

Vocabularios indígenas coloniales: otra lectura, otra historia

“Un lenguaje comienza a buscar un mundo”
—*Michel de Certeau*¹

Es común, al escribir la historia antigua de los pueblos mesoamericanos, referirse a dos tipos de testimonios: las crónicas y los documentos oficiales y privados. Ambos nos introducen en aquella clase de historia de “lo pensable”, como expresara Michel de Certeau, pero poco nos orientan en esa otra categoría que el historiador francés bautizara como “lo vivido”, tendencia que favorece la posibilidad de resucitar un pasado.

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

La historia de Chiapas —pensada o vivida— es en su mayor parte un gran espacio en blanco. Ante la significativa cantidad de estudios antropológicos, la carencia de trabajos que den cuenta del pasado colonial resulta aún más abrumadora. Bastante sabemos sobre quiénes son los chamulas, los

El autor nació en México y es, a la vez que investigador titular de carrera en el Centro de Estudios Mayas, profesor titular, tanto en la facultad de Filosofía y Letras del Colegio de Historia como en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Realizó sus estudios de doctorado en etnología en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París.

¹ *La escritura de la historia* (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1985).

zinacantecos o los lacandones; casi todo lo ignoramos sobre lo que fueron.

A pesar de tal vacío histórico y como si la inmutabilidad fuera otro privilegio del buen salvaje, bastante común es que se nos hable del indígena prehispánico y del contemporáneo como representantes en *continuum* de un mismo ser, una idéntica esencia. Dos realidades que se transmiten fuegos “civilizadores” y gérmenes de nacionalismo, entrelazando las manos sobre una brecha cronológica de casi 400 años. Salvamos así un oscuro medioevo maya.

El indígena precolombino vive a través de sus cantares y sus pirámides. Al actual se le reduce a leyendas y carnavales, pero el que existió bajo la Corona española —permitiendo que sobreviviera el prehispánico y naciera el contemporáneo— es voz opaca y archivada. Si como reza un revelador adagio: “el mejor indio es el indio muerto”, el colonial debería ser canonizado. Pero el indígena maya que supo de conquistas, reducciones a poblado, encomiendas, doctrinas, gobernadores, repartimientos, adelantados, frailes, obispos y alcaldes, ese no está muerto más que en la historia “pensable”; aquella que sólo le dedica una mirada rápida y científica cuando los estallidos de violencia se hacen indisimulables y lo soslaya durante los largos períodos en que dedicó tiempo y energías a sustentar dominadores y a alimentar calladamente a sus dioses, los antiguos y los de nuevo cuño.

Acercarse al sujeto de esa historia vivida y no tan sólo pensable en la mente de quien la recrea no es empresa fácil; abrir nuevos senderos para aproximarse a quien nos es temporalmente lejano es sin duda más arduo que transitar por caminos hollados y pocas son las señales que orienten la marcha. Buscando dar voz a esa presencia que —a fuerza de negar— concebimos muda, el autor decidió acercarse a otras fuentes y con nuevos métodos. La fuente: un vocabulario tzeltal colonial;² el método: su lectura etnológica. Nada hay de

² Véase Domingo de Ara, *Vocabulario de lengua tzendal según el orden de Copanabastla* (c. 1560), Mario Humberto Ruz, editor, *Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya 4* (México, D.F.: Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1986); y *Iuxta ussum oppidij* (sección castellano-tzeltal

espectacular en los resultados —la vida cotidiana del campesino maya— en ésta o en épocas pasadas; poco tiene de exótica o deslumbrante, pero un gran valor reside en su capacidad de permanencia (a pesar de todos los vaticinios) y en lo que de germen de futuro guarda.

Se busca pues recrear otra historia, una que trascendiendo desgarramientos de vencidos o epopeyas de vencedores pudiera hablarnos ya no de víctimas y héroes sino de hombres cotidianos; aquellos que sin escribir la historia la hacen. No es, por ende, relato de misioneros, caciques, encomenderos o principales; no habla de fervores evangélicos, suicidios por nostalgia o revueltas desesperadas; sabe tan sólo de las vivencias de todos los días de los tzeltales comunes y de cualquier otro hombre. Trata no de pensar historias sino de resucitar cotidianas realidades.

ANTECEDENTES

En 1545, un doce de marzo, entraba a Ciudad Real un grupo de frailes dominicos acompañando al obispo Las Casas. Entre ellos, enfermo de fiebres cuartanas, iba Domingo de Ara. Una vez “repartidos por la tierra”, cupo a fray Domingo evangelizar el poblado tzeltal de Copanaguastla, donde escribiría —hacia 1560— dos extensos vocabularios, una gramática y otras obras menores que buscaban facilitar a los misioneros la prédica de la nueva religión, a la vez que establecer normas de organización social que auxiliaran su práctica al substituir usos y costumbres ligados a épocas consideradas idolátricas. A pesar de no haber sido esa su intención, el dominico nos legó en sus obras un excelente testimonio sobre los mayas asentados en Copanaguastla, a través del cual podemos intentar recrear aspectos múltiples y diversos de la vida diaria. Poco hablan los papeles oficiales de Copanaguastla, pero nos permiten catalogarlo como el más importante de los poblados tzeltales a la llegada de frailes y conquistadores, situación derivada en buena medida

del vocabulario), manuscrito en preparación para ser editado en la misma serie.

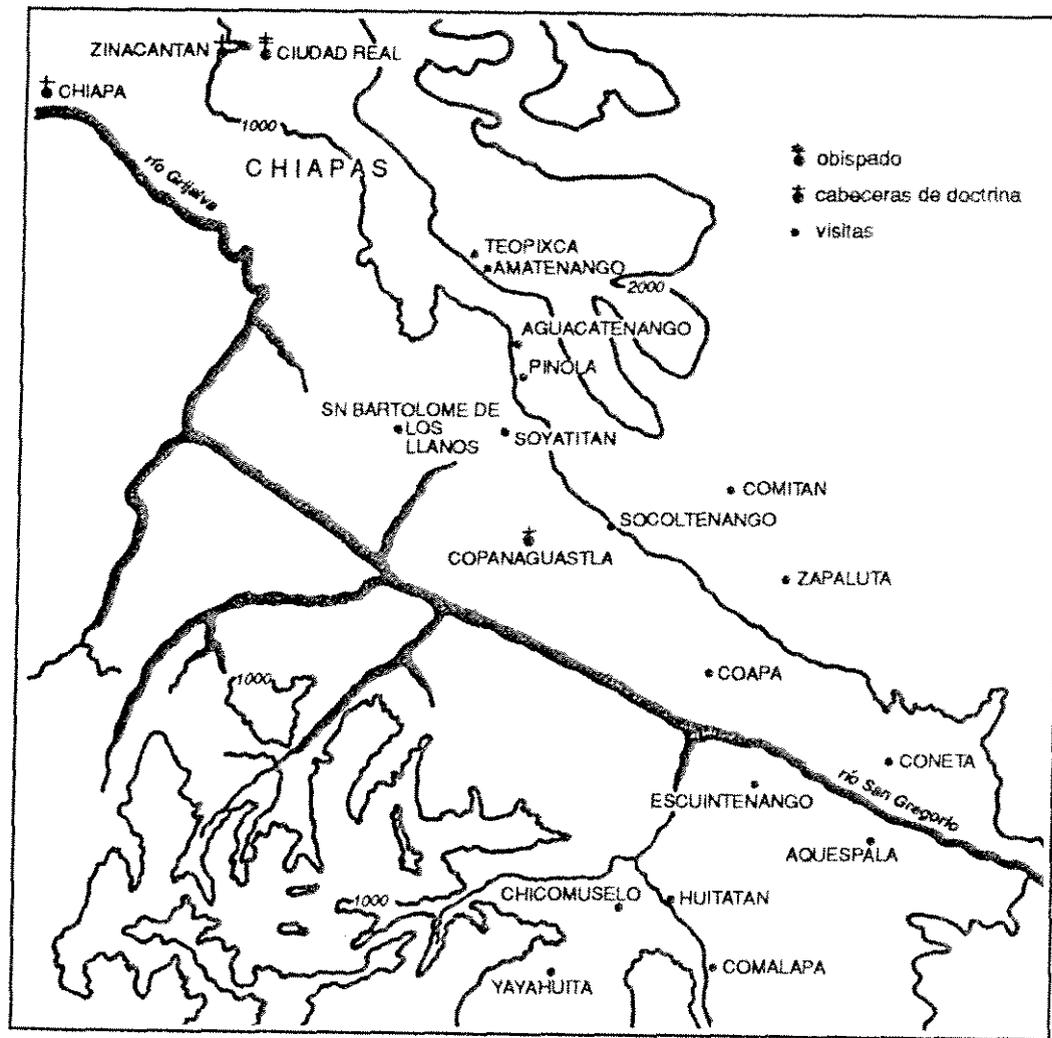


Figura 1. Copanaguastla y visitas de los Llanos.

de sus ricas cosechas de algodón, sus técnicas de regadío y el continuo comercio que mantenía con pueblos vecinos y distantes, sirviendo como punto de enlace e intercambio de productos de tierras frías y cálidas, entre los Altos y el Soconusco, dada su ubicación en la zona central del actual estado de Chiapas, en las márgenes de uno de los afluentes del río Grijalva.

Poco tiempo vivió Copanaguastla bajo el yugo hispano; no pudo soportarlo. Tras permitir la efímera existencia de explotadores de oro en sus exiguas minas, la vida más o menos cómoda de los Tovilla (sus encomenderos) y servir de marco a la rapiña de jueces de milpa y otras autoridades, el pueblo, avasallado por epidemias, tuvo que sucumbir ante la intransi-

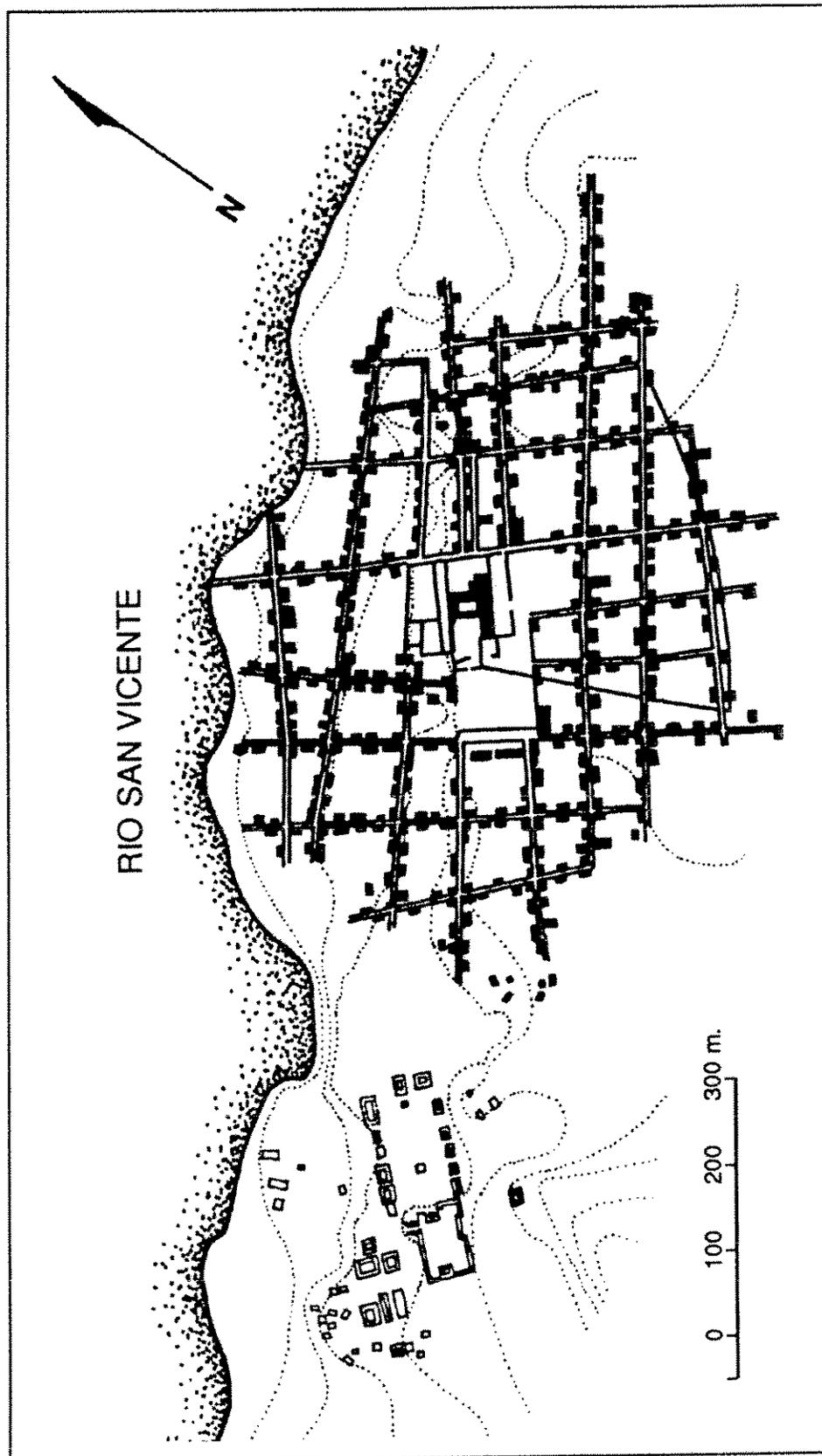


Figura 2. Patrones de asentamiento prehispánico y colonial en Copanaguastla.

gencia de sus propios evangelizadores, quienes obstaculizaron la solicitud de traslado que hicieran sus habitantes ante la Audiencia de Guatemala en 1617, alegando que la mortandad obedecía a mantener cultos idolátricos.

Abandonados por sus dioses y hostilizados por los mismos religiosos que antes los defendieran, los vecinos de Copanaguastla se enfrentaron a la muerte en total desamparo. A tan solo cien años de haber sido calificado como "el paraíso del Señor así en su mucho gentío como también en su amenidad y fertilidad",³ el pueblo fue abandonado por los frailes; quedaban en él ocho habitantes.

Las obras de Ara, redactadas cuando el pueblo sabía de su apogeo, nos permiten acercarnos a un Copanaguastla vivo y palpitante. Para arrebatarnos su lenguaje cifrado —historia envuelta en ropaje lingüístico— procedimos a leerlas como si se tratase de textos etnográficos; basándonos no sólo en las traducciones del fraile sino primordialmente en el análisis etimológico de las voces tzeltales. Sin lugar a dudas, la voz de los copanaguastlecos modificó sus matices al articularse en la garganta-escritura del dominico que la virtió en caracteres de cuños extraños por inusuales, pero el mensaje permanece allí, revelando tonalidades y procesos que no siempre logran traducir con fidelidad las voces castellanas.

Es imposible detenerse aquí en todos y cada uno de los aspectos tratados; la nómina de vocablos que remiten a anatomía, técnicas constructivas y agrícolas, la identificación por menorizada de plantas y animales, o el estudio de la tecnonimia de parentesco, base de consideraciones más analíticas, se revelan para los fines actuales demasiado técnicos y arduos; otros, como el relativo a enfermedades, requieren de una exposición lingüística larga por detallada. Nos limitaremos, pues, a hacer algunos señalamientos sobre apenas tres temas: la imagen del ser humano, la vida comunal y algunas formas de relacionarse con lo sagrado; es decir, tópicos que permitan

³ Fray Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, Biblioteca "Goat-hemala", 3 tomos (Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia, 1930), II: 191.

aproximarse a la naturaleza del texto y los logros del método empleado.

EL HOMBRE

El hombre de Copanaguastla, formado según su concepción de hueso (*bac*), carne (*baquet*) y aliento vital (*chulel*), concedía una gran importancia al centro anímico que —concebía— radicaba en el corazón, y empleaba en la designación anatómica voces que se repiten evidenciando grupos semánticos; así tenemos que *ghol*, que designa cabeza y que en su variante *-gholom* señala al cráneo, además de mostrar una relación por demás obvia con los diversos tipos de cabello (por ejemplo, *zaquilghol*, literalmente “cabeza blanca”, señala las canas), volverá a aparecer designando al pezón (“cabeza del pecho”) y entra en composición en otros términos que nos hablan no sólo de la antropomorfización de diversos elementos, sino también de la importancia dada a esta región. Vemos así que el techo de la casa es su cabeza (*gholna*), mientras que el cielo se consideraba el techo de la tierra; si la valentía se traduce por *gholchanil*, un hombre valiente es un *gholchan* (“cabeza” ¿del mundo?, ¿de serpiente?); y así “al mayor entre otros llaman *ghol*” (“la cabeza”). De esta manera, la cabeza se muestra como centro anímico del coraje y la sabiduría, del valor y la autoridad.

Pat, que se traduce por lomo, parece denotar todo lo posterior, trasero e incluso en ocasiones lo lateral. Vemos así que interviene en la denominación de la nuca o cogote, *pat gholal* (“trasero de la cabeza”), del costado, de la espalda y de la postoreja o cerviguillo. El significado preciso parece remitir a todo aquello que envuelve a manera de una corteza. Así, entre los actuales bachajontecos, la vaina del frijol se denomina *spat chenec*, el cascarón del huevo *pat tomot*, las cáscaras se denominan *spat*, y *ta pat na* señala la parte trasera de una casa.⁴ El sustantivo para boca o labio, *ti*, aparece

⁴ Véase Mariana Slocum y Florencia L. Gerdel, *Vocabulario tzeltal de Bachajón*, Serie Vocabularios Indígenas 13 (México, D.F.: Instituto Lingüístico de Verano, 1981), pág. 172.

señalando a la espinilla como labio del hueso correspondiente (la tibia) y está presente también entre los vocablos que señalan partes de la vivienda (*ti*: puerta, boca de la casa), de la ropa (*ti cuul*: orilla, labio de la manta). Parece entrar en la composición de los términos para carne y el hecho de comerla (*qti* o *tibaghon*: comer carne, *qti* o *tiquanon*: morder, *tibal*: carne, *tiben*: cosa comida o mordida, *tibaghtez*: dar de comer) y al igual que *ni*, nariz, señala también la idea de extremidad, de allí que *tijlon uinic* sea traducido como el “último de los hombres”.

Tza, sustantivo que denota las heces y la escoria, conviene perfectamente a la concepción *tzeltal* para denominar el cerumen (“excremento del oído”), al sudor axilar fétido (“saliva” apestosa), al pulpejo del brazo (“excrecencia de la mano”), a la pantorrilla (“excrecencia del pie”) e incluso a las manchas de la córnea que provocan que la visión se enturbie (se “ensucie”). También la tecnonimia del parentesco se hace presente en la descripción del cuerpo humano; *al*, hijo de mujer, *unin*, hijo de hombre y *me*, madre, son los apelativos utilizados. Si los dedos de la mano y del pie son sus hijos (*al*), los pulgares de ambos son sus madres (*me*); la saliva es hija de la boca (*yal-el zti*), la matriz es el lugar de los hijos (*alagheb*), la placenta es la madre del hombre (*me uinic*, *me alal*), el lugar donde nacen los hijos (*toctaghibal alal*) y el linaje (*tocol*), y el cartílago, en una imagen inversa de lo que ocurre en la realidad, pero acorde con su papel de “hueso joven”, es el “engendrado por lo óseo” (*unin baquel*).

Por lo que hace al corazón, vemos que, a diferencia de lo que ocurría con los nahuas, donde las diversas funciones psíquicas humanas se distribuían en varios centros anímicos como el corazón, el hígado, la cabeza, el aliento, el ombligo u otros, nuestro material parece mostrar al corazón como el sitio privilegiado donde tenían origen la mayor parte de tales funciones; centro primario del yo.⁵ De allí acaso que nuestro autor llegue incluso a traducir *otanil* como “mente”.

⁵ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 tomos (México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1980), pág. 198 y siguientes.

Si *abi* significa entender, oír, sentir, *abi yotan* (“oír, gustar su corazón”) es tentar, acción que también marca *ala yotan*, traducido por “ser tentado” y que tiene relación con *alay*, engaño y *alabil*, ganado, apostado, jugado. Así pues, el tentado es aquel al que le gana, engañándolo, su corazón. Si *al* señala una cosa pesada, el tardo o perezoso, el pesado en sus cosas, será un *alcotan*.

Atal yoc, que significa muchas veces, dará origen a hombre pensativo, *ghatal otan* (“el corazón que piensa muchas veces”); de *baquel*, pasión, resulta *bac cotan*: alterarse, apasionarse, y su parónimo *tzeltal* que se traduce por estar de prisa, acaso tenga relación tanto con el alterarse como con el sustantivo para hormiga (*bac iat*), pues es probable que se considerara al apresurado como a aquel al que le hormigueaba el corazón. Junto a *baquez*: enfadar, inquietar, aparece el que inquieta los corazones, *baquezegh otan*, el enfadador. La imagen en cierto modo inversa, el cumplir un deseo que inquieta (*cacegh*), da origen a la entrada *cacezbey yotan* (“cumplir el camino de su deseo a su corazón”), que Ara traduce como “quietar el corazón haciendo lo que me ruega y así —nos refiere— el que está apasionado”.

Cahc, término que denota al fuego y de allí a la palabra áspera (*cahcal cop*) y a la bravura, la fortaleza y la valentía, se vierte en enojarse, *cahcub otan* (“tener caliente, bravo el corazón”). Vinculado con ellos está *chetchonel otan* (“encenderse de enojo el corazón”), que Ara traduce en castellano como “encendimiento”.

Lamtzaagh, cosa pacífica, participa en la formación de amansarse, *lamtzaagh otan*: “pacífico su corazón”, y si *cic* significa frío, cosa mansa y *ciqbil* mansedumbre, nada más correcto que denominar *cicublezegh otanil* (“el que enfría o amansa los corazones”) al pacificador, el cual también era denominado *ghcunightez bey otan* (“el que entibia o refresca el camino del corazón”) u *olantzegh*, de *olantez yotan*: descansar su corazón. Por el contrario, el de “corazón empalagoso” es el *coghotan*, el que “da en rostro”, el enfadador. Un corazón que se extravía (*chay*), puede dar por resultado un *chay otan uinic* (“hombre perdido en el vicio”), un disoluto; un *chay yotan*, un descuidado; un *chay chon cotan*, aquel que

está turbado o un *chaycha otan uinic*, un olvidadizo.

Si de *cheb*, que significa dos, surge *chebal cop*, el término para hipócrita (“el de doble palabra”), también nace *cheb otan* (“el que divide en dos su corazón”), el que duda. Empero, también se asocia conceptualmente con ellos el duplicador *cha* y por ende *chalamal otan* (“el de doble corazón”), el hipócrita que actúa con doblez. De *ez*, embaucamiento, surge *ezombayotan*, darse maña, lograr embaucar el corazón. El que “parte en dos su corazón”, *ghabecotan* (de *ghab*: partir en dos partes), es tanto el que está de prisa como el que solicita. Igualmente al primero se le denomina *ghacalotan* (de *ghacal*: cosas apartadas, lejanas), “el que tiene apartado, distante su corazón”, es decir, sus afectos, y de allí que desee irse pronto. Pero este mantener el corazón distante o en otra parte, puede hacer inconstante a un hombre, de allí que *chacalotan uinic* sea también la voz que califica a un hombre “liviano”.

Ghicghont es sollozo, razón por la cual temer algo es *ghic cotan* (“sollozar el corazón”, por la angustia o el temor). De la misma manera, si *ghut* significa hacer una raya para señalar algo, nada más lógico que denotar un proyecto con *ghut otan* (“ir rayando, para señalar, el corazón”). Arraigarse algo en el corazón, *yal otan*, equivale a estar enamorado, pero querer entrar en el corazón de otro haciéndolo bajar, disminuir (*yal yotan cuun*), lo traduce Ara como “hacerse codiciar hombre o mujer”. “Componer” el corazón de alguien, *nopez yotan* (*nop*: encajar una cosa con otra, componer), podía usarse como un método mágico para lograr su amor (lo que fray Domingo traduce por “enhechizar para que quieran bien”), acaso porque el deseo lujurioso (*otanil mulil*) también anidaba en ese lugar. Mientras que lo que el corazón mira puede quedar en él (*yl*: mirar, permanecer) y tentarlo (*ylyotan*), lo que de él se aparta (*yanigh otan*) y lo abandona es aquello de lo que uno se arrepiente.

Flores (*nichim*) y juego (*loil*), elementos placenteros para el hombre, sirven para denotar a un ser alegre, un *loyotan*, aquel de corazón alegre, juguetón, o un *nichim yotan*, alguien cuyo corazón florece. Dos imágenes nos hablan del hombre inconstante, aquel cuyo corazón se retracta (*valueghel otan*) o se multiplica (*mihul otan*), de la misma manera que el hombre

que “multiplica su boca” (*mihul ti*) no es más que un hablador.

Múltiples y desdeñosas son las traducciones de lo que el diccionario consigna como un hombre de poco ánimo; entre ellas constan *yubul otan* (“corazón estrecho”), *chucal otan* (“corazón anudado, atado”), *latzel otan* (“corazón envuelto”) y *tzunun otan* (“corazón de colibrí”). Dentro del mismo rango tenemos al flojo de ánimo, *antzmeel cotan*, el de “corazón de mujer vieja”. El “liviano de sesos” era aquel que poseía un corazón “ligero, apresurado”, un *zab otan*, o similar al de un cuervo de milpa (*ghog cal*) que vive metido entre arbustos (*ghog*): un *ghog cal otan uinic*. Si el hombre que se caracteriza por su saña posee un “corazón enojado”, *uotz uotz otanil*, el melancólico es quien porta un corazón “con poca suerte, mustio”; un *maz can yotan quinele*, y el afligido, el *victagh otan*, aquel que hace ayunar, que difiere la comida (*victagh*) de su corazón, infligiéndole así un sufrimiento. Situación extrema sería la del desfavorecido por los astros —el desastrado, según palabras de fray Domingo— aquel que nace sin *chulel* (alma, suerte, dicha, ventura) o sin corazón: el *ma chulel* o *ma ayuc otan*.

Quien poseía un corazón fuerte (*tulan otan*) era un hombre animoso; quien lo tenía grande era magnánimo (*mucul otan uinic*) y ser dueño de uno que “soportaba” (*mucub otan*) era la característica de aquel que se esforzaba. Si bien el interés de fray Domingo en rescatar con tal precisión datos sobre el cuerpo humano y características anímicas puede antojarse inusitado, bastante comprensible es que se dedicara parte de su esfuerzo a dejar constancia sobre la sexualidad de sus feligreses; su conocimiento había de ser bien diferenciado lingüísticamente antes de poder combatir prácticas tales como la poligamia o la homosexualidad.

La importancia que los evangelizadores concedieron a las transgresiones al sexto y noveno mandamientos mosaicos, sin duda frecuentes, se trasluce nítida en el hecho de que fuese la voz *tzeltal mulil*, que designa al placer carnal, la que se empleara como vehículo para introducir el concepto cristiano de pecado. Las entradas relativas al tema (casi todas en latín) son más bien escasas, pero dado lo poco que sabemos sobre él, adquieren un valor particular. Constan, además

de los términos para lujuria, deleite carnal y otros, aquellos que sirven para diferenciar a un hombre o a una mujer “que saben ya del acto conyugal” (*cazom xichoc, cazom antz*), los relativos a la seducción, el “ayuntarse”, el adulterio, el amancebamiento y la masturbación.

Obvia se hace en los textos la existencia de lo que Ara tradujo como rameras y prostíbulos. Entre los nombres dados a las primeras consta *mulavil* y *xcazibat yotan uinic*, que podría traducirse como “la que desea torpemente a los hombres en su corazón”. La ondulante manera de deslizarse que emplean las culebras, el *vitzvon tzeltal* o el “culebrear” castellano, sirve como imagen para describir a la mujer que se desplaza de un hombre a otro o, a decir del diccionario, *cum multis ambulante*, calificado como *xvitzvonet yotan*: “culebrea su corazón”. En los textos aparecen también las omnipresentes celestinas (*ghicoghel, ghmonoghel*) “la que llama para pecar”. Asimismo aparece el empleo de afrodisíacos tales como un caracol del género *Aplexa* que exhibe en su nombre (*yat nam*) el término para pene (*yat*) y el uso de prácticas mágicas que buscaban atraer al objeto amoroso encantando sus vestidos, alimentos o caminos. Por lo que toca a la homosexualidad masculina, que según los cronistas no era inusual en el área, se nos proporcionan los nombres de los agentes activo y pasivo (*xla avon, ghlael xichoc*), registrándose asimismo los que convienen a la homosexualidad femenina (*antzil mulabon, antzil quebanighon*: “cuando *cojuntinter sese mulieres*”) y los que remiten a la sodomía.

Por nuestro texto desfilan también los ropajes de los copanaguastlecos: de algodón o “lino de maguey”; mantas delgadas, gruesas, tejidas, bordadas, labradas, deshiladas; blancas, rojas, negras, listadas, de color bermellón; ropas de trabajo y de fiesta; entretejidas con plumas para una boda, o tachonadas de remiendos para un mendigo. Las mujeres se nos muestran ataviadas con naguas a las que podía acompañar un huipil; con el cabello trenzado, la cara maquillada con almagre y las cejas cuidadosamente depiladas. En ocasiones de fiesta saldrían a relucir los collares (*uhal*), las cadenas de abalorios (*luhal taquin*), los sartales de cuentas (*ghil* o *ghchogh* cuentas), las piedras de ámbar empleadas como bezotes o narigueras

(*hubti, pauchil*), los brazaletes para las muñecas (*natzil*) y las guirnaldas de plumas y flores.

Si los señores usaban finas capas y amplios calzones sujetos por fajas, el común llevaba únicamente bragueros y sayales. A los espléndidos penachos de plumas (*butzuy cuc*) de los primeros se contraponían los sombreros de palma de los segundos; frente a la sandalia de tela y fino cuero (*xanab nucul*), el huarache de ixtle o palma (*xanab chi, xanab poghogh*); y ante el *patih*, la rica tilma labrada, el *lootil cu*, el vestido "llagado", el de remiendos que debía portar el *xetelon*, el andrajoso.

ESTRUCTURA SOCIAL

La organización social en Copanaguastla, tramada en buena medida sobre la urdimbre de un sistema de parentesco tipo "omaha" (que aquí no discutiremos), comprendía diversos niveles como grupos de edad, estado civil, estratificación, divisiones territoriales y políticas. Ya que es imposible detenerse aquí en todos ellos, señalaremos apenas algunas de sus características.

Según se desprende de los textos, se diferenciaban cuatro grandes categorías de edad: niñez, adolescencia y juventud, edad madura y vejez; cada una de ellas con subdivisiones. En el caso de los jóvenes, por ejemplo, los vocablos enfatizan la diferenciación de sexos, además de particularizar en diversas etapas de crecimiento y, cosa importante, aparecen también voces que marcan la aptitud física para contraer matrimonio y poder adquirir así la plenitud social resultante de dicho estado civil, amén de la posibilidad de insertarse en el aparato económico como productor, particularmente en el campo de la prestación de servicios.

El análisis lingüístico de las voces que convienen a un niño, un adolescente y un mancebo, muestra la presencia repetida de raíces que denotan una idea de perfeccionamiento o maduración continua. Así, intentando rescatarlos en su idea progresiva, tendríamos: *bat bat* (poco más o menos); *yighil* (entallecerse, fortalecerse); *cotem* (perfecto y acabado así); *cax* (pasar, sobrar sobrepujando); *mamal* (viejo); y *meel* (vieja).

Surge clara esta idea de “avance” a lo largo de la juventud; edad que se inicia desde una mera aproximación a ella (*bat bat*), atraviesa por un proceso de fortalecimiento (*yighil*) y alcanza su perfección (*cotem*) al mismo tiempo que se sobrepasa (*cax*). Esta última imagen parece remitirnos a la concepción de la mancebía como un proceso físico que se superará a sí mismo al posibilitar su abandono, accediendo a una nueva etapa social: la del matrimonio, única que posibilita al hombre maya su “cabalidad” como ente físico y social. No deja de ser significativa en este sentido la presencia de términos traducibles por joven viejo y doncella anciana (*mamal quelem, meel achix*), que sigue utilizando el grupo vecino tojolab'al para señalar con reprobación a aquel individuo que, a pesar de estar capacitado físicamente para hacerlo, no ha contraído matrimonio. No importando que tenga ya cincuenta años, un hombre soltero será siempre un muchacho, jamás se le considerará un *uinic*, un hombre completo.

El tercer grupo, el de los adultos, aquellos que ya habían alcanzado la edad de la discreción (*ayix yotan, znaoghix ztoghól quinal, yichix yotan*: los de corazón hábil, los “hábil y derechos en el mundo”), los de edad madura eran llamados *yoluinic*, los seres que sustentaban la comunidad (*yol*) al formarla. Dado que éstos constituyen pues el grupo más importante de la sociedad, su verdadero meollo, su núcleo, no se registran precisiones. Ellos son simple y llanamente los hombres, motivo primordial de los afanes mayas y, por ende, principales actores en los vocabularios.

Mientras que *poco* y *namey*, voces que señalan lo antiguo, sirven para designar los tiempos idos, el mundo pasado, el *zpolquinal* y *znameyquinal* de los tzeltales, que Ara traduce por “vejedad”, *mamalubel, mamaletiquil* o *mamalil* y *meelubel, meeletiquil* o *meelil* denotan la “vejedad” de hombre o de mujer respectivamente. Mínimo es lo que podemos apuntar sobre el segundo grupo de términos, apenas su relación con la idea de la maternidad (*me*) o acaso con lo grande (también *me*); por algo la abuela era denominada *me'xep*: “gran señora”. Mucho más ricos se antojan los vocablos que aluden a la vejez del hombre, al parecer relacionados con la idea de “rebosar lo lleno” (*mal*), traspasar una cierta plenitud. De ahí

que el crepúsculo se denominase *mal cahcal*: el rebosamiento del sol; momento de declinación tras la plenitud del cenit.

Esta idea de término parece vislumbrarse también en uno de los vocablos que designan el viejo o la vieja, *yol mamaltonax* y *yol meel tonax* respectivamente. En ellos, además del concepto de hombre-comunidad, *yol*, vemos aparecer *nax*: lo de antes, lo anterior, modificado por *to* (apenas). Así, este tipo de individuos había conformado hasta hacía poco tiempo (*yactonax*) la comunidad en sus aspectos laborales; ya no lo conformaría más. Otra lectura posible no deja de ser igualmente reveladora: *tonagh* significa caer algo de arriba, perderse. De una u otra forma en que se lea, el mensaje es claro: la vejez de uno de sus miembros significaba una pérdida para el grupo. Una de las traducciones que nuestro dominico refiere para anciano es *yighil uinic*, que ya vimos aparecer en lo relativo a la juventud; pero si entonces denotaba el proceso de "entallecerse" o fortalecerse, aquí marca la conclusión de tal proceso: el anciano es el hombre que contiene en plenitud la virtud de la fortaleza, referida acaso más a una capacidad anímica que a una mera fortaleza física.

Otra gran división que surge de los textos es la referente al estado civil, íntimamente ligado, como es obvio, con la edad de los individuos y que tiene como núcleo de referencia al matrimonio. Aparecen así en primer lugar los vocablos para los solteros de ambos sexos, los *ghochol uinic* o *ghochol antz*, literalmente los vacíos o desocupados. Por lo que toca a los individuos que viven en pareja constan, además de los vocablos para los jóvenes, aquellos que señalan a un hombre o a una mujer casados. Para el primero tenemos *yahubte*, *ynaghem uinic*, *niaghem uinic* y *nupulnem uinic*; para la segunda, *ynamil* e *ychbil antz*. Como vocablos que denotan indistintamente a ambos cónyuges, aparecen *nup* y *ghoy*. Un análisis lingüístico somero nos revela pequeños datos suplementarios: *yahubte* se relaciona con *yahubon*, embarazarse; *ychbil* con *ychel*, casamiento de la mujer; *niaghem* con *niaghel*, casamiento, matrimonio y *nupumen* con *nup*, compañero; *nup*, encontrar a otro, acompañar, y de ahí *nupunel*, matrimonio.

La pérdida de este compañero encontrado y afianzado en el matrimonio, la viudez, recibía también diferente denomina-

ción según el cónyuge sobreviviente. Así, enviudar el varón se dice *hilon tatael cholil, teel cholubon* o *xilon ta ochbeal* y *zo-chucubon*. Al viudo se denominaba *teel chol, tequel tatel cholil* o *chiomochbe* y a la viuda *ochbe hilem, ta ochbeal* o *tequel taochbeal*. Como puede observarse, se repiten en las diferentes denominaciones términos tales como *hilon*, que significa quedarse, ser sombra de algo, e *hilem*: quedado, *tequel*: puesto de pie, derecho (*tecan*: seguir acompañado), *chol*: desvestir, quitar; *teel*: palo o madera, *ochbe*, que marca la introspección de algo (*och*: entrar, *be*: objeto) y *chiom*, al parecer relacionado con *chi*: rasgar. Así pues, los viudos eran considerados como aquellos seres que quedaban desnudos, como los que —rasgados— perdían una parte de sí mismos; meras sobras; apenas maderos aún en pie, pero solos. Todas éstas eran condiciones que les hacían entrar a otro estado, tal como marca el término *och* en otras lenguas mayenses.

Los textos hacen además una precisión: la viuda joven, la de poca edad, es señalada con otros términos: *hilem antz, achixel ochbe, chilom ochbe* y *untiquil ochbe*. Aquí se observan, además de las voces *ochbe, hilem* y *chilhom* que ya aparecían en la designación de las otras viudas, una cierta insistencia en lo femenino (*antz*) y en la edad (*achix*: doncella; *untic*: niño grande) que sin duda están marcando la posibilidad para estas viudas de un segundo matrimonio dada su juventud.

Por lo que toca a la estratificación social, las voces más abundantes son las que remiten a aquellas personas situadas en la cúspide de la pirámide. Que la clasificación indígena resultaba desusada a la mentalidad de fray Domingo se hace obvio al observar que para un solo término *tzeltal* nos da varias acepciones castellanas; la voz *ajaw*, por mencionar un ejemplo, aparece en 36 entradas, a través de las cuales se transparenta su aplicación como apelativo para los señores naturales; claramente asienta el vocabulario castellano-*tzeltal* que para “reinar”, el término empleado antaño (*dicebant olim*) era *xaghuaion*: hacerse *aghau*. Ahora bien, la presencia del plural *aghauetic* nos señala que la voz designa a un grupo particular, no a un individuo específico; a aquellos que constituyen la nobleza indígena, el grupo de principales. Aparentemente, esta condición se heredaba, como lo indica el

hecho de que tanto nobleza como hidalguía se traduzcan por *aghualel*, es decir, tener la condición de *aghual*. Es bien sabido que la hidalguía hispana era algo que se heredaba; hidalgo es una contracción de “hijodalgo”, hijo de alguien.

Sustentando a este conjunto de nobles y autoridades políticas y religiosas, onerosa cima de la pirámide social, se encontraba el común del pueblo, la gran masa de los “sin ventura”, pobremente representada incluso en el plano lingüístico, ya que pocas veces se alude a ella en los diccionarios. Como términos genéricos aparecen los siguientes: estar debajo: *yalanon*, *yalnat*; y estado bajo: *ma ayuc qtalet*, *alan qtalet*, *alan qpacel* y *evetzel*, *qpacel*, *ma ayuc qmatan*, *paom uinicon nax*.

A través de ellos podemos comprender con claridad el estatus que ocupaban quienes se encontraban en tal situación: hombres concebidos como carentes (*ma ayuc*) de condición social (*talet*, *pazel*: condición), groseros (*paom*) o sin ventura alguna (*matan*: suerte, dicha, ventura). De ahí que al individuo que conformaba el común se le conociese como un ser inferior o bajo (*alan uinic*, *alan pazel*), alguien del montón (*betzel qpazel*) o situado en el extremo (*ztiilon uinic*), un hombre de poco o postrero (*xututon*, *xcoxilon uinic*) o — imagen mucho menos metafórica— simplemente un tributario (*zpatan uinic*).

Por otra parte, si bien se hace patente la idea de paternidad social en alguno de los vocablos anteriores, ya que *alan* significa tanto hombre inferior como tomar por hijo, la posición real que el individuo del pueblo tenía ante sus señores es explicada por Ara cuando al traducir “sombra” como *quehau* o *axinal*, agrega “*solent dicere inferiores cuando hablan a sus caciques: ayonta avaxinal, ayonta aquehau, ayonta yalan avoc acahb muc avaxinal, muc acquehau*”. Es decir que el hombre común, buscando protección, había de colocarse a la sombra o amparo de sus señores (*ayonta*: estar; *muc*: cobijar, cubrir). Estos hombres sometidos al vasallaje, que podían incluso agruparse en pueblos donde no existían representantes de la nobleza, eran sin embargo individuos concebidos como libres, *yaxal uinic*, perfectamente diferenciados de aquellos otros sometidos a servidumbre. Era dentro de este grupo de “hombres menudos”, como también se les llama, donde se reclutaba a

los asalariados, los *toghbil winic* u hombres alquilados (*togh*: pagar) que vemos aparecer como peones en las milpas y algodonales, como mozos de servicio o realizando las diversas etapas de procesamiento de las fibras e hilos necesarios para la confección de los artículos que comerciaban los mercaderes.

Por desgracia, los términos que inciden sobre la tributación y los servicios que el hombre del pueblo debía prestar, ya fuera a los señores naturales o a los conquistadores, son relativamente pobres si se toma en cuenta la gran importancia que hubieron de tener tanto en la época prehispánica como en la colonial, pero algunas inferencias pueden obtenerse a través de ellos. El tributo era señalado con dos voces: *munil* y *patan*, de donde surgen los vocablos *xmunilaghon* y *xpatanighon*: tributar. Mientras que el primero de ellos, *munil*, parece relacionarse con la idea de servidumbre (*munatil*), el segundo se vincula en forma directa con *pat*, palabra que designa a la mazorca de cacao verde, que sin duda fue uno de los principales productos tributados. No obstante, no pueden desecharse ni la tributación de servicios —ya que *patan* significa tanto tributo como trabajo— ni la que se hacía en dinero, modalidad impuesta por los dominadores hispanos, para la cual consta el vocablo *taquin qpatanin*: “dar dinero como tributo”. Muy significativas son las voces *lamal quinal* o *ghochol quinal*, que nuestro fraile traduce por “tiempo desembarazado, [en el] que no hay trabajo común o tributo” y que literalmente y en ese orden valen por: tiempo sosegado, de reposo, o en el que se entra al descanso, y qué decir de las traducciones que convienen a un hombre jubilado: aquel que escapa de o vence al tributo.

A las labores agrícolas comunales se sumaban las faenas obligatorias para la construcción de cercados, obras de infraestructura tales como la manutención de caminos y edificación de inmuebles para actividades civiles y religiosas. Todos estos trabajos eran englobados con el término *yol abtel* (trabajo común). Además de aportar mano de obra en forma gratuita, los hombres del común estaban obligados a participar en oficios públicos que generalmente no revestían mucha autoridad, pero que —a la manera de los actuales sistemas de cargos— constreñían al labrador a abandonar sus propios cultivos para

dedicarse durante algún tiempo a actividades tales como la de carcelero o regidor. Dichas labores formaban parte del *patan*.

Es mínimo lo que los diccionarios aportan sobre el funcionamiento de las instituciones administrativas locales, pero sabemos en cambio que el tribunal donde se dirimían los problemas surgidos de la convivencia diaria era conocido tanto por “casa del alcalde” (*znactaghib* alcalde) como por lugar “donde está o se hace el juicio” (*yaay xchac, yaaiz paz chacquel*) o sitio donde hay “palabras de juicio” (*chacob cop*). Allí se impartían condenas y se admitían sobornos. Las primeras podían comprender desde las penas pecuniarias, hasta los azotes, el sufrir grillos o esposas (*xvolocón*) y la prisión (*znailte, znail taquin*).

La costumbre de llevar regalos “cuando van a negociar o pedir algo” (*zghamib qtitic*), tan arraigada en los pueblos mayenses aun hoy en día, dio sin duda pie a la corrupción; al menos así lo entendió nuestro fraile, el cual precisa diversas clases de sobornos, con regalos, monedas o palabras, cuyos nombres son por demás claros: cerrarle la boca a alguien (*mac zti*) y pervertir (*buten*); imágenes y vocablos que no requieren mayor explicación.

Aún más abajo de estos seres que debían otorgar gratuitamente su trabajo, su fuerza y su tiempo a los nobles, a las autoridades y a la propia comunidad, se encontraba otro grupo de individuos: el de los siervos y esclavos. Según se desprende de nuestro material, los siervos eran por lo común obtenidos en el curso de acciones bélicas; es decir, eran indígenas hechos cautivos. Así, mientras que *munatín* significa cautivar, *munatíl* vale por servidumbre y *munat* por siervo, diferenciándose el sexo del cautivo con las voces *xichoc* (hombre) y *antzil* (mujer). El haber ingresado a este estado de cautiverio lo marca *och ta munatíl* (“entrar en servidumbre”). Esta idea de cautiverio a través de la guerra se corrobora en la voz *tzac*, que significa tanto cautivo como robar en guerra y tomar prendiendo.

Pero no era ésta la única manera de proveerse de siervos. Claramente se distingue la existencia de otro tipo: aquellos nacidos en casa, los *yogholna*. Si bien la etimología del término nos es oscura, la procedencia de estos individuos

no lo es tanto: otros vocablos para nombrarlos son *znichan qmunat* y *yal qmunat*, literalmente hijo de esclavo e hijo de esclava, por lo tanto la servidumbre era —al menos para la primera generación— una condición hereditaria. Lo que no deja de parecer curioso es que no sólo se observase la regla de “vientres esclavos”, sino que también se mencione a hijos de hombres siervos. A manera de hipótesis podría pensarse en una endogamia de grupo que obligase a los cautivos a casarse entre sí, siendo conceptualizados los hijos de tal unión igualmente como esclavos.

Que los esclavos eran objeto de transacción mercantil se observa en la presencia de la entrada “cautivo comprado: *qmunat uinic, qmanbil uinic*”, donde además de la voz para siervo vemos aparecer *manbil*, comprado, que deriva de *man*: comprar. Consta también *loc*, que se traduce por redimir cautivo, siendo conocido el horro como *colta munatil, colben munat* o *colem uinic* (*coltay*: redimir, salvar), *cuxul* (¿de *cux*: amar o *cuxul*: cosa viva?), *yaxal uinic* (“hombre libre”) o *colem uinic* (“hombre liberado”).

ECONOMIA

Un tema de particular interés en los vocabularios es el relativo al algodón en Copanaguastla ya que este pueblo —según se deduce de los documentos oficiales— dedicaba una buena parte de su tiempo laboral a la siembra, aprovechamiento, industria y comercio de dicho producto, en el que descansaba gran parte de su riqueza y que posibilitaba el acceso a otro tipo de bienes, tanto de consumo obligado como suntuarios.

La gran riqueza de los textos no radica en las técnicas de cultivo, sino en lo concerniente al trabajo textil, cada uno de cuyos pasos es prácticamente mencionado en la minuciosa enumeración de los agentes que en él intervenían y en la descripción de productos obtenidos. No trataremos en esta ocasión el proceso técnico; tan solo nos limitaremos a señalar algunos aspectos generales de otros apartados. Baste anotar respecto a lo primero, que además de lo relativo a tejer, contamos con datos que hablan del labrado con aguja, el hilvanado, la costura, el deshilado, el bordado y el empleo

de las plumas en la confección de prendas de vestir, tocados, abanicos, brazaletes y mosqueadores; labores que motivaron la admiración unánime de frailes y conquistadores hispanos.

El empleo de tintes obtenidos de moluscos, cochinillas y productos vegetales del tipo del palo brasil y el palo campeche, permitía la elaboración de prendas de diversos colores: pardas, negras, mixtas, "color de paño" e incluso listadas. El principal producto obtenido, las mantas, era clasificado según la labor textil empleada, su espesor, su tamaño y el uso que se les daba. Tenemos así, respecto a lo último, que a más de servir para confeccionar huipiles, taparrabos o capas, las mantas de algodón se empleaban como sábanas, mosquiteros y coladores; para fabricar lechos y dividir habitaciones; como material terapéutico e incluso como lienzos donde pintar "retablos".

Prácticamente a cada uno de los pasos del proceso textil corresponde un sustantivo que designa al operario (señalado con el prefijo *gh*) y en ocasiones contamos con más de uno. Así, para cardador, *ghachubaghel*, *ghachubtayegh*, *xghachubaghon* y *ghachubtay*; para carmenador, *ziughel*, para hilandera, *ghnaoghel*; para urdidor, *ghboneghel*; para costurero o sastre, *ghtzizomaghel*; y para remendador, *lacuyegh*. Incluso sabemos que al encargado de lavar las prendas se denominaba *ghzacumaghel*, mientras que el que las extendía al sol para secarlas se llamaba *ghquiyoghel*. No debe pensarse que la variedad de términos remita a una especie de trabajo "en cadena" a la manera del que hoy se registra en la industria textil; es muy probable que un mismo sujeto desempeñara varias de tales especializaciones. El empleo de mano de obra asalariada, que aparece también en el cultivo del maíz y que tocaba a otras actividades tales como el acarreo de leña, parece haber conocido sus niveles más complejos y diversificados en la esfera de los textiles en la que, a diferencia de la agrícola, se empleaba sobre todo fuerza de trabajo femenina.

Los términos generales al respecto son *ghabtel*: trabajador, *aghabtelin*: tomar por trabajador, *ghchonbail*: peón que se alquila y *nabatal*, persona que se alquila para hacer algo. Acompañando a varios de ellos, aparecen a guisa de ejemplo otros vocablos directamente ligados al proceso textil; así *ghcibatal* se traduce como mujer que se alquila para desmotar,

ghnabatal la que lo hace para hilar, *ghalbatal* la que se contrata para tejer y *ghuchbatal* para moler, sin que se especifique si la molienda se restringía al maíz o se extendía, como el vocablo *ghuch*, a la de los colores. El que algunas gentes dependían de la venta de su fuerza de trabajo para sobrevivir resulta claro en una expresión del original que copió Guzmán, donde en la foja 16 se anota *ghalbatay ixim xcun*: “por ganar de comer a aquello”, es decir, alquilarse para poder obtener el necesario maíz (*ixim*).

Aunque Calnek sugiere que esta organización laboral estaba controlada por un sector de la nobleza indígena,⁶ resulta difícil —en base a los vocabularios— asegurar si esta explotación del trabajo femenino conocía ya tales grados de refinamiento en la época prehispánica, o si bien se perfeccionó a partir de la conquista y las pesadas cargas tributarias en mantas que la colonización española impuso a los vencidos; empero, la primera posibilidad tampoco es tácitamente negada por los materiales y resulta bastante probable pensar que las exigencias de los dominadores se apoyaran en estructuras sociales y especializaciones locales pre-existentes. La riqueza de Copanaguastla, derivada en gran medida de la industria textil como ya se ha mencionado, bien pudo estar basada —como en tantos otros lugares— en la explotación laboral de los estratos que ocupaban los peldaños más bajos de la pirámide social.

Además de las labores agrícolas y textiles, la gente de Copanaguastla empleaba su tiempo en aprovechar, por medio de la caza y la pesca, las ventajas que la ecología les otorgaba. Sobre las técnicas utilizadas en la caza, los vocabularios son bastante precisos y orientan hacia tres tipos de presas: los venados, la volatería y el jabalí, aunque nada apuntan sobre otras especies que sabemos eran muy apreciadas (como armadillos y tepezcuintles) o temidas (los felinos). Entre las técnicas usadas constan los nombres de diversas redes, lazos, cerbatanas, flechas con punta de pedernal y el empleo de silbatos para atraer mamíferos y aves. Otras artimañas, tales

⁶ Edward E. Calnek, “Highland Chiapas Before the Spanish Conquest” (tesis doctoral, University of Chicago, 1962), pág. 41.

como el empleo de sustancias pegajosas, luces que encandilan o trampas, eran destinadas a la captura de pájaros a los que se quitaba cuidadosamente las codiciadas plumas —objeto de comercio y que como hemos señalado, servía para confeccionar prendas y artefactos de lujo— y se dejaban después libres para que de nuevo emplumecieran. La pesca, por su parte, se valía de redes, varas, anzuelos, nasas y raíces que envenenaban las aguas, “emborrachando” a los peces para facilitar su captura.

Las labores especializadas comprendían la minería —de primordial importancia, dado que Copanaguastla fue la única región de Chiapas donde se explotó el oro durante la colonia—, las actividades de construcción, las bélicas y las de prestación de servicios (correos, contadores, barberos, mesoneros, amortajadores, remeros, cargadores, fabricantes de sal, panaderos, carpinteros, lapidarios y otros). Además de tales trabajos, había otros extraoficiales: mendigos y ladrones; estos últimos divididos en “públicos o salteadores” y aquellos que robaban en secreto.

A diferencia de sus vecinos zinacantecos, obligados por la pobreza de sus tierras a actuar como revendedores y a transitar largas distancias, ya buscando los productos solicitados por los pochteca nahuas, o comerciando con los que éstos les aportaban, los fértiles terrenos de Copanaguastla permitían a su gente comerciar directamente con el excedente de lo que ellos mismos producían; excedente que hubo de alcanzar proporciones considerables si tomamos en cuenta que además de sustentar a la clase trabajadora y posibilitar el intercambio, hizo factible el mantenimiento de la clase dirigente y el del grupo de artesanos especializados. La información que sobre el comercio proporciona la obra de Domingo de Ara es, empero su riqueza, desigual. Prácticamente todos los vocablos versan sobre las transacciones mismas, sus tipos y los lugares donde se efectuaban. Ello no es de extrañar si recordamos que éste, como tantos otros aspectos de la vida cotidiana, hubo de interesar al fraile sobre todo por su vínculo con temas doctrinarios. Es claro en las obras de otros evangelizadores que el comercio importaba en tanto que posible fuente de transgresiones al séptimo mandamiento mosaico; basta revisar el amplio capítulo dedicado a tal tema en 1569 por fray Alonso

de Molina en su *Confesionario mayor* en náhuatl, para darse cuenta de ello.⁷

La alta diferenciación que había alcanzado el acto de comerciar en Copanaguastla se observa incluso en la precisión de los vocablos que señalan los varios tipos de individuos dedicados a tal actividad en diversas modalidades. Así, estaban: el mercader viandante, el *beyom* (literalmente “el que camina”); el que vendía en los tianguis o ferias, el *ghchuiwichghel* o *xchivighaghon* (de *chuiwich*: tianguis); el que vendía empleando como mecanismo de transacción el trueque, el *ghchonpolmalil*; el que lo hacía al menudeo, el *ghmebachonon*, *ghchonovil*, *ghoxchonoghel manabil* o *ghchachonoghel*; el que vendía al por mayor, el *ghmuculchonoc*; e incluso se nos da una voz, *ghpolmalon*, para señalar a quien vendía aceptando el regateo.

En los documentos se registran también entradas que señalan los tipos de trueques efectuados (maíz o chile por sal, o cacao por plátanos); la primordial importancia del maíz comprado al menudeo, una de cuyas designaciones era *mebachonon* (literalmente “venta de pobre o huérfano”); se registran asimismo los riesgos que había de enfrentar un comerciante ante clientes abusivos, los que se disputaban sus productos o aquellos que no les pagaban lo fiado. Se nos habla también de los mercaderes que vendían en las puertas de sus casas, de los utensilios empleados para transportar mercaderías; de los caminos, senderos y atajos transitados; de las unidades de medida, las cuales combinaban las libras y fanegas europeas con zontes (*qbacuy*), veintenas (*qtabui*) y xiquipiles (*qpicy*) mesoamericanos.

Otro tanto ocurre con las monedas y otros valores de cambio: hachuelas de cobre, sal y cacao. Muy interesante resulta la entrada “moneda falsa”, donde además de los términos que se refieren a la adulteración del metálico (*paom taquin*: moneda vana o mentirosa, *maxil taquin*: moneda de burla o engaño, y otros más) vemos aparecer *caxtoc cacao* y *pactabil ta cacao*, que se refieren a “cacaos” falsificados (*pactabil*) —acaso a la

⁷ *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana (1569)* (México, D.F.: Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, 1972).

manera de los nahuas, quienes rellenaban el hollejo del grano con masa de *tzovalli* o de cuescos de aguacate— y de cacao que se soasaban (*c'asto*) con objeto de hacerlos parecer más grandes y gruesos, tal y como hacían los comerciantes nahuas,⁸ a los cuales según parece nada tenían que envidiar los copanaguastlecos, ni en maña ni en habilidad.

Es poco lo que se nos informa sobre los productos y las vías de su comercialización y nulo lo que incide sobre el estatus de los comerciantes, la relación del mercado de los productos textiles con la explotación de la mano de obra en el cultivo e industria del algodón, o sobre la regulación del comercio, que probablemente estaba en manos de la nobleza indígena, como ocurría en Zinacantán.⁹ No obstante, lo rescatado por Domingo de Ara permitirá precisar algunos puntos de temas tan importantes como lo es el del comercio colonial en la región central de Chiapas, destacando el papel que en él jugaron otros poblados además de Zinacantán y Chiapa (hoy en día únicos centros estudiados, aunque sea en forma parcial). Sin duda, se hace necesaria la labor paleográfica y el análisis de otro tipo de fuentes coloniales para comprender en su totalidad el papel que como cabecera de la región desempeñara esta villa, “madre del algodón” de la que se vestían “todas estas provincias”, según la calificara a mediados del siglo XVI fray Tomás de la Torre.

RELIGION

En lo que concierne a aspectos religiosos, los textos se muestran más bien parcos, lo que no deja de llamar la atención si recordamos que fueron escritos en una época en que la orden dominica insistía en la importancia de recopilar todo lo relativo a “supersticiones paganas”, para mejor combatirlas. En el siglo XVI, la actitud de los frailes y la Corona en general sufrió un giro de 180 grados, prohibiéndose escribir sobre temas religiosos prehispánicos por temor a que los indígenas persistieran en sus creencias y prácticas. Ahora

⁸ Véase Molina, *Confesionario mayor*, pág. 37.

⁹ Véase Calnek, “Highland Chiapas”, pp. 43-46.

bien, ¿acaso se registraban dichos términos en el texto original y fueron suprimidos por el copista, obedeciendo a las nuevas disposiciones de la Orden? Es difícil saberlo, pero no nos parece improbable, sobre todo si tomamos en cuenta que muchos de los vocablos relacionados con el tema que aparecen en los textos hacen referencia a actitudes y conductas que *a priori* no parecerían ligadas a aspectos religiosos. Otros, en cambio, parecen haberse dejado dada su posible utilización con fines de adoctrinamiento; tal es el caso de todas las tradiciones antiguas que los frailes asociaron a lo demoníaco.

Aunque escasos en varios rubros, los datos nos permiten saber de la existencia de una pareja creadora: Patol y Alaghon, considerados los dioses principales y cuyo culto se extendía al área tzotzil.¹⁰ La memoria del primero de ellos, Patol, se mantenía fresca en la zona cien años después, según comprobó el obispo Núñez de la Vega.¹¹ Alaghon, a quien Calnek identifica con Alom, diosa madre en el *Popol vuh*, era adorada también en Guatemala bajo el nombre de Gaholom, según se desprende de lo referido por fray Francisco Ximénez.¹² Si bien el nombre del primero resulta oscuro al análisis pues las únicas raíces *pat* que aparecen tanto en Ara como en los textos de tzeltal contemporáneo se traducen por consolar, o por espalda (y de ahí “postrero” y “después”), vemos que existe en el yucateco una raíz *pat* que significa formar alguna cosa a partir de barro, cera o masa, es decir, moldear, lo que no solamente señala el papel formador de este dios, sino que

¹⁰ Calnek, “Highland Chiapas”, pág. 30.

¹¹ Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas*, edición crítica de María del Carmen León y Mario Humberto Ruz, Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya 6 (México, D.F.: Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1988).

¹² Véanse, respectivamente: Calnek, “Highland Chiapas”, pág. 51; *Popol vuh: las antiguas historias del quiché*, Adrián Recinos, editor y traductor, Colección Popular 11 (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1968); y Carmelo Sáenz de Santa María, “Los escolios a las historias de el origen de los indios: comentario al *Popol vuh* de fray Francisco Ximénez”, en *Estudios sobre política indigenista española en América* (Valladolid: Seminario de Historia de América, Universidad de Valladolid, 1976), II: 67.

incluso coincide con la mitología maya en lo que a la creación humana se refiere, al remitirnos a los elementos formadores del cuerpo humano en dos de las tres creaciones sucesivas: barro y maíz.¹³ Por su parte, el nombre de la segunda no deja duda alguna sobre su papel de deidad creadora, íntimamente relacionado con *alaghel*: “la obra de engendrar”, de donde Alaghon se traduce por “la engendradora”. Otras divinidades aparecen asociadas con el infierno y lo demoníaco; entre ellas pueden mencionarse a: Pucugh, el señor del inframundo, vinculado con la muerte; Quicin, reverenciado entre los cholacandones, yucatecos y pokomames; y Poxlon o Patzlam, una de las deidades más importantes y temidas en la zona y que se representaba como “pelota o bola de fuego que anda por el aire en figura de estrella con cauda, a modo de cometa”, según palabras del obispo Núñez de la Vega (vinculado con actividades terapéuticas, muestra en su primer nombre la raíz *poz*: medicina).¹⁴

Relacionada en forma particular con Copanaguastla — al grado que los dominicos atribuyeron a la persistencia de su culto la destrucción del poblado— existía una diosa comunal equivalente a otras divinidades tutelares veneradas en Zinacantán y Chamula, que aún después de la conquista continuó siendo reverenciada en forma subrepticia.¹⁵ Su nombre tzeltal no llegó hasta nosotros, pero los pobladores de Xiquipilas se referían a ella como Jantepusi llama o la “vieja de hierro”, conocida deidad náhuatl. Otros personajes divinos que se mencionan son Yhcal, el famoso negro del área maya, y Chuchulcan, relacionado con el espacio celeste. Constan también notas sobre la fabricación de imágenes en piedra o madera, la veneración que se guardaba a las montañas y otros detalles más.

¹³ Véanse *Diccionario maya Cordemex*, Alfredo Barrera, et. al., compiladores (Mérida: Ediciones Cordemex, 1980), pág. 632; y *Popol vuh*, pp. 28-30 y 103.

¹⁴ Véase “Novena carta pastoral”, en Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas*, pág. 756.

¹⁵ En relación con divinidades veneradas en Zinacantán y Chamula, véase Calnek, “Highland Chiapas”, pág. 53.

Como era de esperar, la mayoría de las voces que convienen a la religiosidad indígena prehispánica y a sus resabios coloniales son catalogados en los textos como idolatrías o sacrilegios, diferenciándolas tajantemente de lo concerniente a la nueva religión, que es denominada como *utzil chuhul culegh*, *toghol culegh* o *chuhul nacleggh*, esto es: la de los buenos vecinos (*utz*: bueno, *culegh*: vecino), la de los hombres buenos (*togholal*: bondad), enfatizándose la idea cristiana de la congregación de los santos que aparece en forma nítida en el último término donde, junto al vocablo para familia (*nacleggh*), vemos aparecer *chuhul*, que denota una cosa bendita, santa, sagrada o espiritual (de *chu*: dios).

Mientras que para “adorar” se consigna *ghcopon* (*cop*: palabra), para “idolatrar” se dan tanto esta misma voz modificada con las palabras piedra o palo (*ton*, *te*), como otras formadas con la raíz *chu*, pero igualmente seguida por *te* o *ton*, y tratando de hacer más notoria la diferencia se agrega a veces a los términos que denotan lo cristiano, la voz castellana dios, aun haciéndola recibir desinencias tzeltales (como, por ejemplo, Diosi). De ahí pues, que mientras que *zcoponoghbil* dios se traduzca por adoración, *zcoponoghbil te* valga para idolatría. Sobre aspectos rituales destaca lo vinculado al sacrificio humano, que nos informa de los ayunos previos, los ritos de purificación, las piedras del sacrificio (llamadas *chamibal ton*: piedras de muerte o sufrimiento), la técnica de degollamiento empleada y algunas características de los sacrificadores, quienes portaban máscaras específicas que acaso correspondieran a la imagen de un dios particular, simbolizando la catarsis que el sacerdote hacía de su propio yo.¹⁶ No deja de ser revelador el hecho de que las dos palabras que designan a este tipo de máscaras, *ghtancab* y su variante *ghtancatib* muestren el prefijo agentivo *gh*, como si las máscaras en sí mismas fueran personas o posibilitaran el “personalizarse”; es decir, transmutar la personalidad del sacerdote por la de la divinidad representada.

¹⁶ Véase Martha Ilija Nájera Coronado, “El sacrificio sangriento y el autosacrificio entre los antiguos mayas” (tesis de maestría, UNAM, 1984), pág. 144.

Además de este tipo de ritos donde se ofrendaba una vida humana, aparecen vocablos que nos hablan del autosacrificio, tal como el herirse las orejas y otros actos penitenciales en los que intervenían varas y cordeles. Las ofrendas de aves, particularmente guajolotes (una especie de pavos), y perros también son mencionadas. Uno de los aspectos que permite un análisis más completo dentro del tema religioso es el de las actividades sacerdotales, tanto por estar bien representado en los textos como por existir referencias a él en otros escritos sobre la zona.

Resumiendo un poco burdamente los datos, podemos englobar la actividad de los especialistas en religión precolombina en tres grandes áreas: enseñanza, terapéutica y adivinación. Catalogados como "sabios" que detentaban su poder gracias a sus nexos con la diosa Alaghom, estos especialistas eran designados con una serie de voces que significan el conocimiento, la ciencia, el arte, el ingenio, la memoria o la habilidad (derivadas casi todas ellas de *na*: saber); las que señalan el trazar o marcar algo (*tza*); las que nos remiten a dar consejos (*tzitz*), a la palabra (*cop*) o al reconocer (*caghom haylel*), no dejan lugar a dudas sobre la conceptualización de estos hombres como gentes experimentadas y poseedoras del conocimiento. Existe otro grupo de vocablos cuyo significado último remite al sacerdote maya que, gracias a su manejo de códigos, signos, símbolos y presagios, podía intervenir en la vida cotidiana de sus semejantes, al ser capaz de funcionar como intermediario ante, e intérprete de los seres divinos, señores del mundo creado y, por ende, árbitros de la vida de sus criaturas. Así, se enlistan vocablos, especialmente en lo correspondiente a lo que ellos denominaban como "sabio que halla trazas nuevas", que se antojan ligados a prácticas adivinatorias, tales como *quin*: suerte, adivinanza; *tagh*, que significa tanto cosa lejana como juego; *yan*, cosa extraña, y *tzibal*, escritura, pintura.

Sus nexos con la enseñanza se advierten en los vocablos que remiten a discípulo, escuela y aprendizaje, mientras que sus vínculos con la terapéutica derivan tanto de atribuir una etiología sobrenatural a las enfermedades, como del empleo de oraciones, conjuros y soplos para curarlas. La creencia en

la hechicería como causa de procesos patológicos y el empleo de brujería para lograr fines amorios también se hacen evidentes. No debe pensarse, empero, que el arsenal terapéutico copanaguastleco estuviera restringido a procedimientos mágicos. Buena cuenta dan los textos del empleo de la herbolaria y de técnicas de cirugía menor, tales como la extracción de parásitos exógenos, el drenaje de tumoraciones infectadas y las sangrías.

Entre las raíces más importantes con respecto a la adivinación constan *quin*, que los vocabularios traducen como suerte —y que vale asimismo para tiempo y día— y *paaxti* o *qtohti* que convienen a “pronóstico”. Estas voces, cuyo empleo es muchas veces indiferenciado en los textos, entrarán en la composición de prácticamente todos los vocablos referentes a las técnicas y a quienes las practicaban. Por lo que hace a los especialistas en tales menesteres, tenemos que mientras que *ghquin* (y sus variantes *ghquinighel* y *ghquin tayegh uinic*) es traducido como adivinador, agorero o el que echa las suertes, *ghpaaxti* se convierte en castellano como pronosticador y profeta; lo mismo vale para *ghtoghti* (con sus variantes *ghtoghtieyegh vinal* y *ghtoghtieyegh chamel*).

Ahora bien, ¿existían diferencias cualitativas entre unos y otros? Es poco lo que los textos señalan al respecto, pero pueden hacerse algunas precisiones empleando tanto datos sobre etnias mayenses como sobre los nahuas y, por supuesto, los escasos indicios que nos dan los vocabularios mismos. Según se desprende del material, existían diversas técnicas adivinatorias; algunas de ellas son nombradas explícitamente y otras se deducen de las voces tzeltales. Así, entre las “suertes” vemos que se empleaban granos de *tzite'* y maíz, cañas, y la interpretación de los sueños y del canto de algunas aves. A la primera, que al parecer poseía alguna variante lúdica, nos hemos referido antes, por lo que sólo agregaremos que existe una posible similitud entre los “tableros de ajedrez” que mencionan nuestros textos y el lienzo que —representando el plano horizontal del mundo— empleaban los *tlaolziniani* nahuas para sus augurios.¹⁷ Por desgracia, es tan poco lo

¹⁷ Véase Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo

que se registra sobre los métodos precisos de adivinar, que no podemos pasar de la conjetura. No obstante, sabemos que el uso de *tzite* mantiene su vigencia como práctica adivinatoria en grupos mayenses vecinados en Chiapas, como el mochó, y el del maíz se observa aún entre los tzotziles y tojolabales.¹⁸

Sobre la interpretación de los sueños, común entre los nahuas y cakchiqueles prehispánicos y de gran vigencia entre nahuas, mixes, huicholes, tarahumaras, yucatecos y tzotziles contemporáneos, también es poco lo que nos informan los diccionarios;¹⁹ empero, de gran interés. Observamos que además de la diferenciación entre el sueño común (*uayel*) y el profundo (*ziacal uayel*), se hace otra entre el “sueño que soñamos durmiendo”, *uaychil*, y la “visión [que se tiene] estando despierto”: *naalcitil*. Mientras que este último término muestra

náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 7 (1968): 104.

¹⁸ Véanse respectivamente, Jesús García-Ruiz, “Adivinación y lógica social entre los mochós”, *Estudios de Cultura Maya* 17 (en prensa); William R. Holland, *Medicina maya en Los Altos de Chiapas* (México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista, 1978), pág. 191; Evon Z. Vogt, “Los h'iloletik: organización y funciones del chamanismo en Zinacantán”, en Evon Z. Vogt, editor, *Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas* (México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista, 1966), pp. 120-121; y Mario Humberto Ruz, “Médicos y loktores: enfermedad y cultura en dos comunidades tojolabales”, en Mario H. Ruz, editor, *Los legítimos hombres: aproximación antropológica al grupo tojolabal*, 3 tomos (México, D.F.: Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1983), III: 179-180.

¹⁹ En lo referente a los nahuas, véanse López Austin, “Cuarenta clases de magos”, pág. 107; y Jacqueline de Durand-Forest, “Devination et présages dans le Mexique ancien et moderne”, en *Cahiers des Amériques Latines*, Série Sciences de L'Homme 2 (Paris: IHEAL, 1968), pág. 7; en cuanto a los cakchiqueles, véase fray Tomás de Coto, *Thesaurus Verborum: vocabulario de la lengua cakchiquel v/el/ guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trabajo y erudición*, René Acuña, editor (México, D.F.: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1983), pp. 19 y 535; con relación a los tarahumaras, Durand-Forest, “Devination et présages”, pp. 25 y siguientes; para los yucatecos, R. Redfield y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom, a Maya Village*, Carnegie Institution of Washington Publication 448 (Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington, 1934), pág. 210 y siguientes; y para el caso de los tzotziles contemporáneos, Robert M. Laughlin, “Oficio de tinieblas: cómo el zinacanteco adivina sus sueños”, en *Los zinacantecos*, Evon Z. Vogt, editor, pp. 396-413.

relación con *na*: saber, acordar y *citil*: ojo, cara, superficie, el primero se forma con la raíz *way*, que entra en la composición de admirarse, soñar, visión de sueños, nigromancia, brujo y brujería. Así pues, parecería que únicamente las visiones producto del sueño, aquellas que admiran, eran sujeto de interpretación por parte de los *wayaghom*, especialistas a quienes la concepción cristiana de los frailes catalogó como brujos.

Encontramos otro término para visión, *lab*, que se vincula con *labatay*: espantarse de visiones, *laban*: admirarse, *lab*: monstruo *in natura* y *labilob zba*: cosa terrible. Ahora bien, la voz *lab* se registra en el tzeltal contemporáneo con el significado de nagual, y tanto *lab* como *way* figuran en el proto-tzeltal-tzotzil con este mismo significado.²⁰ Así pues, los “nigrománticos” de nuestros diccionarios se perfilan como los poseedores de nagual, y la relación noche-nagualismo y sueño-pronóstico se hace evidente si recordamos que según los mayas actuales es a lo largo del sueño cuando los naguales tratan de apoderarse de los alientos vitales de quienes duermen; que éste es el momento en que el espíritu entra en íntimo contacto con las fuerzas del bien y del mal y, libre ya de las trabas corporales, vaga por el paisaje y es capaz de trascender el tiempo, mientras que su animal compañero se pasea lejos del seguro refugio que le protege durante el día.

Del empleo de libros sagrados no cabe duda. Además que los diccionarios los mencionan expresamente, notamos que tanto las voces para libro (*hun*) como la que denota escritura o pintura (*tzibal*), constan en la entrada como “sabio que halla trazas nuevas”. Por otra parte, el hecho de que en el libro de bautizos de Copanaguastla se siguieran registrando nombres calendáricos, habla sin duda de la persistencia de especialistas en su manejo.

²⁰ Con respecto al significado de “nagual”, véanse Slocum y Gerdel, *Vocabulario tzeltal de Bachajón*, pág. 153; y Carlos Robles Uribe, *La dialectología tzeltal y el diccionario compacto* (México, D.F.: Departamento de Investigaciones Antropológicas, INAH, 1966), pág. 46; y en cuanto a *lab* y a *way*, véase Terrence Kaufman, *El proto-tzeltal-tzotzil: fonología comparada y diccionario reconstruido* (México, D.F.: Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1972), pág. 121.

Otros métodos empleados para augurio eran los sacrificios de animales, la quiromancia, la interpretación del canto de las aves y un curioso “adivinar en el pie”, que parece similar a lo reportado por Coto para los “astrólogos” cakchiqueles.²¹ Con base en los datos podríamos aducir, a manera de hipótesis, que mientras que el *ghquin* empleaba como principal método adivinatorio los sortilegios, el *ghpaaxti* y el *ghtoghti* se basaban en libros —equivalentes al *tonalamatl* nahua— para hacer sus pronósticos. Debe además anotarse que incluso en la traducción castellana, estos dos últimos especialistas son denominados profetas o pronosticadores, nunca adivinos o agoreros como el primero. Sin embargo, el hecho de que la voz *quin* valga tanto para suerte como para día y tiempo, parece señalar su empleo como genérico para designar a los diversos tipos de especialistas.

Parecería, pues, que mientras que el *ghquin* sería el equivalente al *tlaciuhqui* o *tlachixqui* nahua, los otros corresponderían al *tonalpouhqui*; su misión sería —como claramente lo señala la entrada “pronosticar”— informar a los padres de un pequeño el destino que, de acuerdo al día de su nacimiento, le correspondería. Fácilmente se deduce el poder que, dado su prestigio y cierta capacidad para actuar como árbitros del destino de los otros, e incluso de orientar las decisiones comunales, hubieron de tener estos sacerdotes.

Especialistas en el calendario, agoreros, herbolarios, curanderos y hechiceros mantenían pues su vigencia hacia 1560. Para apreciar hasta qué punto la profunda religiosidad prehispánica seguía viva cien años después de la conquista, pese a la labor de los frailes, basta recordar que la fidelidad a sus antiguos dioses —reforzada en tiempo de catástrofe— fue lo que en última instancia condenó a Copanaguastla a su total destrucción.

Esta es una pequeña muestra de lo mucho que puede obtenerse de la aproximación etnohistórica a los vocabularios tzeltales de fray Domingo de Ara o a cualquier otro vocabulario (y éstos son abundantes). A través de ellos, insistimos,

²¹ Véase fray Coto, *Thesaurus Verborum*, pág. 531.

podemos asomarnos al umbral de otro tipo de historia hasta hoy soslayada: la del hombre común; aquel que no fue víctima ni héroe conocido sino sustentador anónimo del mundo cotidiano; el tributario, feligrés o encomendado que con su trabajo dio origen y substancia al mundo maya; razón de los afanes de los dioses y quien se afanó por darles una existencia razonable.

Sin lugar a dudas existen fallas en el método empleado; nuevos intentos habrán de perfeccionarlo para permitirnos finalmente acceder a la recreación del indígena silencioso y su forma de articularse con el entorno circundante, su peculiar manera de sentirse, como lo expresaban los tzeltales de Copanaguastla, *nopquinal xcabi*: “engranado con el mundo”. Cuando logremos rescatar tales vivencias, nuestra comprensión del universo maya se verá sin duda menos desbalanceada. A los casos aislados de líderes de revueltas, astrónomos prodigiosos y artistas incomparables, vendrán a sumarse las multitudes de campesinos, artesanos, mujeres, niños y ancianos entre los cuales germinaron. Acaso nuestra imagen estereotipada del indígena sea la gran perdedora; junto al mosqueador de plumas de quetzal y guacamaya habremos de colocar el sencillo aventador de bejuco; al lado del palacio del señor tendrá que alzarse la choza del paisano; veremos que las sandalias de alta talonera bordada eran excepción ante el huarache de palma; que el soborno y la lujuria eran más comunes que el sacrificio y la abstinencia; los dioses agrícolas de todos los días objeto de mayor reverencia que otras epifanías más espectaculares; y los burdos platos de barro corriente, los que empleaba el pueblo común —el que hacía compras “de poquitos”, “de huérfano”— infinitamente más valiosos en la historia cotidiana de un grupo, que la cerámica policroma con glifos pintados.

Habremos de desacralizar esa imagen parcial que tenemos del maya; habremos de concebirlo más profano. Con ello vendrá sin duda a hacerse más próximo, más nuestro, más humano. La palabra ausente, la del otro, comenzará entonces a ser recuperable.