechas, qué sé yo cuantas cosas le contaban las amistades y parientes; cuando al fin se convenció que no había manera de detenerme, pasó días enteros cosiendo, en el interior de bolsas y forros de mi ropa, toda una colección de medallas y escapularios. No sé cuántos kilos de estas cosas puso en mi ropa, pero el caso es que meses después, y a pesar de la limpieza que hice de estos adminículos, siempre solía encontrarme alguna medallita minúscula o un escapulario miniatura, escondidos en algún pliego que había escapado a mi escrutinio.

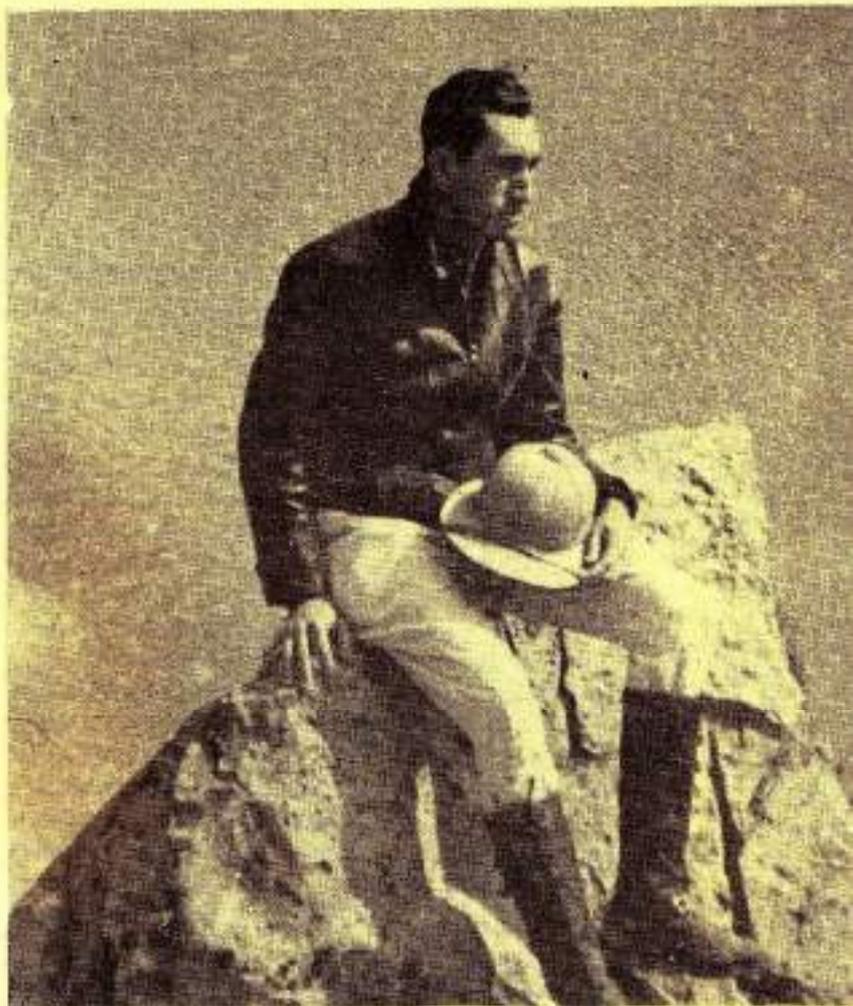
Si en la actualidad mucha gente sigue pensando de Chiapas —empleados federales de instituciones consideran como un castigo el ser comisionado en estas regiones—, no es difícil imaginarse lo que pensaría la gente respecto a Chiapas, cuarenta años atrás. En fin, después de mucha oratoria, retórica, lógica, polémica y demás, obtuve la venia de la familia para realizar el sueño de mi vida: venir a Chiapas; el Estado con más variedad y abundancia de fauna en el País y por lo tanto el que más posibilidades ofrecía y sigue ofreciendo, a pesar de la destrucción, a todo naturalista de corazón,

a todo aquel que pueda traer en la sangre el virus de la Zoología o de la Botánica.

Venir a Chiapas en aquel tiempo no era tan fácil como actualmente. Había de aguantar dos días y una noche en el tren ¡y qué tren!, para llegar a Arriaga; esta ciudad, o más bien dicho pueblecillo en aquel tiempo, ya era Chiapas, pero mi destino era la capital y entonces fue necesario luchar para conseguir un asiento en una o dos camionetas que tardaban todo el día para llegar a Tuxtla Gutiérrez. Cosa curiosa eso de poner apellidos a las ciudades, sólo para hacer los nombres más largos y que no entren en las pequeñas etiquetas de los ejemplares zoológicos; quisiera conocer al entomólogo capaz de escribir en la etiqueta de un insecto el nombre, por ejemplo, de Ocozocoautla de Espinosa.

En este pueblecillo de Arriaga (no quiero ofender a los habitantes de este lugar de los ventarrones, recordemos que hablo de aquel tiempo y era realmente un pueblito de arena, polvo y viento); pues bien, en este lugar, recibí por primera vez el título de "ingeniero" y bien que me sirvió porque me consiguió un lugar en la atestada camioneta. ¿Cómo fue esto? Muy sencillo. En el Chiapas de aquel entonces, que tal vez podríamos decir que empezaba a abrirse a la destrucción, perdón quiero decir al progreso, todo aquel individuo que hacía algo fuera de lo común, o que vestía de manera diferente, era por fuerza Ingeniero ¿serán acaso los únicos que pueden hacer algo? bueno, el asunto es que, en cuanto descendí del tren (vestido con toda la pedantería de la juventud: ropa verde militarizada y sarakof en la cabeza), se me acercó presuroso uno de los numerosos cargadores, uno barrigón que por cierto era muy popular, según aprendí en posteriores viajes a esa región. (creo se llamaba Paulino o algo así); se aproximó, como decía, y, luego de saludarme con un "señor ingeniero", me dijo que él se comprometía a conseguirme lugar en la camioneta que pronto saldría para Tuxtla. Cosa no muy sencilla porque siempre había más pasajeros que asientos en esos pequeños vehículos, pero este cargador, amigo de todos los choferes y viajeros, me consiguió el asiento. Caso afortunado porque algunas personas tenían que esperar muchas veces hasta el día siguiente para poder continuar su viaje.

Estas vestimentas pedantes, que usé en esa época, me abrieron más de un camino e incluso, me sirvieron en el tren. En esos tiempos estaba en su apogeo la barbarie humana, era el año de 1942 y la guerra mundial estaba en su plenitud, de manera que en todas partes imperaba la desconfianza; los registros de pasajeros eran cosa cotidiana en todos los medios de transporte, aunque realmente no veo que utilidad reportaban; tal vez era porque México había entrado también en la contienda. Bueno, el caso es que en el tren empezó uno de esos registros, la escolta militar comenzó a molestar a la gente con sus usuales arbitrariedades y



tinencias, aunque no tenía ninguna arma. Pero no ocurrió nada, el teniente más bien se sentó a mi lado y comenzó a platicar, preguntándome, claro está, cuál era mi destino, comisión del gobierno y otras cosas; por descontado dio que yo era empleado y lo atribuyó a la ropa verde y el consabido sarakof. El caso es que de ahí en adelante con frecuencia llegaba a mi asiento y entrábamos en grandes charlas; en una de tantas ciudades, por donde pasaba el tren, cambiaron escolta y el teniente llegó a despedirse, a la vez que me presentó al nuevo oficial, lo que me ahorró muchas molestias.

El caso es que esta vestimenta también me consiguió rápidamente un asiento en la camioneta que saldría para Tuxtla y ahí vamos dando tumbos cuesta arriba del Cerro de la Sepultura; todos con bastante incomodidad por lo apretujado y la gran cantidad de polvo que entraba al vehículo. El camino era bastante estrecho, lleno de vueltas y muy empinado, revestido de grava; prácticamente se pasaba todo el día para llegar a Tuxtla. Hacia el obscurecer, desde las últimas lomas de Berriozábal, divisamos por fin las lucecillas de la Capital; unas luces rojizas y parpadeantes, algo aisladas y, desde luego nada parecido a la gran luminosidad que hoy en día es el valle de Tuxtla por la noche.

En esos tiempos sólo había dos hoteles en Tuxtla: el Cano y el Brindis, donde llegaban los altos funcionarios y viajeros con bolsas llenas de pesos. Indagando con algunos compañeros de viaje, me recomendaron cierta casa de asistencia que, por una coincidencia

pertenecía a una señora Palacios, pariente de don Cheo, cosa que averigüé al día siguiente al buscar a don Eliseo Palacios y el museo. A don Cheo todo el mundo lo conocía; del museo nadie me daba razón y yo creía que lo indicado era buscar al director en las oficinas respectivas. Pero al preguntar dónde se localizaba el museo, todo el mundo abría la boca y no sabía ni qué decir; cambié de lenguaje y pregunté dónde estaban los animales disecados, con igual resultado. Hasta que por fin hubo un chamaco que me informó que frente a la esquina del parque central estaba la biblioteca y ahí tenían varios animales "rellenos", así con esta palabra.

Lógicamente yo suponía que ya existiría el museo, así fuese en preparación, pero nunca imaginé que aún estaba en la imaginación del Gobernador y en los posibles proyectos de don Cheo, que de hecho sólo se dedicaba a sus clases en el Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, la única escuela superior en el Estado. Encaminé pues mis pasos a la dirección indicada, había un costado de la también única iglesia; por lo menos había algo bueno en Tuxtla. no abundaba la gente católica y por tanto ni los curas.

Encontré un gran salón, con unos estantes viejos que contenían algunas docenas de libros amarillentos y empolvados, y encima de los estantes alguna docena, o poco más de aves, principalmente garzas y gavi-lanes, distorsionados y en posiciones a cual más de grotescas. En el fondo, estaba un águila arpía, enorme y terriblemente mal preparada, en posición como la del escudo nacional: sólo le faltaba el nopal, porque incluso tenía en las garras una culebra más arrugada que una ciruela pasa. En el piso, había una tortuga

marina rezumando grasa y, poco más atrás, un puma mediano, con aspecto de cornadreja, y una simpática sonrisa que hacía las veces de gesto amenazante. Mas, si el puma tenía una sonrisa, no así la señora que preparaba estos animales y que a la vez era la bibliotecaria. Se trataba de una profesora, ya entrada en años y cuyo nombre no recuerdo, que con una cara más que agria contestó a mis preguntas y que sacó unos enormes celos profesionales en cuanto supo el motivo de mi llegada a la ciudad; días después, don Eliseo me confirmó estos celos de dicha profesora, que incluso llegó hasta el Gobernador para protestar por haberme "importado", cuando aquí estaba ella que sabía "hacer museos". Dicen que el doctor. Pascacio solamente se rió.

Con gesto, más que con palabras, la bibliotecaria y "constructora de museos", me envió calle abajo, con rumbo al Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, donde yo podría encontrar a don Cheo y por fin tuve mi primera entrevista con el director del museo imaginario. Ante mis indagaciones, un mozo de la escuela se apresuró a llamario, porque en esos momentos daba una clase. Así conocí al profesor Eliseo Palacios persona toda bondad y amabilidad. al que en días posteriores llegué a tener un gran afecto, tanto que acostumbraba a llamarlo mi papá de Tuxtla; su esposa, también profesora y de nombre María Rincón, era todo un terrón de azúcar. Sus tres hijos, Miguel Angel, Eliseo y Anita, chamacos aún, igualmente me demostraron una gran estimación. Tuve pues mucha suerte de encontrar a tan agradable familia en un lugar donde yo no conocía a nadie.

Ignoro qué impresión haya tenido don Cheo de ese



joven vestido de verde y con flamante sarakof en la cabeza; quizá tal vez de pedante, pero si alguna opinión errónea le sugerí, creo que pronto demostré ser lo contrario y que además conocía todo lo referente a las actividades que se esperaban de mí. En la primera entrevista con don Cheo, tuve mi decepción inaugural porque, lo que yo esperaba, no existía ningún museo, ni siquiera una casa para albergarlo. Esa misma mañana, luego de que don Cheo terminó su cáteda, fuimos a ver al Gobernador; en esos tiempos era relativamente fácil. El doctor Pascacio Gamboa nos recibió pronto y de inmediato le dijo a don Cheo que alquilara una casa para iniciar el museo, mientras se construía algo más adecuado. Ahí mismo, el Gobernador nuevamente me preguntó cuánto pretendía de sueldo, a lo que volví a ratificar que eso lo dejaba a las posibilidades oficiales. Me asignaron cinco pesos diarios, lo que me dejó bien contento porque, en esas fechas, en el moribundo Museo de la Flora y de la Fauna Nacionales, los ex compañeros y cordiales enemigos devengaban cuatro cincuenta diarios, ¡oh, qué tiempos!

Don Cheo era muy renuente a pedir dinero al gobierno y por eso esta vez decidió que mejor se comenzara a trabajar en su casa; mas, cuando un gobernador pide algo, sobran los "queda bien" y, como el doctor Pascacio pregonó por todos lados que necesitaba animales, resultó que a los pocos días ya

no había lugar para tantos ejemplares en el domicilio de don Cheo. Fue pues necesario trasladar los embriones del zoológico a una casona vieja y semiderruida que don Cheo tenía a unos cuantos pasos, en la acera de enfrente.

Esta casona, poblada de fantasmas según las voces del barrio, pero en realidad habitada por un magnífico caballo llamado Almirante y propiedad también de don Cheo, fue el primero domicilio del parque zoológico y, en el único cuarto aprovechable, se instaló el primer taller de taxidermia. Desde luego, nunca se abrió para el público pues solamente era para reunir la necesaria colección de animales; sin embargo, llegaban amigos de la familia Palacios y alguno que otro funcionario de Gobierno. En esta casona fantasmagórica preparé pues los primeros especímenes para el museo: un águila arpía joven y una paloma alas blancas; la primera captura viva pero herida de bala y de cuyas consecuencias murió; la segunda, el primer animal colectado por mí, "en los lejanos montes del Parque Madero". ¿Quién me iba a decir que años después ahí me pasaría todo el día, atendiendo el instituto y que yo mismo iba a vivir en esos lugares? Así lo invade todo el llamado progreso que, según parece acabará por destruir a toda la humanidad. La ferocidad y la humildad fueron pues los especímenes que principiaron el museo.

LIBROS

La Religión de los Tzeltales de Guaquitepec y la Hipótesis de Maurer

Por Víctor Manuel Esponda J.

El año pasado, el Centro de Estudios Educativos, A.C., publicó la tesis de doctorado de Eugenio Maurer Avalos, bajo el título de *Los Tzeltales*. Esta obra, singular en su género, aborda la temática de la religión tradicional de los tzeltales del poblado de Guaquitepec, considerada desde el punto de vista de un especialista en teología. No hay duda que este tema, como apunta el doctor Pitt-Rivers en la presentación del libro, al ser abordado por un especialista en religión católica, nos presenta un nutrido panorama de situaciones acerca de la práctica e interpretación de ésta por parte de los indígenas de dicho lugar.

Sin entrar en pormenores específicos de la religión católica, el presente escrito es un breve comentario general, —no técnico— del contenido de esta obra; de alguna manera, puede considerarse como una nota "crítica" en torno a la hipótesis que allí se propone, pero además pretende ser una escueta "reseña".

La estructura y lógica del aspecto antropológico de esta obra es bastante ortodoxa y su aportación etnológica —aunque interesante en algunos de sus capítulos— es limitada; más bien, es de interés general desde el punto de vista informativo. Los datos etnográficos allí contenidos son parcialmente útiles técnicamente hablando, empero, en el aspecto religioso hay algunas anotaciones harto sugestivas.

La hipótesis que se propone en este trabajo es que la religión actual de los tzeltales de Guaquitepec no es necesariamente católica-hispánica ni exclusivamente precolombina. Más aún, Maurer se opone a considerar a esta religión como sincrética y, según él, se trata de una *síntesis* de las arriba mencionadas y la explica de la siguiente manera: "...que la religión tradicional es una Religión Católica-Maya o una Religión Maya-Cristiana, y que no se puede concebir como una mezcla confusa de creencias provenientes de las dos religiones, sino como un todo armo-

nioso y organizado" (p. 25). Este juego de palabras, aunque ingenioso, no va más allá de la retórica, de modo que hay que contemplarlo con cierta depuración. En primer lugar, es evidente que no es lo mismo hacer un discurso acerca de cierta práctica cultural que formar parte de la misma dentro del propio discurso. En segundo lugar, sería descabellado suponer que el orden y la armonía no sean condición mínima del quehacer humano, aunque dichos conceptos sean relativos, según el contexto y situación en que se consideren. Ahora bien, en un terreno tan complicado como lo es el de las religiones, que en la mayoría de los casos son consideradas como la razón de la vida misma de quienes las practican (o sea, como los fundamentos filogenéticos y ontológicos de la vida humana) es muy aventurado suponer que no existan en ellas (cuando menos en teoría) armonía y organización. A quien esto escribe le ha tocado estar presente en diversas ceremonias de carácter religioso en no pocos poblados indígenas de los Altos de Chiapas y, en ellas, ha podido constatar el profundo sentido humanístico, místico y colectivo que tienen las plegarias y cánticos que en ellas se ofrecen, además en éstas se observó gran respeto, cordura, armonía, fe profunda y sobre todo, mucha organización. Desde luego que una gran mayoría de los indígenas de Chiapas en su sistema de creencias y prácticas religiosas tienen un marco referencial (legado de más de 450 años) de tradición judeocristiana y en muchos aspectos son muy similares a las costumbres de los campesinos europeos, nada más que más vinculados con la naturaleza. Dicho lo anterior, opinamos que las religiones con sus respectivos ritos y festividades constituyen una de las piezas clave de la vida social de todo grupo humano, principalmente en el aspecto de la reproducción ideológica en tanto que aglutinador social; de modo que no importa cómo se les llame, ya síntesis o sincretismo.

Quizá el término "sincretismo" no





sea del todo adecuado para explicar la religión a la cual Maurer hace referencia sin embargo, oportuno sería saber qué entiende él por el citado término: ¿mezcla confusa de creencias desorganizadas provenientes de dos religiones? A nuestro juicio creemos que no es así. De acuerdo a esa explicación, opinamos que se trata de una mala interpretación de lo que es el sincretismo; de no ser así, lo procedente en este caso sería reconsiderar y replantear este concepto a la luz de nuevos datos empíricos sólidamente argumentados y bajo una perspectiva epistemológica más amplia. Ahora bien, según Maurer, el concepto *síntesis* resuelve este problema, para él ésta consiste en la fusión armoniosa de ambas religiones reinterpretadas como un todo organizado. Siendo lo anterior su argumento, es obvio que la confusión de él radica en la interpretación conceptual que del término sincretismo hace, puesto que considera a éste como una mezcla confusa y desorganizada de creencias paganas y cristianas, y no como la fusión de éstas interpretada bajo una lógica más dinámica y más compleja. Se observa pues, que las definiciones que el autor retomó para explicar al sincretismo son poco consistentes y escasamente técnicas. De hecho, la disertación "etimológica" que Maurer intenta para explicar las palabras sincretismo y síntesis, no resuelven el problema teórico y práctico que una religión, como la practicada por los tzeltales, plantea. Hay que advertir que la problemática gnoseológica de las religiones rebasa los límites de la semántica, pues no es suficiente

con decir que una religión es sintética o sincrética, sino que es menester dar cuenta detallada de sus elementos que la constituyen y la legitiman y, además, ubicar teóricamente la función que ésta desempeña dentro del contexto socio-histórico que le es propio. De alguna manera, lo anterior es parte de la preocupación de Maurer, sin embargo (quizá debido a su formación religiosa y a intereses de la Orden a que pertenece), no hace una clara exposición de ello; pero, hay algo muy cierto que él observa: "... hay en la religión tradicional numerosos elementos que concuerdan fundamentalmente con el punto de vista cristiano: la liturgia tzeltal es extremadamente rica en símbolos audiovisuales que se adaptan maravillosamente a su vida práctica y concreta de pleno contacto con la naturaleza. ¿Para qué pues tratar de intelectualizar su fe? Si todos los ritos son esencialmente comunitarios, lo cual va de acuerdo con el espíritu del cristianismo, ¿por qué tratar de reducirlos a prácticas individualistas occidentales, que ponen en peligro la identidad comunitaria indígena?" (p. 466). Lo anterior es una penetrante y acertada observación sobre las prácticas proselitistas que diversos grupos religiosos (incluyendo a los jesuitas) han venido realizando en la región que, dicho sea de paso, además de poner en peligro la identidad comunitaria de los indios, han dado lugar a serios conflictos e infinidad de problemas.

Por otro lado, quien esto escribe no podría hacer observaciones del todo consistentes sobre catolicismo (aspecto

en el cual Maurer es una autoridad) sencillamente, me limitaré de manera somera a indicar los datos etnológicos más relevantes que la obra contempla, pero antes de referirme a tales datos, quiero copiar lo que Maurer mismo anotó respecto a la religión de los tzeltales de Guaquitepec, la cual no se trata de una verdadera síntesis: "no podemos hallar en la Religión Tradicional los elementos precolombinos y los hispánicos en estado puro, puesto que fueron *interpretados y reinterpretados* los unos en función de los otros... La mayoría de las veces ignoramos también cuál es el grado de transformación que dichos elementos sufrieron" (p. 481) Dicho lo anterior, ¿lo mismo podría decirse del sincretismo? O sea, ¿que la religión tradicional no es del todo sincrética?

Comentando sobre las hipótesis que algunos antropólogos han propuesto acerca de la religión maya contemporánea y antigua, Maurer dice de Vogt, Holland, Madsen y otros, que no cree que sepan suficientemente del catolicismo actual, y mucho menos del hispánico, lo cual consideramos válido teniendo en cuenta que Maurer es un sacerdote; empero, la observación que sobre catolicismo a ellos les hace, a él se le podría hacer en materia de antropología. Observemos por qué.

Esta obra, no obstante de ser voluminosa, es un tanto desordenada en su esquema expositivo, a lo largo de sus capítulos se limita a registrar ligerísimos datos etnográficos de la vida social de los tzeltales (*bats' il winik*: "hombres verdaderos") de Guaquitepec o Takin-

wits ("sobre el cerro" en náhuatl y "cerro seco" en tzeltal, respectivamente). La descripción del poblado es bastante pobre y se halla en el Capítulo I. Los datos etnológicos de mayor interés se registran en las festividades y rituales que los indios celebran durante el año, en especial la fiesta de Carnaval o *Lo'il kin* ("La fiesta jocosa"). Asimismo, los datos sobre el protocolo prenupcial que los tzeltales de ese lugar tienen que llevar a cabo son muy sugestivos. La información acerca de la función que desempeña el aguardiente en la vida social y ritual de estos indios es también importante (Vid. pp. 354-9). De igual manera, los ritos y prácticas funerarias de estos tzeltales son muy significativos (Vid. p. 118). No menos importante es el aspecto lingüístico que la obra encierra; otro tanto también lo son las fuentes coloniales que se citan sobre etnohistoria de la evangelización o conquista espiritual de los indios (Doctrinas, Vocabularios, Sermones, Cartas Pastorales, Confesionarios, etc.). No perdiendo de vista que la obra es un trabajo de antropología religiosa, es menester hacer las siguientes anotaciones. En materia de organización social y territorial este estudio menciona casi nada; respecto a las otras religiones que allí se profesan poco se dice al respecto; sobre mecanismos de control social tradicional se advierte una ausencia clara de datos; acerca de la tecnología tradicional, la esfera económico-política y en torno a las relaciones interétnicas casi nada se menciona, estos y otros dominios son la urdimbre en que la religión se inserta y, en gran medida, ellos influyen y condicionan el terreno de ésta. Así pues, el no considerarlos (desde luego, no exhaustivamente) como dominios complementarios de la religión tiene no pocos inconvenientes.

En resumen, el autor, no obstante que descuida el aspecto técnico de la disciplina antropológica, tiene el mérito de haber escrito el primer trabajo etnográfico que se hace de ese poblado. No hay duda que el valor intrínseco de la obra es, sobre todo, práctico y útil para el quehacer de los jesuitas, pues al decir de Maurer, su estudio está enfocado en "la religión católica nueva o moderna, practicada por los jesuitas" (p.22). Mas su valor etnológico es de poca utilidad. Por último, la vívida experiencia y convivencia (2 años y medio) de Maurer

entre los bats'il winik de Takinwits, el conocimiento de su lengua vernácula ("lengua verdadera") y su estrecha participación con ellos, es también un mérito suyo.

Los tzeltales: ¿paganos o cristia-

nos? Su religión: ¿síncretismo o síntesis? Centro de Estudios Educativos, A.C. México, D.F. 1984, 503 pp. (Incluye: Presentación del Dr. Julian Pitt-Rivers, índice general, fotografías, láminas, apéndices y bibliografía).



La nueva poesía de Chiapas

Ricardo Cuéllar Valencia

La poesía, antes que nada, la viven los pueblos con un aliento que conjuga diversos ritmos en el preciso espacio (roído, mohoso, empapado) donde actúan las máquinas sociales de acuerdo a determinadas condiciones de existencia que le son propias en el complejo movimiento del devenir de la humanidad. Quiero decir que los cantos de siempre —poesía como memoria de muchas cosas vividas o imaginadas— tienen su origen en el acontecer lúdico y sombrío de los pueblos.

No podemos olvidar los cambios que ha sufrido la escritura poética sin perder por eso su naturaleza mágica y propiciatoria. Los pueblos se reconocen en sus poetas a pesar de los poetas. No siempre los poetas se han visto abocados a cantar a las luchas, glorias o fracasos de un pueblo. La modernidad ha abierto las puertas del cielo y la tierra alcanzando la mirada humana una dimensión inconmesurable; podría decirse que lo centra en la soledad, no como centro sino como punto, como ínfima partícula de la materia.

La desmesura en el conocimiento poético del mundo con Cervantes, Rabelais y Shakespeare viene a ser la gran entrada en el ámbito de la literatura de la época moderna: pasiones, locura, amor, rebeldía y sabiduría. Las redes de la sensibilidad cambian (con la revolución social) y por ende los individuos se redistribuyen en diversas relaciones sociales que determinan la formación de nuevas escalas de valores, reflexiones filosóficas, visiones estéticas de la vida, etc., es decir, la máquina social se transforma. Con el advenimiento de la sociedad burguesa la vida de la humanidad llega a un estado de desgarramiento tal que separa finalmente al hombre de su condición de interlocutor de los dioses para lan-

zarlo a los abismos de la soledad, la lúcida desesperación y a lo que podría llamarse a un dolor continuo que nos duele cada amanecer.

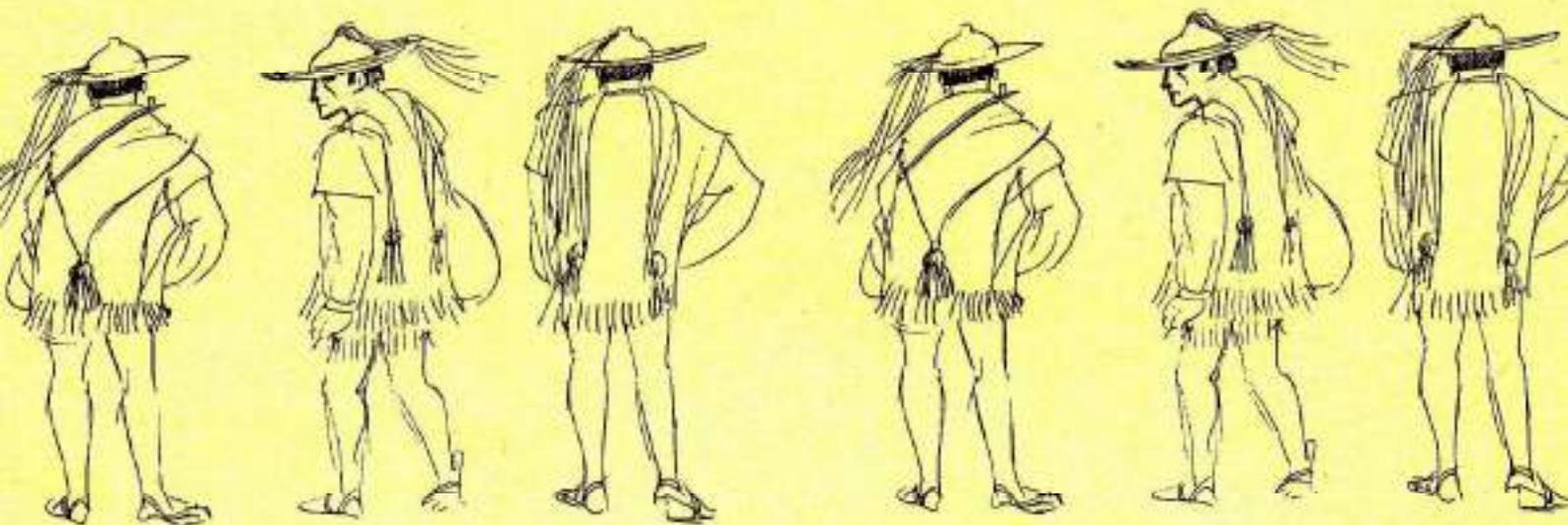
Un poeta no revela todas las verdades, sólo redescubre algunas, profundizando en ellas de acuerdo a su conocimiento del mundo (interior y exterior) en su diario tránsito por la vida que lo vive. Y, ¿qué es una verdad poética? Es el producto del conocimiento del destino del ser humano entretejido por el azar en el devenir de la realidad; es revelar la naturaleza trágica y agónica del ser humano cualquiera que sea la época, las circunstancias o el poeta. Hablamos de esas verdades que se pegan a la piel para hacer parte de nosotros, verdades que identifican a cada individualidad. Tan compleja

es la sensibilidad de nuestra época que ha generado, especialmente en el siglo veinte, los más importantes movimientos y convulsiones poéticas de la historia. De ahí la variada riqueza de la poesía contemporánea y, digámoslo sin cortapisas, hoy en día la poesía prende como verdolaga.

Un ejemplo (que lo es toda América Latina) lo señalamos ahora en el suroeste de México donde emergen unas de las más interesantes individualidades renovadoras de la poesía escrita. Para confirmar esta idea deseamos comentar la Antología *Nueva Poesía de Chiapas*, compilada por el escritor Oscar Wong. (Editorial Katún, S.A., 1983, México).

Hablaremos sólo de aquellos que





... han llamado la atención por su
 sión poética del mundo y de ellos
 ismos. Sabemos que todo comen-
 rio es parcial y en este sentido los
 uestros parten de las preferencias
 el lector. Hago pública la lectura
 e la cual soy agente para evitar
 nbigüedades. Lo que acabo de afir-
 ar no excluye la calidad de los
 más poetas. Otros podrán ver lo
 ue yo no pude ver.

Fantasmas, misterio, conoci-
 iento incompleto del mundo,
 es "es que estamos hechos de
 sas que aún no vemos" (Sergio
 ata). Una poesía que nace de
 ntensos debates consigo mismo, de
 ncarar la realidad (visible e invisí-
 e), del encanto del mundo; todo
 lo elaborado a partir de una crítica
 el hombre, su pasado y la realidad
 ue vive el poeta. Las "Percepcio-
 es" de Mata nos permiten obser-
 ar la batalla permanente entre el
 ueño y la realidad, inseparables
 stancias en las cuales "el silencio
 s insoportable".

Hablar, escribir en un mundo
 lleno de símbolos y signos donde el
 poeta existe por la palabra misma,
 son sus hechizos. Y para salir del
 poema que escribe prefiere el poeta
 "dejar la pluma... (ir) a la calle y ver
 —qué sucede— si es cierto que
 llueve": (—"música que se
 derrama en el pasto blanco"—),
 (Javier Molina). Doble realidad,
 realidad desdoblada; música que se
 escucha entre los dedos como
 detrás de la ventana. El poeta viene
 y va a la realidad como de sí mismo
 y en ese ir y venir asoma la cara
 "como un día endurecido (para)
 contemplar —la página— como
 una paloma herida". La escritura es
 emanación sangrante de la vida del
 poeta. A pesar de que la realidad
 desborda la palabra, el poeta lucha
 con tezón por chupar las venas de lo
 real. Por eso es vampiro y señor de
 los sueños, desterrado y habitante
 de la palabra. Lucha con ella para
 no dejarse vencer por el silencio.

El olor de la hierba de los muros

anuncia la descomposición mi-
 tras todo sigue en su irrevers
 destino y al mismo tiempo "El
 corroe las tumbas a la hora d
 siesta, quien se descuide perderá
 pequeño reposo" (Elva Macías)
 mirada poética es un testigo
 prevé para anunciar la ca
 cuando la realidad anuncia
 hedores de lo caduco. Economía
 lenguaje cuando la realidad
 borda la vida: silencio que es g
 de la esperanza. En medio de la
 composición, pan del ángel h
 fano, es urgente estar alertas
 aguzado como que al siguiente
 tante vas a morir, pues de lo con
 río perderás el pequeño reposo
 vive y que requiere tu cuerpo.
 sorda voz que es el olvido pereg
 como ausente en la palabra
 poeta.

Leer la poesía de Raúl Gard
 es penetrar en los abismos del
 es sentir la tensión de una sensi-
 dad que ve más allá de la chata r
 dad. Se trata de una poesía ínt



pero no hay que olvidar que la intimidad del poeta es con el mundo y cuando ha aprendido (a fuerza de terribles desgarramientos interiores — nuestro cuerpo es un campo de batalla—) a descifrar su destino, la poesía emana como fuente natural, produce las que llamamos verdades, verdades que son elaboradas en la metafísica de los ideales o en las certezas que redescubre asombrado ante su vida y la historia. La intimidad de Garduño es comunión de la realidad con la realidad, de la

desesperanza y el dolor, del amor y la dicha, del hallazgo y la sobriedad.

El lenguaje del poeta es el lenguaje de la vida. ¿Quién, en ciertos momentos de diálogo consigo mismo (en medio de sus propios secretos), no se siente abandonado? "Me siento un poco más abandonado esta tarde... y se me mueve el mar por dentro" dice Joaquín Vázquez Aguilar. Hay un dolor que va de la playa a la casa, del corazón del poeta a la playa de sus huesos, del mar huesudo a la presencia de la muerte. El dolor es nostalgia del recuerdo.

No creo en eso que se dice por ahí de que un verso salva el poema. El poema es "una lluvia de luz sin drenaje" ha escrito John Keats en su hermoso poema Sueño y Poesía. Y pensamos en esta idea cuando descamos señalar la poesía de Israel González, el más joven de todos los poetas (22 años), incluidos en la Antología de Wong, que confirma nuestra idea de la poesía. La poesía de Israel es límpida y huracanada, breve y sapiente; estremece como mordedura de fuego. Su palabra es metal que brilla en la sombra real de

la existencia. El lenguaje de este poeta nos recuerda cierta poesía que se ha escrito en los extramuros del surrealismo. Su voz se escucha con timbres que anuncian sorpresas y poemas. Transcribo uno:

Yo no quiero ser este conejillo
Este punto que produce anginas
y tema a las muletillas
que no sabe reirse de sí mismo.
Este pobre diablo
que no tiene más amigo
que las hojas en blanco.

Odio encontrarme en todas partes
a cada golpe de reloj
mi no valor para escupirme
hacerme pedazo
¡me odio hasta el cansancio!

Con este comentario, como todo comentario incompleto, más que explicar la poesía hemos intentado acercarnos a ella para invitar a los lectores posibles, incluso imposibles, a leer esta Antología que no ha permitido gozosamente escribir esta nota, gracias a una apasionada lectura.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE CHIAPAS



EL CENTRO DE ESTUDIOS INDIGENAS

**PRESENTA LA SERIE DE
MONOGRAFIAS**

ALIMENTACION MOCHÓ

**ACTO Y PALABRA
ESTUDIO ETNOLINGÜÍSTICO**

Perla Petrich

COPANAGUASTLA EN UN ESPEJO

UN PUEBLO TZELTAL EN EL VIRREINATO

Mario Humberto Ruz

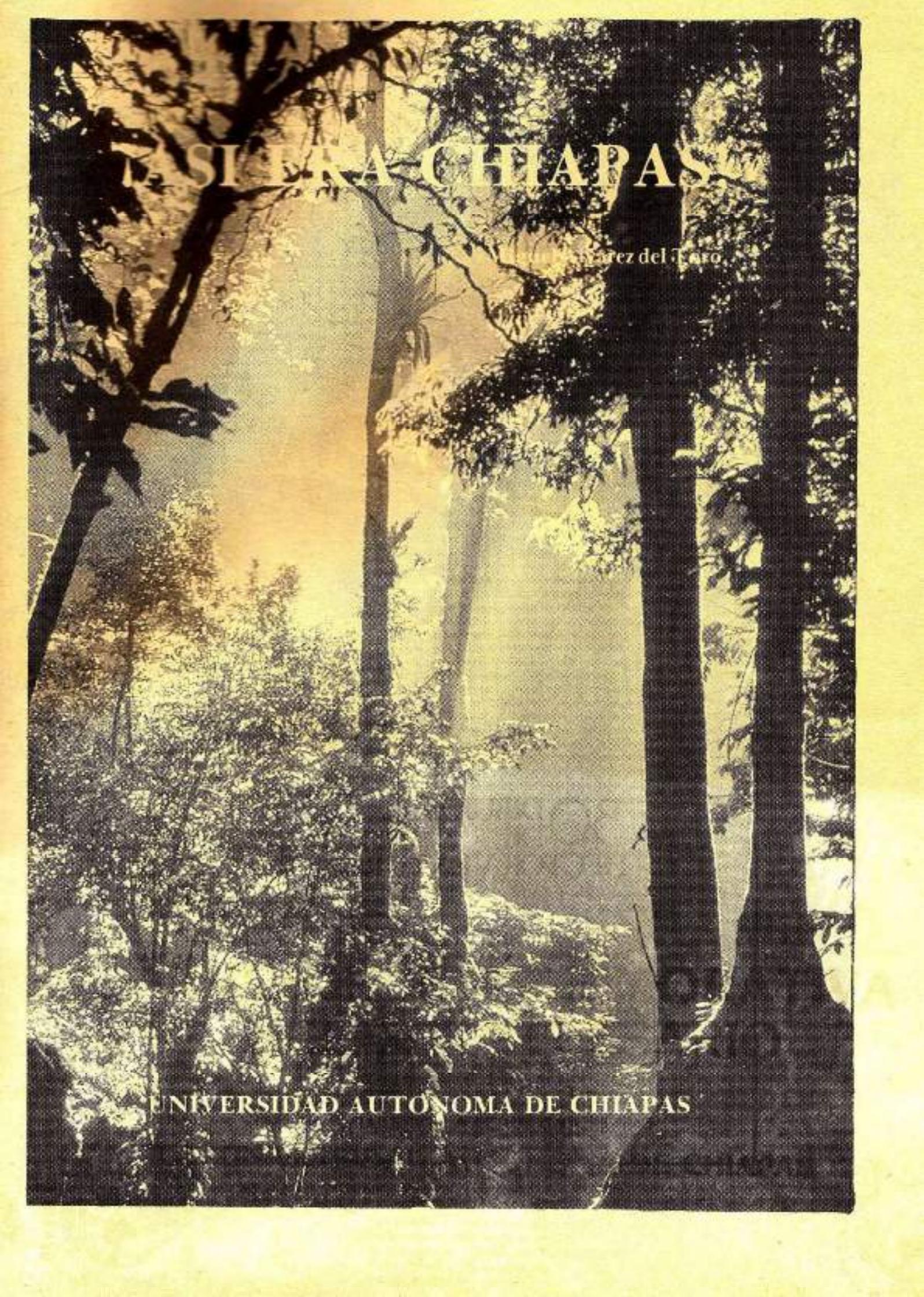
CUANDO LOS SANTOS VIENEN MARCHANDO

Ochai Kasuyazu

DE VENTA EN:

5 DE FEBRERO 19
SAN CRISTOBAL DE LAS CASAS

LIBRERIA UNIVERSITARIA
2a. PONIENTE Y AVENIDA CENTRAL
TUXTLA GUTIERREZ, CHIAPAS.



LA SIERRA CHIAPAS

de José María Pérez del Tero

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

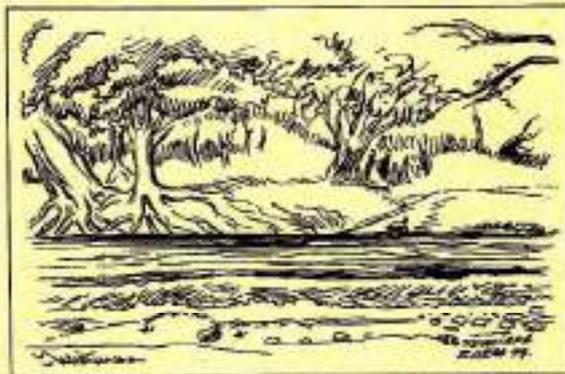
GENTE DE CHIAPAS



20 Linóleos del Grupo
FRANCO L. GOMEZ

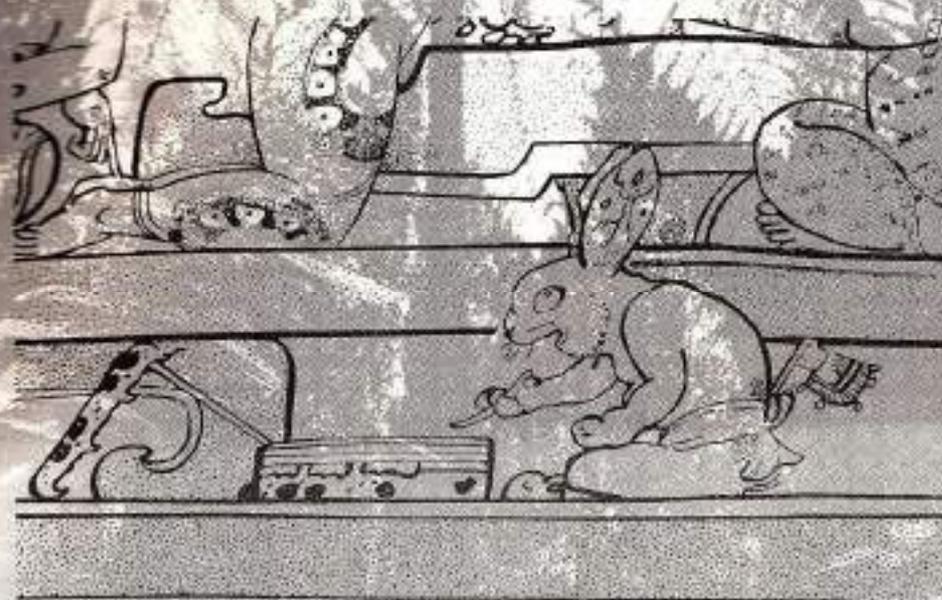
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
1980

30 DIBUJOS DE HECTOR VENTURA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

LOS CÓDIGOS MAYAS



Los cuatro códices mayas en un solo volumen:
Dresde, Madrid, Paris y Grolier, con introducción y Bibliografía.
Las pictografías de los Códices impresas en todo color y
en papel de lujo, encuadernado en tela y en piel.

EDICION CONMEMORATIVA DEL X ANIVERSARIO



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

Para pedidos y mayor información escriba o llame al
Departamento Editorial de la UNACH
2a. planta sur 118, 1er. piso, edificio Maciel
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
Tel. 91 961 200 20



