

01081

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
División de Estudios de Posgrado

Los diálogos del Calepino de Motul:

exploraciones en la historiografía de la otredad

-I-

Tesis que para optar por el grado
doctora en Antropología
presenta la alumna Rose Lema

Ciudad Universitaria. México D.F., 1998

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

V. J
2003/09



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Titulo de la tesis:

The dialogs of the Calepino de Motul: explorations in the historiography of otherness.

Grado y nombre del tutor o director de tesis:

Doctor Ramón Arzápalo Marín

Institución de adscripción del tutor o director de tesis:

Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Resumen de la tesis: (Favor de escribir el resumen de su tesis a máquina, como máximo en 25 renglones a un espacio, sin salir de la extensión de este cuadro.)

This thesis is an exploration of the Mayan's imaginary during the postmontejinian period. It searches into the complex forms of language and subjectivity, through which Antonio de Ciudad Real managed his specific but representative encounter with the indigenous people of Yucatán.

The corpus consists of 166 capsules, extracted from the Calepino de Motul, written by Ciudad Real in the link of the XVI and XVII centuries (Arzápalo 1995). Each capsule contains one or more phrases, that can be understood as a 'dialog', and read as a fossilized record of a verbal encounter (actual or virtual) between the friar and one or more Mayan informants, when they cross each other in the confessionary or in any other quotidian space. The conversational scenary is framed within narratives and interpretations of the Conquest, specially from authors concerned by the subjective dimensions of the evangelization.

Each dialog is identified and categorized using elements of social semiotics, sociolinguistics and speech act theory. Nevertheless, the major approach may be considered as an application of french poststructuralism concepts, in particular, the works of Barthes, Foucault and Derrida.

The reading strategy applied to the discursive forms detected through the Calepino can be added to the repertoire of methods in historical criticism. This 'historiography of the other' is likely to be of interest for searchers in different disciplines of the social sciences and the humanities; specially those who belong to the emerging transdisciplinary field often called postcolonial and subaltern studies.

LOS DATOS ASENTADOS EN ESTE DOCUMENTO CONCUERDAN FIELMENTE CON LOS REALES Y QUEDO ENTERADO QUE, EN CASO DE CUALQUIER DISCREPANCIA, QUEDARÁ SUSPENDIDO EL TRÁMITE DEL EXAMEN

Fecha de solicitud: 98

Firma del alumno

Acompaño los siguientes documentos:

- Nombramiento del jurado del examen de grado
- Aprobación del trabajo escrito por cada miembro del jurado
- Copia de la última revisión de estudios
- Comprobante de pago de derechos por registro del grado

Biblioteca del Plantel



Entrega ejemplares de tesis

Biblioteca Central

Titulo de la tesis:

Los diálogos del Calepino de Motul: exploraciones en la historiografía de la otredad.

Grado y nombre del tutor o director de tesis:

Doctor Ramón Arzápalo Marín

Institución de adscripción del tutor o director de tesis:

Instituto de Investigaciones Antropológicas, Ciudad Universitaria

Resumen de la tesis: (Favor de escribir el resumen de su tesis a máquina, como máximo en 25 renglones a un espacio, sin salir de la extensión de este cuadro.)

Exploramos aquí el imaginario de los mayas del periodo postmontejino a través de las complejas formas del lenguaje registradas por fray Antonio de Ciudad Real durante su encuentro específico, mas representativo, con los indígenas de Yucatán.

El corpus está constituido por 166 'cápsulas' seleccionadas en el Calepino de Motul, escrito por el franciscano en el enlace de los siglos XVI y XVII (Arzápalo 1995). Cada cápsula contiene una o varias frases, que se pueden entender como un 'diálogo', actual o virtual, entre el fraile y un informante maya, cuando se cruzan en el confesionario o en algún lugar del espacio cotidiano. El escenario conversacional se enmarca en este estudio al interior de relatos históricos e interpretaciones de la conquista, especialmente de autores que estudian las dimensiones subjetivas de la evangelización.

Cada diálogo se identifica y categoriza empleando elementos de la semiótica social, la sociolingüística y la teoría de los actos de habla. Sin embargo, el acercamiento mayor puede considerarse como una aplicación de los conceptos del postestructuralismo francés, en especial de los trabajos de Barthes, Foucault y Derrida.

La estrategia de lectura aplicada a las formaciones dialógicas detectadas en el Calepino se puede añadir al repertorio de métodos en criticismo histórico. Esta 'historiografía de la otredad' puede ser de interés para investigadores pertenecientes a distintas disciplinas de las ciencias sociales y de las humanidades: en particular, para aquellos que pertenecen al emergente campo transdisciplinario que se suele denominar estudios postcoloniales o su subalternos.

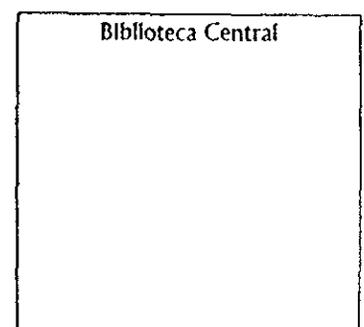
LOS DATOS ASENTADOS EN ESTE DOCUMENTO CONCUERDAN FIELMENTE CON LOS REALES Y QUEDO ENTERADO QUE, EN CASO DE CUALQUIER DISCREPANCIA, QUEDARÁ SUSPENDIDO EL TRÁMITE DEL EXAMEN

Fecha de solicitud: 98

Firma del alumno

Acompaña los siguientes documentos:

- Nombramiento del Jurado del examen de grado
- Aprobación del trabajo escrito por cada miembro del Jurado
- Copia de la última revisión de estudios
- Comprobante de pago de derechos por registro del grado



Agradecimientos

Agradezco al doctor Ramón Arzápalo, tutor de la tesis, su generosidad, sus valiosas y detalladas observaciones, y su incommensurable paciencia a lo largo de estos años. Agradezco a la doctora Yolanda Lastra y al doctor Ramón Xirau, consultores de la tesis, sus contribuciones, su apoyo y su interés; en especial, aprecio las pertinentes preguntas que formularon y que me condujeron hacia el enfoque histórico. Agradezco al doctor Bob Hodge y al doctor Hans Saettele haber compartido conmigo, desde siempre, lecturas, opiniones y discusiones teóricas e ideológicas. Agradezco a las doctoras Mariflor Aguilar y Edith Negrín sus atinadas críticas, preguntas y comentarios, desde la filosofía hermenéutica y desde la crítica literaria respectivamente. También agradezco al doctor Ignacio Guzmán la lectura de este estudio desde la antropología y la historia.

Agradezco al doctor César González las valiosas observaciones y correcciones que llevó a cabo en una versión preliminar del texto.

Agradezco a los estudiantes Jaime Caballero y Luis Hernández, siempre tan simpáticos y amenos, toda la ayuda generosa y didáctica que me brindaron en cuanto a técnicas de computación.

Agradezco a todos los amigos y colegas que de un modo u otro se interesaron en los avances de esta tesis. En fin, agradezco a Kim, mi hija, su cálida sonrisa, sin la cual no hubiera podido seguir adelante.

Para Modesta y Tránsito que conmigo anduvieron las calles de Telchaquillo.
Para Dolores, Joann y Marujín que me abrieron anchas las puertas de Yucatán.

Para Kim, claro.

SECCIONES

Portada	i
Agradecimientos	ii
Dedicatoria	iii
Secciones	iv
Ante-postfacio	1
Capítulo I	
Voces puras	21
Introducción	21
La superstición	24
La utopía	58
En resumen	102

Capítulo II

Voces impuras	105
La amalgama	105
El doble nivel	110
La inversión	122
La autoselección	144
En resumen	182

Capítulo III

Voces inaugurales	194
Introducción	194
Tres voces mayas	196
Cuatro voces mayas	218
Cinco voces mayas	220
En resumen	222

Capítulo IV

Voces diluentes	224
Introducción	224
Tres voces mayas	226
Cuatro voces mayas	246
Cinco voces mayas	263
Seis voces mayas	276
Siete voces mayas	286
Ocho voces mayas	293
Nueve voces mayas	296

En resumen	301
Capítulo V	
Voces sinfónicas	310
Introducción	310
Cuatro voces mayas	311
Cinco voces mayas	325
Seis voces mayas	329
Ocho voces mayas	332
Nueve voces mayas	335
Diez voces mayas	341
Once voces mayas	344
Doce voces mayas	346
Nota	347
Postfacio	349
Bibliografía	353

ANTE-POSTFACIO

En este estudio intentamos explorar algunas facetas de la cultura maya antigua, especialmente la del imaginario, construyendo breves narrativos históricos a partir de algunos 'diálogos' extraídos de un diccionario de la época. Múltiples voces actuales mayas nos han contado¹ una y otra vez lo que creían, vivían, sentían, sabían, imaginaban y pensaban los antiguos; ello nos lleva a emprender esta historiografía de la otredad, aunque desde muy afuera y desde muy lejos, con todo el recato posible y un profundo respeto, porque no deja de ser una intrusión en la intimidad del otro.

Entramos indirectamente dentro de esa otredad y de su imaginario, a través del manuscrito, extraordinariamente erudito y de central importancia para llegar a conocer la cultura maya, escrito por el franciscano Antonio de Ciudad Real en el enlace de los siglos XVI y XVII: el Calepino de Motul (Arzápalo 1995: I, II, III).

El Calepino de Motul es el diccionario "más extenso y antiguo que se haya escrito sobre la lengua que hablaron los constructores de las majestuosas y bellas ciudades de Uxmal, Kabah y Chichén Itzá" (Arzápalo 1995: I, i); lo elaboró fray Antonio de Ciudad Real (1551-1617), quien hizo de la península de Yucatán su morada principal durante poco más de cuarenta años.

Desembarca el aún no profeso franciscano en la ciudad de Campeche el 3 de octubre de 1573, víspera de San Francisco, con otros veintitrés religiosos de la misma orden, también escogidos en persona por el "santo" obispo de Yucatán y experto de esta tierra, fray Diego de Landa. Éste arribaría ocho días después al mismo puerto para

¹ En distintos trabajos de campo, cuyo objeto no fue esta tesis, sino que estudiábamos entonces, en los setenta y los ochenta, dialectología del español yucateco, confluencia entre lenguas, etnología, arqueología, antropología y cultura maya.

transmitir al entonces provincial fray Juan de Armellones el deseo de Felipe II de cuidar a los indios y que de inmediato “pusiesen estudio de lengua para aquellos religiosos que había traído” desde Sevilla y que había seleccionado en persona para ayudarlo en la administración de la península (García y Castillo 1976: LXXVI).

Fray Antonio se luce en trabajos y virtudes religiosas durante toda su carrera. Ingresa a los quince años de edad en el insigne convento de San Juan de los Reyes de Toledo. Del 76 al 79 sería secretario del ministro provincial de San José de Yucatán, fray Pedro Noriega, con quien recorrería la Provincia dos veces a pie. Como secretario nuevamente acompañaría en todas sus expediciones desde Nayarit hasta Nicaragua (1584-88) a fray Alonso Ponce de León, comisario general de las provincias franciscanas de la Nueva España. En 1589 volvería junto con éste, ahora guardián del no menos insigne convento de Alcalá de Henares, a España, donde seguiría incansablemente escribiendo sus vocabularios de la lengua maya, así como el Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España, crónica sobre la vida política y religiosa de Ponce, salpicada con valiosos datos en torno a flora, fauna, geografía y cultura amerindias. El reverendo padre fray Antonio regresa en 1592 a San José de Yucatán, donde es nombrado definidor de la Provincia en 1600 y electo provincial en 1603, cargo que ocuparía tres años (García y Castillo 1976: LXXV-LXXXII). Numerosos, largos y difíciles viajes, junto con grados de excelencia como observante religioso y como conocedor de asuntos de gobierno, van definiendo el perfil etnolingüístico, filológico, administrativo y seráfico del prelado Ciudad Real, cuyas experiencias de vida dejan por huella el imborrable Calepino.

Es importante indicar que la confianza despertada por la nueva transcripción paleográfica del manuscrito original, pero sobre todo, pese a lo anodino que pudiera parecer el dato, el diseño de página de la nueva edición propiciaron la selección del tema y ayudaron a delinear el enfoque de nuestra investigación.² En efecto, varios elementos de

² Recordemos que nuestro trabajo, como su título indica, no intenta analizar el Calepino en su totalidad. Además, cabe indicar que no hacemos el análisis de la edición 1995, ni una crítica de ésta u otra edición de dicho Calepino. Solamente proponemos una lectura aurovisual de los diálogos que reconstruimos empleando la edición de Ramón Arzápalo, pues simple y llanamente resulta la más adecuada para nuestro método de lectura e interpretación, como lo explicaremos detalladamente más adelante.

orden netamente visual conducían por sí solos a llevar a cabo una lectura particular, figurativa, reconstitutiva e interpretativa de los imaginarios tras las voces mayas del Calepino. De un vistazo sobresalían, engrosados en *negrita* y *clara script* de vistoso tamaño, los enunciados en lengua maya contenidos al interior de cada cápsula³ lexicológica y se empezaban a discriminar las formas discursivas particulares que los constituían sólo con observar la puntuación y las mayúsculas que marcaban sus límites. La intensidad expresamente graduada de la tinta permitía pasar de una lengua a otra o saltar por encima de alguna de ellas, esencialmente de la española. El atinado espaciado entre caracteres conducía a una lectura silenciosa sin traspies ni regresos, a la que no estábamos acostumbrados al consultar manuscritos antiguos mayas y ediciones anteriores del mismo Calepino (Martínez Hernández 1929 y Acuña 1984). En fin el uso de sólo dos símbolos gráficos más que en español, \supset y **ch**,⁴ para representar los sonidos de la lengua maya, facilitó particularmente nuestra tarea. Además de todas las ventajas brindadas por la nueva sistematización gráfica y ortográfica de este complejo texto, fue de particular relevancia para el análisis tomar en cuenta el espacio en blanco que separaba una cápsula de otra. De un solo vistazo, se desprendían cápsulas, intervalos y márgenes, conjunto que hacía cobrar al apretado manuscrito del siglo XVI un inesperado aire de liviandad a la vez que brindaba una sorprendente inmediatez para su adecuada recepción visual, de la cual tampoco nos habíamos percatado hasta entonces al consultar las ediciones anteriores, sólo con fines netamente lexicológicos, debido a varias imperfecciones ortográficas, de traducción y transcripción y a cierta incompletitud gráfica, que frenaban modos alternos de visualizar, leer, escuchar, percibir y recibir la obra. Se definían las cápsulas visualmente a la vez que se independizaban la una de la otra, y en este gesto empezaban a dibujarse breves escenas conversacionales entre locutores mayófonos. La mirada regresaba entonces

³ Todo lo que sigue a cada entrada léxica y explica su significado constituye junto con ésta una cápsula.

⁴ En la edición con la cual trabajamos, el símbolo \supset representa el fonema consonántico t^h , africado, alveolar, glotalizado, descrito, por ejemplo, por Arzápalo; y, el símbolo **ch**, el fonema consonántico t^h , africado, alveopalatal, glotalizado (Arzápalo 1970: 81).

Ahora bien, el símbolo **ch**, en nuestro trabajo, será sustituido por el símbolo **č**, por razones estrictamente mecánicas. Ésta es la única modificación que nos permitimos hacer sobre la edición 1995.

a la entrada léxica y a las recientemente añadidas clasificaciones por campos semánticos y pragmáticos y el Calepino se reconvertía en ese movimiento de la vista hacia la izquierda en el diccionario que es, en vez de aparecer como un *corpus* de secuencias discursivas que muy pronto se hicieron escuchar gracias a la pulcritud de la colocación gráfica en el nuevo diseño editorial. El paso de lo visual a lo fónicoauditivo se produjo con toda naturalidad y nos pusimos a leer y a actuar en voz alta los enunciados así ritmados del texto.

Durante esta actividad visual, auditiva y de puesta en escena del diccionario, se desprendieron entre las 15, 975 cápsulas lexicológicas que recogió Ciudad Real (Arzápalo 1995: III), las 166 que, por su aire desprendido y como generoso, permitían cada una percibir una suerte de 'diálogo' en lengua maya, ya que parecían realmente constituidas por una pregunta y la respuesta correspondiente. Formación discursiva que por su particular naturaleza dinámica prometía acercarnos más que cualquier otra a la voz viva de los mayas que iba encontrando Ciudad Real durante su peregrinar por la península. Este deseo a la vez que hipótesis nos conducía inmediatamente a considerar en qué concepto tendría Ciudad Real a la grey que convertía, cómo y en qué medida llevaba a cabo su tarea; y, antitéticamente, a buscar las brechas discursivas, las fallas y los lapsus -que en principio todo discurso deja-, las cuales nos permitirían formarnos una idea, complementaria o alterna, sobre el modo en que los mayas habían reaccionado ante el franciscanismo. De allí iríamos a hacerles tomar un semblante de mayor realidad a nuestras conjeturas mediante datos históricos expuestos en crónicas y relaciones.

Si hemos destacado que podemos leer con mayor facilidad el Motul hoy que antes gracias a todo lo atañente a edición e impresión, es porque consideramos que la figurabilidad de una página pone en marcha ciertos tipos de lectura que conducen a interpretaciones particulares de la obra ante la vista; es decir que el papel icónico que juega el diseño gráfico tiene que ver con la recepción semiótica del texto (Fresnault-Deruelle 1972, 1984: 55-64, 1993). En nuestro caso, los enunciados dialógicos tan nítidamente destacados no tardaron en convertirse en propiedad de dos interlocutores que se encontraban cara a cara durante un intercambio verbal. Por lo tanto la figurabilidad de la

página permitía a su vez la reconstrucción visual y auditiva de breves escenas en que los supuestos interlocutores iban tomando la palabra alternadamente, igual que sucede con un guión de película cinematográfica o de obra de teatro.

Mediante esta suerte de *lectura vocal*, se escuchaban los diálogos más allá de las articulaciones y de los sonidos de la lengua maya, es decir, en su sonar interno y corporal, en el *grano de la voz* (Barthes 1981) que acompaña y a la vez construye todo acto de enunciación. A medida que iban tomando cuerpo las voces se iba desarrollando un drama entre mayas y franciscano. Los procedimientos aurales habían permitido considerar los movimientos de los personajes sobre el escenario, la proximidad física entre ellos, las dimensiones y definición del lugar en que se desplazaban, todo lo cual no había necesitado registrar Ciudad Real, dado que sus propósitos eran totalmente distintos de los nuestros. Los actores iban modulando el volumen de su voz según la distancia que los separase, según la prudencia y decoro que debieran guardar uno frente a otro, según el nivel de autoridad que ocupaban en la comunidad o según el grado de involucramiento en el asunto del que hablaban. Cabe adelantar que, al tomar en cuenta enunciados que rodeaban al diálogo propiamente dicho al interior de una misma cápsula lexicológica, obteníamos conversaciones con más de dos turnos y más de dos interlocutores, lo cual ayudaba a complementar y consolidar significaciones sociales a la vez que inyectaba aún mayor vitalidad al encuentro locutivo así recreado. Por último, el intento de relacionar las voces en actuación con la historia circundante de los mayas que las emitían permitía atribuir mayor relevancia significativa a los pequeños diálogos y conversaciones miniaturizados por la pluma de Ciudad Real. Al tomar en cuenta las transacciones entre lo visual y escénico, así como entre lo aural y verbal, y al incorporarles elementos sociales, históricos y culturales, especialmente religiosos, como elementos significantes para interpretar los enunciados, podemos incluir nuestro análisis dentro del marco de una semiótica social como la definida por el lingüista crítico Robert Hodge (Hodge 1991: 18).

Es indicado retomar que fueron de gran valor para nosotros las reflexiones esparcidas a través de la obra de Roland Barthes en su fase postestructuralista, es decir

aquellas en que con cierta prudencia se va alejando del pensamiento levistraussiano, atañentes al *grano de la voz* (Barthes 1973: 104), cuya significancia dice algo más allá del texto mismo y de su significado semántico y que a la vez es parte constitutiva de éste como el grano de la tela que de algún modo infiere en su coloración, textura, calor, sonido, caída, factura, tejido, efectos, precio, valor y belleza. Para Barthes, la significación de un texto mana más que nada del grano de la voz que se le imprime al leerlo con desenvoltura (Barthes 1981: 189), sin temor a recrearlo, no fuera más que en el hablar y oír internos (los cuales a veces se externizan fisiológicamente como lo hiciera Flaubert encerrándose expresamente al interior de su *gueuloir*⁵ para oírse leyendo su propia prosa. Vía dilecta e insoslayada mediante la cual llegaba a conocer y sentir más satisfactoriamente los cuentos y novelas que escribía). No debe confundirse este grano de voz con la estructura suprasegmental del lenguaje, a saber, con la entonación, el ritmo, la acentuación, metódicamente sistematizados por la descripción científica, esperados por tanto, fijados y normados, abstraídos del acto mismo de enunciación y extraños a los interlocutores. El grano de la voz depende específicamente del momento y del acto de enunciación y de las particularidades del emisor, más de la forma de ser percibido y recreado, re-enunciado, por el receptor quien completa su realidad. Se trata por tanto de un constante juego que se lleva a cabo entre emisor y receptor, que cambia a partir de éstos, y a la vez los trabaja y varía; y que tiene por característica ser irreproducible con exactitud ya que se crea fuera de la estructura formal del lenguaje y se define en esta independencia. El grano de la voz no puede encerrarse dentro de límites, pues los desborda continuamente en su hacerse. Parece asemejarse a las indescriptibles diferencias que, me contaron hace años, Jakobson percibía cuando oyó emitir a un excelente actor ruso de cincuenta y cuatro maneras distintas una misma secuencia verbal, conservando intencionalmente el mismo acento, ritmo, entonación, volumen, velocidad y pronunciación, y esmerándose por que se mantuviese la misma significación en todas ellas. Se desprende que en los diálogos motuleños el grano de las voces mayas estaría más cercano a una realidad cuanto más convincentemente las

⁵ Traducible por un también neologismo: *alaridero*

modulaciones e inflexiones producidas por cada receptor de los diálogos mimetizaran los sentires del otro, indígena o franciscano, que participaba en ellos, como sucede en el teatro cuando los actores se compenetran mediante la voz con los personajes que interpretan. Esta suerte de lectura vocal de los diálogos no se reduce entonces al acto fisiológico de percibir con los oídos y al psicológico de descifrar lo que está siendo dicho o emitido por las voces, sino que también cuenta con el gesto de volverse atentamente hacia quien habla o emite y hacia quien le oye o le escucha en el interior del espacio intersubjetivo de enunciación que los une, para percibir hasta qué punto el uno es escuchado por el otro; o sea, en qué medida al interior de las voces dialógicas del Calepino, el franciscano escuchaba al indígena y era escuchado por él; en qué medida “escuchar significa asimismo ser escuchado” (Barthes 1982: 217). En el ámbito cultural, se trataba de considerar hasta dónde el fraile que formulaba una pregunta se había compenetrado con el mundo maya que venía a convertir y en qué medida el aludido se sentía movido por las ideas del fraile al contestarle. Estaríamos entonces interpretando la historiografía de los mayas no sólo al interior del sentido, del intercambio, del cálculo de sus voces, sino en la indefinición del derroche y del juego que las suplementan, que las ritman intencionalmente y trabajan su dicción melódica -al interior del grano que las dice (Barthes 1981: 119). Pese a las intercalaciones y a los cortes que hayamos hecho a la integridad del Calepino para escuchar únicamente los diálogos (actividades, sea dicho de paso, que solemos efectuar al meramente consultar el significado de cualquier vocablo en un diccionario), éstos sin embargo van estableciendo con desenfado su propio ritmo y cadencias, a veces poco respetuosos en cuanto al escrito y propósitos originales del fraile, en una tmesis que probablemente su autor no previó (Barthes 1973: 21).

Como la temporalmente recreada audibilidad del texto escrito en maya daba cabida a cuestionarse sobre la autenticidad del trasfondo dialógico en las voces que emitían las formas pregunta y respuesta, recurrimos a los estudios de Mijaíl Bajtín y Valentin Volochinov por los años veinte, Estética de la creación verbal y Le marxisme et la

philosophie du langage respectivamente,⁶ científicos sociales que reflexionan profundamente sobre la polifonía ideológica⁷ en los géneros discursivos.

Por un lado, Bajtín, en particular, indica que existe dialogismo en la voz interna de un interlocutor, entre interlocutores, entre novelas y autores, transdiscursivamente, y en toda la vida misma:

toda comprensión de un discurso vivo, de un enunciado viviente, tiene carácter de respuesta (a pesar de que el grado de participación puede ser muy variado); toda comprensión está preñada de respuesta y de una u otra manera la genera (Bajtín 1990: 257).

Esta reflexión nos conduce a prestar particular atención al grado de dialogismo ideológico que encierran los enunciados colocados por Ciudad Real en labios de los mayas, y hasta dónde el doblete pregunta/respuesta dentro del género lexicológico va más allá de la pura forma y tiene que ver con acontecimientos sociales e históricos.

Por el otro, aunque siempre basándose en el fenómeno del dialogismo, Volochinov dedica dos capítulos de su obra al estudio del estilo directo e indirecto, que marcan cada cual a su modo la entrada “en persona” del otro en tanto que elemento constitutivo del discurso. Así, cuando Ciudad Real cita directamente el intercambio dialógico, el evangelizador y el evangelizado o, en vez de éstos, dos evangelizados, se presentan en plena interacción social y se convierten en foco de observación al interior de la cápsula,

⁶ Cabe apuntar por un lado que el primer texto aparece en nuestra bibliografía bajo la entrada Bajtín (ortografía de la edición española), con la fecha 1990; mientras que el segundo bajo Bakhtine (ortografía de ediciones francesas), con el año 1977. Por el otro, deseamos añadir sólo de pasada que las discusiones sobre autoría suelen adjudicar el segundo texto, a saber, Le marxisme et la philosophie du langage a Volochinov; pero tal problema no lo trataremos en nuestro estudio, pese a que también se refiera a la pertenencia de las voces.

⁷ En la literatura ideológica, como la de Bakhtine y del postestructuralismo francés, se entiende que el diálogo y la polifonía son ideológicos; por lo tanto, no se les añade el adjetivo. Como nuestro trabajo se juega en una época particular de la historia, y apunta a discernir la relatividad y la calidad entre las ideologías de los mayas y la del franciscano, conviene que, a veces, aclaremos intencionalmente esta especificidad, escribiendo ideológico después de diálogo.

cuyos propósitos de partida eran meramente lexicológicos: la cita directa coloca un tema dentro de tema (Bakhtine 1977: 161). Es oportuno sin embargo indicar que el tema englobante no sería únicamente para Ciudad Real ilustrar el significado de un vocablo mediante su uso al interior de un contexto⁸, sino también su intención de mostrar a quienes consulten el Calepino cómo se endoctrina verbalmente al indígena. Por otro lado, el tema englobado, sería aquel de que, en nuestra lectura historiográfica, tratan los interlocutores. Se deduce desde ahora que el concepto de tema está empleado por Volochinov en relación con el intercambio social, las intenciones subyacentes de los hablantes que son citados y las de quienes los citan; y, especialmente, en relación con su modelo de mundo. En este sentido veremos más adelante que nosotros manejaremos el mismo concepto bajo los términos de objeto discursivo, dado que es más común esta terminología en la literatura a la cual nos iremos refiriendo más específicamente durante nuestro estudio.

Volviendo al empleo de la cita directa por Ciudad Real al interior de las cápsulas que nos ocupan, consideramos que bajo la aparente libertad con que entrarían “en persona” los personajes dentro del texto, esta personificación estaría perfectamente delimitada por la pluma ideológica del fraile quien en la economía de su escritura no iba naturalmente a permitir que el indígena expresase dudas en torno a la fe cristiana o presentase argumentos e interpretaciones inadmisibles. Por lo tanto, en vez de dialogismo propiamente dicho, Ciudad Real estaría inscribiendo en los breves diálogos motuleños un monólogo aculturante, reduccionista, intolerante y lleno, quizá por lo mismo, de repetibilidad.

Probablemente una de las obras más abiertas e inaugural para trabajar en análisis de discurso sea L'archéologie du savoir de Michel Foucault. Aquí el filósofo deja muy claro que el “juego enunciativo desborda la frase”, la oración, la sintaxis, el léxico y la fonología que la constituyen. El enunciado, átomo del discurso (Foucault 1969: 107), rebasa asimismo la proposición lógica y lo que los analistas tratan de definir bajo el título

⁸ Lo cual hace la semántica analítica, por ejemplo, el Wittgenstein inicial.

de *speech act*.⁹ Pero tampoco puede decirse que las coordenadas de tiempo y lugar de la enunciación, imposibles de ser neutralizadas, sean los caracteres esenciales del enunciado (Foucault 1969: 131).

No se ve bien en qué nivel situarlo [al enunciado], ni por qué método abordarlo: para todos los análisis que se acaban de evocar, sólo es soporte, substancia accidental: en el análisis lógico, es lo que “queda” cuando se ha extraído y definido la estructura de la proposición; para el análisis gramatical, es la serie de elementos lingüísticos en la cual se puede reconocer o no la forma de una frase; para el análisis de los actos de lenguaje, aparece como el cuerpo visible en el cual se manifiestan. En relación con todos estos acercamientos descriptivos, juega el papel de un elemento residual, de hecho puro y simple, de material no pertinente (Foucault 1969: 112).

Sin embargo, es indispensable la existencia del enunciado para quien necesite saber si la proposición es legítima y bien formada, si la oración está correcta o si el acto de lenguaje se conforma a los requisitos y si ha sido efectuado. No se trata por tanto de una estructura, sino de una función que atraviesa verticalmente un dominio de estructuras posibles y de unidades, y que las hace aparecer en el tiempo y en el espacio (Foucault 1969: 115). Ni reina por encima del texto, ni está velada detrás de él, no está ni en su adentro ni en su afuera, sino que la función enunciativa es generada por el texto, en el texto, y a la vez lo genera; ni es invisible ni se esconde, pero parece decir, hablar, fabular los signos del lenguaje.

Ahora bien, si la regularidad de una oración está definida por las leyes del lenguaje y la de una proposición por las leyes de una lógica, también inmutables, la regularidad de los enunciados se define por la formación discursiva misma a la que éstos pertenecen y por la función enunciativa que es practicada en un área social, económica, geográfica y

⁹ Los analistas a quienes sin duda se refiere Foucault, aunque nunca los nombre abiertamente en su sugestivo texto, son los clásicos Austin (Austin: 1978) y Searle (Searle: 1969).

lingüística dadas y en una época determinada. De este modo las condiciones de existencia del Motul como discurso están definidas por la historia y la geografía precisas del encuentro entre occidentales y amerindios en el Yucatán de la segunda mitad del siglo XVI, y la aparición de los enunciados que lo constituyen responde a las circunstancias particulares que lo singularizan.

Por tanto, que los enunciados dialógicos del Calepino se fueran distribuyendo, por las diferencias formales que los constituyen, en pequeños archivos que dieran, con alguna definitividad, cuenta de los procedimientos discursivos del franciscano para aculturar al maya, permitiría visualizar, en un trasfondo, descolocado por la pluma ciudadrealense, parte de los sentires, pesares, sensaciones, sentimientos, temores, inquietudes, rebeliones, represiones, en breve, elementos etnoestéticos,¹⁰ en su dinámica temporal de cambio y transformación, propios de la grey que el franciscano intentaba evangelizar.

Siempre en cuanto a ideología, añadiremos por otra parte que, si el estilo es el hombre al cual uno se dirige, como dice Jacques Lacan en sus Écrits (Lacan 1966: 9), si durante mi acto de enunciación estoy siendo marcado por el golpe de tecla del otro, los tiosos diálogos canónicos de Ciudad Real lo fueron también por las voces mayas que habitaban su oído y su escritura durante aquellos años de Yucatán. Por lo tanto hay un doble movimiento de braceo durante las enunciaciones dialógicas motuleñas, el fraile

¹⁰ Introducimos en este estudio el nombre etnoestética y el adjetivo derivado, porque no es nuestro fin estudiar una estética universal en el sentido de la filosofía, sino lo estético, en sentido estrictamente etimológico, que se va conformando entre la comunidad maya, en un momento histórico dado. Tampoco hablamos de modelo de mundo cuando decimos etnoestética. Más bien, con esta pura etimología, estamos intentando explorar lo corporal y a la vez mental que los individuos mayas, precisamente los que probablemente inventa el fraile y que nosotros de algún modo aún percibimos, 'sienten'. Este sentir sería plenamente dinámico, cambiante, variable de un maya a otro, y, en cada uno de ellos, estaría asimismo siempre modificándose. Se trata de un fenómeno escapadizo, inasible, que estaría a su vez siempre redescibiéndose en sus diferencias e inestabilidades. El sentido etimológico que nos conviene está bastante bien descrito en el conjunto de acepciones siguiente.

αἰσθητικός *adj* > αἰσθάνομαι *vb* : percibir por los sentidos, percibir por la inteligencia, darse cuenta de, comprender: ψυχὴ θεῶν ἠσθηται ὅτι εἰσί : el alma tiene el sentimiento que hay dioses (Jenofonte, Memorables de Sócrates, 1, 4, 13) ; [...] resentirse ; [...] tener pesadumbre; [...] sentirse alcanzado por el mal ; [...] abs. comprender, ser inteligente, tener consciencia de sí, estar en posesión de sus facultades ; [...] οἱ αἰσθανομενοι, la gente con buen sentido (Tucídides, 5,26) [...] (Bailey 1950: 49-50).

acultura y a la vez es aculturado, consciente o inconscientemente, por los mayas. Sin olvidar ni un instante que los grados y calidad de aculturación y sus consecuencias son diametralmente opuestos entre uno y otros: asientan el poder del primero y reducen al mínimo el de los segundos.

En fin, recibimos estos diálogos escritos por otra mano, conscientes de que nos convertimos en intérpretes “ya desposeídos de aquello mismo que recibimos” (Derrida 1967 a: 262); y acuñamos a la significación originaria y ciudadrealense otra potencial, aunque verificable al incrustarla en contextos lingüísticos más amplios y en contextos históricos adecuados. Transmitimos esta interpretación a nuestros propios lectores, quienes a su vez recibirán estas esquirlas de significación que en su momento irán reconstruyendo a su guisa (Todorov 1978: 86-98). Para ello, tratamos de seguir los pasos del ya citado Hodge, quien minuciosamente analiza breves pasajes de literatura no sólo en cuanto a su significación mimética, es decir, aquella que todos entenderíamos en una primera instancia, como la que Ciudad Real nos transmite intencionalmente, sino también en cuanto a su compleja significación semióticosocial, la cual, entre otras, es revelada principalmente por la historia al interior de la cual se produce y se interpreta el intercambio dialógico (Hodge 1990: 77-109).

Si hemos partido de la inscripción y contextualización gráfica de los diálogos del Motul para escuchar una escritura vocal, nos falta visualizar a los interlocutores, durante el intercambio verbal que sostienen, sobre un escenario que añade significación a lo que dicen. Nos toca poner en marcha lo imaginario que habita al discurso y prestarnos a percibirlo. Será infinitamente fácil interpretar las palabras de mayas y fraile en el espacio geográfico y étnico que les corresponden, al interior del decorado colonial amerindio que los rodea, con la ambientación natural de los lugares en que realmente vivieron, portando una vestimenta vista en numerosas obras pictóricas y escultóricas. A partir de los datos lingüísticos reconstruiremos el encuentro entre interlocutores, la situación objetual inmediata que los envuelve, las relaciones de poder existentes entre ellos, el prestigio social del que gozan al interior de la comunidad y, fundamentalmente, estaremos atentos a

cualquier indicio que hable de las posturas que toman y movimientos físicos que adoptan al desplazarse sobre el escenario conversacional, porque permiten aclarar contenidos semióticos (Hodge 1991: 37-78).

Las voces dialógicas así percibidas ya no solamente están informando acerca del significado contextual del vocablo o locución registrados en la entrada léxica, sino que indican intenciones sociales y dejan vislumbrar deseos y creencias reprimidos de la etnia. Es como si de los campos semánticos definidos en la presente edición y de los significados transmitidos mediante la semántica contextual empleada por Ciudad Real, es decir, desde el esmerado quehacer lexicológico con el que contamos, nos permitiéramos pasar a escuchar enunciaciones solamente transportables por una serie de enunciados, que no palabras, oraciones o frases, las cuales exigen la toma en cuenta de lugares, tiempos, historia, biografía, motivaciones, cultura e ideología de los participantes, sin hacer abstracción de la energía vital al interior de la cual son generadas. Una vez percibida la enunciación dialógica durante la cual los interlocutores van construyendo su identidad e historia, se van cristalizando objetos discursivos sin ropaje formal y lingüístico preciso, relativos al espacio y a la historia que los ritma, al gestual humano que los toca verbalmente, a las voces que los llevan a emerger, al momento del día o de la historia en que se dicen. No se trata de neutralizar el significado o la referencia de la entrada léxica sino de hacer surgir la complejidad propia de los enunciados y de dar con reglas que permitan la formación de objetos discursivos, los cuales aparecen sólo a partir de ciertas condiciones históricosociales (Foucault 1969: 65). Todas las cosas siendo iguales, especifiquemos que los objetos discursivos se reparten entre distintos espacios, en uno mayor o más general, el fraile propaga la fe cristiana, lleva a cabo la evangelización, hace propaganda de ella; en cuanto al indígena, parece haber aprendido a asumir verbalmente el rol religioso que le impone el franciscano, aunque guarde aún inquietudes y cuestionamientos fuertes al respecto, los cuales son deducibles a partir de la naturaleza de los mismos objetos discursivos. De aquí se desprende un espacio más preciso que es el del modo de inculcamiento de las creencias inexplicadas ¿o inexplicables? de la religión

cristiana, y de la forma de recepción y aceptación de estos axiomas por parte de los mayas. A través de los objetos discursivos pueden irse precisando grados diversos de aquello que el Ciudad Real europeo considera superstición entre los mayas por un lado, y cómo va construyéndose la utopía franciscana en Yucatán por el otro. Se trata por tanto de objetos que sólo pueden brotar durante el intercambio conversacional, pues sólo provienen de encuentros sociales. Además, a partir de las variantes formales con que aparecen registrados los enunciados dialógicos, se pueden ir considerando elementos también de orden social como la libertad más o menos relativa para hablar al interior de la cual se mueven los indígenas, la voluntad de hacerlo o de guardar silencio ante el occidental, los grados de espontaneidad interlocutiva.

Los diálogos que el fraile plasma endoctrinan y moralizan, muestran a los mayas cómo deben comportarse y a los franciscanos que los leyeren en el Calepino la Regla, franciscana, para evangelizar, pero la escucha indígena que ha estado en el afuera del cristianismo no necesariamente les dé justo esa interpretación.

Pese a lo raquíuticos y escorzados que son los diálogos del Motul, mediante las referencias a la historia amerindia del siglo de la conquista van cobrando cierto cuerpo y empiezan a coincidir parcialmente con otros tipos de voces que resuenan desde otros ámbitos y desde otros géneros discursivos; voces de historiadores, cronistas.

Observando los folios del Calepino, escuchando las voces mayas que aparecen al interior de las formaciones dialógicas, yendo y viniendo de una cápsula a otra, sin ordenamiento preconcebido, como poniéndonos sobre el trayecto de las voces - movimiento asimismo por el cual nos hemos dejado expresamente llevar al leer historias, anécdotas, críticas y relaciones sobre Amerindia, sobre el franciscanismo en el Nuevo Mundo, sobre el pensamiento utópico, sobre las supersticiones en ambos continentes y especialmente en la Nueva España, las cuales vienen a nuestro encuentro o nos encuentran sobre su camino-, empezamos a especular, para acceder a lo que se juega más allá de lo dado, a lo que desborda el presente determinado por Ciudad Real junto con su presencia escritural inconmensurable, a aquello que Ciudad Real muy probablemente nos ha

rehusado o que ha retirado de su mente, existencia, experiencia y escritura, o que nunca estuvo allí. Tratamos de desviarnos de su camino lexicológico e intentamos alejarnos de la escena que él viene a montar y vivir en una Amerindia que reconstruye a su manera; al mismo tiempo tratamos de hacer camino en otra posible recepción del texto que el franciscano hubiera omitido totalmente, retenido, guardado, reprimido. Abordamos una escena en primer plano en que opera la escritura ciudadrealense poniendo a enunciar en maya a los que cita; tratamos de pasar a otro plano, no necesariamente central ni originario, en que las voces depusiesen, declinasen la invitación de Ciudad Real para hacerles hablar, y se pusieran a decir algo de sí mismas en los huecos y silencios del texto, sustrayéndole algo de su rigidez, tiesura y flacura.

Recordando que dos interpretaciones, dos relatos sobre un mismo texto nunca serán los mismos, que cada individuo y receptor transforma el universo tal como es, que cada intérprete en cada lectura que hace de un texto construye otro y conoce de distinto modo a los personajes que encierra, así como los sistemas de ideas y valores que los mueven, quizá sólo controlados por el autor, como lo hace aquí Ciudad Real, quien nos ha mostrado su sistema de interpretación del mundo maya y de interpretación de su propio mundo, exponemos a continuación los pasos dados para analizar, parafrasear, acompañar profusamente los diálogos de otros textos, mencionándolos a su lado, en sentido etimológico, co-mentándolos:

1) Selección, delimitación y construcción del corpus, la cual a su vez consta de:

a) actividades visuales para mirar con particular atención las hojas de la edición, su disposición, división, columnas, espacios, márgenes, grafía, cantidad de tinta, espacios entre símbolos, signos de puntuación, como se suele observar en detalle un ícono, una bella imagen, una lámina, una figura, de manera que surja un tipo dado de significación.

b) actividades fonoauditivas, para oírse, al pie de la letra, leyendo las voces mayas que hablan al interior del Calepino, y llegar a interpretar sus sentires y cultura.

c) selección de las formaciones discursivas constituidas por un par pregunta/respuesta.

d) extracción de todas las cápsulas del Calepino que contienen un diálogo pregunta/respuesta.

e) distribución de las cápsulas según, nuevamente, criterios visuales y fonos auditivos. A partir de ésta se desprendieron dos grandes grupos de diálogos según el tipo de contextos escriturales que los acompañaban:

e-1) cuando los diálogos aparecen solos al interior de una cápsula ilustrando un significado léxico obtenemos:

_ un archivo con diálogos canónicos pregunta/respuesta (Capítulo I), en el cual a la forma paroxícticamente escueta y tiesa del par dialógico, que Ciudad Real se cuida bien de no contaminar con ningún otro tipo de enunciado en lengua maya y de mantener dentro de una estricta rigidez formal, corresponde un conjunto de objetos discursivos particularmente complejo, abstracto y sofisticado, que tiene que ver con lo esencial y axiomático de la fe cristiana y que, por lo tanto, muestra las formas discursivas dilectas del franciscanismo para evangelizar,

_ y un archivo con cuatro subdivisiones a partir de las variantes formales del par pregunta/respuesta, las cuales en este instante sólo nombramos ya que requieren de una descripción bastante minuciosa que haremos en su debido momento (Capítulo II). Se trata de las formaciones en amalgama, de las formaciones sobre doble nivel, de aquellas con inversión y de aquellas con autoselección, fenómenos que sacamos de datos de muy diversas materialidades como la figurabilidad del texto, la audibilidad y enunciación de los diálogos, las actividades conversacionales que llevan a cabo los interlocutores. A éstas corresponden objetos discursivos ligeramente menos sagrados que los del primer capítulo y que por tanto, se acercan un poco más al prosaico cotidiano maya; no obstante, sin sumergirse en él totalmente;

e-2) en lo tocante a los diálogos que aparecen acompañados de otras formaciones discursivas al interior de una cápsula, ilustrando entre todos un significado léxico obtuvimos:

_ un archivo constituido por conversaciones en que se escuchan uno o varios interlocutores antes de la enunciación del par dialógico (Capítulo III), lo cual iba diciendo cada vez más algo sobre la sociedad maya, las intenciones de los indígenas y sus costumbres,

_ un archivo de conversaciones en que se escuchan interlocutores después de la enunciación del par dialógico (Capítulo IV). Fue el archivo central, para Ciudad Real, aquel en que trabaja con mayor extensión la estrategia lexicológica de registrar paradigmas de uso; para nosotros, fue el medio que nos permitió escuchar no sólo más voces, entrelazándose complejamente, sino también intervenciones que nos conducían a un mejor conocimiento de la cultura de los colonizados.

_ en fin, un brevísimo archivo de conversaciones en que se escuchan interlocutores antes y después de la enunciación del par dialógico (Capítulo V), haciéndole cobrar al decir cultural, de manera sintética, aún más vigor, intensidad y densidad; con lo cual la voz ciudadrealense, si uno quisiera, se podría ir rezagando hacia un plano secundario hasta alejarla del escenario conversacional.

2) Copiado de las 166 cápsulas completas así obtenidas que constituyen el corpus, tal y como aparecen en todos sus detalles en la edición de 1995.

3) Análisis de los enunciados dialógicos a partir de las siguientes marcas textuales escritas:

_ formas pronominalposesivas de la lengua maya, las cuales, como las pronominales del español y demás lenguas, franquean el paso entre lo gramatical y lo mundano, pues en el instante de ser enunciadas se presentan quienes las enuncian (Benveniste 1966: 1: 251-57, 2: 79-90),

_ formas de puntuación y de entonación que permiten marcar las fronteras del par dialógico y de las demás intervenciones entre locutores,

_ categorías de palabra como verbos u otros que permitan deducir los actos de habla proferidos y ejecutados por los participantes (Austin 1978),

_ significados de los lexemas, atendiendo especialmente a que:

Frecuentemente [...] el significado que registra Ciudad Real [...] modifica la acepción original. Tenemos así “**tanam**... carnero, oveja; nombre nuevo...” (410v:11:03), al cual se le ha ampliado el significado original de “algodón”; **mitnal**, el inframundo de los mayas se convierte en “...el infierno;...” (306r:24:01). El amate o papel indígena **huun** extiende su significado para cubrir el concepto europeo de “libro” (209v:08:01); y así también **paa**, la muralla o baluarte es traducido como “castillo” (353v:05:01). Incesantemente, el proceso de aculturación iniciado en esta época continúa hasta el presente siglo y ello se manifiesta con gran fidelidad, en la lengua (Arzápalo 1995: I, iii).

_ adverbios o locuciones de negación, afirmación, duda, que conducen a inferir reacciones de los interlocutores en una situación conversacional dada,

_ otros elementos enunciativos que aparecen esporádicamente.

4) Construcción, a partir de las formas enunciadas, de las escenas y del teatro conversacional en un lugar dado y en un momento determinado, es decir, mediante el retorno a la figuratividad e imaginaria, esta vez sólo mentales, se llega a la descripción de un contexto situacional.

5) Determinación de los objetos discursivos, a saber, temas sociales que se generan y deducen a partir de la interacción verbal, en el sentido de Bajtín/Volochinov.

6) Hilazón, a partir de tales objetos discursivos, de los diálogos y conversaciones entre sí, obteniendo una polifonía máxima que dice, amplificándolas, dimensiones culturales.

7) Búsqueda, siempre a partir de los objetos discursivos sociales, de datos históricos enunciados por cronistas, historiadores, comentaristas, que ayuden a encarnar los tiosos diálogos.

Nuestro estudio consiste entonces en una lectura e interpretación de un diccionario, mas nuestra lectura no es lexicológica. Se inspira ésta en elementos de la semiótica social, entendiendo al texto en su sentido más abierto: las instituciones, la historia, las costumbres, el imaginario, el cuerpo, la historia subjetiva, los sentimientos, el modelo de mundo, lo social, lo cultural, lo semiótico, la historia de datos, se entrelazan, con los enunciados dialógicos, en nuestro trabajo; son a su vez texto, texto abierto todos. Intenta nuestra lectura interpretar los diálogos como breves narrativos, suerte de microhistorias. Son sinfónicas, polivocales. De su polifonía sale una historiografía, también micro, narrativa y crítica, que sondee los imaginarios de una inasible otredad, fascinante en su indefinibilidad. Otredad fluida y como desarraigándose, sobre cuyas oscilaciones se apuesta, sin establecerla como esencia, estructura, sino como “verdad debilitada”, habría dicho Vattimo (Vattimo 1990: 133-72).

Por lo tanto, no hacemos historiografía ‘científica’ como, por ejemplo, la de la revista *Anales*, en que Braudel, Le Goff y otros historiadores de este grupo consideraban a la historiografía narrativa como no científica. Tampoco nos dedicamos al análisis de las tendencias “a largo plazo en demografía, economía, etnología, a procesos impersonales” (White 1992a:47-54). Exploramos, en una forma narrativa dramatizadora, el imaginario de los mayas. Modelamos, constituimos, en vez de hallarlas, significaciones plausibles.

Nuevamente, escucharíamos a Barthes :

La función de la narrativa no es 'representar', es construir un espectáculo [...] La narrativa no muestra, no imita [...] 'Lo que tiene lugar' en una narrativa es, desde el punto de vista referencial (realidad), literalmente *nada*, 'lo que sucede' es sólo lenguaje, la aventura del lenguaje, la incesante celebración de su venida (Barthes 1977: 124);

y expandemos su reflexión, pues a ello se prestó Barthes siempre, a la narrativa histórica.

Lo hace White, quien asume que este pasaje se refiere a la narrativa en general, pero los principios enunciados son también extensibles a la narrativa histórica (White 1992 a: 55-6). Ésta, es además crítica, porque explora las ideologías, como en Todorov, Derrida, Foucault: entra en la cotidianeidad del pasado con el fin de vivirlo, en una concepción de filiación bastante nietzscheana sobre la *relatividad* de cualquier visión de lo real (White 1992 b: 317).

Esta exploración de la otredad indígena maya, sus represiones y sentires; y del fraile franciscano, con sus ficciones, realidades y fantasías, se incluye en la narrativa historiográfica, porque interpreta diálogos y conversaciones como narrativos históricos, que cuenten la inmediatez y subjetividad de los interlocutores. Además, nuestra historiografía rellena los diálogos con datos de historia propiamente dicha, de manera que tiendan a reconstituir el imaginario de los protagonistas y a revivirlo a través de los siglos. En este entrecruzarse de historias, la búsqueda del imaginario se adivina como una tendencia, un alcance, un espacio de casi sugerencia.

Esperando que nuestro lector descifre a su vez lo que perciba, según su propia historia, punto de vista, quizá humor, ¿por qué no, fantasía?, y, de seguro, cultura, aquello que lleven las voces dialógicas en lengua maya del Motul, dejaremos por el momento nuestras consideraciones metodológicas o teóricas, de manera que empiecen a hablar los diálogos por sí mismos.

ah kamal kam thanoob¹¹ *loc. soc.* los que hablan
en diálogo, preguntando y respondiendo (019v:12:28).¹²

Capítulo I

Voces puras

Introducción

Al recorrer el *Calepino de Motul* maya-español se distingue que el autor ejemplifica algunas entradas léxicas mediante una pregunta seguida de la respuesta correspondiente, las cuales estudiaremos en el presente capítulo.

Las cápsulas lexicológicas que contienen el par dialógico pregunta/respuesta están constituidas por 1) la entrada léxica en lengua maya, 2) la abreviatura que indica el nivel

¹¹ Una de las características del *Calepino de Motul* es que las entradas léxicas no responden a la idea que de ellas usualmente tenemos. Es decir, los diccionarios actuales suelen presentar una 'palabra' en cada entrada léxica; en el Motul las entradas corresponden a diversos niveles lingüísticos: pueden estar constituidas por una sola palabra, como en el ejemplo de la página siguiente, cuya entrada es **uchbal** o por una locución como sucede aquí con **ah kamal kam thanoob**.

¹² Para todas las cápsulas que citemos de aquí en adelante, la primera cifra entre paréntesis corresponde al folio; la segunda a la entrada; la tercera, a la página en el tomo I.

lingüístico al que pertenece la entrada, 3) la abreviatura concerniente al campo léxico al que corresponde la entrada, 4) la acepción general en español de la entrada, 5) la pregunta ejemplificadora en maya, 6) su traducción al español, 7) la respuesta ejemplificadora en maya, 8) su traducción al español y 9) a veces, otras especificaciones lingüísticas. Inscribamos un ejemplo a continuación:

uchbal *sus.psi.* causa y razón baal tah uchbali? ¿por qué causa? maabaal tah uchbali¹³ por ninguna causa (444v:5:754).¹⁴

La cápsula lexicológica se desarrolla en tres niveles enunciativos. El primero está ocupado por las dos voces que dialogan en lengua maya, el cual recreamos en voz alta. El segundo pertenece a la escritura lexicológica de Ciudad Real y contiene los elementos mencionados en 1) y en 4) a 9). El tercero pertenece al registro lexicológico de Arzápalo y comprende todos los elementos anteriores más los de 2) y 3). Estudiaremos especialmente los diálogos en maya del primer nivel.

Al interior del par pregunta/respuesta, se perciben las voces de dos locutores que emiten un intercambio conversacional mínimo, un diálogo. La voz que emite la pregunta pertenece al yo de la enunciación, que se dirige a un tú asimismo discursivo, cuyas sendas presencias se manifiestan mediante y durante la emisión. Durante la respuesta este tú discursivo deja de serlo, convirtiéndose a su vez en yo discursivo, mientras que el otro, anteriormente yo, simultáneamente es transformado en tú. Fenómeno irreductible de la cotidianeidad dialógica.

Escuchamos voces dialógicas en voz alta, añadiéndoles medida, ritmo, entonación, volumen, velocidad, acento, longitud, pronunciación y todos los rasgos suprasegmentales que

¹³ En cada una de las cápsulas, subrayamos el enunciado interrogativo y el afirmativo, de manera que nuestro lector los lea en voz alta, construya un diálogo con ambos y, por ende, visualice la pequeña escena microhistórica correspondiente. Este subrayado es la única modificación que hacemos a las cápsulas de la edición 1995.

¹⁴ El análisis particular de esta cápsula aparece en las páginas 55 a 58 de nuestro trabajo.

puedan llevar al enunciado interrogativo y al afirmativo a cobrar vida conversacional, pero ante todo tomando en cuenta que son pronunciados con el acento social que les imprimen los hablantes a partir de su historia, de sus motivaciones e intenciones. Ahora bien, a cada lector le queda añadir, a su vez y guisa, el *grano de la voz*. Tratamos de imaginar los escenarios al interior de los cuales se lleva a cabo el encuentro interlocucional. Indicamos los actos verbales que ejecuta cada uno de los hablantes. Distinguimos las actitudes verbales que adoptan al enunciar. Sugerimos a qué actor pertenece cada voz. Una vez recibida la significación del mensaje, intentamos situarlo en el contexto al que pertenece y distinguir las ideologías que lo producen.

Para cada diálogo, interpretamos un objeto discursivo¹⁵, ideológico, que no coincide necesariamente con el de otro lector, con el campo semántico indicado en 3), o con la intención del fraile,¹⁶ sino que se desprende, en el aquí y ahora de nuestra escucha, desde la metonimia de las voces, ante nuestra percepción; parece generar las voces y generarse cuando son emitidas. Por lo tanto, lo construimos, en tanto que destinatarios de esta época, a partir del intercambio conversacional en lengua maya, citado directamente por Ciudad Real a fines del siglo XVI.

Ciudad Real plasma elementos fundamentales de la doctrina franciscana mediante los diálogos. Le sirven para modelar el discurso y los sentimientos religiosos de los mayas o para constatar si están siendo convertidos al cristianismo. Al escuchar las voces dialógicas, podemos observar cómo la etnoestética¹⁷ maya, es decir, los sentimientos y sensaciones, creencias y actitudes religiosas de los indígenas, está siendo alterada por la pluma del fraile.

¹⁵ El concepto 'objeto discursivo' que aquí empleamos corresponde al de 'tema' en Bakhtine, es decir, aquel que se desprende durante una interpretación social y activa de la significación durante los intercambios verbales (Bakhtine 1977: 142-52). Baudrillard habla asimismo de 'objetos' en un sentido parecido, a saber, ideológico y cultural, aplicándolo a objetos pertenecientes a nuestra época industrial y telecomunicativa (Baudrillard 1978). Foucault habla de los objetos discursivos que emergen durante el hacerse del discurso y dependientes de los parámetros espacial, temporal e histórico (Foucault 1969).

¹⁶ En lo tocante a las diversas interpretaciones que se pueden hacer de un texto y a la multiplicidad de enfoques y puntos de vista, cf. entre otros Blanchard 1986.

¹⁷ V. nota 10.

Entonces, en algún momento, a las canónicas voces puras¹⁸ que recoge el fraile corresponden significaciones culturales importantes y precisas que desea interiorizar en los mayas, implantarlas entre la etnia, insistiendo particularmente en ellas.

Hemos repartido los objetos discursivos, pronunciados o implícitos, en zonas más amplias de significación o constelaciones discursivas, las cuales tienen que ver con la etnoestética maya del momento, con la economía de su existencia, de su ideología y de su historia. Empezaremos con la constelación referente a las supersticiones que Ciudad Real sospechaba existían entre los mayas y que sobreentiende durante la esmerada factura de la cápsula lexicológica y la selección precisa del diálogo ilustrativo, porque los franciscanos tienen por misión exterminarlas para implantar adecuadamente la palabra de Dios.

La superstición

I.1¹⁹

pec ool *loc. psi.* alborotarse, alterarse o perturbarse. **Pecni ua a uool ta uubic u than icin?** ¿por ventura hasta alborotado oyendo el canto de la lechuza? ¿tuviste algún recelo o miedo? **Maabaal u pec uool** nada me perturba ni altera, estoy quieto y sin recelo ni sospecha de nadie (370v: 8:631).

En medio de cernidos apuntes lexicológicos, el fraile precisa el significado de **pec ool** mediante una serie de sinónimos, ‘alborotarse, alterarse, perturbarse’. Traduce la pregunta, **Pecni ua a uool ta uubic u than icin?**,²⁰ mediante dos enunciados yuxtapuestos también de carácter sinonímico, ‘¿por ventura hasta alborotado oyendo el canto de la lechuza? ¿tuviste

¹⁸ Las voces son puras en el sentido de que los diálogos a los que pertenecen presentan una estructura canónica y fija pregunta/respuesta, pero sobre todo, como se irá desprendiendo durante el presente capítulo, porque atañen a elementos fundadores de la Regla franciscana y a los procedimientos centrales para evangelizar a idólatras, considerados éstos impuros por los misioneros cristianos.

¹⁹ Para facilitar las referencias, los números romanos que preceden cada cápsula lexicológica corresponden al capítulo en que ésta se encuentra citada y los arábigos distinguen una cápsula de otra al interior del mismo capítulo.

²⁰ Cuando citemos secuencias del diccionario, respetaremos incluso las mayúsculas.

recelo o miedo?’ Traduce la respuesta, **Maabaal u pec uool**, sobreexplicando el significado de ésta, ‘nada me perturba ni altera, estoy quieto y sin recelo ni sospecha de nadie’. El recurso sinonímico a nivel de palabra o de enunciado indica la voluntad de Ciudad Real de dejar perfectamente claro el significado de **pec ool** que a él interesa y como a él le interesa, de manera que al lector que consulte el Calepino no le quede ninguna duda acerca del significado, adecuado a la doctrina, de la locución. El par dialógico sirve para ejemplificar, por medio de contextualización con enunciados, el uso en lengua maya de **pec ool**. Al interior del intercambio dialógico en maya no aparece ninguna sinonimia: las dos intervenciones pertenecen a un modo de hablar sin repeticiones, reexplicaciones, escuetamente.

Se pueden apreciar dos movimientos simultáneos en el segundo nivel de enunciación; por un lado, el lexicólogo que registra la cápsula, o sea, Ciudad Real, junto con el receptor en quien él piensa en primer término y para el cual traduce, es decir los cultos franciscanos que consulten el Calepino, se aproximan uno del otro a pesar del tiempo y distancias que los pudieran separar; aquél transmite y éstos interpretan, actividades durante las cuales todos cobran vida gracias al texto. Ahora bien, por otro lado, ¿hasta dónde desea Ciudad Real que los dos interlocutores, los cuales intercambian el diálogo en lengua maya, se acerquen al lector?, porque al reportar sus voces, mediante la cita directa, los ha desplazado del instante de escritura hacia otro momento. A la vez, borra el escenario al interior del cual estarían dialogando; las razones que los mueven para hablar quedan veladas detrás del único sonido de la voz lexicológica del fraile, que escribe palabras estrechamente seleccionadas y medidas. Reconstruye enunciados a partir de un largo y meticuloso trabajo de campo lingüístico de dialectología y etnología, para brindarlos principalmente a otros franciscanos, con el fin de que induzcan a los sospechosos de superstición a confesarla.

En este diálogo, Ciudad Real indica que los mayas adoraban representaciones zoomorfas de sus dioses; las ha observado en estelas, ídolos y ruinas de templos; y los ha sorprendido en pleno rito pagano. Mas la fauna circundante, pese a que el fraile la admire, como San Francisco de Asís quien hablaba con las aves, sin duda hace recordar a los mayas

sus divinidades ancestrales. En efecto, el antropólogo y arqueólogo Thompson confirma el lugar central que ocupaban las aves en la religión de los antiguos mayas:

...ciertas divinidades de origen animal tal el murciélago, el perro, los pájaros, los búhos, que están encima de los dragones celestes y envían también la lluvia a la humanidad, fueron adorados durante el periodo clásico (Thompson 1980: 253).

Mas el culto a las divinidades zoomorfas no se acabaría drásticamente con la llegada de los españoles, sino que se prolongaría durante la colonia más allá incluso del postclásico maya (900-1200), más allá del periodo decadente (1200- 1500). Debido a ello, en el imperio azteca, por ejemplo, a partir de 1525, los franciscanos, infelizmente, habían decidido destruir templos y destrozar ídolos en Tenochtitlán (Gruzinski 1990: 104), ya que los indios seguían adorándolos fervientemente. En el mundo maya sucedía lo mismo; la historia ha destacado con vehemencia justificada las matanzas y destrucciones de Maní, perpetradas por orden del franciscano Diego de Landa (quien seleccionó a Ciudad Real para venir a América) en contra de los mayas y de su cultura. Las creencias religiosas del otro se convertían en motivo incuestionable para destruirlo. Pero no podemos dejar de lado la función de Ciudad Real, quien, pese a lo erudito que es su diccionario y a lo mucho que puede ayudarnos para conocer mejor la lengua y la cultura mayas, al mismo tiempo recorta significados y selecciona ejemplificaciones que resultan en reducción discursiva, parcial etnocidio del verbo, del diálogo argumentativo y libre. En particular, cuando se escuchan los diálogos, el que contesta dice lo que el fraile quiere, perdiendo parte de su libertad, puede que sólo discursivamente. Construye al otro como desea que sea, porque a la vez está construyendo la propia utopía franciscana, un mundo en que sólo tienen cabida los que se conviertan sumisamente a la palabra de Dios y no hablen, digan, sientan y adoren más que lo permitido.

En los diálogos, el fraile logró sin duda que los mayas repitiesen lo que les enseñaba a decirle en lengua amerindia. Esto tenía lugar durante los encuentros en el confesionario entre

él y el penitente; pero cabe preguntarse si consiguió que los mayas le obedecieran al punto de suprimir totalmente las supersticiones ancestrales, sobre todo cuando los casos de idolatría aún pululan hoy en día en Yucatán. Ejemplo de ello, las plegarias transcritas por los antropólogos al descubrir, a mediados de nuestro siglo, a los mayas en pleno rito en las cuevas de Balankanchén (Andrews 1970).

Además, se puede preguntar uno si la negación contenida en la respuesta, **Maabaal u pec uool**, puede estarla fingiendo el maya. Entonces cabe pensar que Ciudad Real estaría implicando sutilmente que el otro miente al emitir esta rotunda anticonfesión; lo cual vendría a sumarse a las acusaciones provenientes de sinnúmero de legajos y relaciones coloniales. O bien que, y ésta suele ser la opinión más común, movido por una fe incuestionable, el franciscano pone en labios del otro aquello que desea sienta ante el ave. Interpretaciones en que el margen entre verdad y mentira en boca del otro queda siempre en cuestión.

Los indios fueron tasados de hipócritas por sus contemporáneos españoles: simulan las apariencias del cristianismo y permanecen idólatras en otros contextos (Alberro 1992: 64), como sucedería lejos de la presencia del franciscano.

Jacinto de la Serna comenta lo intolerante de esta ambigüedad:

Los Indios que parecen verdaderos cristianos no lo son y, siendo idólatras formales, disimulan, de modo que son hipócritas que buscan engañar a su ministro [...]; los indios quieren parecer cristianos pero son idólatras, porque les parece que una y otra cosa pueden ir juntas (Serna 1953: 337).

El maya que contesta a la pregunta **Pecni ua a uool ta uubic u than icin?** con la respuesta **Maabaal u pec uool** no se denuncia. Si Ciudad Real propició la respuesta negativa del otro, está cumpliendo con la misión espiritual para la cual fue enviado a América y construye un mundo immaculado tal y como lo desea. Con ello no pecan ante el dios cristiano ni el franciscano ni el indígena. El breve diálogo encierra todo un saber común, no dicho,

entre fraile y penitente; y pretende en su escuetez soterrar el dramático enfrentamiento entre dos religiones y dos mundos de creencias.

El canto de la lechuza, **u than icin**, que oía el maya en su aldea, debe convertirse en su mente en acontecimiento meramente faunístico, no debe mover sus sentimientos. Durante la situación dialógica le es prohibido inmutarse al oír ulular al ave; lo que el maya confiesa le ha sido impuesto; y Ciudad Real le cierra las puertas, por el tono y la situación, a cualquier titubeo, desviación, silencio, y, sobre todo, al posible desacuerdo. En el Calepino, el franciscano ha logrado transformar el discurso del otro, al registrar un diálogo depurado, sin tropiezos enunciativos, con límites nítidos, perfectamente abstraído de una compleja realidad sincrética. Además, con la selección precisa del símbolo **icin** para construir el intercambio verbal evita inmediatamente cualquier bifurcación hacia contextos de uso no religiosos. Ambos movimientos escriturales de depuración y selección reflejan muy probablemente la forma real en que los hijos de de san Francisco llevaban a cabo sistemáticamente el discurso mediante el cual aculturaban al indígena.

Históricamente, Ciudad Real lleva una ventaja: a la vez acude a los conocimientos transmitidos por sus antecesores franciscanos en tierra india y a la propia capacidad analítica y psicológica que obtuviera durante sus vivencias en suelo maya. En efecto, desde que los franciscanos pisaron por primera vez el suelo de Tenochtitlán, han ido descubriendo y dejando testimonio de aquello demoniaco que de los indios debe ser arrancado de raíz, o bien sustituido. Los Doce, pioneros de la orden franciscana en América eran, observa Alberro:

menos aptos y menos acostumbrados a los ejercicios del espíritu que sus sucesores, menos intelectuales. Sus circunstancias les impusieron tomar decisiones y asumir actitudes más inspiradas, en los muy primeros tiempos, por la experiencia y por la intuición de la obra a emprender que por la ponderación serena de los envites y de los medios (Alberro 1992: 17).

Ciudad Real, "más intelectual, ponderado y sereno", puesto que pertenece a una generación posterior a la de los Doce, cuando ya han sido asentados los procedimientos franciscanos, no tiene que improvisar sino afianzar lo que los otros han implantado durante la primera etapa de evangelización. Su rol es más burocrático, práctico, regular; su poder asimismo. Se refleja en los Doce el espíritu de Carlos Quinto, quien se veía obligado a improvisar en América, la cual no era su principal preocupación sino el Mediterráneo; mientras que Ciudad Real, como Felipe II, se encierra en su convento para administrar minuciosamente las almas mayas.

Ciudad Real tiene por tarea formular una pregunta adecuada al entorno histórico inmediato, de la cual el preciso objeto discursivo es **u than icin**, sin ambages, titubeos o improvisación alguna. Pregunta que conlleva profunda sospecha en cuanto a la persistencia de la idolatría en suelo maya, representada por el símbolo **icin**; aunque a la vez curiosa, pues en la Europa de la Inquisición, por no decir que también actualmente, la lechuza al igual formaba parte de las supersticiones. Mas esta contradicción del cristianismo queda silenciada durante el diálogo, que bien pudo haber tenido lugar, y al tiempo en que es escrita la cápsula lexicológica.

El intelectual, para nada espontáneo, que es Ciudad Real, no se admira ante la naturaleza maya ni le permite al otro explayarse, sino que desea destruir su rasgo de otredad obligándolo a contestar negativamente. La directividad de la pregunta indica que Ciudad Real ni desea conocerlo ni convencerlo ni persuadirlo. No argumenta con él, sólo lanza un estímulo para que el otro produzca la negación, **Maabaal u pec uool**, que le ha sido inculcada. El indio debe decir que no siente, que no se inquieta, que no se perturba mínimamente. Debe negar un sentimiento que lo identifica étnicamente. Pero tras este deber decir, puede sin embargo el indio permanecer conservando en parte su autoctonía, para sus adentros. Su respuesta no haría aquí más que mentir, representando sólo sumisión verbal.

La hipótesis del hijo de san Francisco, que bien puede ser en el diálogo el interlocutor que formula la pregunta, su filosofía y su fe inquebrantable le indican que el maya está

habitado por el demonio, pero que es originalmente un buen natural, capaz de ser ganado para la causa católica, lo cual obvia al poner en sus labios la debida respuesta **Maabaal u pec uool**.

Con la mera mención de **u than icin**, el pecado de superstición cobra todo su peso. Pero qué tan productiva fue para la evangelización la repetición infinita de la pregunta/respuesta en contexto confesional. Pudo resultar contraproducente, en tanto que parte de la etnia se habría aferrado aún más a sus referencias culturales y actividades supersticiosas, reforzándose por un lado las creencias paganas en torno a **icin** y por el otro la identidad indígena.

Sin duda, escuchar el diálogo llevó a más de uno a preguntarse si en la España medieval y contrarreformista no se perturbaban en distintos grados al oír graznar a la lechuza. De allí debía suponer el fraile que en la diversidad de reacciones mayas y en sus distintos grados de entremezclamiento, se iba constituyendo una ideología mestiza, que no sólo en terreno religioso sigue viviéndose.

Existe pues cierta tolerancia, quizá no voluntaria, en el discurso franciscano promovido al interior del minitexto que nos ocupa. Como si Ciudad Real y la orden misma se hubieran conformado únicamente con la actividad verbal estímulo/respuesta que encierra el discurso catequizador, como si no hubiese habido tiempo para convencer e ideologizar a fondo al otro, porque había que atraerse rápidamente miles de adeptos con miras a afianzar la evangelización, por ende, el poder de Felipe II. Pero la cápsula no despliega abiertamente los hechos históricos, los leitmotivos ciudadrealenses, su sicología, aunque alcance un alto grado de información lexicológica; con ello, lo etnocida, que está detrás de la escritura evangélica, pudiera, en una demasiado rápida lectura, quedar velado.

Ciudad Real sólo debe registrar para el mar de seguidores franciscanos un modo de evangelizar al otro. En ese sentido, el indio es también para él, como para la generalidad de los españoles de la época, incapaz de voluntad propia y de autonomía; en el maya, que es transformado en objeto durante el intercambio conversacional, se aloja el demonio. Resulta

tentador dudar de la credulidad del franciscano y preguntarse si en lo más íntimo de su mente no presentía que la conversión, psíquica, netamente interna, del maya, se iría por cauces inimaginados.

Varias veces los recortes y borramientos de la superstición que emprendía el occidental, perderían sus márgenes al superponerse al estremecido imaginario amerindio, lo cual se cuele entre las fisuras del enunciado dialógico, como cuando se observa en los pórticos de iglesias y capillas y en los retablos y frescos novohispanos “la suave ambigüedad de las cohortes angélicas” (Gruzinski 1990: 212), reflejo del espléndido mestizaje colonial.

Al emplear estrictamente el sustantivo **icin** en un contexto lleno de sospecha y reducir su interpretación a la de *peligroso símbolo de superstición*, el evangelizador le suprime la interpretación, de valor etnoestético para el maya, de *divinidad zoomorfa pagana*. Entonces al símbolo abierto maya **icin**, Ciudad Real le superpone un símbolo maya también **icin** que ya sólo quiere decir, en el instante de la confesión, lo que al fraile importa. No está únicamente reduciendo la potencialidad significativa del término sino que también la cristianiza, movido por la fe. Tapa sus oídos a todos los infinitos ecos,²¹ culturales, sociales e ideológicos, que se mueven detrás de una mera denominación. Parece librarse en un golpe de pluma a borrar la superstición y con ello la sensibilidad de los franciscanos llegados a América ante la ambigüedad de los símbolos religiosos quedaría en cuestión. Hace como los evangelizadores que destruyeron ídolos ambiguos y dividieron totalmente los dos cultos para evitar cualquier confusión (Gruzinski 1990: 149-242). Sin embargo, una vez la confesión terminada, los feligreses tendrían licencia para fundir las dos creencias, lo cual mostraría una profunda habilidad política y práctica por parte del confesor. Fusión que ejemplifica la

²¹ Tomamos el concepto ‘eco’ de Bakhtine.

invención de la imagen de la virgen de Guadalupe, hacia los años treinta (Alberro 1992: 20).²²

Pese a que el intento de separar absolutamente y a toda costa caminos opuestos de creencias habría resultado *ineficaz e incluso imposible*, Ciudad Real no titubea al inscribir un diálogo que recorta realidades y hace negar al otro las inclinaciones, que el clérigo, la iglesia y occidente consideran paganas. Gruzinski insiste en tachar a los franciscanos de ingenuos puesto que utilizaban la imagen como medio didáctico y mnemotécnico cuando contaban la historia santa a los indígenas (Gruzinski 1990: 109), en cuanto que estaban acostumbrados a interpretar imágenes paganas desde siempre. Sin embargo, ¿cuál era el otro medio al alcance? Ciudad Real aplica la misma estrategia con voz y pluma: recogería diálogos didácticos y mnemotécnicos en cartillas de catecismo o de boca del otro, y los plasma en el Calepino para que se repitan exactamente.

El par pregunta/respuesta está cargado de etnocentrismo, precisamente de eurocentrismo, porque al otro no le reconoce el occidental su capacidad de reflexión autónoma. La forma tesa del estrecho intercambio conversacional evita que se manifieste realmente la otredad indígena. La secuencia **Pecni ua a uool ta uubic u than icin?**, seguida de **Maabaal u pec uool**, suma dos turnos de habla en que los interlocutores no dialogan en sentido pleno, porque el primero profiere un mandato que no permite discusión, lo cual hubiera puesto a ambos interlocutores en el mismo nivel de humanidad. Se trata de un diálogo exento de pluralidad ideológica, en que el maya podría estar preso de miedo ante la reacción vindicativa del suspicaz fraile y, defendiéndose de la represión y el castigo, confesaría con el rotundo no contenido en **Maabaal**, para evadir la acusación contenida en la pregunta verificativa del franciscano.

No dejarle espacio reflexivo al indio es camino indispensable para lograr la conversión rápida de miles de almas que los franciscanos y otras órdenes debían llevar a

²² El trabajo de Alberro es harto informativo a este respecto; su interés se funda en la observación fina y atenta del proceso de mestizaje entre las dos etnias y en los dos sentidos. Lectura ilustradora que enaltece la riqueza de la mezcla cultural y constitutiva del nuevo continente.

cabo. Cada maya actúa verbalmente, mas quedarían profundas marcas de politeísmo, superstición e idolatría, que el discurso inquisidor de los franciscanos no aplacaría.

El breve diálogo, por constituir una pieza fuerte de confesionario, constituye un testimonio del etnocidio en región yucateca: el acto verbal amenazante seguido del acto verbal de acatamiento encierran en su conjunto la destrucción del imaginario cultural del otro. La conversión está logrando, en el instante del diálogo, un éxito incuestionable. Pero sólo la discursiva, porque en la mental e ideológica se irían abriendo un sinfín de posibilidades que van desde la más absoluta sumisión real e interna, hasta el máximo estado de rebelión en contra de las ideas de los evangelizadores. Al pronunciar **Pecni ua a uool ta uubic u than icin?**, Ciudad Real muestra el rostro de un confesor absolutamente ortodoxo, decidido a no permitir confusión entre los dos cultos; su intervención verbal forma parte de

las preguntas dirigidas al penitente indígena que están destinadas a descubrir, bajo sus múltiples rostros, la persistencia de la idolatría, tanto como a delimitarla y circunscribirla lo más estrechamente posible en la categoría del error, a fin de prevenir todo riesgo de contagio y de permeabilidad entre ella y la verdadera religión (Alberro 1992: 60).

A pesar de todo, la superstición en torno al canto de la lechuza, **u than icin**, y al ruido que hace con sus alas permanecería durante la colonia:

La recurrencia, durante tres siglos, de preguntas del tipo: ¿has creído en los sueños? ¿has creído o tenido por augurio al búho que llora? ¿a la lechuza cuando grita y hace ruido con sus alas?²³ ¿o al escarabajo cuando lo encuentras por ventura? ¿Cuántas personas has embrujado? etc. Todo esto indica la permanencia de una situación entre los

²³ El subrayado es nuestro.

indígenas y de una vigilancia inquieta por los pastores para defender la pureza de la doctrina que tienen por misión enseñar (Alberro 1992 : 61).

De la cápsula **pec ool** se desprende que el indio decide adherirse verbal, activa y voluntariamente al discurso del culto nuevo y menos probablemente a las creencias que le estaban ligadas. La pasividad receptiva no debiera sin embargo interpretarse como tal: recubre un profundo escepticismo y tristeza, en que estaba sin duda sumergida la etnia, ante las vivencias violentas y el dolor sufrido durante la conquista y antes de ésta, frente a los toltecas. Que el indio continuase a creer en sus ídolos y a pecar de supersticioso es una actitud difícil de sorprender concretamente en la respuesta **Maabaal u pec uool**, mas insertando en un contexto social el Calepino y conociendo algo sobre los propósitos de los franciscanos de la época, el breve diálogo cobra otra amplitud. Además, los actos discursivos u otros que denotan superstición se llegan a conocer por las denuncias, corrientes entre mayas y occidentales, al interior de la semivelada red de políticas de acusación, fomentadas por los evangelizadores y por los caciques y encomenderos. Frecuentes eran las denuncias de curaciones herbolarias, métodos terapéuticos chamánicos, actos divinatórios, ritos mágicos, considerados herejía. El rechazo a la perturbación ante **u than icin** es logrado en lo visible y audible, mientras que la postura psíquica, mental y ritual del maya queda encubierta.

Duverger resalta que los franciscanos eran una suerte de etnólogos, porque, mediante el método de preguntas e indagaciones entre los aborígenes, llegaban a descubrir las supersticiones y cómo suprimirlas, aunque sólo discursivamente: “los franciscanos desean utilizar sus informaciones para adaptar el mensaje cristiano a su auditorio” (Duverger 1987: 201).

Durante el breve intercambio conversacional, el franciscano no habla, plenamente, *con* el indio sino que habla *al* indio y lo lleva estrictamente a decirle algo exigido por la causa franciscana. Y es sólo al hablar *con* el otro y no dándole órdenes, sino emprendiendo un diálogo con él como le reconozco su calidad de sujeto, “comparable al que soy yo mismo”

(Todorov 1982: 138).²⁴ Propone Todorov que en el plano epistémico puedo acabar conociendo o ignorando la identidad de mi interlocutor, a discreción. En Ciudad Real como en todo conquistador espiritual o político existen numerosas e infinitamente diversas gradaciones de conocimiento del otro, que además van variando y reacomodándose durante su vida, condicionadas por las situaciones y condiciones históricasociales que va viviendo. Además, el conocimiento del otro puede ser voluntario o no, lo cual diversifica aún más el amplio abanico de posibilidades. Antes de entablar el diálogo, Ciudad Real está enterado, a su manera, de las supersticiones de la etnia en torno a *icin* y, por razones prácticas, formula en pocas palabras la pregunta y hace proporcionar al penitente la respuesta escueta, precisa y conveniente; en este sentido habla *al* otro. De hablar *con* el otro habría tomado en cuenta cualquier matización psicológica al respecto, cualquier duda, explicación, razonamiento, temor, cualquier postura netamente humana de su interlocutor. No permite que éste despliegue su propio discurso ni que confiese ser perturbado por el ave; aquí Ciudad Real sólo propone que el maya sea como él mismo; se trata de un intento de asimilar el otro a uno mismo, dentro del principio de igualdad cristiana, el cual propone un ideal único, el del fraile. Por tanto, el occidental franciscano se pretende evidentemente superior y ejemplar humana, espiritual, científica, religiosa, estética, psíquicamente.

Pasando por la pluma de Ciudad Real, el registro del par dialógico pretende asimismo mostrar a la corona y a la historia el éxito de la catequización, que consiste en hacer hablar al catecúmeno el mismo lenguaje, que no necesariamente lengua, de los evangelizadores, sobre aparentemente un mismo pie de igualdad espiritual entre occidental y amerindio. Se trata de una escritura de la historia medida con cautela, porque, la otra, en que se permite al maya dudar y perturbarse, hablarse internamente, amenazaría con romper tal igualdad y unidad en Cristo. Al hacer caso omiso del mundo reflexivo del otro, Ciudad Real se inscribe entre tantos que han reforzado la posición asimilacionista del conquistado.

²⁴ El fondo ideológico de esto está en la base de toda la obra bajtiniana. Para Bajtín, lo deseable es que el diálogo lo lleve a cabo el uno *con* el otro.

Hemos ido situando datos y razones históricas que expliquen más allá de la mera forma manifiesta el presente diálogo y que permitan situarlo en un contexto de dudas religiosas y de sospechas, para proponer no sólo que la superstición sobrevive sino también se refuerza calladamente entre los mayas, protejiendo su identidad mental y cultural. Pasemos a escuchar otras voces dialógicas puras, insertables como ésta en el campo de la superstición.

I.2

pach *sus. zoo.* el color de la pluma de las aves, del pelo de los animales y de la ropa; puede ser blanco, negro, azul, etc. **bicx u pach c'ic' , baalchee lic a uaalic be?** ¿qué color tiene ese pájaro o ese animal que dices? **zazac u pach** es de color blanco (358r:2:610).²⁵

Esta cápsula lexicológica presentaría una intención primera, la de documentar a los lectores del Calepino sobre colores y aves, aunque podemos desplazarla hacia una situación en que el penitente sea sospechoso, para el fraile, de superstición. Para ello, escucharíamos, anterior a ésta, una secuencia que aquí no aparece escrita, en la cual el indio estaría narrando al fraile algo acerca de un pájaro. Éste percibiría que el indígena podría estar hablando de un ave adorada por los mayas (puede tratarse de la oscura lechuza, del negro búho, del pájaro azul, **mot mot**, en maya, de la verde guacamaya). Entonces formula la pregunta **bicx u pach c'ic' , baalchee lic a uaalic be?** Con ello estaría obligando al indígena a negar que ha pensado en un ave condenada por el cristianismo y lo estaría forzando a confesar lo único confesable: que se trata de un ave blanca, la cual para Ciudad Real no implicaría superstición, en **zazac u pach**.

En efecto, las aves son veneradas por los mayas, como todo lo concerniente a la naturaleza, fauna y flora. Como los astros -que cobran valores religiosos y se asocian con las

²⁵ Recordemos (V. nota 4) que el símbolo *ct* en la palabra maya *c'ic'* representa al símbolo *ct'* de la edición 1995. Ambos símbolos corresponden al mismo sonido africado, alveopalatal, glotalizado, *č'*, de la lengua maya (Arzápalo 1970: 81).

deidades, sus quehaceres y biografía, leyendas y colores simbólicos, poderes y funciones-, aparecen los pájaros profusamente en monumentos, textos, ritos, códices, frescos y decoraciones de cerámica. Por ello, Ciudad Real tiene que estar atento a lo que los naturales comenten al respecto. Pero en la respuesta, **zazac u pach**, inculcada y propiciada por los franciscanos, el maya no expresaría lo que siente después de casi cincuenta años de colonización espiritual al referirse al ave. Que Ciudad Real haya introducido la entrada **pach** y no otra en este punto del Calepino obedece, sin embargo, a su profundo y acertado recelo por la permanencia de la superstición entre sus feligreses. En este sentido el apunte de **pach** en tanto que hecho discursivo e histórico conlleva todo un decir distinto al denotado.²⁶ En la escueta respuesta que proporciona, el interlocutor habría intuido lo incisivo, lo no dicho, de la pregunta; acto seguido, lograría soslayar la acusación y la consiguiente culpabilización y reprimenda. Disuelve la afrenta. Por lo tanto existen ya, provenientes de discursos anteriores a éste, conocimientos culturales comunes entre fraile y pecador. Éste, en particular, sabe lo que no debe ser externado; aquél exhibe a todo destinatario sus conocimientos e intenciones. El diálogo refleja que el maya se ha adecuado discursivamente a la ideología occidental franciscana en un movimiento de adaptación etnoetnoestética.

Existe la posibilidad de que sea una mera pregunta anodina la formulada por el fraile, cuya sola intención sería la de llevar al maya a describir parte de su fauna, lo cual también constituye un elemento primordial de la tarea etnológica y botánica del lexicólogo franciscano, quien viene a describir el nuevo mundo. En efecto, en numerosas entradas léxicas (sin ejemplificación dialógica) del Calepino aparecen detallados apuntes en torno a plantas medicinales, hierbas y fauna circundante. Puede además estar movido por su inclinación franciscana hacia lo natural o simplemente desea que el hablante nativo le enseñe cómo se dice *blanco* en maya. No obstante, lo que aquí se dice en torno a **pach** recuerda,

²⁶ En Barthes la denotación corresponde al significante, pero además al significado semántico, es decir, al sistema de la lengua como sistema; mientras que la connotación conlleva significaciones erráticas, difusas, globales, generales, estrechamente ligadas al saber, a la cultura, a la historia (Barthes 1985: 78).

extracapsularmente, el combate en contra de la superstición faunística contenido en el diálogo I.1. en que el maya no debe dejarse perturbar por **u than icin**, el canto de la lechuza.

El maya menciona el color del plumaje, **zazac**; se trata entonces de una ave blanca, de un ave de luz y día, como la paloma cristiana símbolo del Espíritu Santo. Su respuesta es la acertada y no será condenado (sólo por lo que silenciaría). Le conviene alejar toda sombra de sospecha. Mediante la enunciación el maya se salva. Su respuesta le sirve de contraseña para pasar momentáneamente al lado cristiano, igual que le sirvió al maya del diálogo I.1, igual que sirviera pronunciar *schibboleth* correctamente para pasar el Jordán (Derrida 1986: 45). En esta etapa de significaciones complejas, que necesariamente implican un conocimiento adentrado de la cultura maya por el fraile y un conocimiento no menos profundo por el maya acerca de lo que de él espera el fraile inquisitivo, Ciudad Real está, contrastivamente, empleando y citando un par dialógico sencillo en su forma, que funciona canónicamente, como los demás que constituyen el presente capítulo. A la forma corta y rígida con que hablan las voces correspondería una significación cultural sofisticada y compleja.²⁷

Cuando Ciudad Real llega a la península, lo que el fraile considera como idolatría es practicada intensa y ocultamente. En mayo de 1562, informa Clendinnen, fue descubierto un número considerable de ídolos porque los indios De Maní, Sotuta, Kanchunup, Mopilá, Sahcaba, Usil y Tibolón sostenían prácticas a escondidas de los franciscanos. Las idolatrías podían constituir la manifestación de Satanás, una mezcla de ilusiones y abominaciones o encubrían alguna verdad natural asociada con estas errancias. La resonancia de los procesos de 1562 estuvo a la medida de la consternación de los franciscanos cuando descubrieron bajo un barniz de cristianismo los lazos inextricables que aún unían a los indios a sus divinidades. Lo que se tomaba por adhesión no era más que apariencia. Un sacerdote (**ah-kin**, en lengua maya), de nombre Ayaxcaba, atacaba sobre este punto abiertamente al cristianismo y a sus portavoces:

²⁷ Lo cual parece ser el estilo de Ciudad Real durante la escritura de los diálogos puros. Hodge ofrece mayores detalles sobre la correspondencia regulada entre estilo o forma y significación (Hodge 1990: 96-107).

Lo que los religiosos predicaban era una cosa grotesca y no era Dios; no iban a durar en este país, se irían muy rápido y los naturales volverían a sus asuntos antiguos y retomarían sus ceremonias (Clendinnen 1989: 76).

Una voz india comenta: “Dicen lo que quieren a los que los atormentan, creyendo por ahí librarse de sus manos” (Scholes y Adams 1938: 253).

La puesta en causa de la misión franciscana le hacía el juego a la iglesia secular y de los encomenderos, que constituían ligas con el fin de terminar con la orden mendicante en Yucatán. Los monjes reaccionaron retirándose a sus conventos, con lo cual suspendían una parte de sus actividades misionarias. Landa abandona Yucatán para justificarse en España, puesto que la retirada de los monjes y su desprestigio aumentaron el margen de acción de los indígenas. Landa exterminó el medio sacerdotal indígena, destruyó un número enorme de códices e ídolos, para precipitar el cambio. Los **ah kin** desaparecieron oficialmente hacia 1606 con el fin de evitar que siguieran fomentando el retorno a la tradición ancestral. Sin embargo, esto no barrió con la idolatría sino que reorientó su expresión. Se volvió más oculta y probablemente más consciente e intensificada. Permanecieron los maestros cantores que conjugaban a su guisa tradición y cristianismo (Gruzinski 1990: 373-4). El doble culto híbrido se transformó en sincretismos más discretos que se llevaban a cabo en cuevas y grutas, a la hora de sembrar y cosechar y al rezar a los santos diversos, a la hora de ver volar las aves y de admirar el color de su plumaje, y en el momento de evocarlas. Al contestar **zazac u pach**, el maya está reacomodando sus creencias y sus prácticas, en tanto que sus valores etnoestéticos están viviendo un proceso de cambio.

Así el grado de cristianización se vuelve difícil de medir, porque también dependía de las situaciones y circunstancias, de las presiones que ejercía la comunidad, de la vigilancia de las familias y de las selecciones individuales. Globalmente, el cuadro indígena cristianizado se las ingeniaba para conciliar las tradiciones de antaño con las innovaciones introducidas por

los hermanos franciscanos, por los nobles indígenas y por todos aquellos que colaboraban de cerca o de lejos con los españoles:

El espacio de la iglesia y el instante de la misa exigían una piedad elemental cristiana que se borraba tomando otras formas en los cultos celebrados en los campos de maíz o en el monte al alba y con el crepúsculo. Los gestos del nacimiento ocultados a la mirada del cura se diferenciaban de los del bautizo y el matrimonio cristianos. Los responsables indígenas de la iglesia, el fiscal y los chantres eran los portadores diligentes y discretos de la vieja religión. Panorama compuesto en que la cristianización está presente, pero superficial. La maestría de las lenguas no aseguraba la de las consciencias (Gruzinski 1990: 294).

Pese a la especificidad de la forma dialógica y a su ortodoxia, Ciudad Real seguramente no quedaba totalmente incólume, se podía él también contagiar ideológicamente, porque la superstición se iría arraigando en los niveles psíquicos profundos. Para desalojarla de su inconsciente, en el espacio de la acepción, apresura 'puede ser blanco, negro, azul, etc.', y lo blanco viene a su pluma en primer término, cuando el cuervo y el divino pájaro azul habitan la península y el imaginario del otro, que no palomas. A este respecto, Alberro indica que la síncrexis también socavaba el bando español de clérigos y laicos, que no quedan exentos de prácticas idólatras. Por ejemplo, al experimentar la eficacia de las curaciones herbolarias, al mezclarse afectivamente con los indios e indias, no fuera más que para aprender su lengua o confesarlos, y al alimentarse como ellos. El nivel fisiológico irracional trabaja tanto en el cristiano como en el pagano (Alberro 1992: 68).

Para el fraile que inicia el diálogo, la eficacia discursiva justifica y legitima sus ideales conscientes, mas la descripción **zazac u pach** siembra inquietud en la mente de fraile y maya. No debe olvidarse que Ciudad Real estuvo en contacto en España con las creencias

populares que no necesariamente coincidían con las cultas y más bien se parecerían a las de los indígenas de América.²⁸

Registra la historia entre los casos de contaminación a españoles que en 1614 (cuando el Calepino está casi terminado), se sabía que Isabel Duarte, la Junca, española criolla de unos cincuenta años procedía a encantamientos y conjuraciones en lengua náhuatl interpretando movimientos de granos de maíz en el agua (Alberro 1992: 72). La superstición, producto de la cultura arcaica india, presentaba numerosas analogías con supersticiones populares de la península ibérica. Era intenso el combate contra la herejía y las brujerías en una Europa que se desviaba cada vez más del dogma cristiano. En particular, el cardenal Cisneros y el Concilio de Trento llevaron a cabo reformas episcopales que fueron puestas en marcha lentamente (Alberro 1992: 111).

En la respuesta **zazac u pach** el indígena muestra total ocultamiento de los pensamientos que podían pasarle por la cabeza cuando el fraile le interroga en el confesionario. Esto lo deducimos a partir de la parquísima respuesta que le autoriza emitir la pluma de Ciudad Real. Respuesta sin emoción, con sumisión hasta en el tono y la actitud, se le puede ver al maya bajando los párpados, de rodillas a los pies del fraile. En breve hay una especie de aparente pasividad receptivoemisiva en esa respuesta. Ahora bien, el indígena muy seguramente *intervenía con actitud activa, rebelde, opuesta, creativa*, durante intercambios completamente ajenos al confesionario, lejos de la vista de todo español, como en el terreno menor de prácticas terapéuticas autóctonas. Asimismo es evidente que su discurso no estaba herido y amputado por las fronteras escriturales de Ciudad Real y que se explayaba dialectal y socialmente en modo muy distinto durante sus propios ritos frente a sus correligionarios mayas politeístas. Sin embargo, Ciudad Real, extirpador eficaz de supersticiones mediante el verbo, las englobará en la vasta categoría de la idolatría proteiforme.

Tras el mandato que encierra el diálogo parece haber una convicción implícita en el fraile de que la eficacia final de su combate repetido al infinito en el confesionario depende

²⁸ Es una de las tesis de Guy Rozat Dupeyron (1992).

de la suma de reiteraciones de cada una de las partes del diálogo. Deslizamiento sugestivo que se opera en el nivel de la fe misionaria.

El clero obliga a levantar un verdadero inventario de prácticas indígenas y a lanzar advertencias y vigilar la contaminación, la cual era definitivamente inevitable, porque los hábitos que los franciscanos consideraban abominables tenían que darse en la cotidianeidad y en la inmediatez con la naturaleza (Alberro 1992: 73). Parecería como si Ciudad Real temiera al sincretismo mágico que estaba ocurriendo en la mente del mestizo, quien estaría pensando en las divinidades zoomórficas asociadas a ciertos colores del plumaje de las aves, y quien, en el mismo orden de ideas, visualiza los colores simbólicos de los puntos cardinales cuando en su realidad cotidiana se orienta.

La idolatría se muestra como un conjunto inmutable y casi intemporal que cambia de contenido en el tiempo. Se revela precaria, aleatoria y efímera (Bernand y Gruzinski 1993). Ciudad Real tiene que privilegiar los mecanismos de comunicación oral al interior de un cuadro en que la economía de los valores y representaciones se mueve dentro de una nueva etnoestética en intensa evolución.

En el diálogo citado por Ciudad Real, las dos voces hablan en lengua indígena, mas la única voz ideológica que suena es la del fraile, pues él selecciona tanto lo que él mismo dice como lo que el maya debe decirle a su vez. Hay una fidelidad lingüística integral pero una autenticidad ideológica parcial, materialmente sólo se manifiesta la del autor, incluso sólo la que de sí mismo quiere obviar. Añadiéndose que la misma forma citada está vertida sobre el folio con la simbología del alfabeto latino y forma parte de un diccionario, género discursivo traído de Europa. El todo mete dentro de una camisa de siete varas a la lengua maya, la cual hasta la llegada de la cultura hispánica se plasmaba con glifos. Tanto Sahagún en Tenochtitlán como Ciudad Real en Yucatán hacen tabla rasa de todo el saber culto autóctono. Transcribe el primero las pláticas con la nobleza azteca en lengua náhuatl mediante el alfabeto latino (Duverger 1987); ignora el segundo el sabio conjunto de procedimientos escriturales mayas al transcribir los diálogos de confesionario; en consecuencia sus lectores

se reducen a los cultos europeos y a los recién aculturados nobles indígenas. Ambos franciscanos están transcribiendo en el último cuarto del siglo y la voz que aparece detrás de los diálogos dizque con el otro es la de ellos. Se trata en forma y fondo de una colonización intelectual completa, pese a una aparente abertura a la lengua del otro. Se niegan los símbolos indígenas tanto como sus venerados ídolos y se niega su razonamiento y aportaciones culturales.

Incluso añade Ciudad Real la acepción que le conviene para introducir precisamente un diálogo contra las desviaciones religiosas. El todo omite el resto de significación de **pach**, el cual podría ser peligroso o inútil para la causa del franciscano. Es un constructo ideológico cerrado por un sutil trabajo de escritura que sólo apunta lo que le es útil. Los colonizadores espirituales u otros que lean la cápsula reciben a su vez el mandato de sólo emplear ese lado cerrado de la significación de **pach**.²⁹ Por lo tanto, lo lingüístico en el diálogo resulta limitado en beneficio de un proselitismo intensificado, que facilita al máximo la expansión del cristianismo.

La diferencia entre Sahagún y Ciudad Real consiste en que el primero es más discreto y el segundo perfectamente obvio, pero los dos controlan el texto ante sus posibles destinatarios. Para el texto náhuatl, Todorov apunta que sería evidentemente ingenuo imaginar que la voz de los informantes se expresa por sí sola en la transcripción y que la de Sahagún sólo traduce al español; éste está presente en la voz náhuatl de los informantes, con toda discreción (Todorov 1982: 233).

El diálogo generado en torno a **pach** constituye parte del nivel macroestructural, porque habría tenido lugar en el confesionario y que tiene que ver con asuntos humanos importantes para la filosofía del fraile, pese a que la respuesta **zazac u pach** fuese una fingida confesión del otro. Los rígidos márgenes del intercambio verbal intentan impedir el paso a los dioses, a las aves y a los astros. Como en Sahagún.

²⁹ Esto sucede en las cápsulas con diálogo pregunta/respuesta, pero no necesariamente en otros tipos de cápsulas que constituyen la mayor parte del Calepino.

Borrar fauna y flora locales en la conversación pone de relieve que el plano reduccionista escritural de Ciudad Real inventa el espíritu del informante de papel que tiene ante sí. Lleva a cabo un proyecto enciclopédico que no se subdivide ni en libros ni en capítulos, con escritura apretada, incluso en los mismos folios originales, porque determinadamente monoideológica, que pretende velar las intenciones políticas, más obvias sin duda en una relación histórica como tantas del siglo XVI. En esta última habría mayor laxitud, más propensión al lapsus, y dejaría transparentarse más fácilmente las ideas encubiertas. El Calepino corresponde a una tradición claramente europea, por su ordenamiento alfabético, la sistematidad de inscripción de la acepción, la ejemplificación mediante una situación verbal que mimetiza una conversación entre interlocutores. Poco importa que lo verbal provenga de los mismos informantes o de otros cronistas, porque a fin de cuentas Ciudad Real se cita a sí mismo. Los franciscanos utilizan el conocimiento lingüístico, que adquieren del otro, para poner su propio saber, preservándolo e imponiéndolo.

Si Sahagún lamenta que al echar abajo los ídolos de los indios se aniquila su sociedad, pues antes “vivían bajo un régimen más en relación con sus necesidades y aspiraciones” (Sahagún 1956: III, 27), Ciudad Real no registra el lado malo de la evangelización en el diálogo que empieza con **bicx u pach c'ic'ic'**, **baalchee lic a ualic bee?** y termina con **zazac u pach**. Ahorra el papel de amate sobre el que escribe y detiene la tinta de su pluma, porque no viene al caso ahondar en la cultura del otro; en efecto, el fraile hace derroche de su saber lingüístico y filológico en ambas lenguas, del maya sólo puede escribir la lengua. Hay evidencia de que Sahagún estuvo presente en el concilio con la nobleza náhuatl, tuvo ante sí seres humanos, aunque habitados por el demonio, de los cuales transcribiría las palabras décadas después reconstruyendo todas las discusiones a su modo. De la misma manera, la mano de Ciudad Real construye un simulacro de diálogo real, cuyos hablantes no poseen individualidad y que ya quedaron atrás en el confesionario, en la milpa, en la vereda, cuando él registra sus diálogos. Los informantes son contruidos en abstracto, de manera que puedan entrar en el estado ideal cristiano que los franciscanos han venido a

erigir en América. En su Calepino, Antonio de Ciudad Real crea un discurso dialógico en el que olvida adrede el lado oscuro y que lo perturba del ser del otro. La obra de Sahagún fue prohibida y condenada en 1577 por mandato de Felipe II, uno de cuyos misionarios impecable y fiel era Ciudad Real; por ello, debe moverse con los más puros valores del franciscanismo, sin sucumbir en las atrocidades materiales de Landa, sin dejar filtrarse en los márgenes de los diálogos cualquier inclinación hacia la humanidad del otro, que a un Sahagún se le hubiera podido escapar en su prosa.

La conversación a dos voces que de **pach** se desprende, la suma de dos enunciados monológicos ideológicamente, diferiría un tanto de la prosa de Sahagún, que es dialógica en el sentido que para él los indios representan al prójimo, al que se parece a uno mismo en su humanidad, al que hay que amar como a su propia persona y cuyas palabras hay que transcribir como testigos de la historia (Sahagún 1956: I, Prólogo); Ciudad Real no repara en tales miramientos, los diálogos que construye para la posteridad no se acercan al otro ni lo aman, cuanto más ignoran su existencia más depuradamente transmiten el credo cristiano; dan órdenes al maya y citan directamente lo que debe responder, de este modo Ciudad Real reconstruye desde cero un universo dialógico exangüe a fuerza de desconstruir la humanidad del otro, con el fin de crear un devocionario, limpio de toda mayanidad y de la historia.

El esclarecimiento recíproco entre las dos culturas, “el mirarse en la faz del otro”, como dice Urbano de Chauveton en el siglo XVI (Todorov 1982: 245), sería la verdadera etnología que brilla por su ausencia en el diálogo sobre **pach**. Conocería al otro y a sí mismo a través de una mirada abierta y desprejuiciada que le lanzara; no obstante, cuando Ciudad Real, incluso en el resto del diccionario, mira, mira a *lo otro*. En realidad, nuestros diálogos entre *uno con otro* están resultando ser monólogos sobre *lo otro*.

El diálogo con el otro sólo se adivina por detrás de la cápsula **pach**, fortuito e inconsciente. El indio entiende qué es lo que debe dejar en silencio para no revelar su desviación religiosa. Las voces se yuxtaponen y no se interpenetran. Sustrae el fraile desde la raíz lo que dice **pach** al oído y sentir del maya, lo que interpreta éste y cómo lo entremezcla

en sus creencias de perfil mestizado. Pero a final de cuentas, el indio habría hablado extensamente con la emisión de una respuesta que se espera de él y con guardar todo el resto en el silencio, o sea, al evitar toda coincidencia discursiva entre ambos lenguajes religiosos. Para el fraile sólo la palabra de la biblia dice la verdad y es la única que habla en esta microestructura discursiva dialógica. Sin embargo, el diálogo histórico del futuro que vivió Yucatán iría haciendo lentamente su verdad, pese a todas las precauciones de esta pluma franciscana y de tantas otras. Así sucedió en Santa Cruz, en la guerra de Castas, en Tasayal, porque incluso el verbo no llegó a frenar completamente la fuerza imaginativa y la voluntad de acción de los mayas.

Como indicamos al principio del análisis, esta cápsula puede inocentemente hablar sólo de colores de la fauna, pero si Ciudad Real formula tal pregunta al indio maya del que, dada su misión e ideología, desconfía, porque lo considera habitado por lo que el occidental considera como superstición e idolatría, esta cápsula contendría en su interior una pregunta astuta que busca a saber si el indio titubea ante el color blanco del ave blanca. Quiere saber si este tipo de pájaro es símbolo religioso para el indígena, si lo conmueve y lo lleva a revivir sus creencias ancestrales.

Se desprende que para Ciudad Real todo lo que tuviera que ver con la imaginación y la fantasía mayas constituye un espacio de riesgo y peligro, por tanto, debe desalojarlas, como lo hace específicamente en el siguiente intercambio:

I.3

nen u ɔii ool *loc. psi.* lo mismo que **nenmaa ool**. **Baal u nen u ɔji a uool hele la?** ¿qué es ahora lo que imaginas? ¿en qué estás embebecido ahora? **lay lic u nentic u ɔji uool cachi lae** esto es lo que estaba imaginando, en esto estaba embebecido (326v: 4:557-8).

Porque lo más íntimo religioso, psíquico, sobrenatural, imaginativo, del maya es combatido por el cristiano, el cual, paradójicamente, se pretende racional y humano, llama la atención el fraile al maya, para averiguar por qué anda distraído, por qué es presa de la imaginación, ese elemento del pensamiento que disturba el razonamiento y que amenaza con perturbar los principios franciscanos. El maya reacciona positivamente en el sentido de que coopera con el fraile proporcionándole información, al confesar. Presuponemos que ha transcurrido un cierto tiempo de convivencia entre franciscano y mayas, porque la locución **nen u ɔii ool** conlleva una significación psicológica que parece difícil de ser explicada durante el trabajo de campo mismo que el etnólogo lleva a cabo en la comunidad, a menos que Ciudad Real la haya sacado de otros textos. Aunque, cabe indicar, que Ciudad Real tuvo sin duda directos informantes entre sus feligreses, los cuales debieron conocer espléndidamente las dos lenguas y culturas.³⁰

Pero el fraile no sólo debía preocuparse de las divagaciones psicológicas del indio sino también de las imaginaciones de los españoles y de la propia. ¿Hasta dónde estas reflexiones lo confundirían? La apretada minicápsula no contesta nuestra pregunta, no nos permite ver en la mente de Ciudad Real. Además, con tono de reproche conduce al penitente a confesar sólo lo debido, **lay lic u nentic u ɔii cachi la**, mientras que lo que estaba imaginando, permanece en suspensión, ocultado detrás del pronombre. De este modo quedan vedados para el receptor ausente durante el intercambio conversacional los deslizos de la imaginación india, mediante ese pronombre demostrativo que suprime la posibilidad de que el receptor del texto conozca al otro. Si Cortés no dejó ver a la posteridad los ídolos que destruía, Ciudad Real no permite que llegue a nuestros oídos la peligrosa palabra que revelaría el pensamiento del otro. Pero la diferencia entre Cortés y Ciudad Real es que éste permanece ante sus propios ojos y los del mundo, uno, como un lexicólogo de primera; dos, como un evangelizador constructivo, amante de los indígenas, a quienes salva del pecado y a quienes cobija misericordiosamente dentro de la salvadora fe católica; mientras que aquél

³⁰ No registró Ciudad Real el nombre de sus informantes, mas cabe señalar que sí lo hiciera su predecesor Landa, cuyo informante fue Antonio Xiu (Landa 1959).

—

aparece ante sus propios ojos y los del mundo en general primero, como un notabilísimo conquistador, aunque hay quienes lo encuentran algo sanguinario; segundo, como un aportador de la considerada gran civilización hispánica a Amerindia y, simultáneamente, como un católico ferviente movido por una profunda fe en nombre de la cual actuaba, seguidor fiel de la filosofía y preceptos franciscanos, que prefería frente a los de cualquier otra de las órdenes mendicantes. Esto lo llevaría a hacer sus viajes siempre con franciscanos, sus conquistas asimismo, a tenerlos como principales consultores, a apoyar el establecimiento de los Doce como primera orden que llegase a América. Retomando, si Ciudad Real esconde la palabra y la imaginación indígenas y no nos dice que lo hace, porque no debía encontrar ningún error en ello y lo está haciendo con todo orgullo franciscano y lexicológico, por considerar que ésa era la vía santa para salvar al mundo; Cortés con la misma tranquilidad exhibe con orgullo de guerrero al servicio de Dios su gesto de destrucción de lo indígena:

Los más principales de estos ídolos, y en quien ellos más fe y creencia tenían, derroqué de sus sillas y los hice echar [...] por las escaleras abajo e hice limpiar aquellas capillas donde los tenían, porque todas estaban llenas de sangre que sacrificaban, y puse en ellas imágenes de Nuestra Señora y de otros santos (Cortés 1963: 74).

Lo que nos preocupa en este instante es que Diego de Landa sí mandó destruir ídolos y gente, y la historia no nos dice nada a este respecto en cuanto al personaje Ciudad Real. De todas maneras, sin hacer a éste culpable directamente de muertes y destrucciones de ídolos en tierra amerindia, no quede la menor duda, su labor de endoctrinamiento forma incuestionablemente parte de la toma, ocupación, destrucción, manejo, colonización y explotación de las Indias. Claro que resulta una contradicción escribir esto en la lengua colonizante, dentro de las normas occidentales, con un enfoque occidental y estudiando un diccionario maya-español escrito por un franciscano venido de Toledo y traído a América por Diego de Landa, y no pretenderemos legitimar nuestro gesto, porque nos parece inútil y ficticio el intento.

Así las cosas, apuntemos de paso que no dejan de sonar extrañas en el pasaje de Cortés que acabamos de citar las denominaciones fe y capillas cuando se refiere a la creencia religiosa de los indios y a sus lugares de culto pagano. En cambio, si el cauteloso lexicólogo Ciudad Real hubiese mencionado los sustantivos fe y capillas, lo habría sin duda hecho reduciéndolos estrictamente a su referente cristiano, habría desambiguado contextualmente los términos de manera que no se reconociese la historia anterior de los conquistados, la creencia en sus dioses y el culto que celebraban en recintos paganos. Cortés, sin querer, estaría otorgando a los indios cierta religiosidad externa a la cristiana. Ciudad Real la silenciaría. Cortés y Ciudad Real viven distintas épocas y misiones, por tanto miden sus escritos diferentemente. La prudencia ritma los diálogos y la vida del clérigo en un momento en que la Inquisición intensificaba su vigilancia y castigo en la Nueva España sobre civiles y eclesiásticos.

La destrucción de los ídolos por Hernán Cortés representa un acto visible de extremada violencia, y, a pesar de que en la escritura de los dos vocablos, fe y capillas, obvie un error de etnolingüística, se ufana al describir el etnocidio. El que cometiere Ciudad Real sería mínimamente ostentoso, porque el fraile se refugia en la paz de su soledad para elaborar un diccionario, que se salvaguarda tras un objetivo evangelizador, didáctico, lexicológico, intelectual. Mas ambos reprimen al indígena, cada cual dentro de la materialidad discursiva que le es propia. En las dos estrategias conquistadoras se conservan las estructuras sólidas que son útiles para la causa: Ciudad Real conserva la parte de la lengua maya que le es útil y Cortés los recintos originales que le son útiles, renombrándolos, bautizándolos capillas. Así la mezcla de denominaciones, de interpretación de los lugares de culto y las creencias, es, involuntariamente, propiciada por los prácticos occidentales, que felizmente para el mestizaje no sustituyen absolutamente todo. El maya puede entonces permitir a su imaginación lucubraciones que no dice a Ciudad Real y en su herido imaginario el azteca puede visualizar a sus ídolos ancestrales, en medio del olor del incienso de antes, ya que Cortés había dado la orden de incensar en

el futuro con el incienso indígena la imagen de Nuestra Señora y de la Santa Cruz para servir a Dios (Todorov 1982: 52).

Atacar la superstición parece haber sido el problema candente e interminable para los españoles. La Santa Inquisición no desfalleció en su lucha contra la idolatría, igual que lo hiciera en el viejo mundo, y no faltaron archivos y relaciones que recogieran conjuros, hechicerías y ritos, acusando ante la corona a los indios paganos así como a los españoles contagiados por la superstición, para justificar, en nombre del cristianismo, los actos políticos de España durante la colonia.³¹

En efecto, el encuentro con la otredad iría tan lejos que incluso los eclesiásticos españoles, pese a que su profesión los obliga a discernir entre el bien y el mal cristianos, están íntimamente tan sumergidos en el mundo de los indios por el contacto regular y profundo ante las realidades problemáticas de su ministerio, que los confronta al universo mental y afectivo en que la vida los arraiga, que se mestizan y dudan (Alberro 1992: 57). El mismo Ruiz de Alarcón queda admirado ante la efectividad de las curaciones llevadas a cabo en el altiplano por los que consideraba brujos y se alarma ante sus propias dudas. Así van mezclándose curaciones, terapias, remedios, supersticiones e ideologías (Ruiz de Alarcón 1953: 23). Sin embargo, lo que ocupa el primer plano para los franciscanos es conservar el poder y no la pureza de las creencias. Y en este juego de decisiones prácticas y políticas, las supersticiones que se cuelan en los contenidos y significaciones masivos ayudarían al poder fraileesco a establecerse más rápidamente. Ruiz de Alarcón, después de haber observado una curación chamánica indica:

He aquí lo que en la materia he podido entender y no he encontrado ministro ni otro que me aclare más allá ni me proporcione mejor explicación para estos casos de cura: por ello me quedo allí (Ruiz de Alarcón 1953: 28).

³¹ V., por ejemplo, Hernando Ruiz de Alarcón *et al.* (1953) y también Pedro Ponce (1973).

La pluma queda allí pero la mente sigue trabajando asiduamente al respecto, aunque sólo inconscientemente. El científico se admira ante ciertos conocimientos del indio, pero su fe cristiana, cuya irracionalidad no cuestiona, debe rechazar lo idólatra. El fino análisis de Alberro apunta que

determinar en todo momento y con precisión si una creencia atribuida a los sueños, a los augurios o a los brujos era digna de ser recibida o no en el marco de una tradición religiosa, que de por sí les atribuía un lugar innegable, conducía forzosamente a formular interrogaciones, cuando no, dudas inquietantes (Alberro 1992 : 61).

Sahagún solía decir que para combatir la idolatría había que conocerla. Esta actitud, según Alberro, desemboca en el reconocimiento de terrenos comunes, de coincidencias y entrecortamientos, de una suerte de aceptación inevitable y parcial del asunto religioso e ideológico del otro, aunque ocultada (Alberro 1992 : 60).³²

Allende el mar, Felipe II, como Ciudad Real en tierra yucateca, es un soldado y un campeón de la fe igual que sus predecesores, Isabel, Fernando, Carlos. Su reinado se ha construido contra la herejía de la vertiente mediterránea y ahora contra la atlántica. En la España de santa Teresa de Ávila hay aún huellas de la dominación musulmana, de la larga presencia del infiel, de la guerra santa, que los conquistadores espirituales de América tienen presentes cuando embarcan hacia el nuevo continente. Llevan consigo una fe renovada a partir de la sangrienta conquista sobre los moros llevada a cabo en la propia España así como en tierra santa. Convertir a los indios representa un desafío y una empresa de vida para los franciscanos enviados a la vasta América, que les permitirá libertades ante las que el viejo mundo ya resulta estrecho. El éxito sería incuestionable porque de la historia inmediata

³² En nuestro siglo, antropólogos notorios continúan estudiando los oscurecidos márgenes entre idolatría y religión, entre otros, Aguirre Beltrán (1963: 257) y Gruzinski y Bernand (1988), porque el traslape no hizo más que iniciarse con el siglo de Ciudad Real, lo que ha cambiado entre siglos es la ideología para considerar el fenómeno.

podían los hermanos de san Francisco y de las demás órdenes sacar una profunda experiencia, un saber hacer perfeccionado, con la ventaja de que no tendrían necesariamente que desalojar a los infieles como se hizo en Granada sino simplemente ocupar el suelo, templos, propiedades, mentes y almas indias. El drástico mandato contenido en **Baal u nen u ɔii a uool hele la?** y la rápida respuesta explicativa del indio en la secuencia **lay lic u nentic u ɔii uool cachi lae** muestran la habilidad y el grado de perfeccionamiento con que los franciscanos llevaban a cabo su guerra santa mediante el endoctrinante discurso y contra la imaginación del otro.

I.4

u ɔib ool, u ɔii ool *loc. psi.* imaginación o pensamiento. **Bic u ɔib a uool, u ɔii a uool ca ta uutzcinah cuchi?** ¿cuál era tu imaginación o pensamiento cuando lo hiciste? **u ɔji a uool be, may uil bay cuchi** os parecería, mas no es así (444r:14:753).

Porque los mayas siguen practicando la idolatría, lo cual reportan algunos de ellos que vienen a acusarlos a la iglesia, los franciscanos deben controlar su pensamiento. En efecto, Juan Couoh indicaba que

vio que se hacía un sacrificio en el interior de la iglesia, los nativos trajeron una noche cincuenta ídolos, que estaban en la casa de Lorenzo Pech, jefe del pueblo, los pusieron en las iglesias y les sacrificaron un venado y tortugas y otras cosas como en la costumbre antigua. Se emborracharon con el vino nativo y comieron el venado (Clendinnen 1989: 196).

Vuelve en las voces el tema de la imaginación o del pensar que distraen. La voz que respondería **u ɔii a uool be, may uil bay cuchi** sería la de un maya pecador al cual el fraile acaba de hacer un fuerte reproche,³³ **Bic u ɔib a uool, u ɔii a uool ca ta uutzcinah cuchi?**, y el cual empieza como defendiéndose, como negando haber delinquido a la vez que intentaría formular una disculpa. Pese a que la estructura dialógica es canónica, para que estas dos voces dialoguen entre sí tenemos que presuponer un contexto, que propicie que el maya se permita replicar, acto bastante inusual, oponiéndose respetuosamente a la acusación del franciscano. Se escucha el tono doblemente incriminador en la pregunta: el inquiriente está refiriéndose a un pecado, el cual no especifica, sobreentendido por ambos interlocutores y velado al destinatario del diccionario; simultáneamente está indagando amenazantemente acerca de la intención, pensamiento, imaginación, consciencia, que habitaban al maya durante la efectucción de tal acto pecaminoso. Entra dentro del alma del indio, resquebrajándola. Usa del poder que le otorga su función de confesor para controlar hasta lo más íntimo del pecador, quien, atemorizado, se atreve, aunque con cierta timidez a negar su culpabilidad. ¿Qué trata entonces Ciudad Real de enseñar al catequizador que aprenda estas fórmulas dialógicas? ¿Por qué inscribe un diálogo en que el otro se individualizaría ligeramente? Parece que la única intención del fraile es mostrar que el indio se dirige a él con respeto. Mas tras esta respuesta retórica el maya puede estar diferiendo y dando otro lapso de vuelo a su imaginación.

Ahora bien el fraile sólo ve en la formación **u ɔii a uool be, may uil bay cuchi** respeto, sumisión y servidumbre, sobre los cuales ya había escrito Motolinía años atrás:

El respeto y el recibimiento que ofrecen a los hermanos son las consecuencias de órdenes dadas por el Marqués del Valle, Don Hernán Cortés, porque desde el principio

³³ Cuando deducimos lo que hacen las voces, nos aproximamos de las ideas de Austin (1978) en su célebre texto *How to do Things with Words*. Sin embargo, debemos aclarar que no intentamos llevar a cabo una clasificación de los actos de habla de los diálogos del Motul sino simplemente apuntar cómo interpretamos los actividades que están llevando a cabo los hablantes durante la emisión y en el contexto histórico y étnico dentro del que se mueven.

les ordenó ser muy respetuosos y obedientes con los sacerdotes exactamente como lo solían hacer con los ministros de sus ídolos (Motolinía 1969: III, 3).

Tanto Ciudad Real como Motolinía describen a los indios como los desean, como les ordenan ser, como lo hacía Cortés. La didáctica no va más lejos, el autoritarismo es ingente. Descorporizan al indígena, porque lo quieren dócil y lo muestran manso, callando el etnocidio mental y físico que cometen en nombre de la palabra de Dios. Lo importante para el hombre de armas como para los Doce y Ciudad Real no es el pensamiento profundo de la etnia sino la obtención inmediata de su obediencia. Lo práctico y útil prevalece durante el establecimiento de la colonización espiritual, que resulta política más que religiosa, pese a que el medio definitivo para dominar a la Nueva España ha sido el clero y que la disculpa para conquistar el continente haya sido la expansión del cristianismo.

Pero el diálogo construido por Ciudad Real a partir de la entrada *u ñib ool* puede encubrir otra mentira: aunque el maya se vea obligado a proporcionar una respuesta tímidamente negativa para evitar el castigo correspondiente, en el fondo, al interior de la libertad de que sólo en su intimidad puede gozar, tiene la posibilidad de haber imaginado lo que quería, aquello que en su cultura imaginaba y seguiría pensando. El maya simula gestos verbales, para salir momentáneamente del paso. Ante el remedo, Ciudad Real parecería burlado y el diálogo acabaría siendo un error ideológico, relativamente contraproducente para el franciscanismo. A las órdenes mendicantes ya advertía Durán, quien a diferencia de Cortés, Motolinía y Ciudad Real, vivió entre los indígenas desde los siete años, que no había que contentarse con que los indios efectuaran los ritos del cristianismo sólo externamente “como monos” (Durán 1967: I, 17); y les avisaba: “nos contentamos con las apariencias cristianas que los indios fingen para nosotros” (Durán 1967: I, 8). Indicaba con precisión a los ministros del culto

que no se complazcan en su molición y negligencia, pereza y distracción, y que prohíban a los indios practicar incluso pequeñas cosas, como rapar la cabeza de los niños,

decorarlos con plumas de pájaros salvajes, o frotar con goma sus cabezas o frente, o embadurnarlos con pez, o untarlos con betún divino (Durán 1967: I, 5).

Pero no se queda Durán en condenar solamente las acciones, también viola la imaginación del otro, como Ciudad Real. Indica que se debe interrogar al indio en confesión sobre aquello que lo empuja a practicar estos ritos y debe preguntarle “¿qué soñaste? Sin deslizarse por encima como un gato sobre carbón ardiente” (Durán 1967: I, 13).

Entonces el maya podía recurrir sutilmente a salvaguardar su imaginario, obedeciendo discursivamente, y acudir a formas de idolatría de mayor peso y gravedad. Diálogo de evidente control sobre lo que pronuncia el otro, pero que no necesariamente conseguiría atar la imaginación.

Las preguntas en las cápsulas I.1 a I.4 indagan sobre lo que siente el maya cuando oye un canto, cuando ve el color de un ave y cuando se distrae, y lo obligan a contestar lo cristianamente impuesto. Pero el maya puede estar imitando el discurso franciscano, que no controlaría toda superchería. Si Ciudad Real construye intercambios idealizados, el ser concreto que es el maya no siempre se dejaría envolver y daría prueba de valentía prolongando sus creencias, supersticiones, conformando una identidad propia, más allá del discurso franciscano.

El par dialógico siguiente no es tan preciso en torno al tema discursivo que trata como lo fueron los anteriores. Es de carácter ubicuo, en el sentido de que puede haber surgido en cualquier contexto, no necesariamente en el de las supersticiones. Pero por su misma ubicuidad, por la abertura de la pregunta y lo no dicho en la respuesta, puede prolongar las voces dialógicas que ya escuchamos:

I.5

uchbal *sus.psi.* causa y razón **baal tah uchbali?** ¿por qué causa? **maabaal tah uchbali** por ninguna causa (444v:5:754)

Si a todas las instancias enunciativas anteriores añadimos este diálogo, no resulta difícil oír una conversación a múltiples voces entre numerosos hablantes o bien una larga confesión obtenida por el fraile, quien acosaría a un maya terriblemente sospechoso de superstición:

_Pecni ua a uool ta uubic u than icin?

¿por ventura haste alborotado oyendo el canto de la lechuza? ¿tuviste algún recelo o miedo?

_Maabaal u pec uool

nada me perturba ni altera, estoy quieto y sin recelo ni sospecha de nadie

_Bicx u pach *chicé*, baal chee lic a ualic be?

¿qué color tiene ese pájaro o ese animal que dices?

_zazac u pach

es de color blanco.

_Baal u \supset ii a uool hele la?

¿qué es ahora lo que imaginas? ¿en qué estás embebecido ahora?

_lay lic u nentic u \supset ii uool cachi lae

esto es lo que estaba imaginando, en esto estaba embebecido.

_Bic u \supset ib a uool, u \supset ii a uool ca ta uutzcinah cuchi?

¿cuál era tu imaginación o pensamiento cuando lo hiciste?

_u \supset ii a uool be, may uil bay cuchi

os parecería, mas no es así.

_baal tah uchbali?

¿por qué causa?

_maabaal tah uchbali

por ninguna causa.³⁴

Cabe apuntar que el confesor no necesariamente es el fraile o algún franciscano de férrea fe; indica Alberro que éstos repartían esa tarea entre la grey y

que los confesores de Indios, eventualmente idólatras, disponían de manuales, los 'confesionarios', que daban listas de preguntas a hacer. Tomando en cuenta las creencias y los ritos que se querían desalojar (Alberro 1992 : 61).³⁵

Los turnos pudieron haberse seguido en este orden en el confesionario franciscano; aunque hubiera sido otro, lo característico es la escuetez y rigidez de las intervenciones por ambos interlocutores, ya sea el confesor o el penitente. Cabe resaltar que en la pregunta **baal tah uchbali?** no se manifiesta pronominalmente al destinatario, mientras que en las cuatro anteriores sí aparecía el pronombre personal posesivo **a**, de segunda persona de singular, el cual se traduce en español por 'tú', y se refiere al tú enunciativo. Esto refuerza la ubicuidad de la pregunta causal que puede transferirse a cualquier interlocutor o interlocutores.

Apuntemos que la respuesta **maabaal tah uchbali** constituye una negación más que evita al confesor penetrar en la mente del otro, lo cual implica que la fórmula interrogativa inmediata que la ha propiciado no es aún suficientemente precisa para que el indagador obtenga una respuesta satisfactoria. Se trata de un par de turnos que necesitaría ser muy ampliamente contextualizado, de manera que los interlocutores en curso revelasen a qué causa se están refiriendo. Ellos la conocen sin duda alguna, pero para los escuchas ausentes durante el intercambio verbal queda totalmente indeterminada. Integrándolo a una conversación más amplia, el último diálogo completaría las preguntas en torno a la

³⁴ Sólo añadimos los guiones que indican el cambio de locutor en una conversación común y corriente. Es decir que, como en todas las citas mayas del resto del trabajo, conservamos exactamente las mayúsculas y minúsculas y puntuación que aparecen en la edición de Arzápalo.

³⁵ Solange Alberro indica que entre los más famosos confesionarios de la colonia se encuentran el de fray Alonso de Molina (1984) y el de Diego Jaimes Ricardo Villavicencio (1692).

superstición. Durante los pares dialógicos contenido en las cápsulas I.1 a I.5, Ciudad Real se ha propuesto desterrarla, mientras que el maya estaría siendo invadido por el recelo y evitaría revelarse equivocadamente.

Entonces estos mayas que han entendido perfectamente lo que el fraile espera escuchar de ellos corresponderían con exactitud al ideal utópico que el franciscano se ha forjado; en este sentido, mediante los enunciados dialógicos, Ciudad Real captura a los mayas al interior de un mundo reducido e irreal, porque deja afuera la realidad, imaginación y el sobrante de la cultura maya que incomoda a la tarea cristiana.

La utopía

Como la mayoría de los frailes y misioneros llegados a América, Ciudad Real estaba invadido por una fe inquebrantable; en él se adaptarían felizmente los sentimientos utópicos a la dimensión y ética cristianas. Construiría un mundo ideal destruyendo al demonio que lo había librado al caos. Es bastante posible que la sensibilidad del fraile se viese exacerbada porque el fin de siglo se acercaba y en principio los fines de siglo y de milenio pueden interpretarse como final de los tiempos o como momentos de cambios y renovación, de destrucción del mal y de depuración:

Sensibilidad peculiar del final de los tiempos, la cual asocia destrucción y regeneración, castigo en contra del orden existente y advenimiento de un orden perfecto (Wunenburger 1979: 97).

A principios del siglo XVI esta mística social se entrecruzaba con los temas humanistas del Renacimiento, con la idea de renovación; pero, peligrosamente para el

catolicismo, “la más profunda ola de prácticas utópicas se insinuará en la ruptura que constituye la Reforma” (Wunenburger 1979: 97).

El nuevo continente, con sus millares de aborígenes, inocentes y buenos naturales, aunque invadidos por el demonio, surgía para las órdenes mendicantes como el terreno ideal para llevar la palabra renovada de Dios.

Entre los utopistas que preparan la Reforma, está Tomás Moro quien

conoció relatos sobre las sociedades primitivas, “esos buenos salvajes”, que harían tanto hablar a medida que se iban descubriendo las islas y de donde los utopistas han sacado argumentos para justificar sus sistemas. Así nació el tema de la utopía, término forjado por Moro (Rihs 1970: 276).

Utopía que se va reflejando en los diálogos del Calepino.

I.6

maac tah oklal? *loc.* ¿por quién? ¿por causa de quién? ¿quién motiva? **Maac tah oklal cimci Cah Lohil?** ¿por quién murió Nuestro Redentor? **uinicooob tah oklal** por los hombres (284r: 7:484).

La forma del par dialógico es canónica, con límites bien marcados, grave, severa y parca; la secuencia sintáctica está dispuesta dentro de un absoluto dogma gramatical; para nada se trata de una construcción folklórica. Se trata sin duda de un renglón de la lección de catecismo, el cual el maya que contesta ya sabría de memoria. La escena debió tener lugar numerosas veces en el atrio o en el presbiterio en que se impartían las lecciones de la doctrina. La ausencia de forma pronominal correspondiente al destinatario a quien es proferida la pregunta **Maac tah oklal cimci Cah Lohil?** permite escucharla asimismo en plena misa y los catecúmenos contestarían en coro **uinicooob tah oklal**.

No obstante, la idea de que un dios con aspecto humano muriera por los hombres no podía haberse insertado fácilmente en el pensamiento maya, pues los dioses paganos destruyen o son destruidos entre sí en su propio panteón. Por tanto, el maya no sentiría originariamente culpabilidad de matiz cristiano netamente por la muerte del Redentor, dado que no estaba en su lógica habérsela causado. Como los antiguos mayas asociaban a sus divinidades con el equilibrio de la naturaleza, la geometría de las estrellas, la numeración, el tiempo y el movimiento de la bóveda celeste, no estaría en su cordura modificarlos, porque se alteraría su ciclo vital. La muerte de **Cah Lohil** venía a romper con la creencia ancestral, la cual es desalojada y sustituida por un mundo casi diametralmente opuesto. Con ello el franciscanismo coloca la piedra clave de sus valores y el mundo interno del maya tiene que ir cambiando.

No es absoluto el reemplazo de lo ancestral por lo recién llegado. Se entrevé la posibilidad de una libertad de adaptaciones imprecisable en el interlocutor maya, porque la construcción de su etnoestética es dinámica. Cada cual maneja su imaginario de distinto modo y va conformando su identidad como puede. A este respecto Alberro apunta “la identidad y la definición se revelan ser más bien una cuestión de grado que de naturaleza” (Alberro 1992: 89). Pero Ciudad Real despacha a sus catecúmenos pregunta y respuesta, contando con que los “buenos naturales” con repetir aprenden y hacen méritos para entrar dentro del reino de los cielos.

Siempre sobre el mismo tema referente a las causas que debe el franciscano inculcar mecánicamente a su grey, sin mayores explicaciones, registra el fraile el siguiente diálogo:

I.7

yoklal *cj.* conjunción causal respondiendo y es lo mismo que *quia* **baax u chun a zukintic cuaresma?** ¿por qué ayunas la cuaresma? **yoklal halaan tu men Iglesia** porque está mandado por la Iglesia (220r: 4:375).

La comunidad debe cambiar sus fechas de ayuno con las que dicta la nueva iglesia. Como en I.6, la pregunta es específica, en cuanto que en I.5 era abierta. Mas aquí se manifiesta el pronombre personal posesivo de segunda persona singular **a** que representa al receptor de la pregunta. Se trata de un renglón de la doctrina que el fraile preguntara a un feligrés en el atrio probablemente.

Ciudad Real explica, desde el segundo nivel enunciativo, que la conjunción se emplea al responder y que significa lo mismo que el *quia* del latín, con lo cual tiene presente que se dirige a un público maya o español, pero occidentalizado y culto. El empleo de **halaan**, ‘mandado’, por el maya que contesta, indica que asume el mandato y confirma su actitud de obediencia. También cuando pronuncia la palabra **Iglesia**, término ya introducido al interior de la lengua maya, confirma que aquélla posee la palabra que hay que obedecer.

Tanto como en la anterior conversación, creer de ninguna manera implica consciencia como dictaría el Siglo de las Luces sino un acto de fe característico del medievo. Ambas cápsulas resultan elocuentes en cuanto al método de evangelización llevada a cabo por los franciscanos, que aspiraban “dentro y más allá de la observancia, a la imitación de san Pablo, repartiendo su vida entre el coloquio con Dios y el apostolado entre los hombres”, trayendo literalmente la incuestionable palabra de Dios a los indígenas. Así Ciudad Real, así sus formadores, los Doce de Martín de Valencia, que pertenecían a la Custodia del Santo Evangelio nacida en la provincia de San Gabriel de Extremadura (Bataillon 1950: 819).

Pasemos a otro pequeño conjunto de diálogos, bastante afín a éste, porque se constituye alrededor de objetos discursivos más visibles y más terrenales que **Cah Lohil** (I.6). Formarían también parte de un nuevo mundo discursivo y darían cuenta de una novel etnoestética maya:

I.8

paka sus. psi. provecho así y aprovechar. **Baal u paka tech lic a uaalic be?** ¿qué te aprovecha eso que dices? **uolah u yanhal in paka ta payalchii** quiero tener provecho con tus oraciones y que me aprovechen (364r:2:620).

Reprende el fraile al pecador y sólo los dos interlocutores conocen el referente de **lic**, 'eso' pecaminoso. Al transcribir el enunciado de la pregunta, Ciudad Real se cuida de que no quede registrado el nombre de lo que dice el maya. Este gesto daría, sin embargo, cierta viveza al intercambio verbal, pues en las conversaciones cotidianas se suele omitir sustantivos precisos, conocidos por los interlocutores, pero mediante la réplica **uolah u yanhal in paka ta payalchii** el otro es recolocado sobre el camino franciscano y la conversación queda purificada. También el buen nombre de Ciudad Real, que cumple ortodoxamente con el dogma expurgado, tal como lo proponía Tomás Moro:

Moro más sinceramente había puesto su confianza en la Iglesia, en la Iglesia renovada, no por la violencia a la manera de Lutero, sino de la virtud cristiana. Su obra apunta a todos los heréticos y monjes indignos (Rihs 1970: 278).

El maya debe desear las oraciones del franciscano y se somete suavemente a ello, mansedumbre que la orden resaltaba en sus escritos para justificar sus métodos de endoctrinamiento. En este sentido, Tata Vasco deja en Michoacán testimonio de su amor por los mansos naturales, incorporables al cuerpo místico de Cristo, con los que fundaría una Iglesia nueva y primitiva en el Nuevo Mundo, que no por nada se llama así, sin torcer las escrituras como sucedía en el Viejo. Se filtraría en Ciudad Real "el mismo sentido profundo de la evangelización tal como la entendían aquellos franciscanos de la orden de San Gabriel de Extremadura" (Bataillon 1950: 821).

A continuación se escucha otro diálogo en torno al provecho espiritual. La pregunta va dirigida a un interlocutor indeterminado. La respuesta puede provenir de varias voces que recitan una letanía.

I.9

hulzah *vt. psi.* aprovechar, traer provecho **baal bin yulez u nahaltic baalcah tu zinil uinice ua bin zaatac u pixanie?** ¿qué le aprovechará al hombre ganar todo el mundo si en ello se ha de perder su alma? **Maaitac baal yulez** no aprovechará cosa alguna (209r:19:353).

El poder del hombre y su ambición son condenados aquí como en Utopía de Moro y El elogio de la locura de Erasmo, claras sátiras dirigidas contra la ambición de los príncipes, lo arbitrario de los reyes, la ignorancia y la superstición, el materialismo y el individualismo (Rihs 1970: 278).

Los utopianos se contentaban con satisfacer las exigencias de la vida cotidiana, no aceptaban nada superfluo (Rihs 1970: 285). Por ello, la voz tronante de Ciudad Real lanza la amenaza a sus escuchas. En tal situación conversacional sólo les queda emitir rotundo **Maaitac** y retomar exactamente el **baal yulez** proferido en la pregunta. Negar, lo ha entendido el indio, es una manera rápida y bastante segura de quedar bien con el fraile, de mostrarle obediencia, sumisión y hasta aceptación y entendimiento de la doctrina.³⁶

Los bienes terrenales no entran dentro del ideal franciscano, por tanto el maya debe asimilarse a los mismos valores del fraile, los cuales lo a Erasmo:

No digo ahora del gran número de judíos o mezclados entre nosotros, ni del gran número de paganos encubiertos bajo el nombre de cristianos, ni de tantas falanges de

³⁶ V., por ejemplo, I.1, en donde aparece una negación formal, cuya implicación ideológica sería la misma que en la presente cápsula.

cismáticos y de herejes. Cuánto se ganaría entre ellos para Cristo si se mandasen trabajadores activos y fieles para echar la buena simiente, extirpar la cizaña, sembrar plantas buenas y arrancar de raíz las malas, edificar la Casa de Dios y derribar los edificios que no se fundan en la piedra de Cristo y finalmente sembrar la mies madura, pero segarla para Cristo. Cosechar almas para el señor no riquezas para sí (Bataillon 1950: 818).

Para un Cristo, para un Erasmo y para un Ciudad Real, el maya debe poner en primer término el fruto espiritual, **nahaltic**, el provecho que saca el alma de una obra. El brevísimo diálogo registrado por Ciudad Real hace eco a la pregunta de Erasmo en su Enchiridion:

Si no dime, si tú solo poseyeses todo cuanto oro y cuantas perlas y piedras hay en estas Indias y en el mundo todo, ¿por ventura sería tu alma un solo pelo mejor?" (Bataillon 1950: 391-392).

Esta interrogación y la de **baal bin yulez u nahaltic baalcah tu zinil uinice ua bin zaatac u pixanie?** implican que el interlocutor reflexione y tema a Dios. Ciudad Real da el corte en la entraña espiritual de América que Erasmo deseaba. Estaba impregnado de erasmismo como la mayoría de los franciscanos que evangelizaron al nuevo mundo. Pudo haber tenido en sus manos textos del erudito de Rotterdam. De diez títulos, indica Bataillon, cinco son de Erasmo en la biblioteca viajera de Diego Méndez de Segura que llegó a América. Pasaron al nuevo mundo ya en latín ya traducidos al castellano. El Erasmo de que todo el mundo hablaba es el Enchiridion. En 1564 es procesado en México el mercader Alonso de Castilla por comprar y vender libros prohibidos. Entre ellos seis Enquiridiones en romance. En 1572 se recogen en la Nueva España varios ejemplares de los Adagios entregados por privados o por librerías de convento (Bataillon 1950: 811). La Inquisición confisca incluso todo libro que se titule Epítome o Coloquio o Enchiridion. Sin embargo,

escasean en el Nuevo Mundo los procesos inquisitoriales contra personas eclesiásticas o seglares culpadas de libertad erasmiana en su manera de tratar temas religiosos. Tal vez porque, como veremos, el evangelismo erasmista no escandalizaba a los frailes misioneros, y hasta atraía a alguno de ellos[...], tal vez también porque no cobró entre los españoles pobladores de América el cariz algo agresivo que ostentaba en la Península frente a una densa masa misoneísta³⁷ de “cristianos viejos” (Bataillon 1950: 809-811).

El erasmismo era evidente en muchos de estos frailes, entre ellos, fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, tenía deuda para con Erasmo, descubre Bataillon siguiendo indicaciones de Robert Ricard. Silvio Zavala publicó su precioso opúsculo sobre La “Utopía” de Tomas Moro en la Nueva España y dio a conocer un ejemplar de la manejada por Zumárraga.

Del erasmismo español se derivó hacia América una corriente animada por la esperanza de fundar con la gente nueva de las tierras nuevamente descubiertas una renovada cristiandad. Corriente cuya existencia no llegó a imaginar Erasmo (Bataillon 1950: 24).

No pudo ignorar el filósofo de Rotterdam que un nuevo mundo había sido descubierto por los cartógrafos y navegantes portugueses. Aunque poco le preocupó a él y a muchos de sus contemporáneos el orbis novus. La noticia quedó en él fría y abstracta. El entusiasmo al describir desde los Países Bajos, en plena transformación debida al nuevo comercio oceánico, lo referente al nuevo mundo aparece en el valenciano Juan Luis Vives:

³⁷ Para mayor desarrollo del tema, v. Marcel Bataillon (1959).

Nos han descubierto rutas del cielo y del mar nunca conocidas hasta ahora, ni siquiera de oídas; pueblos y naciones admirables por sus costumbres y su barbarie, y también por aquellas riquezas que tanto admiran nuestras pasiones: verdaderamente se ha abierto al género humano su orbe (Bataillon 1950: 816-79).³⁸

Lo que trae provecho, **hulzah**,³⁹ es lo espiritual y no lo mundano. Erasmo se quejaba de la expansión hacia tierras recién descubiertas de donde se extraían oro y piedras preciosas cuando

sería mayor triunfo hacer llegar a ellas la sabiduría cristiana, más preciosa que el oro, y la perla evangélica que se adquiere mejor vendiendo todos los bienes (Bataillon 1950: 818).

Con celo está llevando a cabo Ciudad Real la obra apostólica. Representa más que adecuadamente al franciscano ideal en que pensaba Erasmo, pues hasta conoce la lengua indígena:

¡La cristiandad tiene tantas miriadas de franciscanos entre los cuales habrá muchísimos que ardan verdaderamente en fuego seráfico! Y no hay menos miriadas de dominicos, y es natural que haya entre ellos muchísimos de espíritu querúbico. De estas cohortes elijanse hombres auténticamente muertos para el mundo, vivos para Cristo, que con limpieza de corazón enseñen la palabra de Dios entre las gentes bárbaras[...]. No valga la disculpa de la ignorancia de la lengua ya que los apóstoles hayaron comida y vestido entre naciones bárbaras y desconocidas y no han de faltar milagros si son menester con

³⁸ V. También Marcel Bataillon (1952).

³⁹ **hulzah** y **yulez** son variantes de realización de una misma abstracción lingüística; es decir que, en términos bloomfieldianos, representan alomorfos de un mismo morfema; en términos tradicionales, son sinonímicas; en términos saussureanos son dos signos que corresponden a un mismo referente semántico. Para Martinet, funcionan sobre la economía de los cambios monemáticos.

tal que la fe sincera acompañe a la seráfica caridad. No valga tampoco la excusa de los peligros. ¡Cuántos cristianos arrostran grandes riesgos cada año para ir en peregrinación a las ruinas de Jerusalén! No será ocasión más digna de arrostrarlos la edificación de la Jerusalén espiritual. Además no hay muerte más deseable que la de San Pablo. Y nadie muere antes del día señalado por el Padre (Bataillon 1950: 818).

I.10

maacech? *loc.* ¿quién eres? De aquí sale **maacechi hi tah utz ca a beelte bucah loe?** ¿a quién parecería bien esto si lo hicieses? **Maamaac bin utzcinic a mut** a ninguno parecería bien (282r:17:481).

De la locución **maacech?**, ¿quién eres?, se desliza la mente selectiva del fraile hacia el diálogo ético **maacechi hi tah utz ca a beelte bucah loe?** **Maamaac bin utzcinic a mut,**⁴⁰ mediante el anuncio ‘De aquí sale’, con el cual obvia que ha reducido la significación de **maacech?** hacia un contexto evangelizador. Le ha llamado la atención al pecador, lo presiona para que le brinde una contestación cargada de arrepentimiento. Existe un mundo de saber parcialmente común a ambos interlocutores acerca de los valores cristianos, pues el pecado en cuestión que sólo es mostrado mediante un deíctico, sin aparecer su denominación, lleva al maya a rectificarse mediante la respuesta **Maamaac bin utzcinic a mut**. Además, el procedimiento estaría ocultando intencionalmente en qué consiste tal pecado porque su mención revelaría un valor maya y esto debe ser impedido por la mano frailesca. Desalojar del diálogo la mención de una creencia pecaminosa es intencional; lo mismo solían hacer los doce apóstoles de México, quienes tampoco eran observantes vulgares de la orden franciscana sino reformados de la Provincia de San Gabriel de Extremadura, perseguida por su radicalismo. Nuestro filólogo, mediante el brevísimo y casi insignificante procedimiento

⁴⁰ **mut** significa ‘nueva’, ‘fama’.

de deslizar⁴¹ una locución de uso prosaico como **maacech?** hacia el terreno de la reflexión moral, forma parte de la milicia de innumerables evangelizadores que la Contrarreforma suministraba al nuevo mundo (Bataillon 1950: 9).

Lo más selecto de las órdenes mendicantes formaba parte del verdadero ideal cristiano de la época, representado en la exposición pura y meticulosa del diálogo que inscribe Ciudad Real. La orden ya había empezado a ser reformada desde los Reyes Católicos: “las tendencias evangélicas que constituyen el vigor de la reforma franciscana [...] se encarnan en una minoría monástica entregada a la espiritualidad” (Bataillon 1950: 10). Donde se halla claramente atestiguada la acción reformadora de Cisneros es sólo en el seno de la orden franciscana. Desde san Francisco de Asís el franciscanismo se había escindido en dos fracciones, los conventuales que vivían con mayor o menor holgura de sus rentas y los franciscanos de la estricta observancia, fieles a la regla de pobreza. Cisneros quitó a los conventuales sus monasterios e instaló en ellos a los observantes (Bataillon 1950: 5).

Pero Ciudad Real durante su larga estancia en Yucatán está demasiado lejos de la ciudad de México para ser acusado de erasmismo como Zumárraga y, entregado enteramente a su labor escritural, se escapa de cualquier acción política.

La minoría selecta de franciscanos simpatizaba con Erasmo, y aun llegaba a veces a hacerse sospechosa de luteranismo. Vanguardia del catolicismo, tenía “con la reforma protestante afinidades profundas que fácilmente pueden quedar olvidadas si nos limitamos a emplear el rótulo de Contrarreforma” (Bataillon 1950: 10).

Ciertamente que el fenómeno monacal no se deja reducir al avatar de una necesidad paradisiaca; como toda gran religión el cristianismo indujo una corriente de espiritualidad

⁴¹ Empleamos ‘deslizar’ porque es en efecto el acto que el fraile lleva a cabo. Es decir, cuando selecciona el contexto moral para explicar el significado semántico de la locución **maacech?**, suprime todos los demás contextos culturales posibles, los cuales, en principio, tenderían a ser infinitos. Esta actividad de supresión, de borramiento de todo lo demás de la cultura maya, por tanto, de etnocidio, es llevada a cabo sutilmente, durante la elaboración del erudito diccionario.

catártica alrededor de una ética de reparto e igualdad. El proselitismo de los primeros siglos hizo gran uso de una sociabilidad fraterna en ruptura con los valores paganos circundantes (Wunenburger 1979: 87).

En la labor de los Doce, de Landa, de Ciudad Real, se refleja el mismo gesto proselitista cuyo fin es ganarse rápidamente adeptos y destruir el politeísmo, para edificar el reino paradisiaco del Señor sobre la tierra virgen de América.

Muy semejante a éste resulta el siguiente diálogo, también consiste en una amonestación, que conduce al maya a distinguir entre lo bueno y lo malo, valores establecidos desde la visión ética franciscana:

I.11

maa bici, maa bicio *loc.* de ninguna manera; úsanse de ordinario en respuesta. **Bici mehene** ¿cómo es esto hijo? **maa bici, maa bicio, yume** de ninguna manera, padre (280v:17:479).

El intercambio se constituye paralelo al inmediatamente anterior, en el sentido de que el padre, **yume**, reprende a su hijo, **mehen**, y éste recapacita y coopera con la respuesta llena de deferencia, esperada. Los vocativos **mehene** en **Bici mehene**, y **yume** en **maa bici, maa bicio, yume** indican la desigualdad entre el interlocutor que ocupa el espacio de la autoridad reconocida y el que está obligado a acatarla. El sema negativo que conlleva la entrada léxica **maa bici** lleva al fraile a registrar un diálogo en que la negación sea útil para su propia causa, de ende, el maya es quien debe negar, puesto que 'úsanse de ordinario en respuesta' así lo propicia. De allí que la pregunta **Bici mehene** sea un acto amonestativo.

El intercambio verbal puede ocurrir simplemente entre un padre y su hijo y, por lo tanto, ser un diálogo frecuente de la cotidianidad. Pero también puede adjudicarse al campo

ritual de los ancestros mayas, y estar entonces ocurriendo entre el sacerdote considerado pagano por el fraile y algún individuo de la comunidad. Sin embargo, el par pregunta/respuesta conviene igualmente al diálogo franciscano entre fraile y feligrés. En este caso, sólo cambian los personajes en el poder y el tipo de culto.

Ciudad Real está ansioso de anunciar la buena nueva del Evangelio a los interlocutores mayas y trabaja arduamente en las cápsulas para consolidar su propósito. Para ello, tiene que cobrar el respeto absoluto de los feligreses. El fraile reprende a un individuo maya, éste ni refuta. El espacio para la argumentación queda borrado durante el encuentro y durante la escritura. El otro está incorporándose discursivamente al sueño de Ciudad Real, su **yum** de ese instante, y

al cuerpo de Cristo, que contaba con una verdadera falange de franciscanos. Dignos hermanos de los que ya en la Isla Española habían salido en defensa de los indios frente a los ambiciosos colonizadores que harán mucho más que frailes reformados y observantes (Bataillon 1950: 819).

Ciudad Real comparte con la inspirada vanguardia del franciscanismo de su época el sueño de resucitar el cristianismo primitivo, cuya realidad se había logrado en los pueblos hospitales de Michoacán por Vasco de Quiroga, inspirado en Utopía de Tomás Moro. Los hijos de san Francisco acuden colmados de fe al nuevo mundo, para salvaguardar la naturalidad de los aborígenes, quienes, a su entender, han permanecido en la edad de oro; mientras que los europeos “han venido decayendo de ella y de su simplicidad y buena voluntad y venido a parar en esta edad de hierro”, como decía Tata Vasco (Bataillon 1950: 820).

Ahora pasamos a otro elemento transformador de la etnoestética maya, central para la filosofía franciscana, la muerte, objeto discursivo en torno al cual se genera el siguiente diálogo:

I.12

hakbal *adv. con.* hacer algún yerro acaso, sin pensar y sin malicia **baax u chun a cimzic Juan?** ¿por qué mataste a Juan? **Manaan in kochi uay hakbal in cibahi** no tengo culpa en ello, que sin malicia y sin advertir a ello lo hice (203v:14:343).

Ya iremos encontrando diálogos en donde se reprueba el crimen (II.9 y II.10); pero, aquí, parece que la ética del fraile perdonaría de algún modo el matar ‘sin malicia’. Hay por tanto normas éticas matizadoras que se están estableciendo en la península en torno a los modos de matar. En este sencillo diálogo pregunta/respuesta se comprueba que el fraile establece rangos entre los modos de asesinar, unos pueden ser más graves que otros: el maya que mata ‘sin malicia’ sería relativamente disculpable. De hecho, el fraile se convierte en juez de los comportamientos y en entidad legal y jurídica, como si formase parte de los miembros del clero que integraban la Santa Inquisición en el viejo y en el nuevo mundos.

La intervención del fraile como juez obtiene una respuesta exitosa, porque cuenta éste también con toda una tradición maya ancestral anterior a la llegada de los españoles. Tradición que llevaba a los mayas a distinguir entre un tipo de delito y otro y a graduar sus diferencias:

La distinción que hacían las gentes de Yucatán entre los delitos puros y simples y los delitos cometidos por negligencia bien nos muestran que tenían una alta concepción del derecho. “Tenían leyes contra los criminales y castigaban duramente”, nos dice Landa; el adulterio era castigado de muerte, así como el crimen de un incendiario, el homicidio y la violación. Pero el que había provocado involuntariamente un incendio, o bien el que había causado la muerte de un hombre sin quererlo, era solamente castigado con una multa, sus padres y sus amigos pagaban en su lugar. Y cuando un delincuente había

hecho daño a un extranjero [por ejemplo, un tolteca], podía suceder que su propio señor tomara los perjuicios a su carga. Esto permitía evitar las hostilidades (Disselhoff 1963: 154).

El presente diálogo indica que la evangelización está reforzando una matización jurídicoética de esta cultura precolombina, porque nuevamente ha hecho sentir a los mayas distintos grados de culpa frente al crimen, ha diferenciado sus sentimientos ante la muerte, conceptualizada occidentalmente, y ha infundido temores ante el castigo, el cual sin duda también deben llegar los mayas a percibir como variable, graduable, en relación con la calidad, modo y forma del crimen. En este punto el franciscanismo está apropiándose de lo otro, lo cual ya hizo desde el primer instante con la lengua, tal y como lo contemplaba la filosofía paulista, y como lo aconsejaba Zumárraga:

Para estos naturales, y por diez años, bastaría predicarles y hacerles entender esta doctrina o [sic] otra semejante, que mejor pudieran y pueden ordenar y compilar y declarar los padres doctos de las Órdenes de acá, y si les pareciere, traducirla en las lenguas, pues tantos trabajos por su buen celo y gran caridad han querido tomar por las aprender (Bataillon 1950: 825).

Ciudad Real va a Yucatán cuando la conversión lleva allí por lo menos veinte años de iniciada; es definitivamente 'docto', 'caritativo', y ha tomado buen 'celo' para aprender la lengua maya. A tantas habilidades se añaden asimismo cincuenta años de experiencias franciscanas ejemplares en la Nueva España. Posee un grado óptimo de profesionalización, del cual es testimonio el Calepino.

No muy alejadas del crimen 'sin malicia' y, por tanto, de la reorganización de los conceptos de defensa y agresión, se oyen las siguientes voces:

I.13

hii tun be; hii tun bean *loc.* lo mismo que **hii ka hii ua pu=ucech ca tac katun hele lae?** ¿por ventura huirías tú si viniera ahora gente de guerra? **hii tun be** ¡y cómo huiría!
(187r:11:314)

En sus inicios las sociedades utópicas del Viejo Mundo se repartían entre esenios y zelotes, según la postura minimalista o maximalista que adoptasen y a partir de las tendencias hacia el quietismo o el mesianismo, hacia el pacifismo contemplativo o la revolución total y violenta, que los moviesen (Wunenburger 1979: 90). En este sentido, Ciudad Real, podría acercarse de algún modo a la línea minimalista, que no tomaría el poder por las armas, degollando indígenas e incendiando poblaciones, sino transformando con inconmensurable paciencia y fe las creencias religiosas. Con dedicación elabora el Calepino, que capturaría la estructura de la lengua maya; con exactitud y parquedad en preguntas y respuestas, le integra esta suerte de doctrinario que llevaría a los infieles la palabra de Cristo; y, además, es elegido como secretario por personalidades eclesiásticas y políticas de muy alto rango para acompañarlos en las campañas, pacíficas, de cristianización. Entre 1579 y 1584, por su agudeza para las cosas de gobierno y por el dominio de la lengua indígena, fray Pedro Noriega, ministro provincial, lo tomó como secretario y con él recorrió a pie, en dos ocasiones, toda la región (García y Castillo 1976: 1, LXXVII).

Antes, fray Antonio había sido elegido por el propio Landa para ayudarlo en la administración junto con otros veintitrés franciscanos, cuando éste regresa a América al ser asignado obispo en 1572 (García y Castillo 1976: 1, LXXVI). Después sería secretario de fray Alonso Ponce de 1583 a 1592.

Su carrera política al lado de sus paisanos se desarrolló en la paz, los buenos consejos y los registros de vida, lo cual se reencuentra sin sorprenderle a uno en el diálogo que nos ocupa. Previo a la llegada de los españoles, los mayas habían hecho revueltas muchas veces bajo la conducción de sus sacerdotes (Disselhoff 1963: 155). El franciscano debe borrar de su memoria la agresión. En el diálogo ordena al indígena que en vez de luchar

huya; éste se conforma al mandato. Tanto el diálogo I.12 como éste proponen a los mayas enmendar sus actitudes belicosas. En aquél se condena el crimen, en éste se ordena no caer en él.

Ambos pares dialógicos, en cuanto a sus significaciones culturales, implican que el franciscano está re-organizando modos de justicia y de comportamiento en torno al crimen y a la guerra. Llega su afán de apaciguar a la etnia a tal punto que en este diálogo recomienda la huída como única actitud defensiva. El fraile está obviando su misión de hacer permanecer a los indios en estado de mansedumbre. El proyecto franciscano parte de la idea de que las almas que aún hay que cristianizar en las colonias son, por naturaleza, buenas, sinceras, manejables. Hay que socorrerlas sin embargo, quitándoles todo resto de la agresividad que los españoles se virtuaron en adjudicar a las costumbres religiosas paganas anteriores a su llegada o a las políticas mayas provenientes de guerras intestinas precedentes. Estos diálogos muestran cómo se lleva a cabo discursivamente tal tarea recuperadora de lo que el fraile considera bueno en los indios. Ciudad Real lucha por la apacibilidad como Erasmo luchaba especialmente contra la codicia, la soberbia y la ira con sus variedades. Los franciscanos invitan a un examen de conciencia en tono familiar para moralizar a los pobladores de las Indias (Bataillon 1950: 825).

El resultado en el maya es que compartiría ya los sentimientos de no defenderse y no atacar, que le ha inculcado la palabra franciscana. Se habría integrado a un patrón de comportamiento ideal impuesto y controlado por el utópico.

Entremos al mundo del parentesco, tan importante en la agenda franciscana:

I.14

maac tah men, maac tah menel? *loc.* ¿por qué causa? ¿por quién? o ¿por causa de quién? De aquí sale **maac tah men, tah menel aalnici Juana?** ¿de quién parió Juana? **Pedro tah men aalnici** de Pedro parió (284r:6:484).

Los utopistas se encargaron de conservar las instituciones de la familia y del matrimonio, y de proscribir el adulterio y toda relación ilegítima, en esa ciudad fundada sobre el patriarcalismo (Rihs 1970: 285-6).

El par dialógico posee una forma canónica, sencilla y sin irregularidades, su objeto discursivo, averiguar la paternidad, conlleva todo el peso de la institucionalización del matrimonio y de la responsabilidad de los hijos, que el franciscanismo debe inculcar. Ciudad Real mediante la confesión penetra en la vida íntima de **Juana** y de **Pedro**. Pide información a algún maya cristiano de la comunidad, no marcado pronominalmente, mediante la pregunta específica **maac tah men, tah menel aalnici Juana?**, y éste se la brinda inmediatamente al contestar **Pedro tah men aalnici**.

No toca este diálogo directamente a lo divino como lo hacen las letanías contenidas en I.6 y I.9. Las menciones **Juana** y **Pedro** lo sacan del universo discursivo propiamente litúrgico y lo introducen en el mundo del otro, pero un otro bautizado. No hay que entender esto como un abandono del franciscano, porque ocuparse de hábitos de la comunidad y vigilarlos estrechamente forma parte de su misión. Lo mismo hacía san Francisco de Asís con los fieles y más tarde Vasco de Quiroga en Michoacán, donde creó hospitales cerrados a la contaminación del mundo externo, que hacen recordar las fortalezas medievales. La forma del par dialógico sigue siendo pura, sistemática, homogénea; corresponde a una escritura en que las reglas discursivas son plenamente gobernadas con el fin de establecer el mundo puro e ideal que el franciscano anhela construir.

El interlocutor del fraile ya pertenece a la comunidad ideal franciscana, mas a **Juana** y a **Pedro** hay aún que ponerlos sobre el camino de la verdad. Porque aquél posee los mismos valores éticos que Ciudad Real. El hecho de que conteste tan directa y claramente al fraile comprueba lo avanzada que está la conversión espiritual y ética de los mayas. Ambos interlocutores están preocupados por “lo principal que el cristiano debe saber y obrar y lo que más conviene predicar y dar a entender a los indios” como publicara Zumárraga en 1543-5 en su Doctrina Breve (Bataillon 1950: 825).

Al escuchar el diálogo, viene al recuerdo la misma tarea que contra el cristianismo corrupto e impuro cumplían las divisiones doctrinales en Europa siglos antes. El franciscano actúa en nombre del paulismo, con la fe cristiana como espada, tal san Pablo, quien había plantado la iglesia católica en el mundo pagano de politeístas, supersticiosos e idólatras, porque sufría al ver los compartimentos culturales, raciales, que no habían superado al politeísmo de la antigüedad, propio de griegos y romanos, y el santo proponía que la unidad sólo sería el cuerpo de Cristo (Mazerat 1965).

El siguiente diálogo versa también sobre el funcionamiento de la pareja y la preocupación por normarlo:

I.15

et xic, et ixic sus. soc. combleza, mujer que junto con otra anda con algún varón, ora sea amigo de ambas, ora sea marido de una y amigo de la otra maacx a uet xic lic a uaalic be? ¿quién es esa tu competidora que dices? Ídem, tener por combleza o competidora así et xic in cah tii Juana tengo a Juana por amiga de mi marido y aborrézcola (169v170r:16:286).

Cabe recordar, al escuchar esta conversación, que el cristianismo y Ciudad Real traen a América sus propios conceptos en cuanto a adulterio, costumbre que condenan tan profundamente que hasta la incluyen entre uno de los siete pecados capitales. Es sin duda desde ese lugar, desde donde el obscuro pecado de adulterio, invención de la ética cristiana católica, que Ciudad Real conduce a la feligresa a confesar cuál es su contrincante, *et xic*, desplazando, una vez, más, los contenidos culturales de la otredad.

Ahora bien, por un lado, dentro de una línea relativamente semejante a la de Ciudad Real, Thompson indica que entre los antiguos mayas, el adulterio, es decir, el tener relaciones con otra pareja, además de la ya reconocida, era condenado (Thompson 1980: 278). Sin

embargo, por el otro lado, Sahagún precisa como disculpando a los indígenas: “Los antiguos patriarcas de las santas escrituras, tenían varias mujeres a la vez como lo acostumbraban los indios” (Sahagún 1956: III,24). Nosotros nos inclinamos a pensar más bien como Sahagún, sin condenar a los indios como lo hace tajantemente la pluma de Ciudad Real, pero tampoco sin vernos obligados a disculparlos ante el catolicismo, como lo hace Sahagún, sino para explicarnos el contexto cultural y microhistórico, al interior del cual este diálogo de acostumbrada forma fija surge.

Queda claro que la mujer que viene a confesión está contrariada. Parece ser incluso que, antes de empezar el diálogo, ya habría empezado a contar al fraile el asunto relacionado con la ‘competidora’. Entonces éste le pregunta **maacx a uet xic lic a uaalic be?** y ella le revela seguidamente que se trata de **Juana**.

En efecto, la feligresa que acusa a **Juana** tiene definitivamente problemas con la susodicha, mas es importante notar que no está quejándose ante el fraile de su marido, sino de la competidora y que tampoco lo aborrece a él sino a ésta, lo cual se precisa claramente en la respuesta **et ixic in cah tii Juana**. Su confianza en el fraile es enorme y se vuelven ambos cómplices en contra de la pecadora y traicionera **Juana** durante el intercambio, aunque por distintas razones. Para la que acusa, **Juana**, por alguna razón que no se aclara en esta breve cápsula, porque no lo permite el franciscano, es insufrible, pero no necesariamente por compartir un mismo varón con ella. La poligamia, entre los indios es acostumbrada y no es considerada como pecado. A este respecto resulta ilustrador el ejemplo contemporáneo a nosotros entre los lacandones: cuánto más mujeres tiene un varón más importante se le considera entre la etnia o, corolariamente, cuanto más importante es su posición social más mujeres le conviene tener para asentar mejor su poder. Por lo tanto, aquí una vez más Ciudad Real estaría simulando ignorancia, durante el intercambio, en torno a una costumbre y un valor cultural de la otredad, para trastocarlo como valor y convertirlo en pecado para la Iglesia: enemista hábilmente y aún más, durante su capciosa pregunta a la pecadora que se viene a confesar, en contra de **Juana**. De este modo, podría ir suprimiendo, dentro de su utopía, las relaciones poligámicas entre los que evangeliza.

Cabe además apuntar que tanto **Juana** como otros pocos nombres de pila del Calepino son una mera abstracción del otro en tanto que individuo diverso y diferente. Ciudad Real aúna al género femenino bajo esta apariencia homogeneizante, el nombre de pila, que diluye las particularidades. El endoctrinamiento es uno para todos los indios y todos los indios son más o menos el mismo, con nombres idénticos que se pronuncian, sólo para facilitar las referencias durante el diálogo, aunque aparecen con alta frecuencia, en espejo. Lo que a Ciudad Real interesa resaltar es que **Juana** ha cometido un pecado mortal y que en la ciudadela utópica que construye no hay cabida para esta impura; además, promueve entre los penitentes que acusen a otros, en este caso se trata de la pecadora Juana, si quieren entrar en el reino del Señor. Zumárraga pensaba como él que

para esta gente y tiempo presente y aún para algunos años adelante [los franciscanos] no tendrán necesidad de otra doctrina y mi deseo siempre ha sido que a esta gente fundásemos en la inteligencia de nuestra fe de los Artículos y Mandamientos y que sepan en qué pecan dejando los sermones de otra materia para más adelante (Bataillon 1950: 826).

“Que sepan en qué pecan” y Ciudad Real quiere, en su pregunta y en la respuesta a la que a la mujer obliga, que su evangelizada sepa, más bien incluya a la fuerza entre sus saberes, que hay pecado en esa relación entre tres, que hay culpa capital en ello.

La siguiente averiguación no condena. Se trata de una mera solicitud de información, aunque igualmente dentro del ámbito discursivo de reorganizar, al modo cristiano, las relaciones de la pareja:

I.16

▷ac sus. par. grados de parentesco **bahunx** ▷ac; **tu hay** ▷ac **yanil Juan yetel Maria?** ¿en cuántos o en qué grados de parentesco está Juan con María? **caa** ▷aci **yanil** en el segundo grado están (123v:8:206).

Ahora Ciudad Real les pide que precisen, cuantitativamente, qué tan cercano es el parentesco entre la pareja constituida por **Juan** y **Maria**. Pensamos que la especificidad por donde se maneja el terreno del parentesco implica un conocimiento relativamente profundo por parte del fraile de las relaciones al interior de la comunidad y de las costumbres que debe vigilar. Se implica el pecado de incesto. El maya que le revela el grado de parentesco se ha convertido (como el de la cápsula I.15) en cómplice del inquiridor. Regularizar la vida de la península, sus poblaciones, las relaciones de la pareja, la institución del matrimonio, prohibir el incesto, todo esto forma parte indiscutible de la misión franciscana e incluso, en la actualidad de este diálogo, constituye parte de lo aceptado por los mayas o, por lo menos, por algunos de ellos. Inquirente e inquirido hablan de terceros ausentes. Ciudad Real tiende en el confesionario su red particular de inquisición acerca de los otros. Su interlocutor asume fácilmente el papel de informador que le otorga el fraile. Sin embargo, el entrometerse en los asuntos del otro exigirá en otras situaciones un llamado de atención en la acostumbrada voz reprimente de Ciudad Real, tal y como sucede en el siguiente diálogo, y la buena obra que anhelaba Erasmo puede seguir llevándose a cabo por el evangelista en esos “pueblos rudos y sencillos que fácilmente podrían ser atraídos a Cristo si se mandase gente para hacer la buena siembra” (Bataillon 1950: 818).

I.17

likil ool loc.psi. enojarse, alborotarse, inquietarse. Ídem, animarse y esforzarse. Ídem, atreverse. **Bin ua likic a uool a chucub Juan?** ¿has de atreverte a perder a Juan? Ídem, dar gana y antojo de alguna cosa. **Maa tan u likil uooli** no me da gana de eso (269r:6:461).

El fraile indaga, más probablemente ante un tú femenino, intenta estrechar los lazos matrimoniales y fomenta la fidelidad. El modo discursivo empleado para llevar a cabo la conversación y obtener la debida respuesta y el comportamiento normal constituye un reto a la penitente maya. Desde I.14 hasta aquí, las voces se ocupan de poner límites e imponer normas a las relaciones de la pareja. Conversación ésta sociomoralizadora de nuevo que toca al proyecto franciscano. Puede encerrar **Bin ua likic a uool a chucub Juan?** el propósito de evitar relaciones promiscuas entre **Juan** y otra maya ajena a la conversación, porque se desordenaría la comunidad ideal que está forjando el utópico franciscano. La interlocutora niega mediante **Maa tan u likil uooli**, tal y como lo espera el fraile “en su búsqueda de un espacio de perfección y pureza” (Wunenburger 1979: 104), y se cierra la escena.

Maa tan u likil uooli responde a **Bin ua likic a uool a chucub Juan?**, aunque entre la traducción al español de la pregunta y el registro de la respuesta en maya se cuele el apunte lexicológico ‘Ídem, dar gana y antojo de alguna cosa’, que, durante el instante de la escritura regresa a los oídos de Ciudad Real. Quedaría como suspendida detrás de la anotación otra pregunta en maya que habría ocupado el lugar de **Bin ua likic a uool a chucub Juan?** y que tendría que ver con ‘el antojo de alguna cosa’ menos moralizadora. El fraile la soslaya, porque probablemente le resultaría prosaica y desviadora del contexto ético en que quiere situar a la pecadora. La tinta no la plasma, Ciudad Real rechaza el deseo lexicológico que lo embarga y reprime un deseo, puede que inconsciente, que lo acosa. La otra hubiera podido contestar a cualquier respuesta con el mismo enunciado, reprimido, **Maa tan u likil uooli**.

El franciscano está retando a la interlocutora cuando azuza su amor propio y le propone obrar ofensivamente, lo cual se contrapone al reto contenido en I.13, para que el otro huya frente a gente de guerra.

Se van formando distinciones nuevas en la psicología del maya. En I.1 el fraile le ordena no ‘alborotarse’ con el canto de la lechuza. Contrastivamente, en la entrada **likil ool** lo incita a ‘alborotarse’ ante la posibilidad de perder a Juan.

El atino y gravedad con que son proferidas la prohibición de alterarse ante **u than icin** y la incitación a preocuparse por **chucub Juan**, perder a Juan, no deben interpretarse como rotundo éxito en cuanto a lo que sucederá después de cada diálogo. Pero ese real de la otredad queda suspendido en la pluma que se despega del folio. Al interior de éste sólo se inscribe la realidad verbal idealizada de Ciudad Real, puede que “desrealizada, que pecaría por exceso de imágenes fantasiosas que la vuelven inadecuada para comprender lo real” (Wunenburger 1979: 10).

Al mismo tiempo, tanto Ciudad Real como su interlocutora se unen para impedir la intimidad entre **Juan** y otra cristiana indeseable o incluso una pagana, porque en la proximidad de la pareja mixta se contagian las costumbres paganas y la mies debe ser pura. Esto implicaba una estrecha vigilancia de su grey por parte del confesor, la cual se manifiesta también en las cápsulas I.14-I.16, ya que en la comunidad los alguaciles tendían a lo contrario: “el alguacil mayor procede a una ceremonia mala dando indias cristianas a indios bárbaros y las casa él mismo. Al casar a parejas mixtas se fomenta la idolatría” (Archivo General de la Nación 1623: 345, 22).

I.18

yanil *loc. psi.* tener que ver. **Tech ua yanil be?** ¿por ventura tienes tú que ver en eso? **Maa tan yanil** no tengo yo que ver en ello (215v:3: 366).

Aborda el confesor diálogos sin nombre propio, que bien pueden hablarse con hombre o con mujer. Preguntas abiertas a cualquiera que hubiese cometido el pecado de entrometerse. Hábito también condenado que el franciscano atacaría insistentemente entre sus feligreses. La negación **Maa tan yanil** así como todas las que hemos ido escuchando anteriormente en boca del maya, lo limpian de toda sospecha. Mediante estas réplicas Ciudad Real construye una comunidad exenta de faltas, colma su deseo de utopista, puebla la ciudadela ideal de naturales inocentes.

I.19

u teeel *loc. fca.* poder posible, posibilidad para hacer algo. **Baal bin in bootic hi bahun in paymaa teche?**; **maabaal u teeel ten chee** ¿con qué te pagaré lo que te debo? no tengo poder para ello. **Manaán u teeel uchebal ca manice** no tenemos con qué comprarlo (452r:9:766).

En el presente diálogo, los pobladores que crea la maquinaria deseante del fraile deben tener presente constantemente que lo material no tiene cabida en su mundo, mientras que lo espiritual no tiene precio y los favores espirituales son impagables. Esto nos lleva a recordar los intercambios I.8 y I.9 en torno al provecho espiritual.

Así, se dejará ahora escuchar una voz que, apurada, a la vez se pregunta y se responde retóricamente, lo cual indicaría, con tono lleno de humildad, la imposibilidad de pagar el favor recibido. A ese primer turno singular respondería un comentario en eco, repitiendo la idea de que no no hay con qué comprar un bien espiritual.

Parece no haber sospecha entre un interlocutor y otro, como si ocuparan un mismo nivel de autoridad, lo cual es bastante singular. Podría ser entonces que el fraile no hable por ninguna de las dos voces, pero que éstas conocen perfectamente el discurso en torno a riquezas materiales y espirituales. De ser así, el intercambio puede imaginarse frente al altar, uno preguntaría a Dios; el maya, a su lado, le respondería en eco.

Por otra parte, el intercambio se puede escuchar en una mera escena de mercado y lo que se obvia es que los dos mayas que se dirigen a alguien están hundidos en la pobreza, lo cual representa una virtud para el código franciscano.

De mayor nitidez resulta la pertenencia de las siguientes voces que tienen que ver con lo material:

I.20

lath pach *loc. eco.* contribuir para comprar algo o para pleitear. **Lath pachnech ua?** ¿contribuiste así por ventura? **lath pachnen** sí he contribuido (263r:9:451).

Con **Lath pachnech ua?** se dirige el fraile a un maya que le confiesa **lath pachnen**. Si ha contribuido el maya para pagar algo ha obrado correctamente según preceptos franciscanos. Particularmente, debe contribuir con los pagos de la derrama a la iglesia, para escapar del poder maléfico sobrehumano y demoniaco que lo habita (Wunenburger 1979: 99).

I.21

lathaan p. fca. cosa que está sostenida o sustentada como en palmas. De aquí sale **lathaan u pach Juan?** ¿Es Juan ayudado, favorecido o sustentado? **lathaan canpectzil tu men tupil** ayúdale el alguacil a murmurar (263r:4: 451).

El empleo del sustantivo **tupil**, plenamente representativo de la jerarquía maya, permite colocar el intercambio verbal así bien en el confesionario como fuera de él, en la comunidad del otro, pues se trata de una averiguación política. En efecto, el alguacil, que normalmente podía estar en contra del poder colonizador y, por tanto, intentaría minar la autoridad del fraile, conservaba lazos con los feligreses. Percatándose de que la relación entre **Juan** y el alguacil, '**tupil**', amenaza con poner en peligro el proyecto franciscano, el fraile preguntaría **lathaan u pach Juan?**, y su interlocutor denunciaría al otro, o sea, a **Juan**, que es 'sustentado' por el **tupil** para murmurar, pecaminosamente, en contra de la comunidad de conversos.

El alguacil siguió conservando poder político en las poblaciones mayas durante la colonia y podía aprovechar el cargo de poder para minar el del franciscano, principalmente

fomentando la idolatría que habitaba aún las creencias mayas; por ello Ciudad Real obliga a revelar a su interlocutor el nombre del culpable, **Juan**.

Lo que ha estado murmurando el susodicho pecador **Juan** podría tener que ver con la superstición, ya que fomentarla era uno de los procedimientos caros a los alguaciles, como comenta Alberro:

No se puede excluir que los enfrentamientos constantes en las regiones como la yucateca entre, por un lado, evangelizadores y, por el otro, autoridades civiles, encomenderos, alcaldes y alguaciles, y notables locales, aislados del centro político de la meseta mexicana, en las zonas periféricas mayoritariamente indígenas, hayan propiciado denuncias sobre la superstición, que algunas han llegado hasta nosotros (Alberro 1992: 81).

En esa época, el indígena idólatra, representado aquí por **Juan**, era sustentado, **lathaan**, por las autoridades civiles, una de ellas el **tupil**, a tal punto que incluso llega a ser liberado de la cárcel, para continuar fomentando la idolatría y la rebelión en contra del poder religioso:

De las adhesiones más o menos conscientes y comprometedoras de los indios a la superstición e idolatría, el poder político sacará provecho y se opondrá al poder religioso, cuando así le convenga. Así, Sánchez de Aguilar apunta: “encomenderos y alcaldes mayores de Yucatán o de Oaxaca se afanan en liberar idólatras encarcelados por los monjes para fomentar los cultos paganos” (Sánchez de Aguilar 1953: 313). De este modo, fomentaban la rebelión en contra de las autoridades eclesiásticas. Estrategia mediante la cual las consideraciones socioeconómicas y políticas triunfan sobre las posiblemente sólo religiosas (Alberro 1992: 65).

Ciudad Real tiene que estar particularmente atento a las relaciones entre el **tupil** y los miembros de su grey, en particular, en las colonias, “los caciques indígenas están encargados de designar a los trabajadores” (Chaunu 1965: 68), por ello tiende redes de acusación entre los que se confiesan. Entre todos tienen que acabar con las intrigas entre el poderoso alguacil y los que aún no entran dentro del camino de Dios. Se entiende que una vez acusado **Juan** por el que contesta **lathaan canpectzil tu men tupil**, el fraile tendrá que reforzar sus tácticas de conversión en el caso muy particular de **Juan**. Mediante esta labor recuperará el alma pura del natural, quien sólo está habitado temporalmente por el demonio, representado éste sobre la tierra por el **tupil**. Así, recupera otro creyente, apto para ser alojado al interior de la profiláctica ciudadela utopiana.

I.22

-a *det.* en respuesta, yendo en el fin de la oración significa y cómo, y cómo que; esto es afirmando. De aquí sale **uinicech ua a uutzin lic a uaalic be?** ¿eres hombre por ventura para hacer eso que dices? **Uinicena** ¡y cómo que soy hombre! (001r:3:1)

De nuevo emplea aquí el lexicólogo el reto para implantar innovaciones gratificantes y deseables de vida, las cuales ofrecen a la sociedad bárbara una imagen de los posibles sueños del utópico (Wunenburger 1979: 89).

La presente estrategia discursiva se encuentra en varios diálogos, consta de la pregunta, mediante la cual el fraile reta a su interlocutor; y de la respuesta en que éste entiende la intención del fraile y acepta el reto sin titubeos.

El objeto discursivo al cual recurre Ciudad Real es el contenido en **uinicech**; se refiere a la hombría y a la humanidad. Una vez más apreciamos que para proporcionar al lector del Calepino la explicación de la entrada léxica, en este caso del determinativo clítico pospuesto **-a**, con su correspondiente contenido léxico ubicuo, es decir, empleable dentro de cualquier contexto de pregunta/respuesta, Ciudad Real escoge situarlo al interior de una

conversación que puede remitirse a cualidades enaltecidas por el franciscanismo. A esta ética responde la voz maya, cuyo emisor tiene claro a qué cualidades alude el fraile. El diálogo presenta la misma forma pura de las cápsulas anteriores, con su esquema parco, fijo, logrado, estrechado y residual, que lo abstrae de una realidad interlocucional cotidiana colocándolo al interior de un lenguaje ritualizado, esquemático, homogeneizado. En ello se refleja el mundo utópico, que

en su amplitud extrema hunde al imaginario en una retórica helada o en un activismo intemperante que lo condenan al marchitamiento de los símbolos, al encogimiento de la actividad (Wunenburger 1979: 10).

La actividad escritural es copiosa durante la vida del lexicólogo, pero la selección normada de una acepción estrechada y de un rígido diálogo depurado intentarían parar el tiempo, frenando la inserción de formaciones propias de la sintaxis viva que tiene lugar en la sociedad real. Es de notar que lo mismo sucede con la apretada caligrafía del original del Calepino. Se presenta homogénea, precisa, particularmente igual, entre márgenes minimizados al máximo, de límites perfectamente calculados. En ningún instante peca de desmesura y derroche la extensión brevísima de los mínimos espacios en blanco sobre el amate. El sueño de perfección estable habita al utópico, en su profundo deseo de frenar el transcurso del tiempo haciendo caso omiso de su durabilidad y dinámica, porque “identifica su sueño con la historia” (Wunenburger 1979: 10).

Se aprecia fácilmente el saber hacer lexicología, sólo lingüísticamente contextualizada, de Ciudad Real cuando indica después de la entrada -a ‘respuesta, yendo en el fin de la oración significa y cómo, y cómo que; esto es afirmando’. De allí que del determinativo -a desprenda el diálogo ilustrador, cuya intención es mostrar que al otro se le desafía y puede llevar a cabo la buena acción. Por lo tanto lo contextúa socialmente sólo en el ámbito que le interesa poniendo a prueba la hombría del maya. Los humanos de Ciudad

Real tienen derecho a integrarse al sueño de éste, sin todo lo que les es propio, sólo con las virtudes impuestas y reforzadas por el franciscanismo, desencarnados. Entran amputados en la estructura onírica del fraile mientras afuera en su propio mundo deben abandonar la parte de sí mismos considerada impura.

También sobre el reto funciona el siguiente diálogo:

I.23

maa xac *loc.* por ventura no. **Maa xac tu ꞑoc lukzah?** ¿por ventura no lo cumplió de prisa? **tu ꞑoc lukzah ika** ¡y cómo sí lo cumplió! (302v:6:515).

Entre reto y verificación emite la primera voz del enunciado interrogativo, **Maa xac tu ꞑoc lukzah?** La voz de un maya responde exclamándose con tono de entusiasmo y aprobación afirmativamente mediante **tu ꞑoc lukzah ika**. El objeto discursivo en torno al deber y al cumplimiento implica que ya han sido establecidas una serie de tareas y obligaciones para los mayas por el franciscano y que estamos en una etapa avanzada de organización y de verificación del trabajo y otras actividades. Forma dialógica sencilla, canónica, perteneciente asimismo a normas escriturales especialmente fijadas.

El súbdito maya idealizado desea que se cumpla la tarea impuesta por el fraile y aplaude por ello al maya devoto que lo hizo. Se sentirían ambos mayas plenamente obligados hacia el franciscano y están convencidos de las virtudes que les inculca para edificar junto con él el mismo proyecto.

Esta pieza lexicológica se puede integrar a todas las que contienen un reto, grupo que nos permite visualizar uno de los métodos caros a Ciudad Real para que los indígenas llevarsen a cabo sus obligaciones.

Con el punto final de la cápsula **maa xac**, Ciudad Real resguarda su espejismo. En vez de este diálogo pudieron haber aparecido muchos otros, pero tendrían algún matiz de

paganismo, que el fraile en este caso borra para resaltar la solidaridad que se ha creado entre él y los mayas de su quimera. Para la realidad franciscana es válido registrar diálogos depurados, lo lleva a recortar meticulosamente los auténticos discursos de la comunidad y a afianzar sólo los deslavados. Con este gesto el mundo dialógico del otro se convierte en un espectro perdiendo una auténtica realidad que queda en el espacio en blanco que remata la cápsula. Al reprimir con la inscripción **tu Ꞩoc lukzah ika** otros enunciados mayas latentes, cuya queda voz tras la pluma continúa sin embargo amenazando con ser escuchada, el franciscano domestica la historia, la empobrece y la desfigura, porque funciona dentro de un irreal en que “la pluridimensionalidad de los símbolos y de los sueños y la imaginación han sido dañinamente confiscadas”, cercenadas y limitadas a servir únicamente a la estaticidad del ideal utópico (Wunenburger 1979: 10).

Sigue una conversación de peso en el programa ciudadrealense, que controla el buen desempeño del trabajo cotidiano por los naturales, de manera que no anden ociosos.

I.24

zagal sus. tec. tela en el telar y tejerla **ta zactah, ua a nok** ¿has por ventura tejido tu ropa? **maa tin zactei** no la he tejido, pero he de tejerla (092r:8:151).

En la cápsula II.18 hemos de escuchar la voz del fraile preguntando al maya si había desmotado en domingo. Aquí regresa el asunto referente al algodón. Fibra esencial en la economía y en la industria mayas⁴² desde antes de la llegada de los españoles. El referente cultural es el algodón, sin embargo, el referente ético es el cumplimiento del trabajo. Ambos constituyen objetos discursivos centrales durante la organización de la provincia anhelada por Ciudad Real. Forman parte de las funciones que el fraile debe controlar y de las tareas que debe administrar en la península. Etnoestéticamente, la novedad consiste en que el otro

⁴² V. Diego de Landa, Relación de las cosas de Yucatán.

obedecerá y responderá al mandato proferido por la voz frailesca, en vez de obedecer a una autoridad amerindia, la cual se sitúa en el mismo lado de esa otredad india, como antes solía, pues ésta se ha ido desmantelando durante los primeros años de la evangelización. El buen algodón que brinda la naturaleza y la vigilancia atenta del trabajo del maya deben ser internados en el mundo utópico, que

exalta los valores paradisiacos de una civilización de pastores o de campesinos místicos y quietistas -escapismo que se opone al mesianismo revolucionario (Wunenburger 1979: 90),

y que es característico en el sembrador de paz que es Ciudad Real. Pese a que en el diálogo **zacal** las voces estén organizando tareas y actividades, éste parece transcurrir al interior de una escena casi inmóvil, que se plasma con letra y estructura reguladas entre apretados márgenes y tiesura.

La mención de las actividades del otro se prolonga hacia las conversaciones I. 25 a I.32, las cuales hablan en una primera apariencia de desplazamientos en el espacio geográfico y temporal pertenecientes a la mera realidad maya, como sucede en otros diálogos, I.13, II.13, II.14, mas Ciudad Real les filtrará obligaciones y deberes que trae a la península y que responden a su propio mito.

I.25

-iual, -iuale *adv.* hoy, en todo el día, desde ahora hasta la noche **ah talech uai uale?**
¿por ventura has de venir hoy? **mac oheli ual ua zamal u kin ca lukebal uay yokol**
cabe no sabemos si hoy o si mañana nos partiremos de este mundo (227r:7:388).

Puede tratarse de una escena cotidiana que se desarrolla al cruzarse los interlocutores e intentar el primero concertar una cita, lo cual se escucha en **ah talech uai uale?**; pero la

respuesta inmediata **mac oheli ual ua zamal u kin ca lukebal uay yokol cabe** traslada el intercambio al contexto religioso, muy probablemente al confesionario.

El maya emplea para contestar una fórmula ritualizada por los evangelizadores en lengua maya, la cual corresponde *grosso modo* a la actual 'si Dios quiere' de la lengua española, tan empleada en los intercambios cotidianos de nuestros días, y que resulta atenuada al lado del vehemente **mac oheli ual ua zamal u kin ca lukebal uay yokol cabe**, respuesta institucionalizada por el franciscano, profundamente alojada en el discurso maya del siglo XVI junto con el concepto de la Divina Providencia y de la suprema sabiduría de Dios, que dirige inexorablemente el destino de los mortales.

A partir de una pregunta casi anodina, Ciudad Real inscribe una respuesta que desaloja el carácter prosaico y cotidiano e instala el evangelizante. Sustrae Ciudad Real las palabras del maya al tiempo contable y definible de una cita y las plasma dentro de un tiempo infinito, que los cristianos no pueden medir, sólo Dios controla la realidad, para la sensibilidad utopiana, la cual

lo mismo en sus intervenciones de lo real sobre lo real, trata de borrar todas las resistencias que inhibirían o contradirían su búsqueda (Wunenburger 1979: 184).

La réplica instala un mundo sin espacio y sin tiempo físico, "utópico y ucrónico", en términos de Wunenburger, pese a que estaban contenidos, gramatical y lexemáticamente, en la pregunta **ah talech uai uale?** y en los términos **zamal u kin** y **yokol cabe**.

La secuencia **mac oheli ual ua zamal u kin ca lukebal uay yokol cabe** podría contener una intención meramente retórica y ser por tanto repetida sin mucha reflexión, pero cabe recordar que en la cultura del otro la desaparición de 'este mundo' no representa una partida sin retorno del mundo biológico sino un acontecimiento temporario, porque si el chamán, sacerdote, adivino, médico maya, conjuraba a sus dioses con la debida voz, el

cuerpo maya se reencarnaba en otro y regresaba sobre la tierra, en un ciclo que nunca termina. Pero esta etnoestética ancestral está experimentando una alteración drástica que no obstante las intenciones de los evangelizadores se iría encauzando por caminos inesperados de sincretismo mágico.

Desde el inicio de la siguiente cápsula, la pluma decidida del fraile ejecuta nuevamente un amplio corte a la significación del sustantivo **kin**, primeramente denominación del astro solar, a sólo una de sus significaciones, la que tiene que ver con la fecha, el día; y muy hábilmente la reduce aún más porque trata del día de la misa. Este diálogo habla igualmente de movimiento en el espacio geográfico, pero tal desplazamiento físico es inmediatamente frenado para recordar al otro su obligación de ir a misa:

I.26

kin sus. cro. el día que uno ha de llegar a algún pueblo, que llaman su día como cuando va a visitar, a decir misa, etc. **biy kin a kin uaye?** ¿cuándo estarás aquí? **zamal in kin tac a tijaleex** mañana estaré en vuestro pueblo (246v:11:424).

Thompson informa que entre los antiguos mayas

...los días mismos, y no únicamente los vastos periodos, revestían un carácter divino, porque los tenían por dioses, y en ciertos lugares por dioses los dan todavía. Se inclinaban ante ellos y los adoraban. Ordenaban su vida según su apariencia. A través de toda la historia, el hombre atribuye un poder benéfico o maléfico a ciertos días, pero en ningún lugar estas influencias han alcanzado una intensidad comparable a la que tuvieron entre los pueblos de la América Central (Thompson 1980: 21).

Un poco más adelante añade:

La vida de la colectividad maya y el comportamiento de los individuos permanecían rígidamente ajustados a la sucesión de los días deificados con sus aspectos variables, pues cada uno de ellos era un dios apasionadamente interesado por sus deberes, los cuales se seguían uno tras otro trayendo la alegría o la tristeza. La vida que transcurría bajo estas alternativas de sol y de sombra no era monótona [...] Eternidad que no medían 400 millones de años [...] Misticismo donde los acontecimientos pasados y por venir no se distinguen en los textos de los cantos proféticos (Thompson 1980: 22).

Creencias en lo divino de los días, que se prestan fácilmente a ser reducidas a las liturgias de la misa por el nuevo culto. Con su mano, Ciudad Real intenta borrar lo pagano y adiciona, justo al final de la acepción correspondiente a **kin**, junto a la pormenorizada secuencia ‘el día que uno ha de llegar a algún pueblo, que llaman su día como cuando van a visitar’, el complemento final ‘a decir misa, etc.’ La lectura posible de **kin** como dios constitutivo de la otredad maya, dios todopoderoso de la luz y del día, es definitivamente ocultada tras el ‘a decir misa’. Segundo borrón: los interlocutores se referirían al tiempo práctico que miden mediante los lexemas **kin** y **zamal**, como en I.25, estrictamente en relación con el espacio geográfico a la vista. Cautelosamente escoge el erudito la situación dialógica, y con pinzas agrega la pincelada ‘a decir misa’, y casi evita la mínima relación entre su calendario y el maya, ambos al fin de cuentas divinos. Sustitución polisemántica muy difícil de ser llevada a cabo por el franciscano, ya que los conceptos de tiempo y su duración autóctonos estarían sólidamente aferrados al interior de la historia conceptual del otro.

Sin embargo, los dos interlocutores de la utopía monoteísta han hecho lo posible para salvar la situación durante el intercambio bien delimitado y preciso que es acoplado al discurso occidental por el fraile, quien hasta “domina el lenguaje de sus propios sueños” (Wunenburger 1979: 10).

I.27

ualak *vi. fca.* volver o tornar, y vuelta así. **Biykin a ualak?** ¿cuándo has de volver o tomar? **ualaknen** vuelve tú (441r:11:748).

Pero la utopía se concreta y cobra su vertiente de realidad mayormente en los desplazamientos: los utopistas se desplazaron desde su primera época, que se inicia antes de nuestra era; con regularidad y constancia visitaban tierras lejanas y excéntricas para adherirse adeptos; los conducían por un camino de vida de ascetismo, cumplimiento, presencia y periodicización en sus visitas, confesiones y rezos, de recato y escuetez en ideas y palabras, como si hubiesen creído en la pulcritud total de cuerpos y almas y en el alcance por todos de una estaticidad suprema. Ciudad Real forma parte de este grupo de utópicos que salen hacia provincias lejanas, peligrosas y desconocidas, “proyectando su historia en un combate heroico” (Wunenburger 1979: 97), para llevar a otra cultura a obedecer los mandatos de Dios. Es visto sin duda por los indios en varias instancias como el salvador y recuperador de la vida social de la comunidad, el que evita la dispersión y frena el devenir social violento en que estaba hundida la civilización maya desde la ocupación tolteca y luego la española. Ciudad Real se muestra ascético en los diálogos y manifiesta a la vez la regularidad del modo de vida, la castidad y la mortificación, la regularidad y la entrega a su misión.

En este diálogo se percibe la angustia en quien requiere el retorno de su interlocutor. Esta interpretación es posible debido a la indefinición manifiesta aquí en cuanto a diversos puntos. Por un lado, permanecen callados el lugar y el momento del encuentro; por el otro, el grado de autoridad de los interlocutores sólo se podría definir en cuanto a que quien emite la respuesta quedaría con la última palabra. Tomando en cuenta que **ualaknen** significa ‘vuelve tú’, como dice la traducción, el primer interlocutor ocuparía el lugar de la autoridad que emite un mandato, mientras que el segundo la asumiría. Pero al contestar **ualaknen**, el

emisor expresa su autoridad, la retoma por encima del otro. De este modo los dos interlocutores quedan, relativamente, sobre un mismo pie de igualdad y de poder conversacional. Por ende, el intercambio tendría lugar entre dos autoridades casi iguales, que pueden contestar, discutir. Parece filtrarse entre el conjunto de turnos un ligero aire de libertad dialógica, por una rara vez, porque no suele ocurrir en las demás escenas conversacionales. Equiparación, transparencia, dialogismo, auténticamente. Casi, aunque sólo casi, estaríamos hasta tentados de evocar las reflexiones de Gadamer en torno a la pregunta creativa, no la de orden formal, sino aquella que estaría detrás de todo texto, que lo genera, y éste entonces se convierte en su respuesta, y mediante el cual los dialogantes llegan a comunicarse (Gadamer 1981: 305-357). En este sentido, el texto, aquí, estaría constituido por un humilde par pregunta/respuesta, al interior del cual se liberaría la palabra plena; y la pregunta, detrás, que lo hubiera generado, sería algo así tan anodino como ¿la otredad india llegó entre ella a decirse cosas cotidianas sin la intervención de un franciscano?

Sin embargo, aunque pudo habernos parecido por el espacio de un instante que Ciudad Real no estaría introduciendo para nada su vena religiosa en este intercambio conversacional, puede que completamente prosaico, quizá se esté acordando la cita en el confesionario. En efecto, los frailes franciscanos solían acudir a las pequeñas poblaciones que aún no tenían párroco para confesar a los mayas alejados de las grandes ciudades y endoctrinarlos. Esto aún es frecuente hoy en día. Así el fraile contesta **ualaknen** prometiendo volver al feligrés preocupado que le preguntó **Biykin a ualak?**

Intercambiando a los interlocutores, Ciudad Real recibiría al pecador en el confesionario y le preguntaría **Biykin a ualak?** El otro le promete regresar. La fecha queda en la punta de la pluma por no ser necesaria para explicar en contexto al verbo intransitivo **ualak** o porque al pronunciarla ¿se correría el riesgo de que el otro evocase a sus dioses?

También el maya que sólo emite **ualaknen**, como ‘vuelve tú’, puede aún estar dudando de retornar y, por tanto, de su acercamiento a la iglesia; puede tratarse de un individuo en que la conversión apenas se inicia.

El siguiente adverbio temporal propicia un par dialógico mediante el cual se concreta otra cita. Además del fin lexicológico, el franciscano fomenta la regularidad del modo de vida, característica utopiana (Wunenburger 1979: 87).

I.28

muki *adv.* ahora, hoy o esta vez. **Muki ua in benel a uicnal?** ¿por ventura tengo qué **[sic]** ir ahora a tu casa? **maa muki** no ahora o esta vez (311v:10:532).

Puede descolocarse esta escena plenamente cotidiana entre dos interlocutores con cierto grado de familiaridad entre ellos hacia otra más específica en que uno de los personajes fuera el fraile, quien solicitaría ir a casa del otro, lo cual forma parte de sus costumbres entre la comunidad maya, reflejo de los procedimientos de los evangelizadores nuevos, quienes optaron por desplazarse hacia los espacios geográficos del otro:

...más tarde los franciscanos serán los primeros en evangelizar México para construir una nueva iglesia, la de la promesa. La potencialidad de las órdenes y de las búsquedas utópicas entra en la historia temporal [...] al renunciar a la clausura del convento para hacer estallar comunidades en el mundo... (Baudot 1976: 74).

I.29

xana *adv.* y cómo que, *por supuesto*; afirma lo que es preguntado; pónese al cabo de la oración. **Kuchi ua Juan tii kaknabe?** ¿por ventura llegó Juan al mar? **Kuchi xana** ¡y cómo que llegó! (455v:8:771)⁴³

⁴³ La secuencia *por supuesto* es intervención de Arzápalo, quien sustituye el verbo *afirmalo*, de la transcripción paleográfica, mediante dicha locución adverbial; con el fin de aclarar, modernizando el español para los actuales lectores, la significación de **xana** (Arzápalo 1995: III: 455v:8:2167).

En tiempos de la conquista, los mayas de las costas de Yucatán siguen siendo marinos intrépidos, herederos de una larga tradición de navegantes. A bordo de sus largas piraguas de veinte a veinticinco remadores, se libran al comercio, desde el cabo Catoche al norte de la península hasta el extremo sur de la costa Este (hacia Honduras, al puerto de Nito). Intercambian los cargamentos de algodón y de sal contra oro, copal, obsidiana, jade y cacao de la zona Sur. La sal del cabo Catoche es tan preciosa como el cacao del Sur (Ollivier 1991: 81-2).

Una de las características utopianas es la disidencia como método de alejamiento del mundo terrenal, que consideran los utópicos trastornado e impuro; y como método de cuestionamiento de la sociedad total, lo cual implica una inconmesurable capacidad para construir sueños e imaginar tiempos óptimos por venir, también una increíble confianza en la fuerza misma de la disidencia como tal; ejemplos históricos de comunidades disidentes en el viejo mundo fueron Joaquino da Fiore y san Francisco de Asís en el medioevo (Wunenburger 1979: 89). En América tenemos a todos los franciscanos que cruzaban el mar y combatían al poder colonial en manos de encomenderos y gobernantes. Pero el caso de Ciudad Real nos parece aún más disidente si puede decirse: está aislado con veintitantos franciscanos más en la provincia más rebelde de la Nueva España, menos hispanizada, nada occidentalizada, más politeísta y menos cristiana, como si disidiera incluso de los disidentes de la gran meseta central. Su proximidad al mar lo aleja de los Sahagún, los Las Casas y los Motolinías, de la política dura, central, llena de rencillas, de poderes encontrados e insatisfechas ambiciones entre los mismos franciscanos que, por un lado, trataban de congraciarse cada cual a su modo con la Corona y, por el otro, de conducir a todos los indígenas por el camino de Dios. Cargo político y geográfico al que se puede aludir en la mención de esta cápsula.

Para los mayas, el mar evoca la sal, la riqueza, la exportación de sus productos, la fauna marina. Ciudad Real añadiría a esta realidad, que naturalmente comparte, el recuerdo de las experiencias durante el largo viaje en que soñaría con establecer un nuevo mundo

discursivo, cuando los navíos eran raros y los viajes prolongados y peligrosos, “cuando tomaba quince meses hacer la ida y vuelta de Sevilla a la Nueva España” (Chaunu 1965: 75).

Los interlocutores estarían simplemente intercambiando un diálogo de orden meramente informativo en torno a un acontecimiento de índole práctica, como la pesca, la sal, el comercio, la administración de la provincia. El primero implica que era un reto llegar al mar para **Juan** al preguntar **Kuchi ua Juan tii kaknabe?** Puede además tratarse por el tono en que se pronuncia la afirmación final **Kuchi xana** de un acontecimiento aplaudido y feliz.

Pero la sola mención de **kaknabe** lleva a evocar otra geografía más, estrechamente ligada al acontecer utópico. Tomás Moro había imaginado una Inglaterra, a primera vista real, que en su texto corresponde a la isla Utopía, región para hacer reinar la virtud en una sociedad justa y fundar la libertad. Hay semejanzas con el deseo de los apóstoles de la Edad Media. Por otra parte, el historiador indica en Utopía un parecido con el gobierno de los incas del Perú, cuyos relatos habría también escuchado Moro de los navegantes (Rihs 1970: 276-7). Bien pudo Ciudad Real haber recibido informaciones diversas en textos sobre la isla Utopía de Moro y de la gente venida del mar a Yucatán en búsqueda de otro paraíso terrenal. Además, debía estar nutrido, como Moro y demás eruditos coetáneos, de lecturas de la edad de oro y de los primeros tiempos del cristianismo.

El siglo XVI había recibido del medioevo la vieja leyenda del paraíso terrestre y la había modificado con los recuerdos de la edad de oro tomados de los poetas latinos; esto deformaría, a partir del descubrimiento, incluso la visión de los viajeros. Que algunos hayan vuelto a encontrar las graciosas escenas idílicas antiguas en las Antillas y más tarde en Oceanía, que otros, se hayan creído transportados a los tiempos de los patriarcas o a a las primeras épocas del cristianismo, hay, en el fondo de todas estas

teorías y de todos estos cuadros, un elemento antiguo, bíblico y cristiano que no es posible ignorar (Rihs 1970: 368-9).

La mención del mar, **kaknabe**, fuente de riquezas para las dos culturas, posee sin embargo una particularidad para la amerindia, la cual no puede dejarse de mencionar en el contexto del doctrinario y consiste en que los indígenas queman copal y encienden candelas religiosamente antes de irse de pesca, piden licencia al mar para pescar y solicitan que la pesca sea fructífera (Balsalobre 1953: 357). Si Ciudad Real se había percatado de tal rito, se guarda bien de registrarlo en la brevísima cápsula en torno a **xana**.

A la geografía del interior de la península, se refieren las siguientes voces dialógicas:

I.30

cai huile *loc.* ídem. Esto es, bien está, así se hará, denotando no tener gana de hacerlo **bin ua xiicech Mani** ¿has de ir a Maní? y responde, **cai huile** bien está que sí iré, aunque de mala gana (062v:22:104).

Maní en la historia de América se construye como símbolo de holocausto. Allí Landa saca su mística justiciera, que lo acerca de los milenaristas, lo cual no se percibe en la historia de Ciudad Real; y que lo lleva a los extremos de la destrucción de la cultura maya. En efecto,

Las masacres y los crímenes son aureolados por una necesidad trascendente y están investidos de una terapia homeopática que permite extirpar el mal practicando el mal, el mal voluntario apresura el advenimiento del bien. La utopía milenarista adopta aquí la técnica de la agresión y de la destrucción del orden reinante (Wunenburger 1979: 99).

Los interlocutores se refieren al desplazamiento y, aunque, a los mayas, como dice Thompson, les guste desplazarse de un lugar a otro, individualmente o en grupo (Thompson 1980: 40), la voz que contesta en el diálogo denota 'no tener gana de hacerlo'. ¿Sería por el recuerdo de la catástrofe? El segundo turno, constituido por la emisión **cai huile**, es anunciado por la intervención del lexicólogo 'y responde', indicación que no suele proporcionar, pero que aquí le ha parecido pertinente para esclarecer que se emplea la secuencia **cai huile** en respuesta.

Mani posee un templo monumental, español y cristiano. Es una población intensamente evangelizada y transformada por los occidentales, pues allí se encontraron códices mayas e importantes escritos que nos hubieran revelado enigmas de esta cultura amerindia.⁴⁴ Fueron infelizmente destruidos durante uno de los mayores etnocidios de la historia de Yucatán, precisamente por uno de los frailes que iniciaran la evangelización en Yucatán, fray Diego de Landa, el cual regresaría de todos modos a Campeche el 11 de octubre de 1573, mas esta vez consagrado como obispo, aunque hubiese cometido el etnocidio. Pero la iglesia católica necesitaba recompensarlo porque se había arrepentido profundamente y para probarlo había pasado tres años enclaustrado en un convento en España. Ciudad Real por primera vez se introducía en tierra maya: desembarca en Campeche el 3 de octubre del mismo año (García y Castillo 1976: LXXVI).

Por lo tanto, si Ciudad Real registra, en un modo aparentemente anodino, el nombre de **Mani** en este diálogo, cuyo objeto discursivo primario parece ser el desplazamiento, no se trata de un acto gratuito; su intención es la de introducir la obligación entre los feligreses de acudir al templo de tal población, el cual, a partir de la resistencia sólida, valiente y decidida, que allí ofrecieron los mayas a los españoles y del etnocidio perpetrado por Landa, había cobrado una importancia central para la nueva religión, la cual solía instalarse más arraigada

⁴⁴ Cf. Landa en Cartas de Relación de la conquista de la península de Yucatán.

y profundamente en los sitios que en tiempos de los antiguos mayas habían tenido mayor peso cultural, religioso, político y administrativo.

Sin embargo, Ciudad Real está avisando que el maya contesta 'de mala gana', como resistiéndose a cumplir con algún deber religioso, como si se encontrara en un momento de duda religiosa, lógico en la etapa de fuerte transición que vivían los mayas. Si el fraile formula la pregunta obtiene no obstante la promesa de ir a **Mani**.

I.31

pectzil sus. soc. nuevas o fama, lo que se dice, cuenta o trata de alguno. **Ta uubah ua u pectzil ah ocoloob?** ¿has por ventura oído las nuevas de los ladrones, qué hacen o dónde están? **uay bin yilic domingo u pectzile** dicen y hay nuevas de que estará aquí el domingo (371r:8:632).

El robo era considerado [entre los antiguos mayas] como un delito grave, pues las casas no tenían ni puertas ni cerraduras de ningún tipo. Si el ladrón pertenecía a la aristocracia sufría una pena infamante. Se tatuaba su rostro de cierto modo para desfigurarlo, y el pueblo acudía de todos lados para asistir al suplicio (Disselhoff 1963: 154).

El foco de este diálogo lo constituyen los tan temidos **ocoloob**, los ladrones, pero casi de repente el enfoque se dirige hacia el objeto discursivo **domingo**, cuyo referente es una realidad calendárica occidental, porque recuerda obligaciones hacia la iglesia cristiana. Así, de una ética prosaica que condenaría a los ladrones, se desliza el escucha hacia una ética religiosa occidental. No es gratuito que en la pluma de Ciudad Real aparezca siempre la palabra **domingo** cuando al interior de las cápsulas dialógicas el fraile nombra algún día de la semana. Las nuevas acerca de los ladrones corren en las poblaciones, donde el franciscano

purifica los modos de vida, para que “la justicia reine sobre una tierra nueva bajo un cielo nuevo” (Wunenburger 1979: 101).

La España del Siglo de Oro, la de Ciudad Real, es un crepúsculo deslumbrante del medievo. En Jerónimo Bosco, en una época y forma barrocas, está reflejada la misma nostalgia por lo primitivo, sobre la cual se erige la fe paulista. Felipe II adorna las paredes del Escorial con las más de las obras maravillosas del artista flamenco. La España de los caballeros y de los santos es la coronación de las superestructuras medievales y lleva también en sus brazos los bajos fondos y las taras de la Edad Media, las pestes y la hambruna, las cortes de milagros, de fechorías de los salteadores de caminos y de los soldados, los estragos de los usureros, los odios de religión y de casta, las supersticiones y los fanatismos. “El pogrom se convierte en auto de fe”⁴⁵ (Vilar 1965: 51). La América de Ciudad Real hereda el todo prolongándolo. Aquí, no debe olvidarse, se exterminan indios, como en Europa se exterminaron sospechosos de superstición, científicos, judíos, éstos hasta hasta en el presente siglo.

I.32

hulel tii bay la? *loc.* venir acaso **huli tii bay la?** ¿vino acaso? **maabal u tucul ca huli** *llegó sin propósito alguno* (209v:2:354).

Falta en el manuscrito original (III:209v:2:1767) la traducción de la respuesta en esta cápsula, en consecuencia, Arzápalo la proporciona. De desplazamientos y encuentros hablan las voces. La voz frailesca podría preguntar a su interlocutor **huli tii bay la?** y éste, empleando la tan socorrida formulación negativa, le contestaría **maabal u tucul ca huli**. ¿Se trataría de un maya, el tercero discursivo al que se refieren los interlocutores, aún no convertido, que preocupa a fraile y feligrés? Pero durante este encuentro aparece una

⁴⁵ pogrom: movimiento conducido por las autoridades tzaristas con miras a exterminar judíos.

esperanza, porque el referido ha acudido, aunque no necesariamente, a confesarse. En este caso el diálogo aludiría a un indígena que estaría empezando a interesarse por cosas de fraile y de cristianos, uno de tantos mayas en incipientes vías de conversión, otro impuro a recuperar mediante la palabra del nuevo Dios. Claro que a la vez este intercambio dialógico puede ser pronunciado en cualquier lugar de la comunidad, sin necesidad de especificar la identidad de los hablantes y a la vez estar versando única y sencillamente sobre lo denotado.

Forma canónica, casi igual en la brevedad de las secuencias pregunta y respuesta, y en su tempo, a la de la entrada *xana* (I.28), y que permite, por parca y pura, ser escuchada en el confesionario franciscano. El diálogo brota dentro de una situación acostumbrada, los interlocutores tienen establecidos fuertes lazos de cooperación entre sí, lo cual implica que comparten “una cohabitación durable” (Wunenburger 1979: 87), deseada por el utópico. De este modo, los dialogantes constituyen un pequeño grupo regenerador, capaz de reformar eficazmente a los infieles, mediante el aparato discursivo, el cual formaría parte de una tecnología ligera, fácilmente transportable, no costosa, nada extensa, en breve, la más práctica. Los interlocutores del diálogo son reflejo de las comunidades monásticas constituidas por pocos individuos que se conocen y se frecuentan en las ciudadelas terrestres, como en el *paradisus claustralis* de San Bernardo de Claraval.

En resumen

Al escuchar las enunciaciones de las voces dialógicas, se han ido dibujando ante nosotros ciertas imágenes de tono más fuerte que otras, probablemente en un primer plano del cuadro, especialmente delineadas, que constituirían los objetos discursivos. De algún modo, pueden entenderse éstos como efectos creados sobre el lector, que lo van apresando a su paso, como decía Filostrato (Blanchard 1986: 147). Su índole es muy diversa, pero evocando un poco de la historia de fines del XVI en la Nueva España, los hemos podido distribuir entre dos grupos amplios, la superstición y la utopía.

Sin pretenderse exhaustivas, ya que sólo juegan un papel de asistencia en nuestro análisis de los diálogos, las fuentes históricas provienen en su mayoría de relatores formados en la filosofía franciscana, cuyas acciones de vida cambiaron profundamente el rostro de la América indígena, Colón, Cortés, Sahagún, Motolinía; o bien de investigaciones sobre el franciscanismo y sus efectos sobre los indígenas vistos desde allende el mar y desde el siglo XX. Usamos así dos focos bastante opuestos que crearían un cierto ambiente alrededor de los diálogos, incidiendo en su monofonía.

La colonización espiritual arremete contra la superstición a la vez que construye un mundo utópico. Ésta, el fraile la prohíbe, no la menciona sino la alude, queda escondida detrás de preguntas escorzadas, esqueléticas y breves, capciosas. Al segundo, el fraile obliga al indio a pertenecerle. Claro que la una y lo otro van de la mano: para entrar en la utopía hay que abandonar toda sombra de idolatría. Con la Inquisición en América, para conservarse en vida, hay que desechar todo signo de paganismo. A la otredad indígena no sólo le está definitivamente vedado distraerse con ficciones faunísticas sino incluso imaginar, pues en su mente sólo deben alojarse los principios franciscanos.

Entre éstos, debe reconocer como causa primera de todo lo existente al Redentor (I.6), practicar el ayuno dictado por la iglesia (I.7), sustituir el provecho material por el espiritual (I.8, I.9). El maya ideal de Ciudad Real parece estar respondiendo satisfactoriamente a los retos que le opone el didáctico franciscano (I.11, I.13, I.17, I.22, I.23) y le reconoce el rol de juez (I.12). Con obediencia inmediata, la voz indígena, que sólo la voz, se obligaría a normar las relaciones parentales (I.14-I.17), a enmendar pecados comunes (I.18), a cubrir las deudas (I.19, I.20), a cumplir con el trabajo (I.23, I.24). Las especificidades del endoctrinamiento expuestas en los diálogos responden a la actitud activista y voluntarista, suscitada por la esperanza de progreso y de superación, propia de los utopianos (Wunenburger 1979: 99). Ciudad Real ha recurrido con frecuencia a hablar de desplazamientos, ya tengan que ver con la muerte (I.25), las citas para confesarse (I.26-I.28), o la mera geografía (I.29, I.30).

Para interpretar cada diálogo recurrimos a estrategias clásicas en el análisis discursivo: observación de los actos de habla ejecutados por los participantes y atención al cambio de interlocutores marcado en la mayoría de los diálogos por el empleo alternado de los pronombres personales de primera y segunda persona.⁴⁶

De allí desprendimos que quien ocupa el lugar de autoridad durante el intercambio dialógico bien puede ser el propio fraile o un franciscano occidental o un afranciscano amerindio, que colaborasen con Ciudad Real durante la infinitamente amplia tarea de evangelización. Quien responde suele ocupar un lugar inferior, se confiesa y acata verbalmente las órdenes del franciscano.

Los diálogos se han revelado poseer todos ellos una forma canónica, ampliamente recurrida durante el endoctrinamiento, pregunta del evangelizador y respuesta debida por el indígena. Se trata de un cuestionario religioso, que obliga al indio a confesar sus culpas o a obedecer a mandatos eclesiásticos centrales. Como lo religioso reina en medio de los diálogos canónicos puros y como en su interior son presentados los preceptos o axiomas de la Regla franciscana, pensamos que estos diálogos constituyeron en algún momento de la historia franciscana de Yucatán un libelo de doctrina bastante completo, cuya secuencia anterior no habría sido la alfabética con que han sido distribuidos entre las demás entradas léxicas del Calepino. Suponemos incluso que bien pudo haber sido el primer doctrinario que levantaron los franciscanos en lengua maya en los meros albores de la evangelización. Los logros incommensurables de la conquista de la Nueva España, movimiento que más seres humanos ha aniquilado en lo que de historia lleva el planeta, permitirían que de libelo de diálogos pregunta/respuesta, Ciudad Real pasase a formas dialógicas más sofisticadas, a discursos franciscanos aculturantes más plenos, los cuales iremos analizando en lo que sigue del presente estudio, siempre según el método consistente en que del corpus mismo se desprenda la interpretación, con el fin de escuchar a los mayas, cuya realidad, existencia, voces y cuerpo el fraile a su modo silencia.

⁴⁶ V. por ejemplo ampliaciones específicas en los trabajos de teoría y praxis del diálogo en Petri et al. (1997), Roulet et al. (1995), y Weigand et al. (1997).

Capítulo II

Voces impuras

El propósito del presente capítulo es analizar diálogos, bastante semejantes a los del capítulo anterior, mas aquí los lugares discursivos ocupados por los enunciados pregunta/respuesta varían ligeramente. De este modo se pierde el aspecto de canonicidad que aunaba a los diálogos puros y se abren nuevas ramas sistemáticas de reglas de formación dialógica. Emergen entonces nuevos objetos discursivos, se suprimen algunos de los que ya habían aparecido en los diálogos puros, se rarifican o se densifican otros. Es decir que las significaciones generadas durante la enunciación de los diálogos impuros pertenecen a un espectro cultural de mayor movilidad y variabilidad. De nuestra lectura de los diálogos impuros se han ido desprendiendo variantes formales que son representadas por cuatro fenómenos: la amalgama, el doble nivel, la inversión y la autoselección, los cuales iremos definiendo paso a paso.

La amalgama

Aunque sólo aparezca en el corpus un diálogo con amalgama entre la pregunta y la respuesta, es decir, sin la esperada y sistemática interrupción entre uno y otro turno con la traducción de la pregunta al español, sin tener que escuchar mecánicamente la voz española de Ciudad Real interrumpiendo el discurso en lengua maya, haciéndonos a la idea de que

estamos en presencia más bien de dos seres vivientes hablando entre sí que de dos enunciados citados directamente, entrecortados y cercenados por la traducción de función claramente lexicológica, transcribimos a continuación este diálogo singular:

II.1⁴⁷

hii xan *loc.* lo mismo que **hii ka**; **hii ua a beelte techac lo?** **hii xan** ¿si fueras tú lo harías? ¡y cómo que lo haría! sí por cierto que lo haría! (187v:6:315).

Sobre el mismo orden de ideas, apreciamos que éste sería uno de los rarísimos diálogos que más se acerca a serlo realmente para el mismo Ciudad Real en el pleno momento de su escritura. No sólo lo estaríamos nosotros escuchando así en nuestra lectura al enlazar pregunta con respuesta saltándonos por encima de la traducción, como solimos hacerlo durante el capítulo anterior. No necesitamos ya estar atentos a borrar de nuestra vista y de nuestro oído las voces que traducen para escuchar sólo las voces que hablan en maya ni para leer de los signos escritos sólo aquellos que nos atraen. Nuestra reconstrucción del texto se queda en el grado cero, está ya listo para la escena, pura enunciación de primer nivel para nosotros a la vez que impura escritura del lexicólogo. No tomamos en cuenta dos niveles de enunciación como hasta ahora, el citado y el que cita, traduce, explica etc., sólo nos quedamos con el citado y audible, olvidando al máximo al personaje que cita. Podemos decir que en la directividad intrínseca al estilo directo empleado por Ciudad Real para traer las voces mayas a su texto, éste es el atajo máximamente corto. Se encuentra el presente diálogo en los límites originarios del estilo reportado. Así las cosas, plenamente vívida resulta la secuencia pregunta/respuesta en maya, por no ser interrumpida por la traducción al español, como lo ha venido haciendo con absoluta regularidad Ciudad Real hasta aquí. Se amalgaman, escrituralmente, los dos términos del par dialógico, este gesto desde luego lo lleva a cabo el lexicólogo desde el segundo nivel, allí donde distribuye traducciones, turnos, ritmos y cadencias a su cápsula

⁴⁷ Recordemos que el número romano corresponde al capítulo y el arábigo al diálogo que se cita.

lexicológica. Sin embargo, en este caso particular, de un pequeñísimo trozo de folio desaparece la traza de trabajo del segundo nivel al no escribirse la traducción de la secuencia interrogativa justo después de ésta. Su huella borrada sólo queda en el espacio cero de la hoja⁴⁸ en que escribe y en el grado cero al interior del sistema que Ciudad Real ya ha aplicado al plasmar controladamente una traducción después de cada pregunta durante todos los diálogos canónicos puros. Pero esta huella borrada ante la vista marca en el lugar de su ausencia una ruptura con nuestra costumbre anterior de lectura, desautomatiza una regla de interpretación que se iba instalando en los diálogos puros del primer capítulo y el hábito de saltar la esperada traducción se rompe. Entonces retumban en la escucha las voces, porque el receptor las dice, verdaderamente, de corrido, sin verse obligado a salvar un obstáculo, liberándose del peso del segundo nivel, sin más, de la *lexicología de orden bilingüe*, no fuera más que por espacio de una décima de segundo, la cual se convierte en una duración infinita de tiempo, porque se aproxima más que nunca al instante mismo de enunciación en maya. El lector de esta escritura vocal reproduce en forma menos artificial las voces, se acerca a su realidad, enlaza los siglos, porque sólo imagina el cambio de los personajes en diálogo, las diferencias de calidad de voz entre uno y otro y se aplica más en reconfigurar las entonaciones del intercambio verbal. Este no tener que ir de un nivel a otro después de enunciar la pregunta, sino quedarse en el primero para oírse respondiendo, esta desmecanización o quebrazón de la forma canonizada, gesto que se dice rápido, pero que en los actos de actuación teatral que estamos llevando a cabo constituye un destiempo tanto en la lectura como en la realidad fenomenológica, distiende la ejecución vocal e intensifica la intervención, la incorporación del cuerpo del lector dentro del cuerpo escritural y de los cuerpos mayas que enuncian. Apuntemos que Ciudad Real no nos había permitido tanta incorporación hasta ahora, porque su voz-cuerpo estaba de por medio. Por ello, las voces cobran mayor vida así como el espectáculo escénico. En breve, pronunciar seguidamente las dos voces de la emisión **hii ua a beelte techac lo?**

⁴⁸ El Calepino estaría impreso en papel introducido de contrabando. No tiene marca de agua con objeto de impedir que se rastree y se tengan que pagar impuestos. Puede ser español o italiano (César González: C.P.)

hii xan acerca más el oído del lector que escucha el intercambio al cuerpo de voz maya. En este sentido, el lugar de aparición del enunciado **hii xan** repercute en la calidad del diálogo, retrae la voz del fraile y precipita la de la otredad, la instala firme y veraz dentro de una escena de mayor fuerza histriónica. Se aproximan las voces dialogantes y nos acercan al tiempo de emisión. La voz de segundo nivel del fraile queda alejada y la de los otros acapara el primer plano y nivel. Esta fisura en el sistema dialógico canónico indica una retracción del fraile, un lapsus en su modo de registro, impureza occidental que desinstala la acostumbrada pureza regular anterior.

Por otra parte, el diálogo se asemeja a I.13, I.22 y I.23 en que la pregunta **hii ua a beelte techac lo?** constituye un reto y la respuesta afirmativa **hii xan** su aceptación, pero su impureza secuencial rompe con la esmerada profilaxis formal de estos últimos. Todos ellos estarían aludiendo a actividades que el fraile desea que los interlocutores cumplan. Por tanto, el primer turno lo ocuparía el fraile y el segundo se le puede adjudicar a un feligrés obediente, por de pronto, discursivamente.

Además, la indefinición voluntaria del referente en torno al cual las dos voces se expresan, nos permite escuchar la emisión del diálogo ubicuamente: puede ocurrir en cualquier sitio de la comunidad, durante alguno de los innumerables encuentros entre los interlocutores. Los dialogantes están siendo discursivamente integrados al mundo ideal que construye el franciscano. Aquí con mayor realidad, pues pregunta y respuesta, en maya, se suceden la una a la otra con absoluta inmediatez, sólidamente amalgamadas, lo cual sucede solamente en este momento del corpus, la secuencia se manifiesta en casi toda su realidad⁴⁹. Realismo en el nivel fónico continuo en lengua maya, que no es interrumpido por la traducción secuencial habituada; realismo entonces en el grano de las voces, en su volumen armónico, en la rapidez con que acuden sus pronunciaciones y entonaciones, en el marcamiento natural de la transición entre turnos así como en la diferenciación entre las

⁴⁹ Nos referimos a una realidad perfectamente relativa, la cual depende del que escucha, de los interlocutores en curso, del contexto espacial y temporal de estos sujetos, de ideologías, culturas, historias, situaciones, circunstancias particulares, de la sociedad. Cf. lo tocante a relativismo, sociedad y construcción de la realidad en Berger y Luckmann (1979).

dos voces. Como si el franciscano se estuviera permitiendo durante la inscripción contigua de pregunta/respuesta acercarse más a la realidad del otro, al otorgar al encuentro el carácter de un discurso vivo. Como si hubiese desechado todo temor ante la realidad dialógica que ha tenido que ir interrumpiendo y reprimiendo en algún grado con su intervención lexicológica sistemática. Hablan más las voces. Cobran un no sé qué de vida los personajes. ¿Lapsus del evangelizador por haberse asimilado un poco al otro, o será que voluntariamente muestra que ya esta parte de la realidad maya puede tranquilamente introducirse en su utopía, sin temor a contaminarla?

Como si hubiera bastado al fraile con relacionar la entrada **hii xan**, antes de inscribir el par dialógico, con otra locución sinonímica inscrita en otro espacio de su diccionario, o sea, **hii ka**, para compensar, confiado, la omisión de la traducción entre los dos turnos dialógicos. Este diálogo de formación impura junto con la configuración particular de la cápsula lexicológica implicaría momentos de menor tensión frente a la otredad por parte del franciscano, lo cual formaría parte de la realidad mundana correspondiente a una arquitectura utópica avanzada, como la que construían estos hombres de fe en América.

Cabe apuntar mediante este diálogo **hii xan**, construido en amalgama, nuestra idea de que a una materialidad gráfica corresponden un modo y un grado de incorporación del fraile al texto que crea y teje, así como a una variante de percepción e interpretación por el lector-receptor del diálogo en maya y a un tipo particular de integración de los cuerpos mayas con sus voces al interior de tal tejido escritural. En breve, a diferencias de registro y escritura por parte del emisor del texto corresponden las consecuentes diferencias en las voces citadas y en la percepción de éstas por parte de quien las escucha.

El doble nivel

En algunas ocasiones, todo el enunciado interrogativo del par dialógico funciona a la vez como entrada léxica. De este modo, los dos niveles enunciativos, el citado por el lexicólogo y aquel desde donde cita al anterior, se unen intrínsecamente, perfectamente asimilados el uno con el otro. Se deja entonces percibir alguna precipitación por parte del fraile hacia el registro del diálogo, que muestra aquí su predilección por esta forma discursiva para explicar significaciones, por ende, por una lexicología contextual que trabaja sobre ejemplos de uso al interior de enunciados. No se puede impedir pensar que esta forma precipitada de marcar rápidamente la pregunta en un lugar que hasta ahora no le había sido otorgado en los diálogos canónicos reposa asimismo sobre una razón sociopsicológica: el fraile acude de súbito a la enunciación en maya como si no quisiera impedirse echar mano sobre la realidad del encuentro conversacional, sobre la realidad que vive con el otro; aunque rápidamente asimismo incluya esta realidad amerindia, en que los dos dialogan en maya, dentro de la utopía del imaginario del occidental, la cual el franciscano viene a fundar en América. Parece entonces como si los alejamientos de la norma canónica al registrar los pares dialógicos, o sea, las desviaciones, irregularidades, impurezas escriturales, en este caso, la ocupación del lugar escritural de la entrada léxica por la voz del que pregunta citada contextualmente, fuesen perdiendo importancia, como si sus temores al acercarse al otro fueran desvaneciéndose o bien como si su osadía y ansia de incluir esos enunciados en maya junto con sus respectivos enunciadorees al interior del sueño occidental fueran incontenibles. El leve acercamiento de la voz del otro al oír interno del fraile cuando registra la cápsula, su atraerse las voces mayas en una sustitución escritural, su deseo de incluirlas en un sitio inesperado por nosotros, lo interpretamos como un lapsus que nos transporta con mayor inmediatez a escucharlas, a sentir su realidad, en este traslape de los dos niveles enunciativos. Como si de la confusión de éstos surgiese un escenario más claro de sonidos mayas. Este fenómeno ocurre en la siguiente cápsula:

II.2

baal ua lo? *loc.* ¿qué es aquello? y responde **baal ua** no sé que [sic] es (047v:10:77), en que la entrada léxica, **baal ua lo?**, constituye por sí misma un turno conversacional del par dialógico y se pierde el proceso usual de distanciamiento del diálogo citado en lengua maya. Se deslinda, como en II.1, una nueva economía escritural, que proporciona mayor prestancia al diálogo. Cabe hacer un paréntesis para indicar que aquí el lexicólogo muestra la regla de interrogación que ha extraído de la lengua maya. A este respecto, Tozzer indica que:

En general, no parece haber una forma particular de partícula que marque la forma interrogativa. La entonación ascendente de la voz ella sola parece indicar una pregunta. Esto puede ser una convención de etapas tardías. La partícula **wa [ua]** es a veces empleada como interrogativo con la significación de ‘acaso’ o ‘puede ser’ y se presenta como el sufijo final (Tozzer 1977: 94).

y Blair, en su gramática estructural, indica, asimismo, que la partícula **wa [ua]** es interrogativa (Blair 1964: 121).

Volviendo a las formaciones discursivas, en la respuesta del diálogo, el interlocutor enuncia de nuevo **baal ua**, sin el demostrativo **lo**, con ello, en nuestra lectura de la subjetividad del otro, del indígena que contesta, nosotros interpretamos que se se atreve a enunciar parte de la secuencia sonora, sin informar más que su propia duda, la cual aparece en el adverbio **ua**⁵⁰ en la respuesta **baal ua**, como si se tomara libertades al interactuar verbalmente, como si se permitiera relajarse, como si escapara a la obligación de contestar con una certeza y con un tener que saber. Aparece sin embargo, en la escritura del fraile, un acto compensador de este acercamiento a la voz de la otredad, que distancia a quien responde mediante precisamente la intervención del segundo nivel, ‘y responde’,

⁵⁰ Partícula que “al responder pone duda”, diría Ciudad Real (436v:3:741).

restableciéndose automáticamente el nivel de control de las voces, el dictionarisco, que indica el modo de empleo, a saber, en respuesta, y a la vez difiere, tanto en el tiempo como en la diferencia de la calidez vocal, la respuesta del interlocutor maya.

Ahora bien, supongamos que el fraile acaba de desembarcar en la península por primera vez, entonces lo podemos escuchar formulando la pregunta **baal ua lo?** a algún maya, a quien se acerca y con el cual ha establecido cierta relación no sea más que a nivel preliminar. Es entonces fácil seguir escuchando tal pregunta como en eco durante todos y cada uno de sus encuentros con los mayas, durante su perseguida y larga tarea de averiguar qué era aquello que veía ante sí y cómo se decía en maya. Se trata de la fórmula universal para iniciar el discurso con el otro acerca del propio mundo de éste, gesto característico del etnólogo que es Ciudad Real, uno de los primeros y más brillantes del nuevo continente, como lo fue Colón sin intención de serlo, como lo serán tantos más tarde, por ejemplo, Humboldt⁵¹. En esta tan breve cápsula, Ciudad Real (o alguien) pide información acerca de objetos y acontecimientos culturales, explora detalladamente lo desconocido y cada cual de los que preguntaren, occidental o maya, es sorprendido en el proceso mismo de integrar algo del mundo del otro en el propio.

No es imposible que el maya conteste mintiendo, que sepa y niegue saber, costumbre humana bastante frecuente cuando se quiere obligar al requerente a que siga buscando por otro lado y evitar que siga viniéndole a preguntar a uno, lo cual sin lugar a dudas fue actitud de más de un maya, de más de un conquistado, de más de un colonizado, de más de un requerido, en la historia de Yucatán. Cual fuera el caso, que el maya dijera la verdad o que mintiera, el objeto discursivo que se desprende al escuchar este diálogo es general, ubicuo, por tanto no necesariamente religioso. Los interlocutores pueden ser el fraile y un maya o dos mayas o dos frailes. Todo queda indefinido salvo el universal asunto de cómo se formula una pregunta para informarse sobre algo. El acto verbal de duda expresada en **baal ua** conlleva una miriada de características culturales en su juego subjetivo.

⁵¹ Las motivaciones de éste responden a condiciones históricas distintas.

Pasemos a otro diálogo impuro en que se manifiestan dos tipos de irregularidad:

II.3

u tecech in puczikal *loc.* ámote y quiérote mucho. **U tecen ua a puczikaleex?** ¿por ventura amáisme mucho? (452r:4:765)

No sólo una parte del diálogo, **u tecech in puczikal**, pertenece a los dos niveles enunciativos, aquel desde el cual se cita y el citado, sino también el par dialógico acostumbrado se invierte de modo que el enunciado afirmativo, **u tecech in puczikal**, precede al interrogativo, **U tecen ua a puczikaleex?** El penitente maya puede incluso haber iniciado el intercambio mediante **u tecech in puczikal**, mostrando que ha adquirido la fórmula para acercarse al fraile, a quien tiene amorosamente en su corazón, aludido éste mediante el sustantivo **puczikal**, por tanto, manifestando un cierto tipo de autonomía discursiva, al tomar la palabra primero, claro dentro del ámbito del amor cristiano; y el fraile aprovecharía esta declaración para solicitar una confirmación de ese amor a todos los presentes, lo cual es manifestado por el morfema **-eex**, en la secuencia **U tecen ua a puczikaleex?**

Se infiere de la inversión que ya ha sido inculcado suficientemente el tipo de amor, afecto, respeto cristiano entre los cristianizados mayas, tipo occidental que forma parte de la aculturación que viene a modificar la etnoestética maya. También se aprecia que a la voz maya le es permitido declarar este amor sin haber sido solicitada. En fin, la cápsula engloba un intercambio plenamente deseado, que suena a fórmula habitual, que forma parte de la etiqueta y rito religioso, que tiene su dejo de plegaria. El diálogo sólo funciona como retroalimentación discursiva; las voces verifican y monitorean comprobando la propagación e internación del sentimiento máximo sobre el cual se funda y prolonga la palabra divina de Cristo. Ciudad Real viene a salvaguardarlo, planta la iglesia en el mundo pagano mediante la unidad de Cristo en el amor; sustituyendo el politeísmo por el amor al prójimo y el amor a Dios, igual que lo había hecho san Pablo entre los bárbaros idólatras

dieciséis siglos antes (Mazerat 1965). En el amor de Dios se disuelven los seres, el pecado, las faltas, la pobreza, y se alcanza un mundo de perfección, sin culpa ni hostilidades, para siempre, estático y eterno, ucrónico como corresponde al pensamiento utopiano.

Pero la conjunción, en este diálogo creado sobre dos irregularidades formales, inversión y doble nivel, manifiesta cierto relajamiento de la sistematicidad escritural del fraile, porque probablemente ya siente consolidado el discurso dialógico sobre el amor en las voces indígenas del siglo XVI, que hace vivir dentro de su utopía. Al mismo tiempo, la voz inicial, que puede ser la del maya, está cerca de la escucha porque inicia la conversación y aún más cerca porque ocupa un doble nivel como la de II.2, invadiendo en ese gesto el nivel exclusivo del fraile lexicólogo.

Van de la mano con el objeto discursivo atañente al amor cristiano la humildad, el sometimiento, el sufrimiento, los padecimientos y trabajos de los mortales, que se dejan escuchar en las voces siguientes:

II.4

tab helan numyaa, cimil, c/apahal, menyah *loc.* ¿dónde no hay miserias, muertes, enfermedades, trabajos? en ninguna parte. **Maa tab helan numyaa, cimil, c/apahal, menyah** no hay donde no haya miserias, muertes, etc. (396r:5:675).

Pasemos rápidamente de largo la curiosa traducción de la pregunta, pues añade una especie de respuesta, ‘en ninguna parte’, que aunque no apareció exactamente como tal en el primer turno en maya, da la idea de que en éste debe entenderse algo así como ‘¿dónde no hay algún lugar sin....?’. Pero Ciudad Real no habrá querido emplear en español una forma tan poco elegante como la que acabo de proponer. Entonces lo que vemos en las dos secuencias mayas es una pregunta y una respuesta, patrón regular. Ahora, comentemos que aquí, en el intercambio verbal, para Ciudad Real como para el cristianismo, es perfectamente obvio que la existencia conlleva necesariamente humildad, miserias, muerte,

desgracia. La miseria constituye un absoluto franciscano desde el medievo, así como la llamada madre Pobreza. En efecto sin ella ¿cómo se justifican los actos colonizadores de los mendicantes, que vienen a salvar las almas de los miserables? En cuanto a la formación dialógica, en el turno **tab helan numyaa, cimil, c'apahal, menyah** no inscribió Ciudad Real el signo de interrogación, porque el adverbio **tab** es interrogativo en maya, y, también por esto, el diálogo se convierte en el clásico par pregunta/respuesta. Pero la irregularidad discursiva consiste en que la entrada **tab helan numyaa, cimil, c'apahal** es a la vez turno, por tanto juega sobre dos niveles, lo cual puede implicar que este renglón de la doctrina ya está muy bien insertado en la memoria del otro y por ello Ciudad Real lo inscribe como apuradamente. Aunque la escritura haya sido rápida y no tan revisada como en los diálogos puros, el envite que está en juego ya formaría parte del hospital utópico del franciscano, en el cual miserias, muertes, 'etc.', forman parte de la experiencia de los creyentes.

El 'etc.' sustituye la traducción 'enfermedades' y 'trabajos', se libera el traductor que es Ciudad Real de la literalidad, sintetiza su intervención lexicológica mediante el 'etc.' después de la rotunda negación **Maa tab helan numyaa, cimil, c'apahal, menyah**, la cual con fuerza indica que en este mundo todo se paga con miserias, enfermedades, muertes, trabajos, penas. Consecuentemente, cobran mayor peso las secuencias mayas, probablemente empleadas muy a menudo entre fraile y pecadores.

De menor grado de diversidad y de complejidad resulta el siguiente diálogo, cuyo objeto discursivo había aparecido entre los diálogos puros. El intercambio obvia la completa obediencia al fraile quien estaría obligando al maya a confesarse y recordemos que "la confesión era ya costumbre durante toda la era maya y que nadie podía mentir en su transcurso" (Thompson 1980: 278).⁵²

⁵² Cabe matizar señalando que esta costumbre de confesarse no era cotidiana entre los mayas, ocurría en circunstancias especiales para la etnia, como en la enfermedad, el parto; se confiesa el robo, el homicidio, el sexo, el falso testimonio; se confiesa a los sacerdotes y familiares, para purificar el pueblo (Tozzer 1966: 102, 106, 129, 209). Algo de ello queda, según Lothrop en Guatemala, entre los mayas actuales; este antropólogo considera que se trata de un rito básicamente pagano aunque modificado; indica el mismo que es la única ceremonia que sigue al antiguo calendario maya (Tozzer 1966: 102).

II.5

maac tah thani? *loc.* ¿quién lo dice? o ¿quién lo manda? **u than batab** dícelo el cacique (284r:10:485).

La autoridad del **batab** es cuestionada por el fraile que pregunta al maya. Éste le responde haciendo responsable al cacique del mensaje que acaba de transmitir al fraile, el cual emplea un tono de reproche al dirigirse a su interlocutor. Lo que hubiera dicho el **batab** sólo lo pueden conocer los interlocutores presentes durante el intercambio, de todas maneras debe ser desaprobado por el confesor y consecuentemente por el feligrés.

La pregunta juega sobre dos niveles, el de la entrada léxica y el de la pregunta dialógica, como si la voz lexicológica pudiera eliminar un poco de poder y asimilarse con la del otro, parecería que las dos voces compartieran el mismo estatus. El fraile le estaría inusualmente otorgando cierto valor a la voz del otro, le estaría prestando mayor oído y atención que de costumbre, lo cual representa uno de los procedimientos empleados por los franciscanos, pues desean convencer al otro de que son iguales, como hiciera Sahagún en sus Diálogos (Duverger 1987). El franciscano permite que se encabalguen dos niveles de enunciación al interior del mismo enunciado **maac tah thani?**, como si permitiese convergir a las dos culturas. ¿Relajamiento, lapsus o permisividad voluntaria? Lo que sí es seguro es que se manifiesta en él cierta debilitación de la acostumbrada intolerancia y parece actuar hasta como si aceptara al otro, situación a la que los franciscanos llegaron necesariamente, ya que nobles, poderosos e influyentes mayas constituían el puente más seguro para controlar a la etnia. Éstos hablan y leen y, en el alfabeto traído de allende el mar, escriben español, maya y latín; son cultos, en el sentido occidental del concepto, mientras que la comunidad en su casi totalidad ni lee ni escribe español o maya, aún menos latín, ni habla todavía español. Los maestros cantores son depositarios de una cultura, de una religión y los detentores de su transmisión a los otros indígenas. Han en varias ocasiones dado prueba de su dedicación y fe en la nueva religión y cultura mediante ese rol bivalente de maestros cantores que se han ganado en la iglesia. Esa función que les permite

un contacto oficial a la vez que familiar con sus discípulos y que aprovecharían para ideologizar a jóvenes miembros de la comunidad. En efecto,

...ciertos mayas desde temprano se habían reservado los nuevos cargos introducidos por los españoles; los nobles lograron tomar el control local de la nueva religión al ocupar las funciones de maestros cantores. Estos maestros cantores tenían la vara alta sobre la celebración de los rituales y sobre la educación de los jóvenes mayas que reclutaban en sus filas para hacer de ellos especialistas de la música y de las liturgias de la iglesia (Gruzinski 1990: 371).⁵³

Sin duda eran vigilados muy de cerca por los franciscanos españoles, ya que su posición de poder político acababa siendo un arma de dos filos, lo cual no dejaron de mencionar los historiadores, en particular los de este nuestro siglo. La tarea de un Ciudad Real no es tan fácil en este terreno movedizo de los maestros cantores, los tiene que escoger con pinzas entre los dedicados nobles. Viene a añadirse la complicación, también para ambos bandos (el amerindio y el occidental), y para aquellos numerosos y de límites difusos grupos preñados de las dos culturas en continua mezcla, de que los detentores oficiales del poder entre los mayas rebeldes que no se quieren o no se pueden asimilar al occidental, es decir, los también raros *halach uinic* y los *batab*, no necesariamente se sigan resistiendo en todos los casos al nuevo culto, aunque ése era el deber que tenían para con la etnia. La mayoría sin embargo, para conservar ese mismo poder y oponerlo al español, necesitaba continuar alimentando a las divinidades con balché, maíz, copal. La situación de traslapes culturales, políticos, incluso en los breves instantes y situaciones cotidianas, no es tampoco absoluta. Los encabalgamientos se trazan a veces con mayor nitidez, otras con confusión, incluso ésta puede reinar a veces entre la mayoría de los ejecutantes del poder,

⁵³ Son numerosas y largas las anécdotas referentes al poder que fueron tomando los maestros cantores, Gruzinski desarrolla especialmente las concernientes a dos grandes nobles de renombre, Don Gaspar Xiu y Pablo Paxbolon, maestros cantores mayas (Gruzinski 1990).

de los intérpretes y transmisores de un culto. Como dice Gruzinski, los encabalgamientos y acomodamientos entre el mundo pagano y el cristianismo se convirtieron en todas partes en la regla (Gruzinski 1990: 371). La situación ideológica de la otredad indígena, recientemente violentada por los Conquistadores españoles y obligada a seguir los mandatos de la nueva iglesia, se caracteriza por su profunda relatividad y variedad, difícilmente imaginables y definibles, propias de la intensa dinámica de reconstrucción que tiene que llevar a cabo cada maya, cada comunidad, en cada instante, durante tantos años, en medio de una dinámica de adaptación a ese mundo hispánico, y tan extraño, que la vino a fracturar.

Viene a rematarse la serie de cápsulas de doble nivel en que se traslapan las voces del lexicólogo por un lado y del feligrés maya por el otro, y en que los objetos discursivos tornan, mediante retos y reclamaciones, alrededor de puntos de aculturación, como es el cuestionamiento en cuanto a la valentía para llevar a cabo lo dicho. A este respecto, se oyen dos turnos que obligan, disminuyen y amedrentan a un pecador, *a fortiori*, maya.

II.6

tab yan a ppentacach than? *loc.* ¿dónde están tus fieras amenazas y valentías? **maa tab yan a ppentacach than** no haces nada de lo que dices y amenazas (396r:8:676).

Hemos dado una vuelta desde el ejemplo II.1, para volver con el ejemplo II.6 al mismo asunto discursivo, sobre el cual insiste nuevamente Ciudad Real, el reto, como medio para educar al otro, para aculturar. Al interlocutor que ha seleccionado el fraile pregunta, desafiante: **tab yan a ppentacach than?**, mas éste, quizás sintiéndose profundamente culpable, quizás conteniendo odio y rebeldía, quizás no entendiendo lo que se le dice, no respondería. Pero una verdad más probable es que haya sido profundamente vejado el indio maya al oír ese corto sustantivo **ach**, tan cargado de elementos culturales

insultantes, del cual, en otro lugar del Calepino, dice Ciudad Real: “**ach sus. ana.dsc. membrum virile**⁵⁴ *miembro viril*, y es vocablo de los viejos” (003r:19:5).

Después, por el silencio, la mudez logrados en el otro, el fraile proseguiría contestándose a sí mismo, a su propia pregunta, usaría de su autoridad y reacometería reprochando e insultando, por segunda vez, mediante el enunciado **maa tab yan a ppentacach than**, en el que aumentan la desvaloración y la descalificación del indígena a través de la negación **maa** y de la segunda enunciación del sustantivo **ach**. En esta segunda provocación, en este segundo insulto, el fraile se ha autoseleccionado, aprovechando el silencio del otro, ha robado su posible palabra, para seguirlo incriminando y humillando, a la vez que continúa mostrando su lugar de poder discursivo total, en el que saca ventaja hasta del silencio de un indio que ha intencionalmente descompuesto y mortificado, al usar ese “vocablo de los viejos”.

El intercambio dialógico a dos voces es altamente complejo en el sentido formal, dado que se presenta además con fenómeno de autoselección, el cual ocurre en el primer nivel de voces mayas. La diferencia entre ésta y la cápsula II.1 reside en que allí Ciudad Real incita al maya a hacer algo mediante el reto y éste lo acepta; mientras que aquí, en el ejemplo II.6, lo amedrenta e insulta desde valores franciscanos, para que siga una ética occidental que consistiría en no lanzar amenazas bravuconamente, cuando que el propio fraile, excediéndose, así lo hace; pero el indígena no le contesta. De estas situaciones de silencio los mayas no tardarían en hablarse entre sí, y sus reflexiones y rebeldías justificadas los llevarían a organizarse, en el intento de zafarse de esa represión, una de las mayores a nivel planetario, en la que, en obras y en palabras, durante años, los iban sumergiendo.

El fraile al recordar y registrar la cápsula, está señalando, entre otras cosas, por medio del tono de regaño e insulto reiterados, a un lector cómplice, lo que él considera un error del indígena, a quien está acusando ante la opinión pública occidental y

⁵⁴ No es gratuito ideológicamente que el franciscano recurra al latín para referirse al órgano sexual. La traducción al español, que representaría un tabú para el fraile, es proporcionada por Arzápalo.

occidentalizada. Es bastante probable que hubiese, como actualmente, mayas o bien mestizos o bien criollos, y ¿por qué no? hasta españoles, que no se sintiesen culpables ante los reclamos del fraile, ni con muina y coraje y rebeldía, sino tranquilos e indiferentes, ya que los valores éticos se van relativizando, especialmente en un mundo nuevo.

El franciscano mueve la sensibilidad maya mediante desafíos para que los indios actúen de tal o cual manera, estrategia que debe ser entendida y adoptada por los evangelizadores que acudan al acervo religioso del Calepino y que moralicen al maya llevándolo por el camino de Dios. Es entonces a fuerza de retos como los franciscanos cambian actitudes y comportamientos en los indígenas, movidos por el deseo de que los mayas se conviertan, irónicamente, mediante un discurso insultante, en dignos creyentes que puedan ingresar al paraíso franciscano.

Es oportuno señalar que en los seis breves textos anteriores, dos de los cuales (II.1 y II.6) muestran estrategias de reto, Ciudad Real define su autoridad ante los interlocutores y cuestiona y reprueba la del cacique (en II.5); todo esto se inscribe dentro de sus políticas discursivas para ganarse adeptos. Asimismo enseña el amor (II.3) y la humildad (II.4) a los feligreses, contenido constitutivo medular de la religión cristiana, en el que se prohíbe la agresión y la ambición y se fomenta la mansedumbre y la paz. En fin, el diálogo II.2 constituye el modo clave para conocer el mundo del otro no sólo desde la lexicología y desde la religión, sino también satisfaciendo la curiosidad y erudición del etnólogo, psicólogo, botanista, zoólogo, administrador, moralizador, político, que el franciscano debe ser en las Indias.

Los objetos discursivos de los diálogos a doble nivel pueden pronunciarse en todo momento y en todo lugar, pertenecen, por su carácter reincidente, a la generalidad y a la repetición discursiva. Constituyen por sí solos bases generales de acercamiento al otro, por el amor, por el reto, por la autoridad en el intento de convertirlo al ideal franciscano. No es casual que se manifiesten como desviación y diversidad formal al ser inscritos por la rica pluma de Ciudad Real. Presentan disparidad e impurezas, que acercarían más las voces en maya a la pluma del fraile, por ende, éste se aproximaría demasiado a la cultura subalterna

y, por tanto, al indígena. Como si en el terreno del amor, de la autoridad y del reto cristianos, el franciscano necesitara pasar por una corta etapa de aproximación *al otro*, aunque recolocándose inmediatamente en su lugar de distanciamiento mediante compensadores formales. Se trata de gestos momentáneos de asimilación parcial y mínima al maya en que éste puede llegar hasta a parecer haber sido humanizado por el adusto fraile; mas al fin de actitudes de aproximación y develación de la otredad, retráctiles, que se retraen casi instantáneamente; porque atraerse al otro, como asimilándose a él en un primer instante, no representa más que una estrategia para asimilarlo. De este modo, los fenómenos discursivos en sus desviaciones encierran una significatividad social (Hodge 1990: 76-109).

Cabe suponer que el diálogo de primer acercamiento del ejemplo II.2; los principios religiosos de piedad y amor impartidos en II.3 y II. 4; la delimitación de autoridades contenida en II.5 y las formulaciones desafiantes correspondientes a II.1 y II. 6, podrían encontrarse, por la importancia de los mensajes y su calidad ubicua y atemporal, pero sobre todo por su diversidad formal, en apuntes franciscanos de la época.

Las variantes con fenómeno de amalgama o de doble nivel hablan de la aproximación del maya al terreno del fraile, a su voz, puesto que se pierde la separación de la voz del otro mediante traducción (II.1) o mediante la cita del par dialógico dentro del cuerpo de la cápsula. La secuencia de pregunta es recogida en la misma entrada léxica. Por lo cual vemos que el franciscano acerca al maya para educarlo en cosas de índole más bien prosaica, que no definitiva y estrictamente sacra. Esta profanatización de los diálogos y de sus objetos discursivos se refleja asimismo en la indefinición de la pertenencia de las voces: cualquiera de los diálogos puede intercambiarse entre interlocutores que no necesariamente sean el fraile o un cura; además se pueden emitir en cualquier lugar de la comunidad como dijimos más arriba; sin que los hablantes que los pronuncien lleven necesariamente puesta casulla, calzón de campesino o atuendo occidental o de la nobleza maya; parecen ser diálogos que pertenecen más a la comunidad que los del capítulo anterior, pues su abanico social se abre, se pluraliza. Las verdades de que hablan no

requieren precisamente de un acto de fe cristiana sino que se trata de constataciones cotidianas visibles como la miseria, el dolor humano, el poder. Se dirigen hacia caminos de consideraciones plurales y relativas.

La diversidad del registro ciudadrealense no se agota en las voces que hablan desde el interior de un fenómeno de amalgama o de uno de doble nivel, se añade a estos sesgos en las siguientes cápsulas el giro de inversión, que ya escuchamos manifestarse en II.3, también estrechamente ligado al sitio de enunciación.

La inversión

Si en los diálogos recién analizados reinaba una postura por parte de Ciudad Real para obligar al otro interlocutor, al maya, a experimentar el sentimiento religioso de amor, a reconocer la autoridad de la voz eclesiástica, a reaccionar positivamente ante los desafíos que le lanza, o simplemente a que le dé una información sobre cualquier cosa de la península; en los diálogos que siguen se dibuja una clara postura desde la cual, el fraile observa al otro. El conocimiento *in situ* del otro es proceder franciscano por excelencia; mientras los gobiernos y nobles de Europa vuelven su mirada hacia lugares extraños y hacia posesiones y comunidades recién conquistados en ultramar;⁵⁵ los franciscanos van con los conquistadores y descubridores, y con su fe, hacia las tierras ignotas; las estudian, las palpan con la mirada y el oído, como lo hace Ciudad Real, lo cual les permite describirlas, organizarlas, administrarlas y encauzarlas por la vía cristiana.

Ciudad Real estudia la etnia en tanto que objeto, cuyos comportamientos tiene por fin corregir, guiando a los mayas por los caminos de la verdad occidental y recuperando así sus almas para el cristianismo, sobre la base de que son inocentes, no contaminados

⁵⁵ En efecto, según Michel de Certeau (1975), la vista, el ojo, es el sentido en que el Renacimiento se centraba para conocer al mundo.

por la decadencia y opulencia occidentales, por tanto, manejables, transformables, recuperables, mediante el verbo. Creencia de tinte claramente erasmista.⁵⁶

El método de registro de diálogos, en los cuales el fraile mira y observa al otro, a la vez que lo mete dentro como objeto, en tanto que entidad conversacional, se distingue de los anteriores en cuanto que pregunta/respuesta se presentan invertidas en la escritura y, por ende, durante la actividad enunciativa de la posible conversación. Recordemos que este fenómeno apareció junto al de doble nivel en el ejemplo II.3, en un punto objetual trascendente, el amor. Cabe apuntar que podría representar alguna significatividad discursiva el que el número de diálogos con inversión sea ligeramente mayor al de los anteriores, lo duplica. Por de pronto, la variedad inversión se vuelve más densa, más prolija y consistente, por su mayor dispersión.

Ciudad Real trabaja en observar las relaciones sociales entre los mayas, con el fin de instituir comportamientos y sentimientos celebrados por la ética occidental. Específicamente, en cuanto a la pareja, la obliga a observar el sacramento del matrimonio, para que disminuyeran el incesto, el adulterio y otros elementos que le parecieran aberrantes, del campo de lo prohibido. Escuchemos al fraile proponiendo a una mujer maya con quién debe ésta casarse en el siguiente diálogo invertido:⁵⁷

II.7

ichamtah, -te *vt. soc.* casarse la mujer, tomar marido **uichamtah Juan** caséme con Juan. **A kati a uichamte Pedro?** ¿quieres casarte con Pedro, tomarle por marido? (223v:9:382).

La afirmación precede a la interrogación en el par dialógico: la maya en cuestión informa al fraile mediante **uichamtah Juan**. Éste, sin comentario directo, porque

⁵⁶ V., por ejemplo, la vasta información del especialista Bataillon (1932, 1950, 1952, 1959) a este respecto.

⁵⁷ Entre los numerosos estudios que han proliferado durante nuestro siglo en torno al incesto, lo vedado y lo desconcertante, remitimos a Caillois (1945), Lévi-Strauss (1955, 1981), Freud (1947), Bataille (1957).

aprobaría el casamiento recién anunciado, recoge el objeto discursivo en torno a la oficialización de los lazos en la pareja y se vuelve hacia otra feligresa proponiéndole, en forma de pregunta y en acto directivo, seguir el ejemplo de la anterior tomando a **Pedro** por marido.

La comunidad utópica siempre permaneció mixta, puesto que la familia tenía que proveer los bienes elementales. Los utópicos protestan contra la falta de racionalidad en la vida cotidiana de las sociedades reales y proclaman el deseo de constituir sociedades perfectas (Wunenburger 1979: 88). Propagar la regularización eclesiástica de la pareja forma parte de esa racionalización franciscana.

El diálogo implica que Ciudad Real ha observado los casos particulares de hombres y mujeres de la pequeña comunidad y que se propone regularizar sus lazos matrimoniales dentro de la iglesia cristiana.

La primera voz, femenina y maya, implica que el sacramento del matrimonio, de la religión católica, ya ha sido implantado anteriormente a la emisión de la secuencia declarativa. Detrás del diálogo se vislumbra toda una acción transcultural entre el franciscano y las parejas mayas. Las artes de decir actúan profusamente en el proyecto franciscano: se convence por la palabra.⁵⁸

La estrategia de inversión conduce a que escuchemos la voz del fraile en segundo término, después de haber oído la de la feligresa, lo cual no sucede comúnmente en los diálogos del Calepino. El movimiento desde el constativo hacia el averiguativo, desde la respuesta a la pregunta, desautomatiza la lectura. La pregunta sobre la cual se termina el encuentro conversacional hace que el lector quede suspendido, esperando alguna respuesta de la aludida a quien se dirigió el fraile, respuesta que no inscribe la pluma de Ciudad Real. El diálogo invertido tiene la cualidad de poner en marcha muy dinámicamente la escenificación auditiva del lector del diccionario. Entraría más fácilmente el lector dentro de la comunidad maya, a preguntarse si esas mujeres querían a tal esposo o no, si eran casadas, así como entraba Ciudad Real. La inversión acerca a la penitente indígena del

⁵⁸ V. por ejemplo al respecto los diversos artículos reunidos por Cassin (1986).

lector, sirve de generador de intercambios más sociales, más reales y mundanos. Habla de las relaciones de pareja como sucedió en los diálogos I.14 a I.17. Cabe comentar que la pregunta final permitiría a la segunda feligresa de la escena decir cuál es su deseo y, aunque proviniendo del fraile, quien en cada pregunta formula un mandato, es bastante probable que la maya se case, por obedecer al fraile, con **Pedro**. Como si Ciudad Real nos permitiese una mayor libertad para relacionar mayas con mayas, voces con voces, ideas con otras, y para relacionarnos con ellos. Se suelta un tanto el tejido apretado de los diálogos puros, en los cuales el lexicólogo no permitía tanta intrusión de orden personal y social.

Al ritmo de este diálogo con inversión, van apareciendo por lo menos dos mujeres mayas, entonces más testigos vivos de la historia inmediata de Yucatán. El evento de ésta es pretextado y pretextado por la entrada **ichamtah**, se trata del enaltecimiento y preocupación del sacramento del matrimonio. La pronunciación del diálogo invertido puede interpretarse como una manifestación pública de la entrada por las feligresas en la fe cristiana y en las prácticas fomentadas por la iglesia. Asimismo Ciudad Real está mostrando la confianza de que le hacen prueba las indígenas al venir a contarle sentimientos y relaciones personales. La cápsula se convierte en otro acto de propaganda en torno a los logros de la evangelización.

No extraña que el fraile tome en cuenta la opinión de la mujer a quien se dirige, porque en la utopía que aquellos hombres llevaban tramando desde siglos, los ciudadanos son mixtos. Cabe recordar que la orden franciscana vivía un enorme crecimiento y que en España la población masculina de los monasterios de la orden era de varios millares de frailes y que las clarisas eran bastante más numerosas (Bataillon 1950: 9 nota 24).

Otro rito social sobre el cual insiste el fraile, en el brevísimo espacio del siguiente diálogo, es el saludo, bajo la benevolencia y los auspicios de **Dios**. Con este tipo de saludo se establecen autoridades, la de Dios, por encima de todos, así como la del fraile por encima de los mayas. Pero el objeto discursivo en la base del diálogo es de nuevo la obviación de que ya existen matrimonios sacramentados en la comunidad maya. Lo que

caracteriza al diálogo es recordar a los mayas de uno y otro sexo que deben transmitir saludos a su pareja, reforzando discursivamente la unión marital.

II. 8

nup cahtal *loc. par.* la mujer respecto del marido o el marido respecto de la mujer. **U canantech bin Dios tu than u nup ca cahtal** dicen nuestras mujeres que Dios te guarde **bicx u cah u nup a cahtal?** ¿cómo está tu marido?, si hablan con la mujer, o ¿cómo está tu mujer?, si hablan con el marido (339r:6:580).

La voz maya masculina inicia el par dialógico con inversión, mediante una cadena declarativa, **U canantech bin Dios tu than u nup ca cahtal**. La voz frailesca o bien cualquier voz maya, masculina o femenina, como lo indica Ciudad Real con la alternancia de interpretación que presenta en la acepción general y, de nuevo, en la última línea de traducción, lo terminan en una secuencia interrogativa, **bicx u cah u nup a cahtal?** No es la primera vez que el fraile menciona asuntos relativos a las mujeres mayas. El concernimiento por éstas ocupó un lugar especial en la evangelización franciscana, particularmente desde la entrada a América de los Doce: en Tlatelolco el programa de cristianización adoptado de Erasmo se aplica a niños y niñas (Bataillon 1950: 825).

Las relaciones de parentesco con interpretaciones alternadas forman parte de importantes estudios centrales de antropología⁵⁹, Ciudad Real les atribuyó su justo valor, en tanto que lexicólogo, etnólogo y de algún modo antropólogo de su época, al lado de su central función de evangelizador.

Se escucha claramente esta escena dialógica, cuya forma característica es la inversión, en un momento en que se inicia un encuentro cotidiano, probablemente, en el presbiterio, en que los presentes intercambian el saludo. Como las demás con inversión dialógica, esta escena promete continuar más allá de lo escrito, por la curva entonacional de la última intervención. Con ello, el escrito no escrito, es decir, el espacio en blanco de la

⁵⁹ Remitimos, por ejemplo, a Lévi-Strauss (1981).

hoja, abre un volumen de diseminación hacia otros posibles intercambios, interlocutores y lugares, en las realidades cotidianas del otro.⁶⁰

Mediante la formación dialógica invertida, Ciudad Real conduce al escucha desde la entrada **nup cahtal** hacia la expresión ritual del saludo, recordando a medio camino de la secuencia sonora a los mortales interlocutores que **Dios** está vigilando también los eventos de su vida cotidiana. El todo reasienta brevemente su misión.

II.9

pe▷tantah, -te *vt. fca.* echarse o ponerse sobre alguna cosa o tomarla así debajo apretándola. **Tu pe▷tantah cimen paal Eliseo** echóse Eliseo sobre el niño muerto **Yan xin a cimzic a ual ichil a uenel tamuk a pe▷tanticé?** ¿has por ventura matado a tu hijo estando durmiendo, echándote sobre él? (373r:7:635)

Erasmus luchaba contra la injusticia en sus variedades. Invita a un examen de consciencia en tono familiar para moralizar a los pobladores de las Indias (Bataillon 1950: 825). Ciudad Real entra en la historia de familia, que no toda es paz y saludo. Esta conversación recuerda la de I.11, en tanto que aludiría a un accidente y no a un crimen. Se dosifica el grado de culpa del otro. La primera voz narra, la segunda indaga con profundo reproche.

La etnia acostumbrada a confesar la verdad entre los antiguos mayas continúa haciéndolo ante el franciscano. En cuanto a esto, su etnoestética no es trastocada. La interrogación final obligaría al otro a confesar con un turno que Ciudad Real no inscribe, en la exterioridad del diálogo, más allá de los límites aquí marcados.

De un gesto físico común y corriente, contenido en **pe▷tantah**, tal y como lo indica Arzápalo, mediante la abreviatura *fca.*, el escucha es desviado hacia el terreno de la

⁶⁰ Para los elementos “diseminar” y “posibilidades”, Cf., por un lado, Jacques Derrida (1972); por el otro, el estudio de Cristina Peretti (1989), quien hace un excelente comentario sobre el “deconstructivismo” derridiano.

tragedia, de las prohibiciones y regulaciones en torno a **cim-**, morfema que conlleva el rasgo semántico 'muerte'.

De forma invertida y nuevamente sobre el tema del asesinato perpetrado por un maya versa la siguiente cápsula:

II.10

baalx xan, baxan *loc.* ¿por qué? preguntando cosas de que ha de dar noticia. **Cimzabi Juan** mataron a Juan y dice otro **baalx xan** ¿y por qué le mataron? (048r:10:78)

Un primer maya trae la mala noticia y es probablemente el fraile quien empieza a indagar. La pregunta final proporciona mayor naturalidad social al encuentro. Desde la acepción de la locución **baalx xan, baxan**, el lexicólogo marca el deber que tiene el otro, mediante la secuencia 'de que ha de dar noticia', e inmediatamente pone en labios del otro la noticia **Cimzabi Juan**, sobre la que se justifica la obligación para todos los presentes durante la escena de confesar.

II.11

nahal *vi. psi.* ganar. **Nahen tii hunppel tomin** ganó un real. **Nahech uil ta ui \supset in cochom?** ¿Habrás ganado a tu hermano? (319v:1:545).

Puede tratarse aquí de una competencia al jugar. Los utópicos no permiten la ociosidad en su mundo. Fomentan no solamente el trabajo en el universo que construyen, sino también organizan los ratos libres con juegos, danza y música (Rihs 1970: 284). Ciudad Real ofrece una escena en que se aludiría al juego. La moneda de intercambio es el **tomín**, adoptada de los españoles durante ese siglo por los mayas.⁶¹ Pero lo esencial es que

⁶¹ Para encontrar el valor del tomín, partimos de los siguientes datos: un Castellano, especie de moneda de oro, como las doblas, los cuartos, equivale a ocho tomines en el peso perteneciente a dicho metal; y constituye la quinquagésima parte de las que dividen el marco de oro. El marco de oro pesa ocho onzas (Diccionario de Autoridades 1969: A-C: 221, O-Z:285). De este modo, calculamos que un Castellano pesa

Ciudad Real controla los pasatiempos de sus feligreses, igual que sus relaciones familiares, los ritos de saludo y la observancia de la religión. Aquí, como de pasada, propone a **ui** \supset **in**, hermano del jugador que ganó, como contricante en el juego. No deja de sonar moralizante esta mención, porque entre hermanos, en principio, el juego debiera quedarse en el nivel meramente lúdico, sin pasarse a enemistades.

Cápsula escueta, con un enunciado narrativo en el primer turno, **Nahen tii hunppel tomin**, seguido de un acto directivo que indaga en **Nahech uil ta ui** \supset **in cohom?** Queríamos saber, tanto como Ciudad Real, si el maya le ganó al hermano, pero la pluma del fraile hace otro alto impidiéndonos entrar más allá en la realidad de su comunidad.

Aunque el objeto discursivo aquí tratado, el cual tiene que ver con el esparcimiento, no conlleva de ningún modo la gravedad concerniente a la muerte como en II.9 y II.10, ni la obligatoriedad en cuanto al lazo de matrimonio expresada en II.7 y II.8, constituye sin embargo parte de las distracciones en la vida cotidiana, al interior de la cual el fraile debe inculcar modos de comportamiento; de esta manera el par dialógico cobra el rasgo moralizador que corresponde a la actividad franciscana.

Cabe abundar indicando que **ui** \supset **in**, cuya significación es 'hermano o hermana menor', puede ser el "hermano" natural biológico o bien ese otro "hermano" natural religioso, es decir, el prójimo, hijo del mismo Dios. La selección de "hermano", para ejemplificar, resitúa el juego dentro de la hermandad universal cristiana. Juegos y pasatiempos regresan en varias líneas del diccionario, aunque no todas dialógicas. La mente del franciscano parece estar tranquila en lo concerniente a lo lúdico. Mas no siempre fue así para otros frailes. En particular, los relatos de Durán son profundamente elocuentes en cuanto a lo perplejo y probablemente confundido que quedaba ante las semejanzas entre lo autóctono y lo occidental, en varios terrenos que va enumerando, incluido el del juego:

0,16 onzas de oro y un tomin pesa 0,02 onzas de oro. Un tomin equivaldría entonces a dos centavos de un marco de oro.

Cabe señalar que los mayas tenían por moneda cuentas de piedra, cacao y ciertas conchas coloradas, que llevaban en sus bolsas de red (Landa 1938:110-1).

La tribu toma el nombre del jefe de la familia, exactamente como en Europa. Subdividen el país en regiones como en España, y su jerarquía religiosa se parece a la de los cristianos. Su vestimenta recuerda las casullas y sus danzas la sarabanda. Poseen los mismos dichos y el mismo tipo de relatos épicos. Cuando juegan, hablan y blasfeman, lo hacen exactamente como los españoles. Por lo demás su juego, llamado 'alquerque', no deja de recordar el de ajedrez: aquí y allá las fichas son negras y blancas [...]; las antiguas creencias son tan semejantes a las nuestras en muchos casos en que una y otras se encabalgan (Todorov 1982: 212).

En contraste con la prosa de Durán, Ciudad Real no se otorga espacio para relacionar parecidos entre dos culturas, simplemente describe un evento que puede tener que ver con lo lúdico, en tanto que lo permite al interior de su propia realidad franciscana. En Durán hay una carga fuerte de sentido, empieza asimilándose parcialmente al otro para asimilarlo a sí mismo más tarde (Todorov 1982: 225). Ciudad Real no se asimila, sino que fomentaría en el indio su propio mundo de convivencia amigable y hermandad.

El siguiente intercambio también tiene que ver con lo lúdico y el esparcimiento. Por juego, los interlocutores ven si viene **Juan** cuando se encuentran en algún lugar de la comunidad:

II.12

bulkinyah *vt. lud.* apostar. **Bulnacoon ca kinte yulel Juan** apostemos que viene Juan.
Baal bin ca bulub ¿qué hemos de apostar? (058r.96).

Reta la primera voz y la segunda acepta la propuesta, inquiriendo acerca de los términos de la apuesta. El juego, la apuesta, la ganancia y la competitividad no aparecen condenados en los escritos ciudadrealenses, pasatiempo mencionado a menudo por

españoles y conquistadores, favorito el de los naipes entre Cortés,⁶² quien entre su tropa llevaba a un franciscano, y sus hombres. Aún menos quedan relegados cuando se trata de apostar sobre un evento.

Cabe recordar que los objetos discursivos que hemos encontrado en II.7 y II.8, o sea, el matrimonio y su multiplicación; en II. 9 y II.10, la muerte por asesinato, con la consecuente llamada de atención por parte de Ciudad Real y la propuesta de normalización de las costumbres, la cual sólo se deja escuchar en el tono interrogativo del remate de cápsula; y en II.11 y II.12, en torno a ganar y apostar, representan actividades sociales de cierta frecuencia. El primer grupo difunde el sacramento, el segundo la reflexión ética en torno al crimen, el último permite el juego en el intercambio conversacional. Lo espiritual y lo material se encuentran en vías de regularización entre la etnia que el fraile describe, a veces, entre líneas, otras, en el silencio que sigue a la última pregunta. Conserva ciertas costumbres, purifica otras, modifica parcialmente algunas, de manera que puedan formar parte de su mundo aséptico y perfecto, a lo cual el otro de estos diálogos moralizadores no opone resistencia.

Apostar sobre la venida de Juan o ganarle un **tomin** a alguien no encierran la gravedad de los pecados mortales en II.7-II.10. Ciudad Real probablemente ha sido testigo de faltas graves cometidas por el otro, las cuales tiene que maximizar frente a la opinión pública que leyese el Calepino o que, a la ocurrencia, se cruzase con él por algún lugar maya. Tiene que reprimir el amasiato y hacer que el maya se responsabilice económicamente por su mujer e hijos. Tiene que conscientizar a la etnia para que siga considerando el crimen como valor negativo máximo. Tanto el adulterio como el crimen eran duramente castigados por los antiguos mayas, aunque su concepto sobre la muerte no coincidiese con el cristiano. Para el indígena no hay Juicio Final, se pasa a otra vida humana después de ésta. Sus posibles sentimientos de crimen, castigo, culpa y pecado no corresponden a los del occidental. Sin embargo, Ciudad Real plasma diálogos con puntos

⁶² Permítame una vez más el lector tomarme la licencia de incluir aquí este saber anecdótico, prosaico y geocultural, dado que, como dice Mignolo, *soy de América y estoy en América* (Mignolo 1996:30)

de relevancia para la ética utópica. No los sustituye sino los prolonga. Lo importante es que la sociedad que está creando con el otro en su interior funcione tan idealmente como los diálogos que plasma.

Siempre dentro de lo social cotidiano entre los mayas, se escucha:

II.13

ppelkinal, ppelkinil *sus. cro.* el plazo que se señala para cumplir o hacer algo. **Hal a ppelkinil; hal a ppelkinil ten ca utzac in pakticech** dime cuando [sic] has de venir para que te aguarde. **Bikinx a ppelkinal?** ¿cuándo has de venir a hacer esto ? (388v:6:662)

En el primer turno, insta dos veces la voz del fraile para involucrar a su interlocutor y que se comprometa. La repetición es enunciada en dos secuencias sonoras distintas, pero cuya significación y propósito son el mismo. El fraile quiere obligar al maya a hacer 'esto', supuestamente un trabajo.

El lexicólogo pregunta, al final del diálogo, nuevamente lo mismo. ¿Qué significaría el silencio del otro entre uno y otro turno? ¿Qué significa culturalmente que Ciudad Real repita en el primero **Hal a ppelkinil**? Esto refuerza el mandato y su autoridad y el franciscano quiere obviar la desobediencia y falta de buena voluntad por parte del indio a quien reclama. Al mismo tiempo, está obviando a quien consulte el Calepino que a la etnia hay que insistirle sobre tiempos y citas, con lo cual indicaría que si no estaba tan acostumbrada hay que reforzarle el hábito. Sin embargo, se trata sobre todo de enseñar al maya a acatar órdenes y solicitudes expresadas en la voz franciscana. Si antes de la llegada del fraile el maya obedecía a citas fijadas por otro, por ejemplo, por el cacique, ahora tenía que aprender a cumplir con el propio fraile. Pensamos que a la base de nuestros diálogos, en los cuales siempre se escucha una voz que profiere un mandato, está este supuesto ciudadrealense de trabajo y de política: deben obedecerlo a él y dejar de obedecer a otro de los suyos, de los mayas; y en lengua maya pueden ir entrando las citas al paraíso utópico.

Una vez más el fraile insta al maya a que conteste con precisión temporal en la siguiente conversación:

II.14

talel, tal *vi. fca.* ir o venir. **Talel in cah** ya voy. **Biykinx u talel a yum?** ¿cuándo viene tu padre? ¿cuándo ha de venir? Véase arriba **tal** (408r:5:695).

Una voz avisa, la otra insta al otro a contestarle específicamente sobre un evento. Ya no se oye más después. También notamos que el fraile pregunta a un miembro de la familia por otro de la misma en **Biykinx u talel a yum?**, así como en el ejemplo II.8 se mandaban saludos a la familia. Tal institución y la red de comunicación entre unos y otros es fácilmente empleada por el fraile para obtener compromisos y reafirmar su autoridad sobre los mayas. Además, recordemos que el grupo familiar es parte constitutiva de la utopía.

II.15

talaniil *sus. ide.* misterio. **Bin u manez ichil u tzeec u talaniil maankinal** tratará en su sermón los misterios de la fiesta. **Maacx uil teex naatmaaic u talaniil u beel Dios?** ¿cuál de vosotros tiene entendido los misterios de Dios? y secretos de las obras de Dios? (407r.694)

No podemos saber muy bien lo que son los misterios de Dios ni a qué punto lo entendían los autóctonos de Yucatán. Sólo podemos remitirnos al profundísimo sentimiento de fe que movió a los evangelizadores de nuestra historia, no obstante lejos estaban de ser ingenuos y tenían plena conciencia de la ruptura e imposibilidad de los límites perfectos entre idolatría y cristianismo:

Intrépidos evangelistas que emprenden en la cristianización de los indios todo lo que sea fomentar la devoción de la virgen y de los santos tal como corre entre cristianos viejos. Esto encierra un peligro de confusión con la anterior idolatría y de ofuscación de lo fundamental que es la obediencia a la ley de dios, el conocimiento del pecado y la fe en la redención por la sangre de Cristo (Bataillon 1950: 826).⁶³

El elemento **maankinal**, que traduce Ciudad Real por 'fiesta', parecería peligroso para la tarea evangelista, porque sitúa a la misa cristiana en los límites del paganismo, entre los cuales Ciudad Real tiene que estarse manejando constantemente tanto en palabras como en obras. ¿Se dio cuenta de ello el fraile al ejecutar la maniobra de traducir que descoloca el tablero cristiano desde **talaniil**, 'misterios', hacia el pagano, representable mediante **maankinal**? Probablemente. Pero había de inculcar al otro que la misa y la liturgia tienen que ver con una alegría mística, la del occidente espiritual. También en la mente del maya debía llevarse a cabo cierta transferencia entre la fiesta sacra de la misa y la pagana. Además, 'los franciscanos tenían que actuar en casos extremos con cierta tolerancia, siempre y cuando los fines fueran alcanzados, en este caso, el entendimiento, arduo sin duda alguna, de los misterios de Dios. Como si Ciudad Real permitiese al otro pensar en la misa desde el significante **maankinal**, 'fiesta', como regalo, rito, alegría, no obstante cristianizados, porque rápidamente guía las significaciones hacia al nombre de **Dios**. Este gesto de sustitución ocurre al final de cada turno del diálogo: **u talaniil maankinal** es reemplazado en el siguiente turno por **talaniil u beel Dios?** Este último sintagma es proferido por la voz del fraile, cuyo estatus es superior al del feligrés que pronuncia **u talaniil maankinal**. Además, **talaniil u beel Dios?** cierra el diálogo, por tanto el fraile tiene la última palabra. La estrategia de retomar parte de una secuencia con sustitución de la otra, en este diálogo, refleja muy claramente todo un saber hacer discursivo del franciscano, que se prolongaría en distintos ámbitos ajenos al diálogo, por ejemplo, se sustituyen ídolos por imágenes de santos sobre los mismos altares paganos.

⁶³ V. también Ricard (1933).

Ciudad Real, en este diálogo invertido, juega desde lo conocido por las mentalidades paganas, la fiesta, hacia el único conocible debido, **Dios**. Se apoya en huellas de la cultura anterior y, en su gesto discursivo, las borra para precipitar y plasmar, en la última secuencia sonora de la pregunta, el significante de todos los significantes de su cultura propia, **Dios**. De este modo el terreno tan incuestionable de la fe cristiana queda fijado en la palabra y la mente del otro.

Esta conversación puede situarse fácilmente en la enseñanza de la doctrina cristiana, que el fraile impartía a sus feligreses. Una voz maya se dirige a un interlocutor maya anunciando y otra, probablemente la del fraile, formula la pregunta sobre los misterios de **Dios**. Se querría escuchar las respuestas de de los asistentes que no quedan inscritas en la cápsula.

Con esto Ciudad Real muestra cómo va catequizando a la etnia, cómo se entremezclan 'fiesta', **maankinal**, y 'misterios', **talanil**, en el enunciado del otro, y cómo hábilmente borra esa secuencia sintagmática el fraile en la pregunta que precipita. Los mayas, como indica la primera voz, introducen ya en su discurso el complejo constituido por fiestas y misterios. También en su sentimiento etnoestético tiene lugar la sincretización. De las fiestas mayas anteriores o simultáneas a las de los cristianos, no es tan lejano el paso a las fiestas de estos últimos. Discurso y costumbres viven el cambio parcial de valores, aparentemente sin ningún cuestionamiento por el otro.

Escenificación curiosa la que percibimos al escuchar el presente diálogo en torno a los misterios de **Dios**, ese dios del otro, del extranjero, del extraño, del franciscano y fraile, cuya voz esperan escuchar los asistentes y la cual truena dominante y alta, cuando inquiere. Cuchicheo probablemente la primera constatación y emisión de alto volumen, en medio de la nave de la iglesia, sonora y rotunda, la pregunta final. Drama tras los tonos durante el intercambio verbal, probablemente seguido por un silencioso asentimiento por parte de los asistentes mayas.

Específicamente Zumárraga advierte que

entre esta gente de la nueva iglesia no deben propagarse procesiones y fiestas, ya que en su antigüedad tenían por costumbre solemnizar las fiestas de sus ídolos con danzas, sones y regocijos, y tomarían por doctrina y ley que en estas tales bulerías consiste la santificación de las fiestas (Bataillon 1950: 826).

Ciudad Real no propaga la fiesta, casi no permite que se diga ni siquiera su nombre, puesto que no lo retoma de quien pronunció el primer turno dialógico, pero en éste casi se crea como un lapsus del franciscano.

Zumárraga añade que lo esencial para la nueva fe no son de ningún modo los milagros, sino ver los pecados. Es bastante probable que el mismo fin moviera a Ciudad Real al formular la pregunta **Maacx uil teex naatmaaic u talanil u beel Dios?**, en que no hay nada de fiesta sino la gravedad de los misterios y del pecado de no conocerlos por la fe. De nuevo, escuchamos la voz evangelizadora e histórica de Durán que abunda en el mismo sentido explicando que existe

confusión entre nuestras propias fiestas y las suyas, bajo cubierta de celebrar las fiestas de nuestro Dios y de los santos insertan y celebran las de sus ídolos cuando caen el mismo día e introducen sus antiguos ritos en nuestro ceremonial. Adoran a sus dioses bajo la nariz de los sacerdotes españoles. Sus cantos se integran en el oficio de los muertos. Si ofrendan flores y maíz en la Natividad de Nuestra Señora, es porque a través de esta última se dirigen a una diosa pagana. En el transcurso de estos días festivos, yo oía cantos en honor de Dios y de los santos que estaban mezclados de sus metáforas y de cosas antiguas que sólo entiende el demonio que se las ha enseñado (Todorov 1982: 210).

Para su mayor ofuscación, los franciscanos veían que altares y catedrales descansaban sobre serpientes enplumadas. En el otro, coetáneo de Ciudad Real que ha

vivido en una sociedad fuertemente jerarquizada y codificada, todo, incluyendo las fiestas se enlazaba con la religión, fuera ésta ancestral y silenciosa o actual y pública.

Presa de sus indefinidas creencias, Durán, uno de los primeros mestizos culturales de nuestro continente, culmina:

Tezcatlipoca en sus múltiples encarnaciones no es más que el disfraz de la trinidad de Tota, Topiltzin y Yolometl, nuestro padre, nuestro hijo y el corazón de ambos. Se ve que saben algo de la Trinidad (Todorov 1982: 213).

Para nada perplejo, en tono más bajo, menos altisonante, tranquilamente, regresa Ciudad Real con sus pecadores mayas, cuando en el confesionario surgen las siguientes voces. Para ese entonces había empezado a funcionar la Inquisición en la Nueva España (1572-3) (Bataillon 1950: 829):

II.16

xul sus. psi. ser de provecho en cierta manera. Maa a xul a pak keban no te es provecho cometer pecado. Bahunx in xul in mucle in keban? ¿qué provecho me viene de encubrir mis pecados? (464r:16:785).

Una orden es impuesta por la primera voz y una reflexión, en voz alta, una sumisión al mandato, es proferida por la segunda. La amenaza o advertencia contenida en la afirmación es captada por el otro que ejecuta la segunda emisión. Se puede imaginar que prosigue la confesión después del enunciado interrogativo **Bahunx in xul in mucle in keban?**

El diálogo podría estar teniendo lugar hacia el inicio de la confesión para incitar al otro a revelar sus pecados. El ardid es nuevamente la formación discursiva de inversión: Ciudad Real inicia con la amenaza, para que el otro precipite la confesión. La primera voz

reprocha, la segunda contesta entendiendo el reproche y recapacitando. Se compromete a confesar sus pecados. Mediante esta conversación dialógica el fraile muestra cómo va llevando a cabo la conversión de los mayas a la fe cristiana.

El provecho espiritual ya había sido convocado por el fraile durante los diálogos puros I.8 y I.9, aunque en circunstancias más generales, dirigiéndose a un público no cerrado como en éste en que sólo aparecería el pecador.

El siguiente par dialógico cierra las formaciones discursivas con fenómeno de inversión, las cuales han resultado de gran utilidad para el franciscano cuando tiene que moverse en un cara a cara menos idealizado, más social, para recuperar los asuntos del otro que conviene conservar para la causa utópica:

II.17

pi \supset **ah, -ib** *vt. tec.* desmotar o carmenar el algodón. **Pi** \supset **a tanam; pi** \supset **bil a cib ta tanam** desmota tu algodón. **Pi** \supset **nech ua tii domingo?** ¿has desmotado en domingo? (375v:9:640).

Es utopiano encauzar la vida económica de la comunidad, salvar a los indios de la miseria y de la dispersión, guiar sus vidas mediante el trabajo, sin dejar un instante de promover su vida religiosa. Cabe recordar a este respecto a Don Vasco quien

al estudiar la organización ideal situada por la fantasía de Moro en las Islas nuevamente descubiertas, se maravilla de hallarla tan apropiada a la inocencia de aquellos naturales. Concibe a imitación de los utopianos sus hospitales de Santa Fe, prefiguración de las reducciones jesuíticas del Paraguay. En estos pueblos que tienen algo de falansterios, la mera agrupación orgánica ha de salvar a los indios de la miseria aneja a la dispersión y a la tiranía, permitiendo encauzar la vida económica de la comunidad, a base de agricultura, con seis horas diarias de trabajo, y promover su vida religiosa. Más que una sociedad económicamente feliz y justa, aspira

Quiroga a una sociedad que viva según la bienaventuranza cristiana. O, mejor dicho, no hace distinción entre los dos ideales. Para él, como para otros, se trata de cristianizar a los naturales de América, de incorporarlos al cuerpo místico de Cristo, sin echar a perder sus buenas cualidades. Así se fundará en el Nuevo Mundo una “Iglesia nueva y primitiva”, mientras los cristianos de Europa se empeñan, como dice Erasmo, en “meter un mundo en el cristianismo y torcer la Escritura divina hasta conformarla con las costumbres del tiempo”, en vez de “enmendar las costumbres y enderezarlas con la regla de las Escrituras” (Bataillon 1950:820-1).

El diálogo permite evocar lo profundos que fueron el control y la organización laboral y religiosa en España. Se puede entender entonces que el maya trabajara, probablemente seis horas diarias, y hasta en domingo. Esto formaba sin duda parte del proyecto franciscano en América, a pesar de que en España, informa Vilar, el domingo permitía renovar las fuerzas (Vilar 1965: 16-61).

En cuanto al trabajo del algodón, **tanam**, una de las riquezas mayas anteriores a la llegada de los franciscanos, perduraría durante siglos de colonización. Pero el algodón va estrechamente ligado en el pensamiento maya a la diosa **Ix-Chel**; entonces la nueva religión, hábilmente, asocia el trabajo del algodón con el día de misa institucionalizado, **domingo**. Se desplazan dioses mientras se establecen fechas calendáricas distintas y se imponen santos y Dios nuevos. Se divide de otro modo el tiempo contable y se diversifican hacia otro camino los símbolos divinos. El término de la semana, el calendario europeo, la nueva creencia religiosa, el rito cristiano de la misa, todo ello entra masivamente en este encuentro conversacional, cuya forma enunciativa descansa sobre el fenómeno de inversión. La pregunta/respuesta aparece con fenómeno de inversión, la cual juega al unísono sobre lo profano, el trabajo, y lo sagrado, el **domingo**⁶⁴. Ciudad Real pronuncia en

⁶⁴ Cf. Georges Bataille (1957), donde lo profano, el trabajo y las ocupaciones cotidianas principalmente, evitan, difieren el pecado, a la vez que refuerzan todo lo sagrado y divino de la religión cristiana.

una sola secuencia dialógica, invertida, los deberes que sostienen a la sociedad que cristianiza, a saber, el trabajo y la misa dominical, punta saliente del nuevo ritual.

Antes de escuchar los diálogos que conllevan la variante formativa de autoselección, observamos que las piezas lexicológicas con fenómenos de registro lexicológico tales como amalgama, dos niveles en uno e inversión, dan la impresión de provenir de apuntes preliminares de trabajo de campo más vívido que los diálogos puros del primer capítulo. En los diálogos impuros que recién estudiamos en este capítulo se siente que la conversión tiene que andar cautelosamente entre el terreno de la idolatría y de la fe. Se trataría no de titubeos escriturales por parte de Ciudad Real sino que tiene que ir recortando de la realidad del otro aquellos puntos integrables a la bienaventurada utopía al interior de la cual se debe salvar lo bueno del otro.

En este terreno de los días más que nunca, Ciudad Real ni ningún franciscano podía mostrar el mínimo titubeo, porque la Inquisición vivía su etapa más represora y punitiva en América a fines del siglo XVI. Cabe preguntarse no obstante si eruditos de la talla del autor del Calepino lograron, movidos por la fe, hacer caso omiso absoluto de la sabiduría astronómica de los mayas, sólo porque éstos consideraban los días como dioses, lo cual se plasma en el Chilam Balam:

conocían el orden de los días. Completo era el mes; completo el año; completo el día; completa la noche; el soplo de la vida cuando pasaba también; completa la sangre, cuando llegaban a sus esteras, a sus tronos. En buen orden recitaban las buenas oraciones; en buen orden buscaban los días fastos; hasta ver las estrellas fastas entrar en su reino; entonces observaban cuándo iba a empezar el reino de las buenas estrellas. Entonces todo era bueno (Todorov 1982: 72).

Estos primeros intercambios dialógicos impuros han ido de un objeto discursivo a otro. Varios de los doce últimos, con inversión, tuvieron que ver con los secretos de Dios, la obligatoriedad de la confesión, el trabajo en **domingo** (II.16, II.17, II.18); pertenecen a

un orden socioeclesiástico, característico de la religión tal y como la entendían los franciscanos. Igual sucede en diálogos anteriores, mientras que el fraile celebra la fe y el amor cristianos, norma comportamientos sociales e impone sacramentos de su religión occidental como el matrimonio (II.7, II.8) y la condenación del crimen (II.9, II.10); de este modo, mandamientos y misterios del nuevo Dios van siendo inculcados a la par dosificada y estratégicamente. También va educando a la comunidad en lo tocante a acudir a citas y contraer compromisos (II.13 y II.14); revela que el juego y la apuesta forman parte de la vida permitida (II.11 y II.12). Puede que algunas de estas prácticas ya existieran entre la etnia antes de los españoles. Lo importante es indicar que el franciscanismo recupera algunas y las norma a su modo, resaltando su lado cristiano. Retoma reglas, las despaganizaría al enunciarlas desde su espacio y voz cristianos.

Ahora bien, si comparamos los seis primeros diálogos impuros (II.1- II.6), con amalgama o doble nivel, con los once precedentes, con inversión, vemos que se trazan dos constelaciones claras de estrategias de evangelización y escritura y de campos de conocimiento. Los seis primeros son más generales en cuanto al receptor, los actos de habla resultan de un grado mayor de mandato e inmediatez. De II.1 a II.6 la ubicuidad y la atemporalidad dentro de la cual se pronuncian los diálogos se opone a la menor ubicuidad de los siguientes. En éstos, con fenómeno de inversión entre pregunta y respuesta, se trata ya de intercambios conversacionales más propiamente pronunciados sobre el terreno. Es decir, que asistimos a un evento en que los interlocutores ya tienen costumbres, las entreconocen. La inversión otorga un carácter más vívido y real a los intercambios verbales, en que se ven mayas con una cierta práctica y experiencia en sus desplazamientos por la comunidad, juegos, citas y asistencia al presbiterio. Ciudad Real aconseja al otro entre líneas o patentemente que deje el mal y lo anticristiano fuera del mundo franciscano en que lo introduce. Parece relajarse la pluma del fraile, como si sintiera bastante asentadas estas creencias cristianas en el otro. Discrimina los pecados con autoridad y firmeza. Observa al otro, aunque dentro de los límites, de su visión evangelizadora. Está convencido como Pedro de Gante, a quien le gustaba recordar al final de su vida que “los indios sólo

habían sido descubiertos para obtener su salvación aquellos occidentales” (Bernand y Gruzinski 1991: 383).

Por último, es importante recalcar que la voz que inicia el diálogo de I.1 a I.17 cobra mayor poder por estar ocupando, en la escritura y el oído que la percibe y oye actuar, dos niveles de enunciación, o haberse invertido y el maya narra a inicios del encuentro, lo cual no ha permitido hacer Ciudad Real a las voces en los diálogos denominados puros. Estas impurezas (I.1 a I.17) estilísticas y escriturales nos aproximan más al otro y sus pecados. A la vez al acercárenos el otro, se aleja Ciudad Real un poco del primer plano confesor e inquisidor que lo caracterizaba durante los intercambios puros, mas no por imprudencia sino por relajamiento en el sistema de endoctrinamiento, una cierta laxitud formal aparece allí donde cuenta con que el otro sabe mucho ya de la nueva religión, no trata ahora con meros neófitos. En particular, el yo discursivo puede siempre ser pronunciado por boca del otro, del maya.

Pasaremos ahora para terminar nuestra serie de variantes formales asistemáticas, no canónicas, al interior de las cuales el fraile parece aproximarse al otro, por tanto, impuras, a una formulación distinta, que hemos denominado autoselección y que engloba varios intercambios dialógicos. En número mayor al de los antecedentes encuentros verbales, estos encuentros dialógicos con autoselección muestran que Ciudad Real preguntaba, pero que no todo el mundo le podía o le quería contestar, entonces el fraile permitía que alguien no designado por él interviniese, ayudándole en la tarea de conversión. En este tipo de encuentro se perciben vivencias comunes y experiencias compartidas durante tiempo entre los dos bandos de interlocutores, el del eclesiástico venido de occidente que es secundado por indígenas que lo siguen y obedecen; y el de los pecadores que aún no intervienen dialógicamente, porque no están aún dentro del cristianismo. Se delinear claramente a través de las formaciones discursivas relaciones sociales matizadas y diversidades ideológicas. Por tanto, estos diálogos con autoselección corresponden a un modo de evangelización particular y a una etapa especial de ésta, que también tiene que ver con la otredad.

En particular, el yo discursivo, maneja datos y saberes diversos; para averiguar más, recibe información de un interlocutor que se autopropona, en el preciso lugar en que debía haber intervenido el interlocutor inicialmente seleccionado por este yo, pero que ha guardado silencio. La situación conversacional presenta ahora un mayor número de posibilidades de actuación para los participantes, que no únicamente para los directamente involucrados: silencio, arrebató de turno; tomarían la iniciativa en ambos casos; deciden y actúan con una relativa libertad, dado que quien sigue seleccionando los objetos discursivos es el fraile pluma en mano.

Si entre los diálogos II.7 a II.17 hemos pasado de asuntos como promover el matrimonio, condenar el crimen, regular el juego, las citas, replantear los misterios y el amor cristianos, hasta obligar a la confesión y normar calendáricamente el trabajo, todos importantes para el proyecto franciscano, detrás de tales mandatos, en su silencio, se entrevén faltas a ellos cometidas por los miembros de la comunidad maya, desacatos. Que Ciudad Real observe los desacatos atentamente y proponga el camino para corregirse al otro, permite vislumbrar el movimiento de cambio en las costumbres que está viviendo la etnia. Tal dinámica de transformación, sea aceptada o no por el franciscano utópico, deja huella en la visión de mundo de los mayas. De algún modo los transforma y, de ende, sus creencias, ideologías y valores, los cuales constituyen su sentimiento estético de existencia y su identidad cultural.

Hemos estudiado una serie de mandatos (II.1 a II.6) que implican la sumisión inmediata de los mayas a la autoridad del fraile, registrados en modo abrupto, con los correspondientes fenómenos de amalgama o de pertenencia simultánea a dos niveles escriturales. Junto hemos recorrido una serie (II.7 a II.18) de mandatos importantes, también reiterados en el terreno evangelizante, mediados por una relativamente larga observación de las costumbres reprobables de los mayas, las cuales el fraile debe modificar drásticamente, en aras de su misión. Se trata de una etapa de enseñanza de normas sociales y religiosas, lo cual atestiguarán en particular los diálogos invertidos. En breve, difieren los diálogos impuros cualitativamente de los puros.

Abordemos en seguida una serie amplia de diversidades, la correspondiente al fenómeno dialógico de autoselección, en que, repitiéndonos, el que formula la respuesta se autoselecciona, desplaza al interlocutor elegido por el que pregunta y ocupa su lugar, es decir, su silencio. Forma dialógica que nos llevará a sacar algunas conclusiones en torno a las etapas de construcción de un nuevo mundo de fe que experimenta nuestro franciscano así como a los desplazamientos etnoestéticos que va viviendo la etnia maya.

La autoselección

Juego discursivo muy recurrido por cierto por el fraile lexicólogo es aquel en que el interlocutor seleccionado primeramente por el que formula la pregunta dialógica guarda silencio y no contesta. Entonces alguien se autoselecciona⁶⁵ sin haber sido designado por el que inició la conversación, sin haber sido invitado específicamente a hablar, ocupa el turno que quedó desocupado, desplaza el silencio del locutor inicialmente interpelado, lo llena con su voz. ¿Qué significancia cultural tendría el silencio del otro, el silencio que es ocupado por otro de los otros? ¿El maya designado inicialmente no sabe o no quiere contestar? ¿Ciudad Real emplea esta estrategia para meramente mostrar que algunos indígenas no han sido reducidos a su doctrina, que le queda mucho por hacer? ¿Justificaría así la prolongación de su estancia en medio indígena yucateco? ¿Anuncia de este modo que su escritura debe mantenerse, que el proceso de elaboración del diccionario debe continuarse, así como el de evangelización? ¿Mediante la escritura difiere su propia muerte? ¿Demora la muerte de los indígenas interlocutores? ¿Difiere la angustia? ¿Retrasa el fin, el término? Como su mundo utópico no tiene tiempo medido, como el irreal franciscano vive en la eternidad de lo perfecto, es bien posible que todas estas preguntas no sean más que rápidas deducciones.

⁶⁵ Tomamos el término de autoselección del tan celebrado artículo, perteneciente a la etnometodología de la comunicación, escrito por Sacks *et al.* (1978); aunque el concepto varía, en tanto que aquí no se aplica a la conversación *in vivo* grabada en sociedades contemporáneas.

La autoselección llena espacios en blanco, irrumpe inesperadamente. Hace con este gesto sonar junto a ella la voz potencial del discurso de otros. Actúa como portavoz. No permite el silencio, lo rechaza. En esto, el fenómeno dialógico de voces puras por un lado y por el otro de voces impuras sin autoselección (amalgama, doble nivel, inversión), no propicia este suplemento.⁶⁶ El suplemento evita la muerte dialógica, construye el diálogo desde un exterior, desde un tercer interlocutor (que a veces puede ser el primero en eco), el cual enriquece la escena. El suplemento no es ya el diálogo originario, esperado comúnmente. Pero, este descentramiento hacia un nuevo tipo de diálogo le permite al suplemento centrarse a su vez, enriqueciendo formal y significativamente aquel diálogo sistemático esperado, al cual borra durante la sustitución que de él hace. El suplemento juega un papel primordial para la persecución dialógica, para que la conversación prosiga, para que la utopía viva su tipo de realidad. Constituye un diálogo complejo que se crea sobre un silencio enigmático y cultural.

Empecemos por escuchar las voces en:

II.18

kazaal *sus. fca.* acento en la última sílaba; impedimento, estorbo **yan ua u kazal u beeloob?** ¿tiene por ventura impedimento su casamiento? **yan in kazal in ximbal tii bee** sucedióme impedimento en el camino (232v233r:18:399).

Cuando los misioneros lograron dominar las lenguas indígenas, dispusieron de manuales de confesión que les permitían hacer un interrogatorio profundizado. No les quedaba más, en principio, que explorar los mínimos rincones de la vida privada del indio o de la india, arrodillado a sus pies. El cuestionario suscitado por el sexto mandamiento, ‘no fornicarás’, apelaba un despliegue de deseos, pulsiones, satisfechos o no, que obligaba al penitente a buscar en su memoria gestos, contactos, impulsos,

⁶⁶ En lo atañente al concepto de ‘suplemento’ en la filosofía del lenguaje y de la escritura, es particularmente interesante el desarrollo que le da Derrida a lo largo de su obra.

respuestas de su cuerpo y a echar sobre ellos las redes de una misma culpabilidad. Surgía progresivamente, bajo la instigación del confesor y las emociones del indígena, este espacio de la carne y del placer que los religiosos pretendían regentear de ahora en adelante (Bernand y Gruzinski 1991: 397).

El fin de este intercambio es extraer una confesión en una situación muy particular. El fraile pregunta a probablemente varios asistentes si existe alguna razón para que no se pueda llevar a cabo el sacramento matrimonial. Hay un punto de endoctrinamiento más que en II.7 y II.8; ya no se trata sólo de casar a la pareja como en II.7 y II.8, sino de plantear que hay pecados que pueden impedir la celebración del santo sacramento. Con esto, el fraile está indicando prohibiciones e impurezas y puliendo aún más la conversión. Este diálogo pertenecería a una etapa en que los mayas ya conocen tales impedimentos, porque anteriormente les han sido expuestos, recriminados e inculcados. Serían ya aptos incluso para matizar los pecados, perciben y entienden diferencias entre matrimonio sin obstáculos condenables y casos excepcionales: su etnoestética está ya sensibilizada para ello.

El fraile dirigiría el enunciado interrogativo no sólo al que pretende casarse sino también a varios otros oyentes. El que se va a casar se autoselecciona y confiesa, adelantándose a los demás. Su acto de responsabilidad voluntaria implica que la confesión y los valores que encierra están siendo satisfechos como lo espera el franciscano. El fenómeno de autoselección manifiesta que la ideología individualista europea está siendo integrada en Amerindia:

El ejercicio de la confesión destilaba otro fermento desestabilizador, el del individualismo que vehiculaban las nociones de responsabilidad personal. El indio estaba obligado a examinar su vida a través del prisma de valores cristianos, de la autonomía de sí, de la confrontación permanente de los propios actos con los de los demás. Los ideales del libre arbitrio y los valores del humanismo de Erasmo o de Moro eran propuestos sobre esta tierra en donde el peso del grupo y la influencia [del

sacerdote maya] habían hasta entonces modelado el destino de las personas (Bernand y Gruzinski 1991: 398).

Esta pregunta pública **yan ua u kazal u beeloob?** acerca de la vida privada del otro desemboca en acusación y obligación de responsabilizarse delante de los demás, de extraerse y diferenciarse del grupo. Al formularla, el cura está poniendo en duda la rectitud del que se va a casar, frente a sus congéneres, propiciando que a su vez lo acusen y comprueben su fechoría. El penitente ha aprendido a reaccionar valientemente ante tal acusación, esto implica que la evangelización no está ya en ciernes.

Ante tal presión, el pecador se confiesa culpable bajo la vista de numerosos testigos que acuden a la práctica confesional y que ya han presenciado otras ceremonias con el mismo objeto; en fin, que entre fraile y feligreses existe una serie de conocimientos religiosos compartidos por las dos culturas en contacto durante esta escena.

Aparecen varios diálogos semejantes en el Calepino, en que la voz que pronuncia la pregunta no se dirige en especial a un interlocutor sino a varios. Ocurre entonces que alguno de los aludidos se autoseleccione, ante los demás, y tome la palabra ocupando el turno que probablemente correspondía a otro.

Del 'impedimento' en general, contenido en la acepción de la entrada léxica **kazaal**, pasa casi violentamente Ciudad Real a la desconfianza, el reproche y la institucionalización del casamiento. La voz maya que confiesa su culpa, sin ambages, se somete plenamente al credo franciscano: durante el acto verbal de confesar empieza el arrepentimiento cristiano. Se manifiestan en la voz autóctona que contesta la culpabilidad y el reconocimiento discursivo de la razón y el logos cristiano, así como del fraile por juez incuestionable y arreglador de vidas.

Son sin duda numerosos los impedimentos que sucedieran en el posiblemente metafórico camino, **bee**, al pecador cuando venía, pero debían ser particularmente graves. Pudo haberse relacionado con una idólatra o haber escogido a alguna poseída por el demonio para casarse. Incluso pudo haber consumado ritos paganos o tener aun amistad

con algún hereje, incluso español. Todas estas suposiciones se enlazan con testimonios vivos, que indican a qué punto las creencias y grados de conversión están heterogéneamente distribuidos en la comunidad. Entre tantos investigadores, Alberro registra un caso extraído del “Auto del Obispo de Yucatán contra Juan Vela de Aguirre, el Viejo, encomendero de la mitad del pueblo de San Buenaventura de Homún”, aunque español peninsular:

Hace muchos años que conoce estas idolatrías, que come el alimento y bebe la bebida que se ofrecen a los ídolos; y hace tiempo que vive en concubinaje en el pueblo con Magdalena Chan, hija de Andrés Chan, gran sacerdote de todas estas idolatrías y brujo reconocido, y que vive ordinariamente en casa de Chan y de Diego Xec, gobernador del tal pueblo de Homún, gran idólatra que en el presente se encuentra prisionero en la cárcel de su Señoría por haber cometido idolatría, y el susodicho Juan Vela Aguirre mantiene una gran amistad con los indios. Ha sido su cómplice y participa con ellos en las idolatrías como él mismo lo declara a ciertas personas [...] Juan Vela habla muy bien su lengua y ha chupado la leche de las tetas de las naturales (Alberro 1992:77).

Juan Vela entre muchos españoles más, fue un encomendero preocupado en sacar los mejores beneficios de su posición aliándose a los poderes locales tradicionales y en una experiencia de intimidad orgánica con la maya Magdalena Chan.

Otro pecado de los españoles es difundido por el mestizo ideológico y cultural que es Durán,⁶⁷ quien declara:

...no creo que la virtud de los nuestros [los españoles] fuese tan grande para que aconsejaran a sus mujeres [las de los mayas] quedarse en la castidad, la honestidad y el recogimiento (Todorov 1982: 222).

⁶⁷ Durán llegó a América a los siete años de edad, tuvo sin duda en su infancia mujeres indígenas que lo cuidaban. No es el caso de Ciudad Real, quien desembarca a los 22 años de edad en Campeche. Este dato incide probablemente en sus grados de aculturación.

No es de sorprenderse que murmulos y acusaciones hubiesen llegado a oídos de Ciudad Real y que el hombre o mujer sospechosos de pecado confesaran y se sometieran a su autoridad. Además, cabe recordar que estaban acostumbrados desde antaño a obedecer, aunque al gran sacerdote pagano, que

administraba las ceremonias, el calendario, las enfermedades, enseñaba la escritura jeroglífica, hacía exámenes a los sacerdotes y los destinaba a un cargo. Astronomía, adivinación y ritual estaban en sus manos. Aconsejaba a los dirigentes sobre la guerra y los matrimonios. Reclutaba al clero entre los hijos de los nobles (Thompson 1980: 270).

Antes de la conquista, los nobles eran polígamos. Las uniones podían ser interrumpidas o debían pasar por la aprobación de los ancianos. “Las esposas secundarias se convirtieron en las concubinas despreciadas que se echaban a la calle, sus hijos fueron reducidos al estado de bastardos” (Gruzinski 1990: 396-7). Los franciscanos introdujeron la familia cristiana monógama e indisoluble y de consentimiento liberal. Los franciscanos se propusieron hacer tabla rasa de la memoria del pasado.

Siempre sobre la vigilancia y normativización de las relaciones de pareja, impuras y expresadas al interior de diálogos con desviaciones formales, ilustra el siguiente intercambio con fenómeno de autoselección:

II.19

ox kaz ool *loc. eti.* lascivo, lujurioso y que tiene consigo tocamientos sucios o desea cosas lascivas o torpes con vehemencia; y desearlas así. **Ox kaz oolech ua tii c₁uplal?** ¿por ventura has deseado con vehemencia alguna mujer? **yox kaz ooltah huntul uinic** deseó así a un hombre y a una mujer (353r:15:602).

Como en el dominio de la adivinación, de la cura y de la magia erótica, el deseo constituye un campo privilegiado para las fallas. Lascividad, lujuria y masturbación, son condenados por el franciscano, a la vez que, sin decirse, es enaltecido el sacramento de matrimonio. La sexualidad condenada⁶⁸ es un mito occidental, el cuerpo como suciedad constituye uno de los sermones de la iglesia. El fraile insiste en ello al grabar este diálogo de acusación. No hay libertad para el cuerpo. El represor, en su discurso idealista y utópico y al interior de sus palabras cristianas, sólo funge para la procreación de la especie, para la continuación de la etnia, pero únicamente al interior del lazo matrimonial. Si no, debe desterrarse. El deseo de cristianizar de Ciudad Real se cumple en este diálogo con autoselección, a expensas del deseo del cuerpo maya. Los ecos de lujuria, fiesta y orgía, asociados a lo sacro⁶⁹ pagano deben silenciarse mediante la institucionalización del sentimiento de culpa cristiano.

En el mundo maya ancestral la masturbación es vista como rito sagrado, testimonio de ello, raro por cierto, se encuentra por ejemplo en la zona de Naj Tunich, en el Petén, entre Belice y Guatemala, donde uno de los personajes de la gruta, arrodillado y volteando su expresivo rostro hacia nosotros “tiene tocamientos consigo”. En otra pared, se dibujan espléndidamente ataviados sacerdotes que se perforan el pene con espinas de cactus. Este tipo de autosacrificio fue descrito por Diego de Landa, primer arzobispo de Yucatán, en el siglo XVI. En la misma gruta hay una artística escena erótica entre dos hermosos cuerpos desnudos mayas, peinados con sofisticadas trenzas y moños que adornan plumas de quetzal (Siffre 1993: 78-9).⁷⁰ Pero Ciudad Real tiene que construir unas voces en que sólo se sienta la culpa y el pecado.

⁶⁸ Como lo desarrolla ejemplarmente Foucault en su estudio histórico-ideológico sobre la sexualidad en Francia, el cual trasciende las fronteras geográficas (1990). Un buen texto crítico sobre la obra del postestructuralista es el de Boyne (1976).

⁶⁹ Remitimos nuevamente al estudio de Bataille (1957), donde el cuerpo, la orgía, la lujuria son vistos dentro de la sacralidad, como pagana, como sucedía entre los mayas. Lo cual los evangelizadores debían desacralizar terminantemente, desplazándolo hacia la fiesta cristiana por excelencia, la misa y el sacrificio que en ésta se cumple.

⁷⁰ V. las fotografías de las pinturas rupestres en Michel Siffre (1993), realizadas artísticamente por este arqueólogo y tomadas *in situ*.

Mediante pregunta y respuesta, ambas voces concuerdan en condenar el deseo carnal vehemente. La primera voz proviene del franciscano, quien exige confesión del pecado mortal de lascivia al maya a quien se dirige. Como éste no contesta, se escucha una segunda voz que acusa a la víctima de pecado carnal. Mediante el comprensivo **uinic** incluye Ciudad Real las dos interpretaciones de ‘hombre’ o ‘mujer’ en su traducción, pues puede pecar tanto el uno como la otra. Considerando que la pregunta sólo se dirigía a quien deseara una mujer, **cuplal**, o sea, en principio, a un hombre, la voz del enunciado de respuesta confirma ese deseo desde el primer nivel de enunciación. Sin embargo, la traducción alternada que hace Ciudad Real ocupa el segundo nivel, que añade y generaliza el pecado.

Las cápsulas II.18 y II.19, con autoselección, han tratado de prohibiciones y pecados que impiden el matrimonio ideal cristiano, inculcado por el franciscano. Mientras que en los ejemplos, II.7 y II.8, donde el fenómeno discursivo manejado por el franciscano era el de inversión, se propiciaba el matrimonio, se alentaba manifiestamente. Pero es que la inversión trae sobre la escena más bien a un narrador espontáneo, mientras que la autoselección propicia la actuación verbal de un acusador. Sin embargo, el objeto discursivo y objeto sacramental matrimonio se trata al interior de ambas formaciones discursivas impuras, que moralizan. Muy probablemente se deba esto a que las discusiones en torno a la pareja las está llevando Ciudad Real al ámbito público, en situaciones físicas cara a cara, con interlocutores y escenas más reales, incrustables tanto en la utopía del franciscano como en la realidad del otro. Recordemos que en II.7 y II.8 alguien entra en escena y narra. Inmediatamente después el fraile formula una pregunta aleccionando, la cual se perseguiría en una plática posterior, en otras reflexiones. Su intervención no es terminante y está ocasionada por la anterior de la voz maya que narró. Como si el fraile interviniera a la sazón.

Se opone a esta estructura la de II.18 y II.19, en que el fraile inicia el reproche, pide cuentas en tono incriminante y alguien confiesa o acusa. Los mandatos en estas

cápsulas cobran mayor imperatividad. No están para nada atenuados. Las conversaciones tienen que haber ocurrido en la propia iglesia. No poseen ningún aire casual.

Las diferencias entre el grupo II.7, II.8 y el grupo II.18, II.19 no sólo dependen del grado de formalidad y del lugar en que se desarrolla la escena así como del número de participantes en curso sino que responden, indiquemos nuevamente, a distintas formaciones dialógicas: las primeras se generan sobre el fenómeno de inversión, las segundas sobre el de autoselección.

Al mismo tiempo, por ser retomado el objeto discursivo referente al matrimonio y a la pareja bajo los dos distintos aspectos enunciativos, se destaca su importancia durante esa etapa de colonización y evangelización.

Cabe indicar que las consideradas desviaciones de la pareja no debieran dejar la impresión de ser privativas de los mayas ancestrales, aunque Ciudad Real así lo intentara apuntar mediante el registro de diálogos normativizantes. El otro, perteneciente a cualquier etnia del planeta, que ha tenido que sufrir la colonización, posee modos y practica costumbres maritales que suelen no responder a la ética extraña y europea, la cual se erige en ejemplo humano y religioso y se instala por encima de todas las demás que desapruaba y condena. Viene a la memoria como uno de tantos ejemplos, el caso de la estructurada sociedad nambikwara, del Brasil tan lejano de Yucatán, en que la poligamia es el privilegio del jefe y constituye la compensación moral y sentimental de sus pesadas obligaciones. Tiene una mujer principal y varias mujeres secundarias, pero los demás indios de la comunidad son monógamos (Lévi-Strauss 1955: 206, 395).

Es probable que Ciudad Real controlara las aproximaciones entre mayas también con el fin de evitar mestizajes que contaminarían de las impurezas espirituales europeas a los buenos naturales. Acude al recuerdo el caso de Gonzalo de Guerrero perdido en medio de los mayas en 1511, quien se asimila a la cultura de sus anfitriones, a la vez sus guardianes y su familia (Alberro 1992: 74).

Mas no queda aquí la insistencia sobre la pareja, puésto que se reitera en los dos intercambios siguientes:

II.20

yan beel yetel *loc. soc.* tener parte el hombre con alguna mujer o la mujer con el hombre **yan ua a beel yetel Juana?** ¿tienes por ventura maltrato con Juana? **yan u beel a uetel** dizque tiene maltrato contigo (215v:7:365).

La voz frailesca se dirige desde lo alto de su autoridad física y moral a un **tú** discursivo, que está cabizbajo y arrepentido. El acusado no le contesta, quizá porque su silencio esté invadido de culpabilidad. Entonces el fraile o un tercero presente se autoselecciona, ocupa el silencio del otro y prosigue, se dirige a **Juana**, a ver si ésta acusa a quien la maltrata y guardó silencio. **Juana** tampoco contesta en el espacio del texto, no obstante es de apreciarse que a la maya se le proporcione un lugar, aunque extratextual y latente, para quejarse. La autoselección entonces ocurre en situaciones ambientales y al interior de contextos enunciativos bastante complejos, en que el volverse a uno u otro de los feligreses trastoca la estabilidad referencial de las personas del discurso, que caracterizaba a los diálogos puros. Los sentimientos del otro quedan más callados, pero por ello mismo los personajes parecen menos irreales y abstractos. El maya cuestionado da la impresión de sentir un profundo miedo al castigo que le infligiría el franciscano una vez la situación aclarada en cuanto a que el penitente hubiera tenido maltrato con **Juana**, ya que como lo hemos escuchado en voces previas, para formar parte de la sociedad utópica pura los indígenas deben abstenerse de toda agresividad.

II.21

ilool *adj. con.* el que está desgraciado y mohíno con otro y amohinarse así. **Iloolech ua ta yum; il ua a uool ta yum?** ¿Estás por ventura mohíno o desgraciado con tu padre? **maa uilooltic a cuplil** no te amohínes y desgracies con tu mujer (226r:18:387).

Se siguen matizando las relaciones de pareja en esta incipiente colonia cristiana. La primera voz de II.20 propone, en interrogación implicante, cuál debe ser el trato. La segunda voz, la cual parece provenir del fraile, se dirige a la propia **Juana**. De juez y señor está Ciudad Real en este monólogo a dos voces. Su autoridad incrimina, desalienta el pecado, obliga a acusar. La etnia la acata y le teme en silencio. Se siente en falta, en pecado. Se está aculturando la etnia al interior del contraste bien/mal que, por el oriente, ha llegado de Occidente.

En cuanto al actual diálogo II.21, seguimos dentro de las filiaciones familiares, el parentesco y la autoridad. La primera voz condena el juzgar al padre, lo cual es pecado mortal dentro de la estructura cristiana patronizante de autoridades y respeto hacia ellas. La segunda voz salta, pero no muy lejos, a proponer la buena relación con la cónyuge en **maailooltic a cūplil**. Entonces recomienda, o más bien en mandato incuestionable prohíbe, nuevamente, como en II.20, el mal trato entre los miembros de la pareja.

Reforzar redes familiares, esencialmente la de la pareja, y fortalecer el santo sacramento del matrimonio, son los propósitos evangelizantes que en estas últimas cuatro cápsulas se destacan. El matrimonio esencialmente se constituye en soporte, piedra clave de la evangelización, mediante lo cual el fraile organiza en parte la vida del otro, lo lleva a la estabilidad que su gobierno requiere para ser administrado franciscanamente.

También estos diálogos tratan el asunto esencial para el cristianismo tocante a la proveniencia de los hijos. Por tanto, a un ordenamiento que tiene que ver con lo administrativo, lo económico y lo demográfico. Se refuerza a la vez el terreno ético, dentro del cual el padre y la madre se responsabilizan de los hijos y los conducen por el camino de las enseñanzas franciscanas, de la salvación de las almas, y de la adhesión a la fe del utópico.

No cabe duda de que Ciudad Real supo muy bien qué diálogos propiciar desde el principio de su misión en torno a muy seleccionados objetos discursivos. Además los reparte entre formulaciones dialógicas no canónicas, que parecen estar muy cerca de la

cotidianeidad del otro, regresando varias veces bajo su pluma, con distintas estrategias formativas, que reflejan una cierta realidad conversacional.

Pasemos ahora a un asunto relacionado con la impotencia de los mortales ante la inexorabilidad de la muerte:

II.22

pixan *adv.* acaso, por dicha o por ventura. **Pixan hulci padre uaye?** ¿por dicha o acaso vino el padre aquí? **u pixan ua bin u helte cimil** dicha o ventura será si escapa de la muerte (377v:12:643-4).

Pixan, casi insignificante ideológicamente, envía al **padre**, vivo en la consciencia del que pregunta, pero que puede morir, le recuerda el otro, en **cim-**. De lo cotidiano, el ir y venir del **padre**, Ciudad Real nos lleva abruptamente a lo destinal, a la muerte y a la angustia, que deben llevarse cotidianamente en el corazón. Tendría la respuesta **u pixan ua bin u helte cimil** el aire meramente retórico, pero se desprende de un contexto histórico muy particular, en el que sólo lleva unos lustros. Lo retórico sería que puede pertenecer la respuesta a un habituado modo de decir las cosas y cerrar un encuentro conversacional introduciéndole la duda cristiana. En efecto, en el mundo franciscano se emplean marcas de sociabilidad, como el envío de saludos que cierran un encuentro dialógico, pero todo esto resguarda su lado netamente ético, porque el hombre no tiene control sobre su vida, su muerte, sus desplazamientos, sino que es objeto de la voluntad de Dios. De este modo, cuando la primera voz indaga sobre el 'padre', la que le contesta, mediante una fórmula de deseo propia de la religión cristiana, la cual suena como rezo o plegaria y cuyo sinónimo aproximado puede ser el dicho 'si Dios quiere' o 'Dios mediante' actuales, le recuerda que el hombre está condenado a morir en cualquier momento por la voluntad divina.

Puede leerse el texto otramete, más intramundaneamente, en tanto que diálogo de averiguación particular por un interlocutor preocupado por el 'padre' en cuestión, que estaría bajo algún peligro, lo cual de alguna manera revela la segunda voz. Aunque esta

interpretación resulta demasiado general para el contexto evangelizador del franciscano en el Yucatán del siglo XVI.

Ahora bien, las dos voces pueden provenir de un mismo emisor, quien emitiría, monológicamente, mas en dos turnos, ambos enunciados del diálogo, a saber, la pregunta y la respuesta. Pueden ser asimismo las voces de dos interlocutores que comparten un mundo cultural, cotidiano, común.

Cual sea el caso, el objeto discursivo por el que optamos, o sea, la institucionalización, mediante el diálogo, de la inexorabilidad de la muerte y del control divino de ésta, nos lleva a añadir esta cápsula a las enseñanzas religiosas de Ciudad Real, quien tiene que recordar a la etnia su vida efímera y que debe guardarse del pecado para llegar al reino de Dios.

Por tanto, la etnia recibe un conocimiento de mundo distinto del que tenían los mayas en su religión anterior. Sus valores etnoestéticos respecto a la muerte deben cambiar ante la nueva filosofía franciscana dominante.

Escrituralmente, esta cápsula sale de la estructura canónica pura, en el sentido de que no queda claro si hay dos interlocutores o bien uno solo, tampoco si fue el segundo que contesta al que seleccionara el que pregunta. Lo que queda claro es que para el segundo turno, el interlocutor se autoselecciona. Esta falta de nitidez en los sujetos enunciativos convertiría la formación dialógica en impura, lejana del código canónico.

Sucede algo similar en la conversación siguiente, donde parece autoseleccionarse el mismo interlocutor, para formular la respuesta a su propia pregunta:

II.23

tah okol *loc.* sobre que, sobre lo cual, sobre quien. **Maac tah okol bin emebal**
Espíritu [sic] **Santo?** ¿quién es sobre quien ha de bajar el Espíritu Santo? **tech tah**
okol bin payalchiinacen tii Dios tú eres por quien he de rogar a Dios (403v:8:688).

La misma estrategia que en II.22, de la inocente locución **tah okol**, la pluma parte hacia **Espíritu Santo** y **Dios**. De una acepción general a-étnica, a-religiosa, neutra, desinvolucrada, sólo léxica, Ciudad Real dirige a un compromiso con la causa cristiana que editan las voces dialógicas. Pone los puntos sobre las íes mediante el par dialógico. Recoge a la etnia desde una especie de neutralidad lingüística y la acoge dentro del seno social franciscano. Desde una etnoestética que no mencionan ni él ni las voces dialógicas citadas, es decir, aquella que no conocía al **Dios** del franciscano ni al **Espíritu Santo**, enfrasca el discurso al interior profundo de la nueva iglesia. En este gesto hace penetrar, logocéntricamente, los términos **Espíritu Santo** y **Dios** dentro del discurso citado, acuña nuevos elementos en lengua maya, representativos de la aculturación. Transgrede el cuerpo de vocabulario maya, lo multiplica. Detrás quedan en el silencio y la muerte discursiva vocablos y entidades como **Chac**, **Ixchel** y toda la tropa de divinidades mayas que jamás es citada. Sino descitada, silenciada. Desolicitada,⁷¹ en su totalidad.

Esta cápsula pertenece expresamente a la doctrina. Si la respuesta la emite otro interlocutor distinto de quien formuló la pregunta, deducimos que algunos feligreses ya tienen algún conocimiento, por lo menos discursivo, acerca del **Espíritu Santo**. Si se trata de un solo interlocutor, que ocupa los dos turnos, que se autoselecciona después de un breve lapso de silencio después de la pregunta que acaba de emitir, la respuesta no habría sido aún adquirida por los que acuden a oír al franciscano, él los alecciona, proporcionándola. También se trata de una fórmula doctrinal que se introduce en las costumbres de la etnia colonizada verbalmente, independientemente del tipo de comprensión que ésta tenga de ellas. Constituye un logro del proyecto de conversión al franciscanismo, el cual no parece haber sido tan difícil de implantar, como sugiere el

⁷¹ En su sentido etimológico arcaico, porque el franciscano y todo el cuerpo de misioneros no debe, en esa época, agitar, inquietar, provocar el sentimiento religioso pagano; ni deben los indios recordar su panteón y filosofía; deben borrar, por lo menos discursivamente, toda atracción por ídolos de los dioses, entre ellos las cuatro deidades llamadas bacabes, las cuales sostienen el firmamento situándose en cada uno de los cuatro puntos cardinales (Cfr. Arzápalo 1987: 401*ssq.*). Deben callar creencias y supersticiones que el occidental califica de bárbaras.

siguiente apunte, pues pasar de la creencia pagana a la cristiana parece ser sólo un asunto de mera transferencia discursiva:

La cuadruplicidad de los diversos dioses asociados a los puntos cardinales y a los colores, no obstante fusión mística de los cuatro en uno solo, es comparable al misterio cristiano de la Trinidad (Thompson 1980: 253).

Los siguientes intercambios verbales resultarán menos abstractos que los dos anteriores, etnoestéticamente, en el sentido de que no se mencionan en ellos solamente intervenciones divinas, sino también prosaicas, humanas.

Los españoles consideran su religión monoteísta como única, universal, verdadera, y por lo tanto superior a todas las demás y lógicamente ven en la de los indios falsedad, limitaciones, imperfecciones y monstruosidades en ciertos aspectos, un sistema teóricamente caduco, que debe prohibirse por todos los medios (Alberro 1992: 74). Etnocentrismo que a la vez calla sus propias contradicciones internas, pues existe idolatría tanto en la práctica popular de la península ibérica como en la colonial.⁷² Se crea un dinámico proceso sincrético de etnoestéticas en contacto, en que las influencias autóctonas se combinaban sin dificultad con las particularidades hispánicas en la medida en que eran formalmente próximas las unas de las otras. Estamos ante un recorte de la realidad cuyo plano mental se traza mediante una particular conceptualización.

La confusión puede complicarse:

Diversos héroes deificados señalados en el Yucatán del siglo XVI reflejan sin duda influencias mexicanas, pero ciertas divinidades de origen animal como el murciélago, el perro, los pájaros Moan, los búhos que se alzan encima de los dragones celestes y envían también la lluvia a la humanidad fueron adorados durante el periodo clásico. [...]

⁷² En efecto. eran cruelmente castigados aquellos españoles que eran descubiertos hablando o practicando ritos de fertilidad y esterilidad, que consistían en ofrecer pan, vino y cera para los muertos (Baroja y Dedieu 1989: 330).

Los mayas reconocen un ser supremo creador pero parecen no haberle consagrado un culto muy desarrollado, sin duda porque lo consideraban demasiado alejado de las cosas humanas (Thompson 1980: 253),

pero Jesucristo, más que el Espíritu Santo y Dios Padre, baja a la tierra y sangra como los mayas y como los dioses zoomorfos y los elegidos para el sacrificio.

II.24

nacacnac *adj. psi.* cosa enfadosa o fastidiosa, que da fastidio, hastío y enfado. **Maa uil nacacnac calhal, keban teex?** ¿no os da fastidio las borracheras o el pecado? **nacacnac a lobileex tu uich Dios** enfadosas y fastidiosas son vuestras maldades a los ojos de Dios (315v:8:539).

Parecería que el otro, el indio, manifiesta cierto desenfado cuando está borracho, su punto de vista no contiene el mismo sentido ético que Ciudad Real debe inculcar. Es interesante constatar que el desenfado, la tranquilidad y falta de nerviosismo de los mayas, en este caso en relación con la borrachera, **calhal**, y el pecado, **keban**, se oponen al vehemente y tenso llamado de Ciudad Real a que se sientan ‘fastidiados’ y ‘enfadosos’, es decir, profundamente perturbados y culpables. Luego los intenta amedrentar, intimidar y concernir pronunciando el nombre de **Dios** durante la segunda intervención que profiere, ante el silencio de los otros llenos de vergüenza después de oír la primera acusación **Maa uil nacacnac calhal, keban teex?** o simplemente impedidos para pronunciar palabra ante la voz tronante del fraile. El crescendo para infundir el sentimiento de culpabilidad en el otro también se dibuja lexemáticamente, parte de **calhal**, borracheras, pasa por **keban**, pecado, para aterrizar en **lobileex**, hacer maldades. Sin embargo, resulta difícil imaginar que todos los asistentes se inmutaran tanto como lo desea el franciscano, pero eso Ciudad Real no lo registra, pone un punto final a su arenga, como si no permitiera que la respuesta del otro alcanzara nuestro oído; en este sentido la estrategia de autoselección refuerza su

voz monológica, permitiéndole construir aquí un monólogo a dos voces. Alamán, nos indica Alberro, en cambio sí aquilata las actitudes del otro:

Emborracharse y llevar un rosario al cuello y besar la mano del sacerdote los hace católicos y hasta pueden decir los diez mandamientos en las ceremonias (Alberro 1992: 111).

Actitudes algo más convincentes, porque indios y mestizos no tienen por qué experimentar los mismos miedos y angustias que el occidental y pueden derivar el uso del rosario y la interpretación de los mandamientos hacia veredas y matices indeseados por el franciscano.

En los diálogos II.22 a II.24, Ciudad Real ha empleado la misma estrategia abrupta para corregir al otro. Dedicar un mínimo espacio escritural a los intercambios concertadamente. De un anodino “cosa” en relación con **nacacnac**, vamos subiendo por **calhal**, “borracheras”, por **keban** “pecado” y por **lobileex** “vuestras maldades”, bellaquerías, ruindades, hasta **Dios**. Lo recogido de las etnoestéticas mayas por **nacacnac**, **calhal**, **lobileex** resulta precipitarse hacia la nueva etnoestética discursiva en el significante **keban**, pecado cometido contra el franciscanismo y contra **Dios**. La economía del mal se ve incrementada cuando las dos etnoestéticas, la maya y la franciscana, se mestizan en las dos intervenciones, con fenómeno de autoselección la última, aquí citadas.

Condenar las borracheras, **calhal**, es el primer objeto discursivo; pero, introduce Ciudad Real un motivo central, que es **keban**, ‘el pecado’, sentimiento que debe introducirse en la mentalidad maya, como el de la ‘mala conciencia’ y ‘la culpa’. Que los indios se emborrachen y pequen está redactado en todas las crónicas de la colonia, e infelizmente más allá de tal periodo, y la pluma del fraile tiene que destacar tal costumbre, mencionándola entre los diálogos endoctrinantes, con el intento de mostrar que es intensa entre los mayas y que no tiene cabida en su nuevo mundo. No es muy complejo el subterfugio, pero pretende no mencionar que las borracheras y pecados existen del otro

lado del mar y en los occidentales que habitan ya en la península yucateca. Que Ciudad Real obvie que la etnia posea tales costumbres reprobables por la moralidad europea, justifica ésta su ética vencedora, inquisidora, colonizadora. Su inscripción en el Calepino tiene la función de validar la tarea correctiva que lleva a cabo Ciudad Real entre los mayas, en nombre de Dios. Los conduce por el camino del bien, los guía hacia las buenas costumbres y hacia su propia y occidental verdad franciscana.

Sabemos que los mayas acostumbraban, en sus ritos, ingerir bebidas y hierbas que proporcionan un estado de ánimo y una atmósfera particulares a la fiesta pagana.⁷³ La religión cristiana tiene que combatir tal costumbre dionisiaca, porque sólo se bebe dosificadamente, pero la sangre de Dios. Ciudad Real establece los límites entre lo divino cristiano y lo profano maya. No permite entremezclamiento, el cual se aprecia en la 'fiesta' maya, donde voces paganas y todas las divinidades, ya sean **Chac**, **Ixchel**, alguno de los cuatro Bacabes,⁷⁴ se divierten, se relacionan, en una alegre indelimitación entre los unos y los otros. La confusión en el amplio espacio de los límites y fronteras entre las dos religiones debe ser combatida férreamente por la voz franciscana, mediante la estrategia hábil de inculcar la culpa al otro que se arrodilla ante él en su presbiterio.

La forma del diálogo presenta nuevamente la singularidad de la autoselección, a saber, la primera voz llama a la reflexión ética sobre el pecado a ciertos interlocutores presentes, con tono de reproche. Como ningún maya responde, el monólogo -dialogado a dos voces-, prosigue en una segunda intervención para la cual el fraile se autoselecciona.

La peculiaridad de autoselección está siendo por tanto empleada por Ciudad Real en reprimendas básicas que tiene que proferir constantemente durante su acción purificadora. La borrachera representa un pecado concreto, material, fácil de reprimirse en el discurso inmediato cotidiano.

El maya, si Ciudad Real se autoselecciona, no contestó a la recriminación; o bien si se autoselecciona entre los asistentes, puede estar repitiendo en eco el discurso franciscano

⁷³ Por ejemplo, una de las hierbas sicodélicas sería la *Psychotria microdon*, la cual corresponde a la hierba **Chacal Bacel Ac** (Arzápalo 1987:569).

⁷⁴ Cfr. nota 71.

de aleccionamiento y reprimenda. En fin, lo más probable y sencillo es que sea el fraile quien ocupa ambos turnos y que el otro quien debe conducirse por el buen camino no ocupe turno alguno. Monológico tal par dialógico, ideológicamente, no sólo en la mera retoma de la misma voz. Posee una interminable aplicabilidad, pronunciado por el evangelizador de férrea fe. Era de esperarse que si los franciscanos se la pasaban reprimiendo al otro con palabras y acciones, éste en cuanto podía debía optar veladamente por un comportamiento contrario al propuesto por la moralizadora catequización occidental, es decir que seguiría, aunque no fuese más que parcialmente, sus inclinaciones originarias, escritas nuevamente por Durán, con ese ápice de simpatía por el indígena, al cual se iba asimilando:

Todas estas farsas eran extremadamente divertidas y graciosas, mas no se representaban sin alusiones secretas a la antigua religión: embriagarse tiene una significación religiosa, ir al mercado igualmente, ofrecer banquetes, comer tal o cual cosa, lo mismo (Todorov 1982: 210).

El cronista que cita Todorov califica, a nuestro parecer, no muy terminantemente de farsantes a los indígenas. A este respecto, creemos, como Solange Alberro que los ritos de sociabilidad en general son especialmente inherentes en una cultura (Alberro 1992: 81). Los mayas consumían alimentos sagrados en sus banquetes, olían el perfume del copal, que crecía en las tierras bajas de la península e indudablemente era exportado a las tierras altas (Thompson 1970:155), para las ocasiones festivas y religiosas, se embriagaban con plantas alucinógenas⁷⁵ y balché siguiendo calculadas prescripciones del gran sacerdote, bailaban sus cuerpos días y noches al son de la música conocida e identificadora y sus comidas ceremoniales eran numerosas en el calendario ancestral ¿qué tanto les costaba colocar en el mismo plano ritual letanías y rezos occidentales, sin por ello ser ni farsantes ni irrespetuosos ante los nuevos parámetros religiosos? Y si lo hacían por simular ante el

⁷⁵ Como la *psychotria microdon*, V. nota 73.

franciscano, no hay en ello ninguna falta, sino perfecta inteligencia en cuanto a la integración de ambas culturas en una situación colonizadora que los venía a avasallar y aniquilar espiritualmente, en nombre de un dios y un rey absolutamente extraños, sólo alcanzables por la imagen, el sermón litúrgico, la sometida obediencia y la culpa.

II.25

uinan *sus. mat.* orden y manera. **Bicx u uinan a cuxtal?** ¿qué orden tienes de vida, cómo te va? **manaan u uinan u than, u beel** no tiene orden en sus palabras ni en sus obras (448v:8:760).

En cuanto al resto de los delitos religiosos menores, se esparcen en cantidad de irreverencias, tanto en actos como en palabras, en lo tocante a los sacramentos, los personajes, los lugares y objetos sagrados, y en desobediencias a los mandamientos y a las prescripciones de la Iglesia (Alberro 1988: 90).

Los delitos menores lo son frente a los de herejía e idolatría y la voz del franciscano no se sacia de endoctrinar al otro que tiene delante y en posición de inferioridad junto a él. Lanza el fraile profundo reproche contenido en **Bicx u uinan a cuxtal?**, el cual es inmediatamente intensificado en la secuencia de acusación mediante la negación total, **manaan**, que profiere la segunda voz de autoselección en la secuencia **manaan u uinan u than, u beel**. Desviación hacia la ética ciudadrealense, del franciscano inconvencible en su misión de depurar la etnoestética del otro.

Optamos por escuchar a un maya que contesta a la pregunta proferida por el fraile. Su intervención reporta, en tanto que ya aliado del franciscano e integrante del discurso evangelizante, el mal comportamiento del maya pecador, el cual no responde a la pregunta del fraile. En este sentido, tenemos en el diálogo una prueba discursiva de hasta qué punto las creencias occidentales han penetrado la cultura maya. Hay mayas que pecan y no confiesan su culpa cuando son cuestionados, pero los hay que ya comparten con el

franciscano el mismo discernimiento entre el bien y el mal y que pueden acusar al otro. El procedimiento para que un tercero hable debió ser muy recurrido por el franciscano: el relativamente alto número de cápsulas con autoselección lo atestigua. Pieza didáctica nuevamente, cuyo objeto discursivo es obligar al pecador a enmendar sus **beel**, sus **than**. Obras y palabras, de su cultura, que deberá cambiar, siguiendo el ejemplo que propone la incuestionable fe cristiana.

II.26

kuxachtah ool *loc. psi.* malsinar con odio y rencor. **Kuxachtah oolnech ua?** ¿has por ventura malsinado así? **tu kuxachtacah in hool; tu kuxatactah in hol** malsinóme, acusóme con odio (255v:2:439-40).

Llegan ante el franciscano mayas en pleito. La segunda voz acusa al culpable y se convierte Ciudad Real en juez infalible ante pecador y acusador. Desde II.24 a II. 30 revisa determinados pecados cotidianos.

Pide cuentas el fraile al maya que no le contesta, se autoselecciona un acusador, empleando un tono de queja. La estrategia discursiva de autoselección muestra nuevamente haber tenido lugar en un contexto de heterogeneidad en que unos mayas no enuncian su culpa, sin embargo otros están allí para acusarlos.

‘Malsinar con odio y rencor’, **kuxachtah ool**, representa un pecado grave para la moral franciscana, que intenta crear un mundo de paz y hermandad.

En el ejemplo II.25 se fomentaba el ‘orden en obras y palabras’, aquí se precisa el orden en palabras, ‘no malsinar’. Sabemos que los mayas podían dirigirse con odio e irreverencia a sus dioses, jurar y conjurar, incluso en los discursos rituales, por ejemplo, los de curación.⁷⁶ No es extraño que el franciscano haya insistido enormemente sobre este

⁷⁶ V., para mayor información, los textos curativos recogidos por Joan Canul en el manuscrito paleografiado y editado por Arzápalo (1987). Distintos enfoques de interpretación de estas plegarias mayas aparecen en Lema (1992, 1993, 1994, 1996).

punto, porque debía introducir en las mentalidades y comportamientos de los indios otra concepción del insulto, es decir, llegar a considerarlo como pecado y sentir la culpa cristiana en caso de proferirlo.

Cápsula semejante es la siguiente en cuanto a forma y objeto discursivo. Aparece la autoselección y la correlativa propuesta para que el pecador maya enmiende un comportamiento cotidiano, pecado para la provincia que el franciscano ha venido a fundar:

II.27

pac cheneb; papac cheneb *loc. bio.* acechar o estar acechando agazapado o como a gatas. **Baal ca pac chenebtic tela?** ¿qué estás allí acechando? **pac cheneb u cah tioob** estállos acechando, agazapado (356r:1:606).

Voces y escritura avanzan en un todo discursivo de primeras intenciones léxicas, no obstante son desplazadas por las religiosas. La estrategia nuevamente es la de apostrofar la primera voz a un interlocutor presente, que no ofrece réplica; y la segunda voz no seleccionada más que por sí misma es citada en su acto de acusación.

Acusación por el maya que ya se integró al mismo concepto de pecado que le propone la religión nueva: impedir que se espíe, **pac cheneb**. Cual sea el grado de la costumbre de ‘acechar’ que tuviesen los mayas, al fraile le parece que tiene que controlar tal actitud pecaminosa. Por ello, introduce entre sus preguntas de confesionario la de **Baal ca pac chenebtic tela?** Acto seguido, al inscribir la respuesta está manifestando Ciudad Real que el maya a quien dirigió la pregunta no contesta, no confiesa aún discursivamente su culpa, por falta de fe probablemente, pero que hay uno entre ellos, ya convertido, en cuanto que ya puede juzgar el acto de acechar como pecado, que sí lo acusa, que está de acuerdo con las enseñanzas del franciscano. Este acuerdo se emite bajo la estructura discursiva de autoselección, mediante la cual el que acusa, purificado, ocupa el turno que correspondía al acusado, impuro.

Se sigue constituyendo entre la cultura maya ese doble discurso, a saber, el de los mayas que guardan silencio y el de los mayas que acusan a los que lo guardan ante la autoridad del franciscano. Doble discurso que manifiesta heterogeneidad en los grados de convencimiento y creencias al interior de la etnia. Tiene dos resultantes: por un lado, Ciudad Real muestra a quien consulte el Calepino que hay mayas reacios a la confesión, que aún le queda mucho por hacer para convertirlos al discurso franciscano. Por el otro, que hay por lo menos una escisión fuerte entre los propios mayas y que sólo los que concuerdan con su opinión representan un camino de esperanza para el franciscanismo. Así, este diálogo obvia en las dos reacciones posibles, el silencio y la acusación, diversidad de posturas, creencias y comportamientos ante el discurso fraileco, una simultaneidad de credos constitutiva de los valores etnoestéticos del otro.

Estrechamente relacionado con el pecado de acechar a los demás sin ser visto, está el pecado de entrometerse y el fraile debe condenar tal comportamiento. Es lo que escuchamos en la siguiente cápsula:

II.28

tac ne *loc. con. dsc.* en sentido metafórico, dar uno su parecer, meter su cucharada, dar su alcaldada donde no le llaman ni tiene obligación. **Baax u chun a tacic a ne, maa a tuculi; tij maa u tacul a ne?** ¿por qué te entremetes en lo que no te toca ni es de tu oficio? **maabaal maa licil u tacic u ne** en todo se entremete (400v:5:683).

Sigue abierto el portafolio del pecado, de la imposición de costumbres consideradas franciscanamente buenas, mediante la mención de las que no lo son.

Resulta interesante la advertencia ‘en sentido metafórico’,⁷⁷ que lanza Ciudad Real desde el segundo nivel enunciativo, antes de inscribir la acepción general y el ilustrativo

⁷⁷ Si relacionamos ésta con otras entradas léxicas, vemos que **tacal kabtah** significa ‘tocar con la mano’; ‘conocer mujer o ir de noche a buscarla’; ‘tentar con las manos’. También vemos que **tacab** significa ‘cuña’, ‘que se mete entre dos cosas’. Estas dos entradas conllevan todo un mundo de pecado y culpa encerrado. De allí que el uso de **tac ne**, el cual Ciudad Real registra para construir la cápsula que ahora nos ocupa, sea considerado ‘metafórico’.

par dialógico, como si el expresar que el sentido es algo secundario le quitase el peso a la idea inmediatamente elicitada después, 'dar uno su parecer'; no fuera que alguien fuese a pensar que el indio puede darlo; mas sobretodo que no se le ocurriera empezar a dar su opinión e írsela formando. Considerando así las cosas, quedaría fuera de tono la traducción, un tanto cómica, 'meter su cucharada' en relación con la seriedad eclesiástica y moralizadora de la conversación ilustradora. Cabe observar el progreso de significaciones que se manifiesta en la acepción general. Van desarrollándose en crescendo las traducciones en cuanto a su contenido metafórico, y no dejan de ser graciosas, casi como si hubiese algo grotesco en el cotidiano comportamiento *tac ne*, 'entrometerse'; mas en el fondo lo que resuena tras selección de los términos del diálogo, del fenómeno de autoselección por el segundo interlocutor, de las traducciones y apuntes del lexicólogo, es el patronismo por encima del indio, la sorna al describir y condenar sus comportamientos. El fraile lanza por tanto un profundo reproche al formular la pregunta al pecador maya que tiene delante. Es el mismo procedimiento dialógico que en cápsulas anteriores (I.17- I.27): el aludido no responde sino que guarda silencio y una segunda voz que se autoselecciona y acusa se deja escuchar.

Las anteriores cápsulas han tenido como fin por parte de Ciudad Real obviar la frecuencia de ciertos pecados cotidianos que la etnia acostumbra cometer. Los objetos discursivos son concretos, se trata de elementos de la vida prosaica, no de misterios eclesiásticos y divinos. Puede presentarse un acusador que se autoselecciona, porque en el acontecer cotidiano constata el pecado por la observación directa de sus cofeligreses. Este relacionador que se autoselecciona forma parte de los mayas que ya están, por de pronto discursivamente, dentro de las líneas franciscanas. Los otros mayas guardan silencio, o se sienten tan profundamente culpables (lo cual colmaría el deseo franciscano de evangelización), o no entienden la pregunta del fraile o les es indiferente su preocupación, o se rebelan ante la catequización. El procedimiento de enseñanza de la doctrina pasa por encima de las posibles causas que empujan al otro a comportarse de una manera u otra, sólo reprime y obvia la culpa por medio de la acusación del que se ha convertido en

cómplice y eco del catequizador. Reprime. Se doblan así poco a poco las filas de los catequizadores y salvadores autóctonos de las almas mayas paganas. Al mismo tiempo se van multiplicando las movientes etnoestéticas del otro.

Terminemos esta breve serie de diálogos sobre distintos pecados con la insistencia de Ciudad Real para confesarlos, lo cual debió ser un discurso al cual recurrió con harta frecuencia. Justo antes hemos constatado que los mayas aludidos no confiesan, son acusados, por lo que el fraile tiene que promover fuertemente la confesión, mediante la cual, hábilmente va rodeándose de interlocutores adeptos, aunque algunos relativamente convencidos, poco a poco convertidos aunque sólo discursivamente:

II.29

mukah, -ub *vt. con.* permitir, tolerar y disimular. **Baax than a mukic u zipil a mehen?** ¿por qué permites que tu hijo peque? ¿por qué disimulas? **muki to, tu caaten a uaalic tii padre** disimúlalo ahora que otra vez se lo dirás al padre (311v:2:531-2).

La mentira como pecado. El otro es acusado de ‘disimular’, **mukah**, de fingir que su hijo es puro. En ello comete una falta que tiene aún ocasión de enmendar confesándolo al **padre**. Ciudad Real tiene aún esperanza en que el indio se enmiende. Repetirá este discurso un sinnfín de veces de ser necesario hasta que el otro sea digno de entrar en el reino de la palabra divina.

El que profiere la pregunta sabe que pecó el hijo de su interlocutor. Insta a éste a adoptar una actitud crítica frente al cristianamente reprochable comportamiento anticristiano de su hijo. Debe confesar que su hijo, **mehen**, ha transgredido las reglas de la religión del utópico y debe asociarse con el franciscano, en contra de su hijo, para salvar a éste, de modo que las buenas costumbres se propaguen en el nuevo mundo franciscano.

Al **padre**, el fraile, no hay que ocultarle nada, ni siquiera los pecados de un hijo, aunque el fraile lo castigue. La autoridad de éste se alza entonces sobre los hijos de los

mayas, antes que la de los propios parientes. Se recuerda en esta cápsula dialógica la omnipotencia del evangelizador por encima de toda la etnia, a expensas de la autoridad de padre a hijo naturales.

El **padre** (unidad léxica ya introducida en el vocabulario cotidiano maya), debe ser enterado del pecado, **zipil**, que comete el hijo del interlocutor. Muestra esta cápsula que hay aún mayas, como el interlocutor a quien se dirige la pregunta, pariente del pecador, que no se acercan al **padre**, que a su vez pecan por no acusar a sus hijos y por disimular los pecados de éstos.

Pero también obvia el lexicólogo, mediante la cita directa de la respuesta que hay algún maya, que sí está convencido de la autoridad del **padre** (clerical), y que desea que los mayas reconozcan tal autoridad.

Este encuentro retrata el mismo estado de cosas en la historia del otro que los inmediatamente anteriores: mayas convertidos y otros que deben ser convertidos. Unos reconocen ya la autoridad franciscana, otros siguen ocultándole faltas, encubren a sus hijos, por ejemplo. Por lo tanto, la necesidad de la labor franciscana en suelo maya se justifica. Tienen Ciudad Real y sus seguidores por delante mucho por hacer. La red de relaciones entre mayas se matiza aquí y se vuelve más compleja: hay encubridores que pecan, hay encubiertos que pecan y hay acusadores a la vez de los encubridores y encubiertos, que no pecarían. En fin, existe una graduación en la gama de pecar. Pero el franciscano, al igual que Mendieta, está profundamente impregnado de las ideas de los Doce y no está dispuesto a flaquear:

El Evangelio radical utópico no fue mera ilusión del primer momento de los Doce. Lo muestra Mendieta quien llegó treinta años después de ellos y estaba convencido como ellos de que estaba en disposición la masa de los indios para ser la mejor y más sana cristiandad y policía del universo (Bataillon 1950: 828).

Regresemos a recomendaciones más alejadas de la realidad cotidiana tangible, más abstractas de algún modo:

II.30

kochbezah *vt. der.* culpar u obligar a otro y quejarse de él **maacx bin a kochbez ca bin a uilab tiilech yan mitnale?** ¿de quién te quejarás cuando te vieres en el infierno? **bin a kochbez a ba ta hunal** de ti sólo te quejarás (249v:7:429).

Sigue inculcando Ciudad Real la responsabilidad entre sus feligreses. Aquí impide al otro quejarse de sus semejantes y lo obliga a mirar sus propias faltas, porque ante el ser supremo estará solo con sus pecados e irá solo al infierno a pagarlos. Es interesante cómo Ciudad Real propicia la reflexión sobre los propios actos en el otro, lo conduce a una suerte de introspección psicológica.

El símbolo **mitnale**⁷⁸ permanece en lengua maya, no ha sido sustituido por la forma española 'infierno' al interior del léxico de la lengua indígena. ¡Curioso efecto produce el diálogo, puesto que la autoridad franciscana, condena con a irse al **mitnale** a un indígena que está cristianizando!

El *mitnal* maya no es un lugar donde serán eternamente quemadas las almas y los cuerpos malos después de un juicio final, como sucede en el infierno propuesto por la cristiandad. Este lugar que citan dos religiones no es el mismo. ¿Causaría a los mayas el mismo pavor ir al *mitnal* que a los verdaderos cristianos, como Ciudad Real, ir al infierno occidental? La vida para los mayas se prolonga después de la muerte biológica en un mundo muy semejante al de la realidad que experimentan en tierra. El *mitnal* no se sitúa en un espacio abominable, subterráneo y tenebroso, sino que es continuación de vida.⁷⁹

⁷⁸ Cabe recordar que cuando extraigo una secuencia de la cápsula, la copio tal cual, por ejemplo, aquí **mitnale**. Ahora bien, si no la estoy extrayendo sino que la evoco, lo hago bajo su forma no contextual, a saber, *mitnal*

⁷⁹ Recuerdo a este respecto que en varias conversaciones de trabajo de campo, los informantes me indicaban riéndose en qué dirección se encontraba el *mitnal* que correspondía a la población en donde nos encontrábamos. Por lo tanto, no es un lugar imaginario, abstracto, absoluto y único, sino algo claramente humano, geográfico y terrenal, distinto en cada región. Cabe incluso suponer, bastante acertadamente, que el

Contiene divinidades distintas de las celestes y las terrestres. La mitología maya asigna sus dioses a diferentes mundos geográficos. El *mitnal* se sitúa en el subterráneo (Thompson 1980 : 252), el cual sólo hacia el final del periodo clásico hiede:

Se encuentra hacia los últimos tiempos un mundo subterráneo, probablemente gobernado por Kisin, cuyo nombre implica el hedor de la casa carnal y que es probablemente el dios tan frecuentemente representado en los códices (Thompson 1980: 252).

La segunda voz, **bin a kochbez a ba ta hunal**, se eleva pronunciando la condena, pero en el **mitnale**. El receptor del mensaje puede visualizar en su mente el mundo subterráneo divino maya; por lo tanto, la condena podría desviarla hacia una interpretación atenuada, de todos modos, ajena al infierno del evangelizador. Es posible que no deje de quejarse de otros a partir de la posible interpretación intrínseca a la cultura maya. No habría pues diálogo propiamente dicho en la conversación a dos voces.

El mismo interlocutor que formuló la pregunta, se autoselecciona y prosigue con su idea, aunque bajo forma dialógica de pregunta/respuesta, puesto que el maya no le ha contestado, ya sea por indiferencia ante el infierno del fraile, falta de comprensión del asunto o exceso de culpa y miedo a ser castigado. Su silencio no necesariamente estaría otorgando.

Cabe indicar que un difunto, en la religión maya, vuelve del mundo sublunar, después de fases sucesivas de depuración, desencarnación y transmutación, a nacer dentro

acceso al *mitnal* se encontraría al Este de cada población. Esto lo saben los mayas de la comunidad por tradición. Indicios sobre la entrada al *mitnal* se encuentran en el Popol Vuh. En efecto, Xibalba es el “lugar del miedo”, el submundo, el inframundo, al cual bajan y suben varias veces los héroes del Popol Vuh. Allí habitan principalmente los dioses llamados Uno Muerte y Siete Muerte, luego otros señores que causan las calamidades y las enfermedades. Xibalba se extiende en el borde occidental del inframundo. Cuando las divinidades celestes, Uno Hunahpu y Siete Hunahpu se dirigen al infierno, escogen la Ruta Negra, lo cual significa, en el nivel terrestre, que su viaje por el inframundo los llevará del Este al Oeste. En el nivel celestial, significa que fueron vistos por última vez en la mancha negra de la Vía Láctea cuando descendieron bajo el horizonte al Este; desde ese día, la mancha se llama la Ruta de Xibalba (Tedlock 1996: 36).

de un cuerpo humano, bajo la influencia de potencias celestes y terrestres, “del sacerdote jaguar visionario, estrechamente ligado a él, que lo despierta, y fundidos en uno solo hacen el viaje de retorno” (Arnold 1978: 40), porque la fecundidad, la germinación y la prosperidad tocan a plantas y a seres humanos en un eterno ciclo de equilibrio vital. Un infierno cristiano no asegura la reproducción de las especies animales y vegetales en la medida que lo propone la filosofía maya.

Temer o no al *mitnal* se incluye entre las actitudes y sensaciones psicológicas. Pero escuchemos ahora una exhortación relacionada con lo material, la contribución que se debe aportar a la iglesia, en acto de fe dentro de la nueva religión:

II.31

lot sus. eco. derrama y cogerla. **Yan ua a mol lot?** ¿has por ventura recogido derrama? **lotnacoon tac lacal** contribuyamos todos con algo (273r:18:467-8).

Los franciscanos obtenían -mejor y a mucho más bajo precio que los representantes del rey- la sumisión de los indígenas: negociaban con ellos el tributo y hacían reinar el orden tejiendo una red de parroquias cada vez más densa (Bernand y Gruzinski 1991: 383).

El tributo que debe ser pagado a la iglesia sería reclamado por la voz frailesca. No recibe respuesta verbal del interlocutor a quien se dirigió, pero, autoseleccionándose ante el silencio del otro, continúa con un enunciado exhortativo. En el primer turno, la actitud verbal del interlocutor representa una verificación; en el segundo, su actitud es de cooperación y reforzamiento de lo anterior. El todo implica que varios mayas no contribuyen aún y que los colectores tampoco cumplirían debidamente con la tarea que les ha sido impuesta.

Para mantenerse en América, los evangelizadores tuvieron que organizar perfectamente la colecta del tributo, la cual debió ejercerse desde los meros inicios de la

colonización espiritual, por tanto la palabra **lot** debió ser empleada muy tempranamente por los evangelizadores. Para mantenerse en América, ante el imperio inglés, las hordas de piratas europeos y el poder portugués, Felipe II contaba con las aportaciones del tributo.

Entre los cambios que experimentaba la etnia maya se incluye el de pagar la derrama a la iglesia franciscana, **lot**, pues antes ofrecían regalos a sus Señores (Tozzer 1966: 297) y a los sacerdotes mayas (Tozzer 1966:27), maíz u otro producto a sus dioses. El gesto sigue siendo el mismo, cambia el discurso frente al altar y, aunque no siempre, el tipo de ofrenda, porque aún hoy ofrecen a Dios el producto de la cosecha y animales domésticos.

La autoselección mediante la cual una voz ocupa el turno para el cual no se le dio la palabra, ha ido apareciendo en las cápsulas de esta sección cuando los objetos discursivos se referían en la mayoría de los casos directamente a pecados específicos, aquí sería el de no haber contribuido con **lot**.

Los pecados sobre los cuales el fraile ha ido insistiendo en las precedentes conversaciones indican costumbres cristianas que debe adoptar el otro ante la autoridad franciscana, entre ellas se destaca la de no someterse al siempre acecho del cacique:

II.32

hula *sus. soc.* huésped que es hospedado por amistad. **Tabx yan a uula?** ¿dónde está tu huésped? **Yulaen batab** soy huésped del cacique (209r:11:353).

Tomás Moro lucha contra la injusticia humana y social de las clases más miserables, sin sublevarse, cosa que lo horroriza (Rihs 1970: 275); Ciudad Real la emprende en contra de la autoridad civil sin levantar a los indígenas en armas en contra del cacique, al menos por el Calepino no lo sabemos, sino vigilándolos estrechamente y alejándolos de él.

En la presente escena acudiría al recinto mismo del **batab** preguntándole lleno de sospecha e inquietud sobre el paradero de su huésped, **hula**. En eso aparece dicho huésped,

roba el turno conversacional al **batab**, sin darle tiempo de contestar al fraile, y declara **Yulaen batab**.

Lo interesante es que durante las actividades verbales mismas se revelan los personajes. La simultaneidad entre actividades y discurso le da mayor vida a la escena y el par dialógico sale del contexto habitual de mecanicidad que lo encerraba dentro del confesionario.

Dada la libertad de interpretación que brinda la indefinición de personajes en la cápsula y la falta de contextualización ambiental, se sorprende a un feligrés que ha desafiado la autoridad del fraile refugiándose con el **batab**, pero que al declarar **Yulaen batab** iniciaría probablemente una actitud de enmienda. El resultado sería que el **batab**, en su silencio, sufre una derrota sin que el fraile haya recurrido a la violencia.

En el mundo maya ancestral los sacerdotes gobernaban las ciudades y sus actividades. A fines del siglo XVI Ciudad Real controla visitas y desplazamientos de sus feligreses. Al mismo tiempo, en algunas regiones, algunos santos son patrones de poblaciones enteras y vigilan sus quehaceres (Thompson 1980: 254). A partir de los años 1530, los franciscanos cuadrícularon el país, los españoles de México no se equivocaron, la suerte y el control de la población indígena figuraban en primer plano entre las preocupaciones de las órdenes mendicantes (Bernand y Gruzinski 1991: 383).

No es de extrañarse por tanto que aquí y en las cápsulas I.21 y II.5 el fraile combata la autoridad del cacique. Ciudad Real está haciendo mucho más que los frailes reformados y los observantes, que quedaban en España. Es digno representante de los franciscanos de los que habla Erasmo,

hombres ansiosos de anunciar la buena nueva del Evangelio y de incorporar nuevos miembros al Cuerpo de Cristo, que contaba con una verdadera falange de franciscanos, dignos hermanos de los que ya en la Isla Española habían salido en defensa de los indios frente a los ambiciosos colonizadores (Bataillon 1950: 819).

El sitio del ambicioso **batab** es de nuevo cuestionado, el franciscano pone en tela de juicio la autoridad del cacique y exige, tenazmente, que se le obedezca a él, representante de la iglesia católica. Claro que se podría también introducir esta conversación en un contexto amigable y que el huésped del cacique fuera su amigo franciscano, o sea, Ciudad Real, mas creemos que una situación tan excepcional como ésta se habría guardado de inscribirla en su devocionario o en su Calepino o en su utopía, espacios demasiado depurados, el incólume franciscano Ciudad Real, tan meticuloso que tan poco deja revelar a sus personajes mayas. En fin, si Ciudad Real hubiese respondido **Yulaen batab** y que por tanto estuviera declarándose amigo del **batab** estaría en ese instante formando parte de los intrigantes franciscanos que, cuenta la historia, pasaban a aliarse al poder civil para compartir el control de la población. Es más, no olvidemos que los nobles mayas que llegaban a ocupar puestos de poder civil, habían seguramente sido educados por franciscanos. Un caso es el de Don Pablo Paxbolon:

Como todos los hijos de la aristocracia, el adolescente fue educado por los franciscanos de Campeche. Su selección estaba hecha: permaneció durante su vida como aliado indefectible del clero y de las autoridades españolas, debiendo a su educación cristiana sus talentos de organista y de escultor de imágenes piadosas. En 1566, se hizo gobernador de Tixel, cargo que acumuló con el título de señor (Bernand y Gruzinski 1993: 368).

II.33

nac sus. pat. mal o dolor que uno siente y lo que así duele en lo interior **tabx yan a nac? ta bayel yan a nac ca uubic?** ¿dónde o en qué parte sientes el dolor? **ta bayel ua u nac? tu bayel ua yan u nac lo?** no sé en qué parte tiene el mal (315v:2:538).

Objeto discursivo de una serie que no había abierto hasta aquí Ciudad Real, más que tangencialmente, la del cuerpo clínico, la del cuerpo del dolor. El cuerpo es rechazado

cuando se relaciona con la lujuria, el placer y el deseo, como en II.19, pero es aceptado, argumentativamente, cuando duele y sufre, porque el sentimiento de caridad y lástima forma parte constitutiva de la ideología franciscana: los cuerpos deben ser vigilados y curados, en una suerte de hospital planetario. El daño debido a causas externas e impuras debe ser desalojado de los nativos puros; mientras que la perversión espiritual, como la lujuria, que proviene desde el interior del individuo maya, controlable por tanto por su voluntad, debe prohibirse. En ambos casos el fraile está curando a su grey, proscribiendo lo insalubre.

La pronominalización indica el yo/tú presentes durante el evento discursivo; ésta es manifestada por la primera voz mediante el pronombre *a*. La pregunta maya consta de dos partes secuenciales, **tabx yan a nac? ta bayel yan a nac ca uubic?**, en que la segunda especifica aún más el lugar del dolor, insistiendo en localizar el padecimiento, como suelen hacer los médicos,⁸⁰ curanderos y los que estén preocupados por la salud del paciente. Requiere de una respuesta precisa por parte del enfermo, mas éste no contesta y un tercero, presente, toma su lugar, aunque tampoco resuelva el asunto.

Se establecen relaciones de poder entre los tres personajes. Más arriba estaría el formulador de la pregunta, luego el que toma la palabra al final del diálogo, por fin, el enfermo que guarda silencio, pese a que a él fue dirigida la pregunta inicialmente.

No sólo preocuparse por la salud del otro forma parte de la tarea franciscana, cuyo objeto es conservar la vida de los buenos naturales, sino también se constituye en necesidad en la colonia. Ciudad Real y los evangelizadores fueron testigos de epidemias terribles. Graves fueron la de **matlazahuatl**,⁸¹ o sea, de viruela, de 1546-7, que reapareció en forma de una epidemia más violenta en 1576 prolongándose hasta 1579. Mató a casi el 40% de los indígenas del altiplano, o sea un tercio de la población global de Amerindia.

⁸⁰ Se estudia tal actitud conversacional, aunque en torno a la práctica médica actual y en la ciudad de México en Lema (1991).

⁸¹ Extremadamente graves han sido para nuestro país las epidemias de viruela durante la colonia, las cuales se prolongan, durante la época postcolonial, hasta mediados del siglo XX. Testimonio de este drama, lo ofrecen, en parte, los siguientes textos: Marta Julieta Chacón López (s/f); Enrique Florescano (1982); Rosaura Hernández Rodríguez (1969), entre otros.

También en tiempos de Ciudad Real, varias epidemias de rubeola, sarampión, tarbadillo, exterminaron parte de la población india en el último tercio del siglo (Todorov 1982: 91-2).

En cuanto mayor sea el número de adeptos, más poderosa la evangelización; los franciscanos requieren de un gran número de ciudadanos sanos y productivos para poner en marcha sus provincias utópicas; y la Nueva España “no puede permitirse gastar hombres, su fuerza de trabajo” (Chaunu 1965: 102). Cabe sin embargo apuntar que, a pesar de que Felipe II, dándose cuenta de la alarmante disminución de brazos para explotar minas y campos, debida a la violencia de la primera etapa de la conquista, recomendara a evangelizadores y civiles menos maltrato a los indígenas, la población yucateca no se incrementó: comprendía, hacia 1550, 250 000 indios y así se mantuvo hasta 1610 (Gruzinski 1990: 706).

No sólo las matanzas gratuitas y violentas de indios disminuyó tremendamente la población indígena, también las defensas biológicas de la población no fueron suficientes ante el choque microbiano, producto de la llegada de los occidentales con virus, infecciones y microbios venidos de Occidente que inocularon al indio. Los indios e indias vivieron la colonización sumergidos en trabajos que desgastaron sus cuerpos al punto de que se iban volviendo estériles y su nivel de reproducción alcanzó límites trágicos. Además, como resalta Tzvetan Todorov en varios momentos de sus textos tan humanos, el indio fue invadido por una profunda tristeza, quedando sin ganas de vivir. De este modo, el siglo XVI fue testigo, en Amerindia, de la más vasta hecatombe que se haya jamás registrado en la historia de nuestro planeta. En México, el franciscano fray Jerónimo de Mendieta cuenta que

...los indios morían infinitos por todas partes. Y como en muchas partes morían todos los de una casa, y no podían enterrar a tantos, echaban las casas encima de los muertos, dándoselas por sepultura (Todorov 1982: 92).

II. 34

yaah *sus. pat.* llaga peligrosa **baal u yaah; baalx yahil yan tii?** ¿qué es su llaga?; ¿qué llaga tiene? **noh yaah** llaga incurable y grande (212r:14:358).

El primer contexto situacional en el que se piensa al escuchar el presente diálogo es, como en I.33, el de las enfermedades y su curación. Un interlocutor trata de averiguar cómo es la herida del paciente, y alguien ocupando el silencio del paciente informa sobre el grado de la gravedad.

Sin embargo, se podrían escuchar las mismas secuencias conversacionales como metáfora al interior de un escenario netamente espiritual. En este sentido, el fraile preguntaría a uno de sus feligreses, ya convertido al cristianismo, cuál es el mal espiritual del pecador maya al que ambos se refieren. El maya interpelado le respondería al franciscano con tono triste y conmisericordioso: **noh yaah**, lo cual significa que el pecador ha incurrido en un pecado extraordinariamente grave o bien, aún peor, no es aún cristiano, no está bautizado, no ha reconocido a la iglesia, está poblado por las creencias ancestrales. Su mal es tan inconmensurable que resulta incurable.

Del intercambio se desprende esa etnoestética mixta, en la cual se revelan, por un lado, mentalidades mayas ya convertidas, que incluso saben distinguir entre un cristiano y un no cristiano y hasta se lamentan de la llaga, en el sentido franciscano, o pena que aqueje a alguien de su propia etnia, como lo hace el que responde. Por el otro, el pecador que guarda silencio estaría aún lejos de ser un buen cristiano, porque en él habita el demonio.

En II.33 y II.34, la pluma podría estar a la vez hablando de males y llagas meramente espirituales, actuaría en la inespecificación, queda en los límites de la precisión, porque el mal del cuerpo maya puede ser trasladado por Ciudad Real al mal del alma. En la interpretación del dolor y llaga físicos, se siente un cierto pudor en la pluma, o, más bien, una retracción, para no pecar el propio fraile. Ciudad Real trazaría la sombra de su mismo y posible pecado al casi tachar al paciente del discurso y permitir la intervención de terceros

que tampoco le brindan una respuesta clínica satisfactoria, que no hacen más que comentar sobre el síntoma del padecimiento, sin proponerse en el diálogo una curación, como si el discurso se estuviera escapando del cuerpo real.

Aunque el siguiente diálogo hable de dormir, éste sin lugar a dudas tendría que ver con el sueño del alma:

II.35

ual *adv.* es dubitativa con romance de futuro; significa será, estará, etc. **macalmaac ual be?** ¿quién será de éstos?, ¿cuál será de éstos? **ua uenel u cah toh yool ual be** *si dormit sanus erit. Si duerme estará sano* (440v:13:748).

Un cuerpo que duerme podría sentir placer, reposo, quietud. Ciudad Real inscribe la expresión latina y mediante ella desprofaniza el mero acto fisiológico de dormir, tan próximo al sueño y a la imaginación, sacralizándolo en latín. El sueño representa la inocencia primaria, que la filosofía franciscana viene a conservar en su pureza. Dejar a los indios primitivos en su natural, sin mácula, y conducirlos pacíficamente por el camino del bien, antes que caigan, como los occidentales, en el mundo corrupto y malsano, que Ciudad Real ha dejado atrás en profunda degeneración del alma, constituye la base de la planeación espiritual.

La traducción *si dormit sanus erit*⁸² de la respuesta **ua uenel u cah toh yool ual be** debe incluirse entre los objetos discursivos estrictamente referentes a la doctrina cristiana, precisamente la voz indicaría que el otro no ha sido despertado al pecado. Por tanto, el maya que aún 'duerme', como en el limbo, aún está puro y 'sano', es decir aún se le puede

⁸² Ciudad Real inscribe varias traducciones al latín en su Calepino. Suelen referirse a algo tabú, sexual precisamente, que, jugando sobre algún tipo de pudor y de culpa cristianos, el fraile nos libra en latín en vez de en español; o bien, parecen, como la que en esta cápsula nos ocupa, haber sido extraídas directamente de la Biblia latina. Una lista completa de tales expresiones latinas, aparece en t.II: 1231 del Calepino.

considerar apto para la fe cristiana, es digno de ser cristianizado⁸³. No conoce el mal, no tendría llaga, en los términos de II.34.

Apuntemos que Arzápalo añade, para nosotros, la traducción al español de la expresión latina. Traducción que no inscribe Ciudad Real en el manuscrito original, sin duda por asumir que quienes consulten el Calepino conocen esta expresión latina, dado su saber eclesiástico, litúrgico, bíblico.

Pese a lo complejo de la significación, la metáfora colocaría al diálogo en el centro de los principios utópicos, que son metáfora depurada de una realidad desechable por peligrosa.

Entonces, quien contesta en latín habría adquirido la debida respuesta en lengua latina para formularla al fraile, que la sepa de memoria o que la conozca.

También cabe pensar que hubiese formulado la pregunta un maya y que hubiese contestado el franciscano en latín. En ambos casos, el diálogo pertenecería asimismo a una etapa avanzada dialógica, en que los informantes, citados directamente por Ciudad Real, poseerían todo un discurso en torno a lo que significa despertar al pecado o dormir en la paz y en la fe católicas.

Aunque muy cercano a la actividad biológica de despertar y su contrario, el siguiente diálogo se puede fácilmente enlazar al actual, considerando el eje metafórico del lenguaje. Rematemos los diálogos impuros con fenómeno de autoselección con el siguiente:

II.36

ahan *adj. bio.* cosa despierta, participio de **ahal**. **Ahan ua Juan?** ¿Está por ventura despierto Juan? **maa ahci Juan** aún no ha despertado Juan (004v:13:7).

⁸³ Las cualidades de pureza del alma, de salud e inocencia son altamente apreciadas por el franciscanismo y por los misioneros que llegaron a América en el siglo XVI. Cf. Bataillon (1932, 1950).

Prolongando la conversación de II.34 y II.35, **Juan** es bienaventurado, pues no ha despertado aún al pecado, que no únicamente al fenómeno biológico. *Si dormit sanus erit* (II.35), por tanto no padece de 'llaga incurable o grande', **noh yah** (II.34).

En II.33, II:34, se alude de algún modo al cuerpo del otro, un cuerpo que duele, que tiene alguna llaga. Pero en II.35 y II.36, se trata de un cuerpo que no ha despertado, que si duerme está sano, como si Ciudad Real destocara ese cuerpo, haciéndolo casi intangible, inmaterial, no físico, sugiriendo una descorporización de los pacientes de su provincia utópica. Definitivamente lo espiritualizaría.

Juan que aún no despierta al mal, si descartamos la interpretación meramente denotada de un dormir sólo fisiológicamente, se constituye así en un ciudadano ideal, sin mancilla, porque ni está poseído por el pecado o el demonio, ni confunde las creencias paganas con las cristianas, como llegaron a hacer hasta frailes, de lo cual la Inquisición se ocupa con fervor de castigar a la vez que ardor de convertir. Alberro da un ejemplo, el del proceso contra el fraile Matheo Bonilla:

Se le acusó en efecto, de haber proclamado que se debía creer que las enfermas tenían el demonio, o que estaban poseídas, como se debía creer en el Santo Sacramento, en el hecho de que el Santo Sacramento se encontraba en la hostia (Alberro 1988: 92).

En esta acusación, los Inquisidores recurren a un silogismo. La primera premisa consiste en acusar a Bonilla por haber proclamado que las enfermas estaban poseídas por el demonio, en otras palabras, que éste se encontraba en su interior. Luego entonces, en la segunda premisa, indica la Inquisición que el Santo Sacramento está de algún modo dentro de la hostia. Por lo tanto, la Inquisición concluye que Bonilla confunde sacrilegamente al demonio con el Santo Sacramento, que venera al demonio. Y con esto la Inquisición puede sacrificar al demoniaco Bonilla.

Lo anterior es una prueba más de los extremos de fanatismo, intolerancia y dogmatismo a los que llegó la Inquisición, la cual condenaba a los acusados a la tortura, la cárcel o la hoguera.

En resumen

Las características estructurales que distinguen estos diálogos impuros parecen atañer principalmente a variantes en la composición enunciativa del par pregunta/respuesta. En efecto, en vez de reconstruir durante nuestra escucha de las voces una escena dialógica pura, es decir, aquella en que sólo bastaba con saltarse la entrada léxica, la acepción general y las traducciones al español para escuchar automáticamente las voces del diálogo pregunta/respuesta, hemos sido invitados por los lapsus escriturales de Ciudad Real a escuchar diálogos, que resultan ligeramente más complejos y vívidos debido a un nuevo orden en la disposición de las formaciones dialógicas. La dinámica que cobran estos diálogos impuros permite visualizar a veces más de dos personajes sobre el escenario conversacional aunque alguno de ellos no intervenga verbalmente; los interlocutores toman la palabra con cierta libertad y brindan sus informaciones con relativa soltura; incluso pueden hacerlo con mayor presteza entre un turno y otro o pueden guardar silencio a pesar de haber sido interpelados con vehemencia; pueden desplazar la voz del fraile o la de un cofeligrés. Los nuevos movimientos discursivos permiten apreciar una gama diversa de actitudes verbales y de opiniones entre los participantes y, por ende, un proceso heterogéneo de cambio ideológico. En fin las irregularidades del fraile al insertar estos diálogos impuros al interior de las cápsulas desestabilizan el sistema anterior de diálogos puros y canónicos y en este relajamiento formal se pueden interpretar algunos intersticios de abertura hacia la otredad y su mundo.

Recapitulando las particularidades de los cuatro fenómenos, obtenemos, en primer término, un diálogo con amalgama (II:1), donde la respuesta de la voz india no es relegada

por una traducción, lo cual le hace cobrar mayor vida al evento dialógico y nos permite escucharla en una cercanía que le proporciona mayor vitalidad. Hay menos control por parte de la pluma franciscana y consecuentemente por la voz frailesca que inicia el diálogo interrogando al otro. Con ello la escucha y el indio penetran con cierta facilidad en la realidad de la provincia utopiana. Esta permisividad reposa en la conformación discursiva de la cápsula vista en su totalidad: el nivel citado queda íntegro entre pregunta y respuesta inmediatas, mientras que el nivel que lo cita está sufriendo una disminución formal y un desplazamiento, está debilitando la autoridad de su propia voz. En breve, la voz india no está escindida de la que la interpela, los participantes dialógicos benefician de una cierta igualdad discursiva, sin disminuir una voz a la otra. Sin embargo, no debe entenderse que tal lapsus escritural medre el proyecto franciscano, sino que lo asienta. Ciudad Real estaría ahora en una etapa de construcción de su mundo utópico mucho más segura y trabajada. Como si una vez registrado el obligado devocionario sistemático de los diálogos puros, el lexicólogo pasase a depurar el mundo real cotidiano del otro, para que merezca ser adoptado al interior del universo utópico con el cual el franciscano sueña. Puede ya el fraile introducirse entre feligreses impuros, aún no convertidos a la fe cristiana, expurgarlos mediante diversas estrategias discursivas, no tan ortodoxas, para colocarlos en el nuevo espacio de salud divina. No es de extrañar que el objeto discursivo contenido en esta amalgama sea un reto precipitado y útil para llevar al otro a hacer algo que evidentemente queda indefinido. Es abierto e intemporal el diálogo, puede aplicarse en cualquier circunstancia, divina o profana. Puede parecer absurdo que este pequeño detalle de disposición escritural del diálogo sea tan llamativo, pero respondemos aquí al método de análisis del discurso del propio Foucault, mediante el cual las mínimas fisuras y brechas de los documentos pueden arrojar datos menos obviados por el estudio de las series sistemáticas secuenciales basadas exclusivamente en el eje tradicional. En el mismo orden de ideas recordamos uno de los procedimientos empleados por los presocráticos para observar imágenes y textos: miraban el punto menos central, casi como el accidente de la obra, como su lapsus, para desarrollar alguna reflexión en cuanto a su constitución,

brindándole de este modo un carácter perteneciente a un punto de vista distinto, desde otra realidad (Blanchard 1986: 131-54). En fin, Roland Barthes, en su sensible texto Lo obvio y lo obtuso construye realidades distintas de las comúnmente aparentes cuando interpreta fotografías, caligrafías y secuencias filmicas: fija la mirada sobre detalles desaliñados para explicarse otros aspectos del material artístico.

En segundo término, en torno a los diálogos que se inscriben sobre dos niveles (II.2-II.6), el que cita y el que es citado, en la propia entrada léxica, notamos que la sistematización correspondiente a resaltar la entrada lexicológica y luego retomarla al interior de un contexto dialógico ejemplificativo, como en el capítulo I, desaparece, convirtiéndose la entrada en parte del diálogo mismo. En esto, se puede suprimir una intervención de la voz del segundo nivel, la del Ciudad Real lexicólogo y lingüista, y gana en amplitud sonora el diálogo, porque ya no es introducido en el centro mismo de la cápsula sino desde su margen inicial. La primera voz dialógica así resaltada adquiere mayor gobierno del evento citado y, de rebote, el interlocutor que interpela resulta más incorporado al propio diálogo. El efecto de vivificación del intercambio verbal es bastante semejante cualitativamente, en estos diálogos sobre doble nivel, al producido por el diálogo con amalgama.

En cuanto a los objetos discursivos que aparecen en este grupo formal en que dos niveles discursivos se traslapan, atañen al desplazamiento y aniquilación del poder civil del cacique sobre los feligreses (II.5), a la diseminación de la fe cristiana entre la grey (II.3, II.4), al reto como modo didáctico para que los mayas lleven a cabo acciones propuestas por el franciscano (II.6, el cual refleja exactamente el objeto de II.1), a la obtención de informaciones necesarias para aprovechar los conocimientos de la grey (II.2). Los diálogos poseen un carácter de ubicuidad pues pueden ser pronunciados en diversos lugares de la comunidad y de la iglesia, tratan de elementos generales indispensables para la pionera evangelización. Comparten lineamientos introductorios a una nueva política discursiva, religiosa y social.

En tercer término, en lo tocante a las formas dialógicas que presentan un fenómeno de inversión, lo sorprendente es que el indio abre la escena con una narración sobre algo que trae de fuera, de lo prosaico y cotidiano que vive la comunidad, habla sin haber sido interrogado, sin que preceda un directivo a su intervención. Entonces alguien toma en cuenta su presencia y enunciación y le formula una pregunta. En esta inversión del par canónico pregunta/respuesta, se pueden oír otras voces, por lo menos otra, que prolongaría el diálogo, ahora constituido en narración/pregunta, más allá del par de turnos, en el espacio en blanco que sigue a la cápsula lexicológica y que puede ser ocupado por una respuesta a la pregunta que la remataba. Entonces permite la inversión imaginar discursos más amplios, ecos potenciales de intercambios verbales más allá de los locutores cuyas voces aquí fueron registradas, como sucede en la realidad conversacional en que la última pregunta de un encuentro queda suspendida.

En este escuchar la voz del otro antes de la franciscana o de otra maya, pese a que esta última formule una pregunta cargada de endoctrinamiento y moralización, se siente cierta autonomía del indio. Tales pares respuesta narrativa/pregunta pueden pronunciarse en lugares bastante precisos y cotidianos de la comunidad maya, poseen un carácter principalmente socializador y provienen sin duda de observaciones reales del comportamiento de los mayas por parte del dialectólogo y sociolingüista que también es Ciudad Real. Los objetos discursivos tratan del matrimonio (II.7, II.8), el crimen (II.9, II.10), el juego (II.11, II.12), las citas y encuentros entre los miembros de la comunidad maya (II.13, II.14), el trabajo (II.17). En este último el objeto trabajo se encabalga con el asunto católico, el cual es tocado más directamente en II.15 y II.16. Se van conformando por tanto enseñanzas en torno a lo social y a lo religioso.

En cuarto y último lugar, cierran la serie de formaciones discursivas no canónicas los diálogos que presentan el fenómeno de autoselección. Aquí, el recurso discursivo empleado por Ciudad Real consiste en que el interlocutor que formula la pregunta inicio del diálogo a un tú discursivo no recibe jamás respuesta de este otro, cuyo comportamiento cuestiona, sino que un tercero presente o el mismo que preguntó ocupa,

autoseleccionándose, el segundo turno conversacional, y refuerza la reclamación, insistiendo en el ejemplo didáctico. Estamos por tanto, durante estas conversaciones, frente a algún penitente que guarda silencio cuando le piden cuentas. Se estaría negando a hablar ya por voluntad propia, lo cual es bastante probable, ya por temor, indecisión, indiferencia, falta de entendimiento de la pregunta. El resultado en este punto es que se oye un lapso de silencio, por tanto, una comunicación fallida.⁸⁴ Esto revelaría que los mayas aún no están definitivamente interesados por el discurso cristiano en el cual el fraile trata de integrarlos. Por otra parte, que un tercero tome la palabra en un sitio conversacional, el cual no le correspondía en primer término, indica que otro grupo de mayas, el que se autoselecciona para reforzar la recriminación, sí acoge las ideas del fraile, sí está discursivamente integrado a la nueva ideología. Más aún, si interpretamos que quien se autoselecciona es el propio fraile, o sea, quien ocupa también el segundo turno dialógico es él, entonces no aparece ninguna voz del otro y no actúa sobre el escenario dialógico ningún convertido al discurso cristiano. Las formaciones con autoselección implicarían en este caso el grado cero de participación del otro, o sea, que éste estaría aún inmerso en un estadio de impureza máxima entre los oyentes mayas, a ojos del evangelizador. Con ello el diálogo a dos veces queda trastocado y se convierte en pleno monólogo ideológico, mediante la desaparición de la voz del otro, negándole la palabra.

Es oportuno abrir un paréntesis ahora para indicar que la desaparición de la voz viva del otro es lo que constituye todas las demás cápsulas, más de quince mil, del Calepino. En ellas alcanza límites extremos el monólogo vocal e ideológico del lexicólogo franciscano, no aparece en ninguna un par dialógico pregunta/respuesta,⁸⁵ y es muy difícil

⁸⁴ Es necesario indicar que lo fallido lo es sólo si consideramos que los diálogos puros son un "logro", en el sentido de que el interlocutor que pregunta a un tú discursivo obtiene una respuesta inmediata de éste. Es decir, si reducimos el fenómeno conversacional dialógico y lo sobresimplificamos, lo cual no es nuestro propósito, sino uno de los métodos de trabajo que nos permite mostrar, por lo contrario, parte de la complejidad, la diversidad y la sofisticación conversacional que aparece en el Motul.

⁸⁵ Aún más, hay en el Calepino varias cápsulas que contienen voces, las cuales sólo emiten preguntas y parecen pertenecer todas ellas a un solo personaje emisor y al monólogo ideológico franciscano, mucho más que todas las cápsulas con pregunta/respuesta de la totalidad del corpus que hemos construido para este estudio. Cualitativamente no presentan tanta variabilidad en los objetos discursivos que tocan, ni permiten vislumbrar una otredad tan diversa como la que intentamos descubrir mediante los diálogos

sino imposible interpretar una situación conversacional cara a cara, reconstruyendo una escena social; de allí que hayamos optado por trabajar los pares dialógicos y sus variantes formacionales, para rescatar, en la polifonía, las actitudes y voces de la comunidad maya.

En el mismo orden de ideas, las cápsulas con fenómeno de autoselección, por hablar en su configuración del silencio de un interlocutor presente que no contesta, dan cuenta, más que cualquier otra de las variantes, de la diversidad en que el otro está viviendo la conversión al cristianismo. Se manifiesta discursivamente una etnia en diferentes vías de transformación ideológica, unos saben, otros menos, otros nada, y del mismo modo los diálogos que contienen revelan que la tarea evangelizadora tiene aún mucho por hacer ante la heterogeneidad ideológica y social que enfrenta.

Cabe apuntar que a diferencia de los diálogos puros, aquí el pecador silencioso está presente, mientras que en varios de aquéllos no, sólo se hablaba de él, era un él o una ella ausente del escenario conversacional; se le condenaba a sus espaldas (I.14, I.16, I.21).

Insistiendo en lo anterior, en los diálogos impuros con autoselección, están actuando por lo menos dos tipos de discurso ideológico. En primer lugar, si se trata del mismo fraile que se autoselecciona y ocupa el lugar de la respuesta, el par dialógico corresponde a un discurso ideológicamente monológico, pese a su forma pregunta/respuesta. Quedaría asimismo un monólogo ideológicamente, si la voz maya que interviene en la respuesta se autoselecciona para mostrar su asimilación al discurso franciscano, al acusar al otro maya, que guardó silencio, como sin duda lo propiciaba y esperaba el fraile. Sin embargo, en segundo lugar, cuando el maya no contesta en el momento que le correspondía, opone su silencio y se recuperaría el diálogo ideológico, la confrontación, la polémica, el encuentro de dos posturas distintas. Entre este silencio y aquella pregunta se establece un diálogo sui generis en que se enfrentan puntos de vista diametralmente opuestos: el franciscano que intenta convertir, y el maya, que no se convierte discursivamente y muestra en ello una suerte de rebelión. La presencia del

pregunta/respuesta del corpus. Por otra parte, la hipótesis de que el monólogo habita casi el 99% del Calepino legitima la selección de nuestro corpus y el método de escuchar a los interlocutores.

silencio del interlocutor expresamente interpelado refleja más que otra formación discursiva esa imagen que los cronistas han solido dar del indio sometido que calla, en el aún hoy vivo proceso de encuentro entre las dos culturas.

En el campo de las etnoestéticas en contacto, el sentimiento de los que guardan el silencio revela la permanencia de creencias y valores anteriores así como el rechazo de los recién llegados. Contrastivamente, las voces que acceden a proferir pregunta y respuesta, que contienen intereses y significaciones paralelos, constituyéndose la segunda en eco de la primera, refuerzan los valores occidentales franciscanos a los cuales parte de la etnia se ha asimilado discursiva, religiosa, política y socialmente.

Al registrar los diálogos empleando la estrategia discursiva de autoselección, Ciudad Real está manifestando reiteradamente que hay voces mayas que comparten ya plenamente los principios de evangelización que ha venido a inculcar. En particular, las respuestas en eco actúan como propaganda del franciscanismo. Los objetos discursivos tratados insisten como en II.5 en obligar a los mayas a desconocer la autoridad del cacique (II.32); a observar el sacramento del matrimonio (II.18, II.20, II.21); a confesar pecados cotidianos (II.24-II.30); a temer a elementos del más allá (II.22, II.23, II.30); a pagar el tributo indispensable para la iglesia, para la evangelización, para la corona, para la colonización (II.31). El cuerpo como sitio médico es citado en II.33 y como espacio de pecado y deseo en II.19; pero en el transcurso de II.34-II.36 se conjuga entre lo físico y lo espiritual, con la prioridad esperada de esto último. Se va por lo tanto estructurando una organización de lo político, lo social, lo religioso, lo corporal, lo imaginario, a la vez que se generan los pares pregunta/respuesta con estrategia discursiva de autoselección.

Vistos en su conjunto, todos los pares dialógicos impuros presentan una diversidad formal basada en parámetros de ubicación textual, valor y pertenencia de las voces. A la vez estos diálogos plantan las líneas básicas de la labor de endoctrinamiento y administración social de la etnia maya yucateca. Por otra parte, si el fraile insiste desde los inicios de la evangelización sobre los objetos discursivos aquí contenidos es porque tiene que depurar y modificar comportamientos, sensaciones, valores, creencias y mentalidades.

Si tomamos los diálogos presentados en el primer capítulo, es decir, los puros, como los que tendrían una mayor facilidad para escribirse, leerse e interpretarse como pertenecientes a un doctrinario de la época; los actuales diálogos impuros encierran una escenificación más compleja, pues no tienen que pronunciarse necesariamente en el confesionario y permiten un mayor número de interpretaciones de orden social sobre la organización de la comunidad y en torno al proceso de mestizaje religioso que va experimentando. En ellos se van matizando situaciones conversacionales y actitudes de los participantes mediante reglas discursivas que los diferencian.

Ahora bien, la pretendida facilidad de escritura, lectura e interpretación, se funda en cierto grado de sistematización por parte del misionero escritor y por parte del lector. En esto serían más sistemáticos los diálogos puros con pregunta/respuesta y los impuros con autoselección. Seguirían con una sistematización menor los de doble nivel e inversión y el diálogo con amalgama sería el de mayor laxitud.

Los diálogos con amalgama y de doble nivel permiten ver que el lexicólogo, quizá sin querer, por precipitación de la pluma, permitiría que nos acercásemos a la voz indígena. En cambio, los diálogos puros, los de autoselección e inversión, muestran plenamente su control de una escritura endoctrinante, que intenta alejarnos de la otredad maya.

No pretendemos anteponer una cualidad de diálogo a otra, ni proponer como modelo un tipo de diálogo; sólo constatamos que se descentra la escritura ciudadrealense de unos a otros, dispersándose entre un patrón y otro, diseminándose en su variabilidad. Cobra versatilidad enriquecedora la pluma del fraile, incluso al interior de un texto tan corto, tan reducido y contenido, como el del par pregunta/respuesta. De esta versatilidad, salen voces diferenciadas de mayas, grupos de voces que hablan en eco de lo mismo y que cobran actitudes conversacionales semejantes ante el discurso evangelizador. Con ello, la comunidad va mostrando, aunque tímidamente, en la heterogeneidad de las intervenciones dialógicas, una realidad diversa y múltiple, la cual, esforzándose en suprimir las diferencias que la constituyen, el fraile, movido por la fe y respondiendo a su tarea misionera, trataría de integrar a su irreal utopía, homogénea, estable e inmóvil.

Si, debido a los objetos discursivos, que son complejos y delicados a tratar durante la tarea franciscana, el fraile, en el capítulo anterior, retiene, detiene, contiene su pluma en diálogos breves, sucintos, escuetos, económicos, controlables; la distiende, sin embargo, en el presente capítulo, al inscribirlos bajo formas diversas, impuras, a saber, amalgama, doble nivel, inversión y autoselección. Diversidad que incluso se intensifica, como en II.3, diálogo sobre el amor, discurso amoroso y piedra clave cristiana, cuando en él se conjugan los fenómenos de doble nivel e inversión, lo cual indica que a mayor complejidad y dificultad de interpretación, en este caso de un sentimiento, por parte de la comunidad maya recién conquistada, corresponde una formación discursiva de menor canonicidad.

La variedad de modos de intervención de las voces citadas (entiéndase también este término en su acepción arcaica, a saber, 'movidas violentamente'), transformadas y transportadas al texto desde la realidad maya externa al diccionario, y la pluralidad escritural de los diálogos impuros, nos dicen un poco más sobre los mayas, nos explican algo sobre su silencio. Las intervenciones invertidas nos hablan del proceso de aprendizaje y asimilación de la doctrina que tuvieron que vivir. La amalgama predica algo sobre la multiplicidad de repeticiones del mismo discurso; en la apresuración escritural que lo constituye lo da como consabido. El doble nivel juega casi sobre las mismas cualidades que la inversión. Los interlocutores y asistentes se multiplican, pese a que el diálogo sea a dos voces. Los diálogos impuros funcionan como aperturas a posibilidades. El fraile los inscribe tranquilamente, seguro de que llegarán a aleccionar en el sentido de su deseo. Se permite irregularidades que sabe productivas para su causa. Le da pie al indígena para hablar más precipitadamente o para guardar silencio mientras es desplazado por otro maya de la comunidad. En oposición a los diálogos puros, en éstos, se permite narrar brevemente al indígena, en particular, en la inversión, cuando llega sobre la escena y cuenta algo tomando la palabra antes que el franciscano. Cuando se atropella la toma de turnos, se desequilibran la armonía y la cadencia establecidas en los diálogos canónicos, entonces, las situaciones conversacionales se abren, aparece un mayor número de participantes, no fuera más que en silencio y se pueden multiplicar las significaciones. Se

posibilita un mayor número de acciones por parte de los mayas; al paso, los matices etnoestéticos se van develando con cierta libertad, fluidez.

De la verdad inamovible y fija que mueve a Ciudad Real a inscribir diálogos puros, se escapa éste en busca de otras verdades escriturales, construidas sobre la marcha evangélica sobre el pleno suelo yucateco. Aquí es más abrumante la realidad indígena para el utópico y se tambalea entre unas formaciones impuras y otras, para purificar las almas y cuerpos mayas, los cuales se las dictarían. La verdad originaria franciscana, canónica y universal, permanece más lejos del otro, intocable y sin daño, como con mayor devoción. A la vez las otras verdades escriturales manifestadas en la variedad formal de los diálogos impuros, acercan a la voz y a la vida indígena tanto a Ciudad Real como a quienes consulten el Calepino, porque diversas, lápsicas, menos construidas en la pluma del fraile que las transcribe, más telúricas. Por tanto en la mente franciscana se juegan y reparten varias verdades multiplicadas, al ir entrando en contacto con la otredad. Su verdad escritural dialógica como entidad primígena ya no existe como tal, ha tenido que suplementarse con verdades escriturales polifacéticas. No vale más o menos una que otra, la extrema apolinia o las un tanto dionisiacas, se tienen que repartir el espacio textual, abriéndole un mayor número de posibilidades, de prorecciones, de aplicaciones y proyectos.

Pero no debe parecer que la temporización del registro de los diálogos la hiciera el calepinista por series de formaciones discursivas bien delimitadas y definidas y que las fuera añadiendo linealmente, en algún borrador, como aquí las hemos compuesto, ni que las hubiera completado constantemente una tras otra. Ciudad Real practica durante todos aquellos años una escritura de regreso a un *estratagema* u otro, recurre a registrar los diálogos al interior de una regla discursiva que a veces se superpone a otra, en constantes reenvíos. Se va creando el estilo diverso de los diálogos en un tiempo no lineal, sin antes ni después, sin un presente que los organice, sino el de la práctica lexicológica y evangelizadora, según cierto azar con el que juega la creatividad de la pluma ciudadrealense. Los momentos de la escritura vocalizada de Ciudad Real, pese al aspecto

lineal y alfabético del manuscrito, responden más bien a un modo de ir aquilatando el grado de conversión de los indígenas. Del mismo modo, se oye al fraile repetir un número relativamente exiguo de objetos discursivos, en un constante reenvío de unos a otros, siempre con la intención de llevar por el camino del bien a los feligreses; por ello probablemente los actos de habla de mayor recurrencia son los mandatos o directivos, porque constituyen un modo de hablar *al* otro y no *con* el otro, tal y como entendían estos franciscanos que tenía que llevarse a cabo la cristianización.

En efecto, parten a evangelizar los indios de México, son indiscutiblemente “cristonautas” del Nuevo Mundo, van a apagar el fuego inmoral encendido por los conquistadores, comparados con éstos no serían tan brutales, esgrimen una cruz en vez de la espada, blanden diccionarios y devocionarios que no astas, escuchan a los sacerdotes indios con un solo oído y trabajan con ellos en el confesionario y en la comunidad. Se comprometen en implantar la superioridad de su dios de importación, transcriben, como Sahagún, el debate teológico, o como Ciudad Real, los diálogos endoctrinantes.

Sin embargo, se trate de formaciones dialógicas puras o impuras, en la captura de las religiones indias y en la transposición de un solo culto, los franciscanos colocan un punto de honor en mostrar a la corona que tratan de comprender y convencer al otro. Todos ellos cumplen con una empresa original que raya en la etnología. Hombres que comunican *lo* del otro, nunca enteramente *con* él, tratan siempre de equilibrar acción y discurso. Observadores atentos y parcialmente confiables en cuanto a la fabulosa colección de informaciones sobre los lugares y costumbres, mas sin indulgencia ni respeto por la íntegra autenticidad del indio.

Los mayas a quienes Ciudad Real pone a hablar en sus diálogos están presos entre la codicia y la avidez de poder de los cleros indígena y franciscano, y la violencia de la soldadesca española; sin embargo, triunfó a la larga la orden mendicante, por su constructo teológico utópico experimentado durante siglos en diversos puntos del planeta, y su habilidad para aprender las lenguas del otro y para rechazar los contenidos culturales que deseaba destruir. La organización franciscana acaparó al indígena quien parece haber

encontrado en esta situación de inferioridad absoluta un último recurso, mas no un mal menor como piensan Duverger y otros historiadores.

Si Ciudad Real consigna objetos de la cultura, jamás lo hace con los ritos paganos y, con prudencia y escuetez extremadas, por no decir que mediante el empleo mismo de brevísimos y controlados pares dialógicos, implica las creencias que considera salvajes (I.1-I.5); eso no lo enmienda. Modificar la religión como lo hicieron los franciscanos es etnocidio y daño cultural incurable. “El amor de los franciscanos hacia el indio es un amor tiránico”, implica una escuela extraña, el rezo extranjero, la oración desapropiada, el matrimonio y la monogamia cristianos, porque no se puede introducir una cesura entre religión y cultura. La conversión no es una de las bellas artes pero ¿qué significó para los convertidos? “Menos que la sobrevivencia, una prórroga” (Meunier 1988: 22).

01081

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
División de Estudios de Estudios de Posgrado

Los diálogos del Calepino de Motul:

exploraciones en la historiografía de la otredad

-II-

Tesis que para optar por el grado
doctora en Antropología
presenta la alumna Rose Lema

Ciudad Universitaria, México D.F., 1998

V. 2

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

Capítulo III

Voces inaugurales

Introducción

El relativamente rígido y denso tejido de diálogos puros e impuros se va ampliando hacia conversaciones con mayor número de turnos, tal y como sucediera en la vida del propio Ciudad Real, quien sostiene conversaciones cada vez más largas con sus interlocutores. Éstos tratan algunos objetos discursivos nuevos y, como son varios al opinar sobre ellos, cada conversación en su totalidad resulta más argumentada y convincente. Los objetos discursivos proferidos indican cuáles son los asuntos en que el franciscano insiste, qué le sigue preocupando, qué le resta aún por averiguar, condenar, modificar, enmendar, sanar del otro, para seguir construyendo su mundo utópico.

En cada cápsula aparece un diálogo, que, en todas ellas, va precedido de una o varias voces. Éstas ocupan entonces el sitio inaugural de la conversación y el diálogo la remata. Se constituyen de este modo objetos discursivos y significaciones a destiempo, a medida que la escucha va escandeando un enunciado tras otro en la continuidad del significante (Lacan 1966: 293-4).

En lo relativo a tiempos de escritura, puede imaginarse que primero Ciudad Real hubiese registrado, en papeles preparatorios, antes de la redacción final del manuscrito, las

voces inaugurales, que iba recogiendo en su trabajo de campo lingüístico y franciscano; pero como le resultaban insuficientes para aclarar la entrada léxica, apuntaba después el recorrido por pregunta/respuesta, de manera que se redondeara la significación. No obstante, pudo haber hecho todo lo contrario o escribirlas de un tirón y, cual fuera el procedimiento que emplease y el lapso transcurrido entre unas anotaciones y otras en sus papeles previos, no deja de ser tentador verlo construir las cápsulas lexicológicas, y de allí que podamos reconfigurar escenas donde los turnos se escuchan uno tras otro dentro de un tiempo conversacional.

Igual sucede en nuestra vida conversacional, el procedimiento de composición de las significaciones cobra su realidad manifiesta en la polifonía en que se desarrolla un intercambio verbal con las intervenciones que se siguen una a otra. Lo mismo sucede en nuestra habla interna cuando ligamos una enunciación a otra y precisamente ésta y no cualquiera del sinfín de enunciados que podríamos concatenar en su lugar. Cada discurso, externo o interno, está compuesto de distintos tajos que suelen proceder de momentos muy lejanos entre sí en nuestra realidad vivida, porque la memoria los teje y desteje a su guisa sin antes ni después, pescándolos al interior de un revuelto bagaje de recuerdos. No podemos evitar recordar en este instante las vecindades sorprendentes que Bajtín encuentra tan hermosas, creativas y constitutivas del discurso jocosamente rabelesiano, donde lo festivo y lo grotesco se crearían en la yuxtaposición inesperada de objetos, personajes y acciones, en la ruptura de una acostumbrada metonimia, de un significante antelado (Bakhtine 1991). Volviendo al Calepino, las voces citadas en su escansión se pueden unir en una unidad mayor que la dialógica, dando cuenta del mundo utópico en que los personajes en cuestión conversarían secuencialmente.

Iremos destacando para cada conversación el objeto discursivo que la ocupa y el cual nos conduce a vislumbrar las transformaciones de los sentimientos, percepciones y entendimiento de mundo, que experimentaría el cuerpo de la otredad india durante aquel inicio de colonización, en que se fueron desarrollando la evangelización y la utopía franciscanas de Yucatán.

Disponemos las cápsulas a partir del número total de voces que entran en juego. El mínimo para este archivo consiste en una voz inaugural seguida de las dos voces dialógicas.

Tres voces mayas

Escuchamos en el mercado muy probablemente:

III.1

conool *sus. eco.* el acento en la última sílaba; lo que uno vende **baal a conool** ¿qué vendes? **a conool xa lo?** ¿vendes eso o lo traes a vender? **in conool cuchi** a vender, mas no me lo compraron (081v:11:135).

Escuchamos una conversación a tres voces que, en lengua maya, intercambian un encuentro cuyo objeto discursivo pertenece a la cotidianeidad y puede tener lugar, además de en el mercado de la localidad, en cualquier punto de la población donde se encuentran los tres interlocutores. Cabe sin duda, dada la hilazón conversacional, que el intercambio ocurra sólo entre dos participantes, uno de ellos retomando turno. En este caso, la primera y segunda voz pertenecerían a uno de ellos, el cual, por no obtener respuesta a su primera pregunta, **baal a conool**, insista mediante la segunda, **a conool xa lo?**

En una segunda lectura, si asignamos cada voz a un distinto interlocutor, el intercambio resulta más vivo y cercano a una cierta realidad humana. Considerar que las dos primeras intervenciones las hace un mismo sujeto discursivo indica su mayor interés por averiguar, lo cual puede sugerir que tal insistencia sería asunto del propio fraile que indaga sobre los desplazamientos y las actividades comerciales de los indígenas, siempre en aras de controlar su quehacer cotidiano. Sin embargo, escuchar la conversación a tres voces permite que una de ellas pertenezca a un Ciudad Real, el cual es secundado por una voz maya que retoma su pregunta, porque no hubo respuesta inmediata. Estrategia eficaz

en tanto que el aludido al fin responde. Por último, se antoja que el fraile no participe, dado el extremo carácter prosaico de la conversación.

El hecho de que el que contesta a ambas preguntas no haya tenido éxito en la venta lo convierte en un vendedor, al cual habrá probablemente que aconsejar cómo vender pero ese consejo ya no lo registra Ciudad Real, y el bucle signficante queda sin cerrarse y entraría en ese espacio en blanco la función didáctica del franciscano.

Si el intercambio verbal ocurre entre tres mayas, con exclusión total del franciscano, se trata de una conversación fuera del tiempo, con posibilidades de ocurrir en cualquier lugar y en cualquier momento, aun antes de la llegada de los españoles, de este modo habla del autóctono cotidiano de la etnia. Como se trata de un evento necesario en la cotidianidad, Ciudad Real lo recoge para conservarlo entre las actividades prácticas de su mundo utopiano.

Las voces van cobrando cierta libertad de expresión al tratar objetos discursivos prosaicos. La respuesta final, **conool cuchi**, no suena como aprendida de memoria por el indio sino que parece salir directamente de su propia experiencia de vida, porque no tiene que ver con obedecer a preceptos religiosos. No son definitivamente voces de *confesionario* o *acusación*, porque el evangelizador se ocupa del campo comercial únicamente. Cuando tres voces mayas intervienen, el objeto discursivo es exterior al mundo eclesiástico y entra en un mundo humano, más amplio y por lo mismo menos puntual u obsesivo.

La voz inaugural formula una pregunta general, **baal a conool**, en comparación con la siguiente más específica, **a conool xa lo?**, precisión conversacional, cuya secuencia sonora es parcialmente repetitiva, que proporciona naturalidad al intercambio verbal y comercial. El tono de decepción contenido en el último turno, **in conool cuchi**, permite imaginar que los interlocutores proseguirán deliberando hasta llegar a algún acuerdo, probablemente a una compra o trueque.

Escuchemos la voz del lexicólogo, que no se reduce a anunciar el significado meramente semántico de **conool**, sino que nos brinda un dato fonológico, bajo los términos

‘el acento en la última sílaba’, con lo cual diferencia esta entrada léxica de la precedente y la siguiente que le son contiguas sobre el mismo folio del Calepino.

Una vez más se aprecia la habilidad explicativa para aclarar significaciones de la que hace siempre prueba Ciudad Real, arte lexicológica que se manifiesta principalmente en la incrustación del término **conool** en enunciados, más vivientes, esta vez trilógicos.⁸⁶ Mediante esta arte permite asimismo que en la utopía ciudadrealense puedan deliberar y vivir indígenas planeando sus ocupaciones diarias, siempre y cuando el fraile las vaya hormando.

Por otra parte, aquí se empieza a perfilar el estilo barroco del franciscano, aunque aún en un grado moderado, el cual consistiría, en parte, en recurrir al motivo de insistencia, constitutivo de los dos primeros turnos. No debiera pensarse que la reiteración es vana y futil, su función es la de tensar la argumentación, densificándola, aumentando no sólo la longitud de la secuencia significativa de los dos primeros turnos sino también modificando el tempo, la cadencia conversacional, difiriendo la presencia de los interlocutores sobre el escenario. No obstante, la cualidad que iremos apreciando a medida que los paralelismos y repeticiones aparecen, no sólo implica una actitud argumentativa y permite que los interlocutores deliberen sino también tiene que ver con el eje del tiempo muy precisamente con su duración física pues la repetición es continuación, prolongación de la cadena sonora y de la presencia de los participantes. Consecuentemente, el interlocutor destinatario queda seducido por paralelismos, repeticiones, prolongaciones, por la ruptura con la escuetez que pertenecía a los diálogos de antes, y ante la estrategia retórica de aprehensión de la temporalidad tiene que repartir en el nunc, ahora, presente que parte el futuro y el pasado, el cual los griegos llaman con el bello nombre de *kairos* (Tordesillas 1986: 32).

De este casi nada que se crea entre las dos preguntas, en la pausa que las une, en sus límites huecos de voz, surge la fuerza argumentativa. Desde la añadidura, desde el gesto de repetición se genera y precipita el evento.

⁸⁶ Sobre *trilogo* V. Kerbrat-Orecchioni y Christian Plantin (1995).

En consecuencia, Ciudad Real refleja su propia fuerza argumentativa de lexicólogo, no la sofoca quedándose en meros diálogos, añade magistralmente a su diccionario conversaciones con un nuevo perfil. Allí, desde el segundo nivel enunciativo que ocupa, valora y aprovecha el ampliado intercambio, para convencer sobre la significación del **conool** de partida y para simultáneamente obviar el buen lado ocupacional de los naturales que integra a su ideal mundo y que discuten sobre lo mercantil.

Veremos la capacidad retórica del destinador Ciudad Real cristalizarse durante varias cápsulas lexicológicas, según el mismo método de inscripción sistemática de una voz en función inaugural, seguida de diálogo. Entre otras cosas, se puede suponer que el fraile ya está más familiarizado con el otro, que se se va atreviendo a desarrollar poco a poco encuentros más complejos, porque más polifónicos, como si gobernase mejor aún la cultura con la que entra en contacto y que asimila a discreción a la propia. Como si sintiese que la fe hubiese avanzado lo suficientemente como para hablar ya de otra cosa.

Una escena más de mercado con tres voces mayas:

III.2

manah, -ab *vt. eco.* comprar generalmente. **Bahunx a manci tzimin?** ¿por cuánto compraste el caballo? **bahunx tostones bin a manaab, bin a manic in tzimin?** ¿por cuántos tostones has de comprar mi caballo?, ¿cuánto me has de dar por él? **man cibem, ah man iximen** vengo a comprar cera y maíz (293r:13:499).

Intercambio en la plaza del mercado, para nada en el confesionario, que ilustra sobre costumbres prosaicocotidianas practicadas por la etnia y de interés para el fraile etnólogo que debe entender y rescatar este tipo de asuntos que ocurren entre su grey, para administrar franciscanamente la provincia.

Se ha introducido en la comunidad el valor monetario representado por **tostones**, a la vez que el vocablo se emplea comúnmente al interior de la lengua maya. Los demás elementos con valor comercial importante son **tzimin**, animal, que importaron los

Europeos; mientras que **cib** e **ixim**, la cera y el maíz, pertenecían ya a la agricultura y apicultura autóctonas. La mezcla de los sustantivos **tostones** y **tzimin**, con los elementos **ciben** e **iximen**, refleja la síncretismo que está ocurriendo en la cultura del otro en un brevísimo espacio conversacional.

Cib, la cera, ha constituido desde siempre una de las principales riquezas de la península yucateca, junto con el algodón del cual se ha hablado en I.24 y II.17:

La sal, el algodón, la miel y la cera de Yucatán atravesaban la región en dirección a Tabasco, donde se intercambiaban contra cacao o mercancías del altiplano mexicano (Bernand y Gruzinski 1993: 368).

En cuanto al caballo, la invasión de los animales domésticos europeos, el caballo, la vaca, el cerdo, que volvían a su estado salvaje en América, pues no estaban los indios familiarizados con mantenerlos en su cercanía inmediata, tuvo repercusiones muy profundas sobre las costumbres y las mentalidades (Bernand y Gruzinski 1993: 200).

América había recibido del antiguo continente una fauna nueva constituida por bovinos, ovinos, equinos y caprinos. A la América española, Europa debe el maíz, **ixim**. Éste se ve en Portugal desde 1530; en la segunda mitad del siglo XVI en España modifica profundamente la agricultura; y en la cuenca de Aquitania subraya el inicio de una primera revolución agrícola. Se pueden añadir otros productos americanos como la patata que causó la segunda revolución agrícola en Francia. Más inmediato fue el aporte de la vasta gama de condimentos americanos y de las especias como el ají. El jitomate mexicano ocupaba la primera fila de las importaciones agrícolas. Ahora bien, aunque no la produjera Yucatán, debemos añadir, porque su explotación repercutía sin duda en la economía global del continente, que la plata venida de toda América se incrementó de 42% a 61% entre 1559 y 1572 (Chaunu 1965: 103, 105-6).

Los mayas de Ciudad Real viven en un mundo que está sufriendo cambios económicos cruciales para los dos continentes. El intenso trabajo de las minas extermina a los

indios de América así como el del campo, que está agotando y acabando con los mayas. Además, la calidad de su alimentación ha sido violentamente afectada porque las proteínas vegetales contenidas en el maíz y el frijol, obtenidas directamente en suelo maya y, por tanto, baratas, van siendo suplantadas por las animales, caras, provenientes del ganado vacuno y ovino, importados (Chaunu 1965: 92).

Como era de temerse, tenemos que dejar el mercado público y la agricultura y pasar a la intimidad del confesionario:

III.3

zazahool *adj. psi.* temeroso y temer **zazahoolen tii Juan** temo a Juan **zazahool in cah tii Juan** *idem* **baax ca zazahooltic** ¿qué temes? (094v:10:156).

La primera voz inaugural informa mediante la aserción **zazahoolen tii Juan**. Seguidamente, la misma voz enfatiza su experiencia del temor repitiendo **zazahool in cah tii Juan**. De este modo, en la forma ergativa,⁸⁷ el sujeto pasivo que experimenta el temor ha variado de un turno a otro: pasa del elemento **-en** contenido en **zazahoolen** a la forma **in cah**, activa, comprendida en **zazahool in cah**. El que se confiesa, probablemente una mujer, intenta persuadir al fraile a través de la repetición y de la reindicación insistida mediante la variante gramatical. La tercera voz, convencida de la angustia de la feligresa, interviene al fin mediante la pregunta específica **baax ca zazahooltic**.

Por otro lado, en los dos últimos turnos aparece un fenómeno de inversión entre pregunta y respuesta: la afirmación precede a la interrogación, regla discursiva variante que corresponde a pláticas más vividas y naturales, como las de II.3 y II.7-II.17.

La interintervención *idem* proviene de Arzápalo, para aclarar el manuscrito original. El empleo de *idem* por Ciudad Real, desde el segundo nivel, indica que las dos

⁸⁷ Es amplia la bibliografía en torno a la ergatividad de lenguas mayas, V. Bricker (1978), England (1983), Larsen (1979), Lema (1995), Romero Castillo (1961).

construcciones emitidas se traducen al español idénticamente. Que Ciudad Real registre enunciados paralelos no sólo informa sobre distintos usos gramaticales sino también revela que la mujer maya tiene suficiente confianza en que el franciscano la protegerá, con participarle sus temores. Se habría asimilado psicológicamente al mundo del evangelizador. De este modo, las voces en conversación insisten mediante dos turnos, mas la voz lexicológica que las cita también. Con ello ponen a **zazahool** en el terreno de los elementos clave mediante los cuales la evangelización puede introducirse en la mente del indígena para llevarlo el utópico a su propio mundo.

El temor al canto de la lechuza fue tocado por Ciudad Real en I.1, podría aquí temer la que se confiesa que **Juan** esté involucrado en prácticas paganas, y estaría iniciando una acusación contra él. No obstante, cabe situar la confesión del temor en el campo de las relaciones de pareja y la mujer vendría a contar al fraile que no están funcionando, como lo hizo una voz femenina en en I.15. De todas maneras, la interpretación del contexto en que se produce el temor queda abierta.

El objeto discursivo de la siguiente conversación remite al provecho cristiano como I.8 y I.9:

III.4

▷a *sus. psi.* provecho o aprovechar. **Baal u ▷a huliteex a yanileex ichil keban** ¿qué provecho os vino mientras estábais [sic] en el pecado? **bahunx u ▷a loe** ¿de qué provecho es esto?, o ¿qué vale? **maa bahun u ▷a** no vale nada o no aprovecha o es muy poco (122v:4:204).

La voz inaugural, **Baal u ▷a huliteex a yanileex ichil keban** precisa más que la siguiente, en eco, **bahunx u ▷a loe**. Son casi sinónimos los turnos. Cierra la tercera voz la conversación, **maa bahun u ▷a** respondiendo negativamente a ambas preguntas,

mediante la forma **maa** que se suele apropiarse Ciudad Real para el discurso netamente litúrgico.

Al registrar la conversación trilogica, Ciudad Real nos indica cómo lleva a arrepentirse al pecador de su ambición por lo material, porque el mejor tesoro es el del alma, como decían ya las palabras del Enquiridion:

Si no dime, si tú solo poseyeses todo cuanto oro y cuantas perlas y piedras hay en estas Indias y en el mundo todo, por ventura sería tu alma un solo pelo mejor (Bataillon 1950: 530).

...Cabe indicar que cuando Erasmo publica el Ecclesiastes, ignoraba que la evangelización ya llevaba diez años en América (Bataillon 1950: 819)...

Escuchemos ahora una conversación atañente al trabajo, otro terreno a cultivar por el franciscano:

III.5

hokol vi. fca. salir hokeneex tan cab salid. De aquí sale baal licil u hokol a hanal? ¿de dónde sale o de qué sale lo que comes? o ¿de qué vives? in keluc in cab, in menyah u hokol in hanal *me gano el sustento con el sudor de la frente* (190v:3:319).

En la intervención inaugural, **hokeneex tan cab**, el fraile ordenaría a ciertos feligreses que abandonen el confesionario. Entonces se vuelve hacia el penitente indígena y lo conduce a reflexionar profiriendo la pregunta **baal licil u hokol a hanal?** El maya contesta lo debido: **in keluc in cab, in menyah u hokol in hanal**, porque poner a la grey a trabajar arduamente forma parte de la acción mundana del franciscano (I.24, II.17). La ociosidad debe ser desalojada de la vida cotidiana de los mayas, puesto que amenaza con propiciar la tan temida perturbación del pensamiento maya, la imaginación (I.3, I.4), o con acarrear pecados como las borracheras (II.24), el entremeterse en donde a uno no lo llaman

(II.28), la falta de asistencia a citas para confesarse (I.26, I.27, II.13, II.14). Mientras el otro esté ocupado en ganar su pan, menos posibilidades habría de que despertase de su natural bondad (II.35, II.36). En la provincia utópica el trabajo honesto es particularmente alentado y el tiempo de los mayas se controla; además la prosperidad es entendida por los utópicos como resultado de las labores llevadas a cabo asidua y ordenadamente; sólo se debe alcanzar mediante el esfuerzo y para conseguir lo indispensable para sobrevivir, nada de lo superfluo es admisible, porque acarrea la codicia, la ambición y la injusticia y desigualdad social. Este concepto del trabajo para cubrir estrictamente las necesidades cotidianas de techo y comida era el mismo en el campesino, el obrero, el empleado y el artesano maya de la preconquista; además que los mantenían en ese estado los discursos sacerdotales, transmitidos por las divinidades celestes y sublunares así como la creencia autóctona de que el equilibrio de los astros dependía de los ciclos de plantío, cosecha, construcción. Por tanto no encontraron los franciscanos mucha dificultad para seguir fomentando el trabajo ‘con el sudor de la frente’: bastaba con cambiar la procedencia de las voces de mandato.

Si el sudor de la frente, la comida y la vida atañen al cuerpo del otro es estrictamente dentro de la perspectiva funcional de la utopía franciscana.

Las dramáticas circunstancias en que vivía el indio durante la colonia reaparecen durante las siguientes conversaciones a tres voces:

III.6

cha, chaah, chaab *vt. bio.* llevar de esta vida o matar, propio de las enfermedades. **Baal chai a yum?** ¿qué mató a tu padre? ; ¿qué enfermedad le llevó? **baal ch'aliceex?** ¿qué os mata? ; ¿qué es la causa de moriros? **uiih ch'aliceon** el hambre nos mata (150r:7:253).

La voz inaugural **Baal chai a yum?** pregunta a un tú discursivo quien no le responde, entonces en un segundo turno, **baal ch'aliceex?**, insiste, dirigiéndose a un vos.

Contesta una tercera voz **uiih claiicon**, describiendo la lastimosa realidad de los mayas, mediante el pronombre **-oon**.

El franciscano llega a una América que la corona de Felipe II quiere distinta, pues está agobiado por quiebras monumentales el tesoro español. Necesita la mano de obra de los indígenas para explotar la plata y el oro en las colonias con yacimientos, así como para exportar hacia Europa los variados productos agrícolas procedentes de los lugares no metalíferos, mas provistos de extensas planicies cosechables y de agua en abundancia en la estación de lluvias, como Yucatán. Agua que los sabios y organizados mayas recuperaban en choltunes para la época seca. Cambia sus políticas y se apoya en las órdenes mendicantes reformadas para llenar el tesoro. Sin embargo, fueron pocos los resultados pues la población indígena que quedaba después de los crímenes de la conquista se había ido desgastando dramáticamente en medio del desorden y la destrucción. Por ende, Felipe II experimentó otras quiebras a fines de siglo.

El hambre entre otras catástrofes fue despoblando de indios a América, una de las regiones más "llenas" del mundo a la llegada de los españoles, pues contaba con sesenta o setenta millones de indios. La humanidad amerindia debía conocer en el siglo XVI, durante Carlos V y Felipe II, la más espantosa catástrofe demográfica que registra la historia humana (Baudot 1981: 89). El balance demográfico se cierra, en el siglo XVI con alrededor de cuarenta millones de muertos, según las cifras más verosímiles (Chaunu 1965: 93).

Baudot indica que los trabajos demográficos de la Universidad de Berkeley, y en particular los de Woodrow Borah y Sherburne Cook (Cook y Borah 1977-8), proponen cálculos que ascienden a veinticinco millones de habitantes sólo contando el conjunto del imperio azteca la víspera de la conquista española. En 1580 quedaba un millón (Baudot 1981: 58).⁸⁸

⁸⁸ La población de Yucatán no se movió más allá de 250 000 indios durante el último cuarto de siglo...

En relación con la síncrexis cultural que están viviendo los indígenas de Yucatán, que sólo son doscientos cincuenta mil en la época de Ciudad Real, es decir, la cuarta parte de los que quedaron en el altiplano náhuatl, es interesante referirse a datos referentes al mestizaje racial: los latinoamericanos de hoy, indica Baudot, descienden de los cien mil blancos que colonizaban la Nueva España bajo Felipe II más bien que de los setenta a ochenta millones, de sangre puramente india o mezclada, que alcanzaron a ser los que fueron naciendo en tierra americana entre los siglos XVI y XVII. Se instauraba paulatinamente la sociedad criolla y mestiza que fue el avatar americano de la España conquistadora y colonizadora (Baudot 1981: 44). El paisaje humano y la coloración étnica de la América de Felipe II seguía no obstante siendo esencialmente indio. Hacia 1570, en mitad del reinado, contaba aproximadamente con 96% de indios, 3 % de negros y mestizos y 1 % de blancos (Baudot 1981: 93). En seguimiento a esta generalización en cuanto a la distribución poblacional por la sangre y calculando a largos rasgos, habría en Yucatán, cuando se empieza a escribir el Calepino, casi un cuarto de millón de indios y alrededor de siete mil quinientos mestizos, bajo el control de dos mil quinientos blancos. Se desprende que el dominio de los conquistadores, laicos o no, sobre los vencidos tuvo que alcanzar una inimaginable tiranía para que los indios siguieran obedeciendo a los blancos, por ello continuó decreciendo la población en forma alarmante. Regresando al asunto de la síncrexis cultural y la aniquilación de la superstición, se deduce que no pudo haber sido tan profunda la conversión como lo querrían hacer parecer los interlocutores dialógicos del Calepino. Hubo sin duda muchos bautizados con nombres de pila cristianos, los tan repetidos **Juan, Pedro, Juana**, mas los que acudían asiduamente al confesionario y a la clase de doctrina debieron ser poco numerosos. Se antoja proponer que la conversión más reflexionada y propia la practicaba Ciudad Real con un número mínimo de mayas elegidos entre la nobleza indígena, que se dejaron someter no fuera más que temporalmente, y con los raros mestizos no rebeldes, los cuales pasarían también a ocupar un rango social privilegiado en el nuevo complejo poblacional. No creo que estemos muy lejos de una cierta verdad si deducimos que, a puerta cerrada, Ciudad Real endoctrinaba a

muy pocos y escribía el extenso Motul. La imagen de la ciudad utópica que han representado varios artistas da la misma impresión de cerrazón y soledad entre límites estrechos. Ciudad Real, los adelantados, encomenderos, secretarios y gobernadores y alrededor de una decena de franciscanos llevan las riendas; justo debajo de ellos, los nobles y convertidos imparten su autoridad sobre los paupérrimos indígenas, iniciándose de este modo la oligarquía de control de masas, que continúa siendo la historia de muchos.

Volviendo al hambre que agravaba la mortalidad indígena (Baudot 1981: 93) y que resuena catastróficamente en el trílogo en torno al verbo transitivo *cl'a*, las preguntas angustiadas que enuncia el fraile describen una situación trágica individual y luego una colectiva. Se vislumbra una escena con múltiples destinatarios. La pobreza, la hambruna, la situación de profunda indigencia de la etnia queda resaltada en el dramático tono de la última intervención.

Las cápsulas con voz inaugural han introducido conversaciones sobre comercio y productos agrícolas (III.1 y III.2); temor y superstición (III.3); provecho y pecado (III.4); trabajo duro y honesto (III.5); hambre que se lleva las vidas (III.6). Tales temas indican que la situación indígena era precaria (III.1, III.2 y III.5), que en las mentes aún se conservan parte de sus supersticiones (III.3) y que los indios tenían que asimilarse a los principios éticos del franciscanismo (III.4). A la formación inaugural corresponden objetos muy próximos aparte de la realidad indígena, que Ciudad Real toma en cuenta en la medida que tiene que integrar el lado que aprueba de ésta en su provincia utópica, descartando las creencias y comportamientos que considera aberrantes. Construye un mundo desrealizado, aunque con ciertos elementos de la realidad.

Regresando al pronominal posesivo *-a*, *tú*, que emite la voz inaugural del fraile, quien parte de un caso particular indagando con tono de preocupación sobre la muerte del padre del feligrés, *yum*; y al también enclítico *-eex*, *vosotros*, cobran su valor propiamente discursivo en un contexto enunciativo mediante el cual se puede reconstruir un aspecto de la historiografía de los indígenas. En la segunda pregunta, *baal cl'aiceex?*, la voz del fraile suena muy alarmada, quiere saber la causa de la muerte, parece que está aún indagando sobre

alguna enfermedad como lo hizo en el turno inaugural, **Baal c'ai a yum?** Después de preguntar a un solo interlocutor ha pasado, por no haber obtenido respuesta del acongojado que guarda luto y silencio, a preguntar a varios presentes. La respuesta parecería sorprenderlo, porque se trata de un mal incurable dadas las circunstancias históricas de los mayas: **uiih c'aicoon**, 'el hambre nos mata', pronunciado con fatalismo, revela al franciscano algo que no pensaba encontrar mediante las dos primeras preguntas. No deja de sorprender que necesite dos turnos para obtener la información, que de antemano seguro sabía, porque probablemente sea la hambruna lo primero que se percibe en una cultura, sobre todo si lleva tantas décadas de avasalladora colonización, pobreza y maltrato. Ahora bien, como el fraile está construyendo un diccionario y sólo necesita mostrar contextos de uso de la palabra **c'a** no sorprenden los rodeos que hace en torno a una enfermedad o la ingenuidad con que por allí andaría buscando la información. Para no tacharlo de cínico, aunque tampoco de ingenuo, podríamos enmendarlo suponiendo que intenta oficializar mediante la escritura el estado dramático de hambruna en que vive la comunidad. Aquí su texto se asemeja a la crónica o relaciones que debían enviar a España los franciscanos; sin embargo, lo que a éstos movía era el afán de acusar de las injusticias humanas y sociales a los caciques y encomenderos, para ocupar todos los puestos de mando, erigiéndose en una oligarquía teocrática absoluta.

Por supuesto que existe la lectura puramente gramatical del minitexto, en que el cambio de un referente pronominal de segunda persona de singular a otro de segunda de plural y luego al **-oon** de primera de plural estaría solamente mostrando los accidentes del paradigma de conjugación ergativo/absolutivo de la lengua maya.

En I.25 Ciudad Real aludió a la inexorabilidad de la muerte en la filosofía cristiana; en II.9 y II.10 se juzgaban crímenes perpetrados por los mayas; también aparece la muerte en el infierno en el diálogo II.23; ahora bien, en el actual diálogo, que explica contextualmente a **c'a** se refiere a la muerte sin particularizarla al interior de un concepto religioso o de un caso individual. No obstante empezó hablando del padre de un feligrés, **yum**, y pensando en una enfermedad dada, se le escapa el diálogo hacia un contexto histórico general. Aquí el tema de

la muerte, que la mística europea trata en distinta forma que la maya, por eso sin duda ha sido recurrente en la pluma del franciscano, cobra una amplitud inesperada en el Calepino; la hambruna de que es testigo y se vuelve cronista Ciudad Real, especialmente en la respuesta que remata la conversación, es la razón que los franciscanos blanden para irse a evangelizar tierras lejanas. Que se sepa, no terminaron con ella.

El discurso sobre la pobreza, el hambre y la miseria, asociado casi siempre con la ambición e injusticia de los poderes civiles, ha llenado innumerables folios coloniales. A la codicia de los españoles, Motolinía oponía la indigencia indígena, puerta abierta sobre la salvación:

Estos indios cuasi no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos que los Españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que a penas tienen con qué se vestir y alimentar. Su comida es muy paupérrima, y lo mismo es el vestido; para dormir, la mayor parte de ellos aún no alcanza una estera sana. No se desvelan en adquirir ni guardar riquezas, ni se matan por alcanzar estados ni dignidades. Con su pobre manta se acuestan, y en despertando están aparejados para servir a Dios (Motolinía 1969: 59-60).

Volvemos al dolor del cuerpo en lo que sigue:

III.7

yaa *adj.* pospuesta a algunos nombres, cosa que duele, está llagada, dolor o tener dolor así **a bayel yaa?** ¿en qué parte te duele o tienes el dolor?; **cenx a uokol yaa** *idem*; responde él **in kab yaa, uoc yaa, in pol yaa** el brazo, la mano me duele, el pie, la cabeza (210r:5:355).

Dos preguntas, una inaugural, **a bayel yaa?**; la otra recibe la respuesta requerida. La segunda, **cenx a uokol yaa**, es sinónima discursivamente de la primera, porque insiste

sobre la anterior. La serie de lugares del cuerpo es enumerada por el paciente, el cual introduce Ciudad Real mediante 'responde él'.

Después de **in kab yaa, uoc yaa, in pol yaa**, el fraile pasaría a curar al indio. Cuando las pláticas inaugurales terminan se puede anticipar la siguiente escena, porque el turno inicial proporciona mayor vitalidad al intercambio. Van cobrando un carácter algo cercano al teatro, más de lo que lograban los diálogos puros e impuros, y adquiriendo mayor viveza, construyen situaciones diversas y multiplican expectativas, como si el franciscano se relajara un poco al tratar los asuntos del indígena.

Cabe recordar que Ciudad Real pudo, en sus escritos preparatorios al Calepino, inscribir primero la cita inaugural y más tarde la cita dialógica; o viceversa. Optemos por la primera propuesta y se nos revela un fraile lexicólogo ávido de suplementar el gesto de citar una sola emisión, la inaugural, con algo que le parece más convincente, más explicador de sentido, el diálogo entre dos voces. Así, deducimos que el diálogo es su clave de escritura y endoctrinamiento, se vuelve el estilete con el que graba saber, conocimiento, manifestación de lo que está haciendo en tanto que evangelizador. Es la forma que lo convence y con la que convence. La escucha en el campo, en el confesionario, en el mercado, en la población y se interna prudentemente en la cultura maya.

Etnoestética la de esta cápsula, que trata del cuidado del cuerpo clínico maya, como II.33, lugar prolongable, cuya entrada en el paraíso franciscano es permitida.

Y viene a la conversación el amor, pero especial, un amor que recuerda, que se lleva en el corazón, con el mismo envite en maya que en el **cor, cordis** del latín.

III.8

kahan tii *loc. psi.* el que se acuerda de alguna cosa **kahaan ua tech tii ualah zame?** ¿por ventura te acuerdas de lo que te dije antes? **kahaan ua tech ta menel?** ¿por ventura te acuerdas de mí o ámasme? **Hach kahaanech ten, tin men** mucho me acuerdo de ti o mucho te amo (233v:3:400).

Es curiosa, la traducción de **kahan**, entre ‘amar’ y ‘acordarse’, como si significaran también en la cultura del otro lo mismo. Sobre todo, porque en español sí están estrechamente ligadas las significaciones entre ambos verbos, no sólo filológicamente (*acordarse* es llevar en el *cor* ‘corazón’), sino también en la psicología del franciscano.

Reconocer a alguien, acordarse de él estaría significando amor en la cultura maya, en labios del individuo que formula la pregunta y la respuesta correspondientes al par dialógico. Y no fue así en la pregunta inaugural.

De una precisión se va a otra entre las dos preguntas, se pasa de un recuerdo referente a lo inanimado, lo dicho, **uaalah**, a otro referente, a lo animado, el ser que pregunta si lo ama el otro. Ambas predicaciones redondean el mundo de hermandad y amor cristiano del franciscano, como en II.3 con fenómeno de amalgama e inversión.

III.9

kubah, -ub *vt. soc.* encomendar, depositar, entregar o dar entregando u ofreciendo o dedicando o dedicar **kubeex taakin tii Juan** entregad el dinero a Juan **kub ua a cah ta ba tii Juan yatantech?** ¿por ventura, te entregaste a Juan por su mujer? **kub in cah tin ba tii Juan yatanten** sí, me entrego a Juan por su mujer (252r:2:433).

Se entregan tanto objetos inanimados, indica el lexicólogo, como los objetos animados. Mediante la primera cita, Ciudad Real recuerda al maya el deber de entregar dinero: **kubeex taakin tii Juan**; mientras que durante el diálogo pasa a formalizar la pareja como en I.14-I.17, II.7, II.8, y II.18-II.21.

Es igualmente importante institucionalizar los dos deberes en la sociedad que el fraile está endoctrinando y educando. Constituyen puntos que debió contemplar desde el inicio de su trabajo catequizador y durante todo su transcurso.

Cabe apuntar que en la pregunta del diálogo el fraile emplea un pasado puntual, que implica sospecha, reproche y admonición, mientras que la maya, recatada, tal y como el franciscano admite a las mujeres en su utopía, usa un presente habitual o una promesa.

Pero los acusados de la siguiente conversación sí han sucumbido al pecado:

III.10

paac *vt. con.* contar el pecado o deshonestidad que hizo con la otra o con el otro, si es mujer. **Yan ua a paac yetel a lakoob?** ¿por ventura has contado a tus compañeros las deshonestidades que hiciste con la otra? **yan ua a paac a uaacil; yan ua a paacil yokol huntul?** ¿has por ventura contado la deshonestidad que hiciste con alguna, o con alguno? **tu paah yaacil ten; paa u cibah tii yaacil ten** contóme lo que había pasado con la otra o con el otro (354r:6:603-4).

En I.15 el fraile averiguaba quién era la competidora, la tercera que venía a dislocar la pareja. La situación concernía a uno de los pecados capitales. Aquí, desde la voz inaugural, prohíbe el pecado de la carne, aludiendo, con cierto cristiano intento eufemístico, a las ‘deshonestidades’, porque el cuerpo del deseo del indígena no tiene cabida en el castillo de la pureza franciscana.

El moralizador occidental recupera el verbo **paac** en la realidad que lo rodea, reduce su campo de significación, conduciéndolo con harta pormenorización hacia tres contextos conversacionales. En el gesto de disminución, parece protegerse, mas inventando para sí un modelo de mundo extraordinario y exótico, fantástico.

Como el aludido nunca le responde, toma su lugar un tercero quien acusa. Ciudad Real extirpa hábilmente la verdad que busca.

III.11

nup can, nup than *loc. soc.* amigo o familiar con otro o que está conforme con él en vida, parecer u opinión; y que trata y parla con él. **U nup u than Dios Moises cuchi** era Moisés amigo de Dios, hablaba y trataba con él. **U nup ua a than Juan?** ¿eres por ventura amigo de Juan? Ídem, la mujer con respecto del marido. **ᵀa in kuben than ta**

čuplil, u nup a can, u nup a than da mis recados a tu mujer, con quien tratas y paras (339r:1:579).

Esmerada paráfrasis en la acepción para explicar **nup can**. El turno inaugural ilustra la idea introduciendo a **Dios** y a **Moises**. Los del diálogo pasan al mundo manifiesto de **Juan** y de su mujer, **čuplil**. Ciudad Real promueve entre los mayas que se entiendan y parlén.

Indica Ciudad Real mediante el reductor 'Ídem' que la relación puede darse también entre marido y mujer. Este 'Ídem' sustituye la entrada léxica. Por lo tanto no constituye turno de voz citado por Ciudad Real.

Después de la pregunta, la cual no fue respondida por el interlocutor aludido, viene un saludo de despedida, que bien puede ser formulado por el propio fraile, y dirigido al mismo interlocutor. Las tres voces podrían pertenecer al fraile. La serie conversacional corresponde, como indica Arzápalo, al campo de lo social. Una sociedad franciscana al interior de la cual los indígenas deben 'parlar' y 'tratar'.

III.12

nucil *sus. gmt.* lo grueso y el grosor de la cosa, grueso o gordo. Ídem, los mayores, principales y más ancianos del pueblo en edad o dignidad. **Ta počlah ua a nuciloob?** ¿por ventura has despreciado a tus mayores? **tubx yan u nucil uinicoob?** ¿dónde están los viejos y principales? **hal u nucil, u nuctacil a keban** di a los mayores tus pecados (333v:3:570-1).

De la acepción general que pertenece al orden geométrico, el fraile salta al campo de los principales del pueblo. La voz inaugural recuerda al feligrés que debe respetar la autoridad de los ancianos. Otro pregunta dónde están, un tercero promueve la confesión a los mayores. Así queda claro que Ciudad Real es secundado en su tarea por los dignatarios de la población, que ya se han asimilado a su doctrina.

Se habla de respeto, autoridades y obediencia. Parece monólogo del fraile distribuido en tres turnos. El aludido no responde en ninguno de los espacios. El fraile muestra aquí su método de cuestionamiento y cómo conduce al pecador a confesar. Primero le recuerda que su obligación es respetar a los superiores, encontrarlos y confesarles los pecados. Se trata de tres intervenciones obligativas que ponen en orden al feligrés. El otro, que ha dejado pasar tres turnos en silencio, brinda una imagen de mansedumbre y sometimiento. A la vez representa al ciudadano ideal de la utopía franciscana.

También de la sociedad maya antigua en que la comunidad debía obedecer a los mayores, a los sacerdotes, a los altos dignatarios y a los principales.

III.13

numchiitah, -te *vt. soc.* informar, dar cuenta o noticia, significar o dar a entender en pocas palabras o superficialmente y no de propósito, lo que uno quiere. **Numchiite tii padre tii uaalah teche** informa al padre de lo que te he dicho. Ídem, decir o pronunciar. **Ta numchiitah ua a cuxtal tii Dios?** ¿has por ventura pedido vida a Dios? Ídem, decir o pronunciar. **Maa uchac u numchiitic u kaba Jesus** no puede pronunciar el nombre de Jesús. De aquí sale **numchii anumal, numchii pectzil** (336r:9:575).

La voz inaugural emite un mandato: **Numchiite tii padre tii uaalah teche**. Sigue un primer 'Ídem' de Ciudad Real, que sustituye la entrada léxica, **numchiitah**, como apuntando. Después, un turno primordial, **Ta numchiitah ua a cuxtal tii Dios?** sobre la suprema omnipotencia de **Dios**. Otro 'Ídem' de Ciudad Real que igualmente sustituye la entrada **numchiitah**. La traducción inmediata de este 'Ídem' es idéntica a la del anterior 'Ídem', o sea, 'decir o pronunciar', es una repetición funcional, porque ésta y no otra es la acepción que conviene al discurso religioso del franciscano.

El diálogo se termina sobre una voz acusadora, **Maa uchac u numchiitic u kaba Jesus**, consternada ante el colmo del aludido que ni puede pronunciar el nombre de **Jesus**. La

cápsula se cierra sobre un envío a otras entradas del Calepino, **numchii animal, numchii pectzil.**⁸⁹

Se desprende el mismo método de control de los pobladores mediante la complicidad entre el fraile y un colaborador, el que se autoselecciona y acusa al final de la conversación.

El pecado es reprimido en la siguiente cápsula:

III.14

kebanthan *vi. con.* concertar para hacer algún mal y el tal concierto o aconsejar que se haga algún mal **yan ua a kebanthan tii cuplal binil a uutzcinic la uac tii kebanil?** ¿por ventura hasta concertado con alguna mujer para cometer algún pecado? **yan ua a kebanthan tii uinic ca yutzcin lob tu laak?** ¿has por ventura tratado con alguno?, ¿hasle aconsejado que haga mal a su prójimo? Ídem, cometer traición con semejante, y tal traición **yutzcinah u kebanthan ca u conah cah lohil** hizo o cometió traición y vendió a Nuestro Redentor. De aquí sale: (243v:6:418-9)

La acepción de **kebanthan** después del 'Ídem' ha alcanzado un mayor nivel de gravedad, 'traición', del cual se desprende **yutzcinah u kebanthan ca u conah cah lohil**, que alude a la traición de Judas. La pluma avanza paulatinamente desde el concertarse con un semejante para pecar hasta la traición al Redentor; mientras que el trayecto moralizador en III.11 partía de la la Biblia para terminar en los feligreses.

III.15

kuxnak *sus. pat.* dolor de tripas o de vientre. **Kuxnak yan ten** tengo dolor de tripas. Ídem, la cámara que uno hace y proveer la cámara. **Tii bini tii kuxnak** ido es a

⁸⁹ Tal envío puede considerarse como un enunciado diluyente; en ese caso la cápsula, al comprender voz inaugural y voz diluyente, podría también clasificarse como sinfónica (V. capítulo V).

proveerse o a proveer la cámara. **Licik kuxnak bacin?** ¿en qué se proveen?
(256r:3:440)

Conversación en que la voz inaugural manifiesta el dolor que aqueja al enfermo. Una segunda voz explica que alguien, en **Tii bini tii kuxnak**, ha ido a proveer la cámara. La última voz, del fraile, quiere saber más sobre la higiene de los mayas. Escena bastante natural en que los participantes se autoseleccionan para intervenir.

El franciscano debe cuidar la salud e higiene de los naturales, pues las enfermedades disentéricas y el choque microbiano aquejaban a la población indígena. Puede que Ciudad Real haya trabajado arduamente en “purificar”, también físicamente, la península.

En lo tocante a los objetos discursivos a partir de los cuales estamos abriendo archivos al interior del Calepino, las quince conversaciones inaugurales a tres voces, que acabamos de escuchar y a partir de las cuales destacamos cómo la etnia va cambiando o prolongando costumbres y creencias, permiten vislumbrar escenas en el mercado (III.1, III.2) con los respectivos objetos que se mercadean; una sospecha más por parte del franciscano en cuanto a la superstición (III.3); un recordatorio acerca del provecho espiritual (III.4); un reforzamiento en cuanto al trabajo honrado (III.5); preocupaciones del fraile en cuanto a la salud de los mayas (III.6, III.7, III.15); lo espiritual en el amor y el recuerdo (III.8); las relaciones de pareja, su sacramentación y la fidelidad (III.9 y III.10); las relaciones de amistad en la Biblia y en la cotidianidad (III.11); el respeto a los ancestros (III.12); el inculcamiento del nombre de **Jesus** y del Redentor (III.13, III.14).

Materiales resultan los objetos discursivos referentes al mercado, al trabajo. Los relativos al cuerpo también atañen a la materialidad, fisiológica. De la materialidad social entre individuos tratan los textos referentes al parentesco, a la relación al interior de la pareja, entre amigos, hacia los ancestros. Pero de lo claramente espiritual, especialmente psicológico, hablan las conversaciones inaugurales cuyos objetos discursivos tienen que ver con la superstición, el concepto de provecho y el amor con recuerdo.

Podemos concluir que las cápsulas inaugurales a tres voces entran dentro del campo social que Ciudad Real reorganiza según sus intereses evangelizadores: relaciones entre mayas, trabajo. También pertenecen al campo religioso propiamente dicho, el cual queda más central dentro de los diálogos puros o impuros.

De lo escritural, sólo diremos que es más extenso cualitativamente lo citado en estilo directo por Ciudad Real que en el capítulo anterior, puesto que aquí intervienen tres citas formalmente independientes, y que auditivamente constituyen conversaciones escénicas con tres intervenciones vocales. La forma de presentación de las cápsulas es bastante homogénea: voz inaugural seguida de par dialógico; acepción general después de la entrada léxica; y apuntes lexicológicos entre algunas intervenciones que ya nos parecen usuales desde que empezamos a estudiar las voces dialógicas.

Las costumbres etnoestéticas claramente conservadas, menos dañadas por la mano del fraile, serían las que se manifiestan desde ancestralmente en el mercado, aunque hay aparición de nuevos elementos, como el caballo como valor cambiario y valor faunístico útil para la transportación. El reforzamiento o corrección de los comportamientos queda en los intercambios referentes al trabajo que se debe seguir fomentando y a las relaciones sociales que se han de institucionalizar y formalizar; lo atañente a la salud tiene que quedar bajo estrecho cuidado. Pero el provecho y el amor espiritual son novedades así como el empeño fraileco en borrar toda sospecha de superstición. Aunque lo religioso sea lo único nuevo que destruye las creencias anteriores, costaría mucho deducir que la transformación religiosa no haya igualmente dañado lo social, lo psicológico y lo cultural, pues hemos visto en III.6 que el comercio y sus nuevas rutas y la nueva organización del trabajo llevaron a la hambruna a la población.

Veamos ahora si cuando se extienden las conversaciones aún más, hacia cuatro voces, cambian los objetos discursivos, notemos cómo ocurren las transformaciones o prolongaciones etnoestéticas y si la escritura frailesca varía.

Cuatro voces mayas

Cuatro voces mayas entran en conversación. Las dos primeras ocupan el sitio inaugural, antes del diálogo.

Como en I.30, reaparece Maní:

III.16

baal tah cal *loc.* ¿con qué propósito? ¿por qué razón? **Baal tah cal in c̄aab uinic ah numyaa** ¿con qué propósito me tengo que casar con un hombre pobre? **Baalech tah cal tii binel Mani?** ¿con qué propósito vas a Maní? **Maa baalen tah cal tii bineli** no hay razón para que yo vaya para allá (047r:2:76).

La mujer que emite la inaugural **Baal tah cal in c̄aab uinic ah numyaa** no recibe respuesta del interlocutor, pues si se trata del fraile él sí considera la pobreza como virtud. Entonces éste seguiría obligando a la maya rebelde a revelar alguna culpa mediante **Baalech tah cal tii binel Mani?** Remataría la conversación la misma con una respuesta directamente conectada a la pregunta anterior, **Maa baalen tah cal tii bineli**. La entrada léxica queda esclarecida, pero en una conversación singular, porque la interlocutora estaría dando su opinión sobre asuntos personales.

Puede que mediante el último turno, la participante se cuide de no despertar sospechas con ir a **Mani**, porque allí permanecen superstición, idolatría, herejía y brujería; pero también porque recuerde que allí hubo riquezas de su cultura e historia destruidas por Landa (I.30). El franciscano estaría recogiendo palabras reales de los mayas.

De los mundos prosaico y religioso sale:

III. 17

▷**aic sus. psi.** causa o razón en ciertas maneras de hablar **baal ▷aicech maa a kati talel tii yotoch kuu** ¿por qué causa no quieres venir a la iglesia? **baal ▷aiceex maa tan a uubeex u than Dios?** ¿por qué causa no oís la palabra de Dios? **baal ▷aiceex** ¿cuál es la causa de moriros? ¿qué os da?, ¿de qué os morís? **uiih ▷aicoon** el hambre nos mata (125v:2:209).

De hambre y muerte hablan también los siguientes interlocutores. Objetos que trataron en otros encuentros, como en I.12, II.9, II.10, II.22 y III.6. Reescribiremos este último, el III.6, porque la repetición que comparte con la actual III.17, destaca aún más la tragedia del hambre:

cha, chaah, chaab vt. bio. llevar de esta vida o matar, propio de las enfermedades. **Baal chaia yum?** ¿qué mató a tu padre? ; ¿qué enfermedad le llevó? **baal chaiceex?** ¿qué os mata?; ¿qué es la causa de moriros? **uiih chaicoon** el hambre nos mata (150r.2:253).

Las dos últimas intervenciones en ambas cápsulas son idénticas, salvo la variante fonética entre el sonido [k] en III. 6 y el sonido [▷] en III.17.

Una vez presentada la importancia ideológica y la variante sonora en esta comparación, estudiemos la actual conversación III.17. Dos preguntas inauguran el intercambio a cuatro voces, **baal ▷aicech maa a kati talel tii yotoch kuu** y **baal ▷aiceex maa tan a uubeex u than Dios?**, e instan a los feligreses a practicar la nueva religión. La causa por la que no cumplen es sin duda la idolatría. Como no responden al fraile, los intimidaría recordándoles que son mortales y están siendo castigados por no oír la palabra divina, mediante la tercera pregunta **baal ▷aiceex**. Un maya se autoselecciona para responder **uiih ▷aicon**, ‘el hambre nos mata’, vive una irremediable tragedia. El franciscanismo, orden mendicante, fomenta la pobreza material y el desapego de lo terrenal

así como la riqueza espiritual, mas tiene que resolver el asunto de la población que está disminuyendo por plagas, catástrofes y hambre. porque ha venido a América para salvar a los naturales.

De matrimonio, espacio y tiempo, nos hablan las siguientes voces:

Cinco voces mayas

El siguiente trío de conversaciones comprende cinco voces.

III.18

bikin *adv.* ¿cuándo?, ¿cuánto ha; de tiempo pasado y va también con los verbos en futuro. **Bikin a chaab a c'uplil** ¿cuándo te casarás?, etc. **bikinx xiic hele la?** ¿cuánto ha que se fue? **bikin uchuc hele la?** ¿cuánto ha que sucedió? **caappel semana xiic** dos semanas ha que se fue (052r:16.36).

Con tres preguntas inaugurales se inicia el presente intercambio, son proferidas por el fraile en confesionario. La primera, brevísima, **bikin**, ocupa dos niveles de enunciación. En la segunda, **Bikin a chaab a c'uplil**, apremia al feligrés para que se case y cumpla con el santo sacramento del matrimonio. Con la tercera, **bikinx xiic hele la?**, averigua sobre la ausencia del futuro marido. No obteniendo respuesta, reincide mediante **bikin uchuc hele la?** El paralelismo entre estas dos últimas preguntas manifiesta su preocupación. La probable futura esposa contesta con precisión **caappel semana xiic**. Estrategia de varias preguntas que particulariza a los diálogos inaugurales y que aquí fomenta el matrimonio cristiano.

III.19

maa *adv.* con verbos en la voz de pretérito denota no haberse hecho ni haberse de hacer lo que el verbo importa. **Maa tin bootahi** no lo he pagado ni pienso pagar; empero con la voz de futuro denota aún no haberse hecho, pero que se hará. **Maa in boote in ppax** no he pagado mis deudas, pero pagarlas he **maa xiic Pedro** aún no se ha ido Pedro, empero irse ha. **Bahunx maa** ▷ococ **misa cuchi?** ¿cuánto faltaba de la misa por acabarse, que aún no se había acabado? ▷e▷ci **maa** ▷ococ **cuchi** poco falta (277v:3:474).

Para la organización del universo colonial según el modelo evangelizador, es central que quien consulte el Calepino, a saber, un número mínimo de personas en el poder, entre laicos y religiosos, pueda obligar al indio maya a confesar sus acciones e intenciones en torno al pago de una deuda. Por ello, registra el fraile Ciudad Real la absoluta diferencia entre el significativo que declara la intención de no cumplir con el pago, **Maa tin bootahi**; y la siguiente voz inaugural, **Maa in boote ppax**, que promete pagar. Bajo la revestidura de la lexicología, una vez más el franciscano habla con la voz del orden colonizador, controla una realidad cotidiana. La tercera voz inaugural, **maa xiic Pedro**, pasa a hablar de la partida de **Pedro**, que podría ser aquel a quien le deben. Las dos últimas voces se ocupan de la duración de la misa. Toda la escena, entre cuchicheos, puede tener lugar en la iglesia. Los cristianos se preocupan por sus deudas y por la misa, cumplen más o menos adecuadamente con sus deberes, casi idealmente.

La naturaleza maya, la conservación de la salud, los animales, los elementos, entran plácidamente en el paraíso franciscano:

III.20

haayal *sus. med.* acento también en la primera sílaba; contrario, cosa contraria o dañosa y daño así, y rejalgat que mata o hace notable daño a la salud; dañar y contrariar así **in**

haayal ik, ceel, yeeb, haa, kin. [sic] márame y me es muy dañoso el viento, frío, niebla, el agua y el sol. *U haayalen kin* lo mismo, *u haayal, u haayalen, in hantantic in ximbal, baax in hokol tii ik*, etc. márame el salir al aire, que luego me vuelve la enfermedad *baalx u haayal c'oo?* ¿con que [sic] mueren los ratones?, ¿qué es su contrario, qué los mata? *kakalchee yetel miztun bin u haayal* la corteza del ébano y los gatos los mata [sic]; y son sus contrarios (203v:10:343).

Imposible evitar sonreír ante esta graciosa cápsula, por el doméstico remate de gatos y ratones, como ante aquella más arriba III. 15, atañente a las cámaras, por lo visceral. Se desprende de este detalle que las voces inaugurales son lo más cercano a la realidad del otro que nos ha brindado Ciudad Real. Sin dejar de notar el viento, frío, niebla, agua y sol de la península, que casi se convierten en poesía al ser enumerados por el fraile, pero evocados al oírlos en labios mayas. Claro que el fraile no permite a su pluma andarse con desvaríos e incrusta a fenómenos atmosféricos y animales domésticos en el mundo de la muerte y el daño, sensibilidad de la mística utopiana, endoctrinante.

En resumen

Resaltemos ahora algunas características en torno a las voces inaugurales. Para empezar, las variantes formales son realmente mínimas: escuchamos quince conversaciones a tres voces, con la primera inaugural. Luego dos intercambios verbales con cuatro voces, las dos primeras claramente inaugurales. Al último, dos conversaciones a cinco voces, en las cuales las tres primeras son inaugurales. Se trata de un archivo, con inaugurales, relativamente pequeño.

Los objetos discursivos resultan en enorme mayoría mundanos: mercado, trabajo, hambre, muerte, dolor del cuerpo, salud e higiene, las cámaras; relaciones fomentadas entre la pareja y entre amigos y la autoridad; lo espiritual: el temor, el provecho, el amor,

pronunciar los nombres divinos, no caer en el pecado; los animales: caballo, ratones. Se trata de un expediente sociológico y ligero que recuerda principalmente prácticas y obligaciones cotidianas a los feligreses, alivianado por la polifonía.

Capítulo IV

Voces diluentes

Introducción

Estudiaremos ahora el expediente con mayor número de folios en el presente estudio de archivo, que rearchiva, por orden de voces, el diccionario por orden alfabético de Ciudad Real, y como apuesta:

El archivo ha sido siempre una *apuesta*, y como toda apuesta, una apuesta de porvenir. Más trivialmente: no se vive de la misma manera lo que ya no se archiva de la misma manera. El sentido archivable se deja también y por adelantado co-determinar por la estructura archivante (Derrida 1995: 37).

El archivo empieza en este caso, con el conteo de voces en lengua maya y con su calidad, definida por el espacio geográfico que ocupan en la cápsula, entre los juegos de su co-enunciación, sobre la cual apostamos los objetos discursivos, para que nos cuenten una de las tantas historiografías de la otredad indígena, la historia de las consciencias de la historia.

En las siguientes conversaciones los interlocutores parecen retornar a designar, en el transcurrir de su discurso, elementos cotidianos. Como en el capítulo anterior, es un diálogo pregunta/respuesta lo que encontramos, pero éste viene antes de la emisión por una voz o por

varias, que lo rematan, lo redondean, lo complementan, lo especifican, lo generalizan, lo asientan, que constituyen su suplemento. A tales voces que terminan el intercambio conversacional, las llamamos diluentes, porque en ellas se va diluyendo la conversación.

A la vez, las voces diluentes prolongadoras del diálogo constituyen los ejemplos lexicológicos finales, en cuyo interior Ciudad Real termina ya de explicitar la significación de la entrada léxica. Mediante el diálogo, sobre el cual se inicia el intercambio conversacional, Ciudad Real comienza la *explanación del sentido contextualizado* por dos enunciados iniciales, de la entrada léxica.

Escuchamos, por tanto, algo así como conversaciones en espejo en comparación con las que oímos en el capítulo anterior, las inaugurales. Es simétricamente opuesto el modo de emisión: aquí, pasamos del diálogo a las voces que dilatan el texto; allá escuchábamos las voces inaugurales, que se reprimían un tanto antes del diálogo. Encogimiento que ahora Ciudad Real no necesita controlar y las cápsulas cobran en la inflación de su economía un espesor gráfico característico. La geometría de las formaciones discursivas tendrá probablemente que ver con los implícitos y reticencias entre una voz y otra, con los objetos discursivos que aparezcan, con la escritura e ideología del franciscano, con la actitud observadora y atenta de los feligreses que *miden sus intervenciones* escondiendo todo aquello que más vale no mostrar. Trataremos de obviar mediante un gesto más de archivación que a forma, número y sitio discursivo corresponden intenciones y significaciones culturales especiales.

Se irán abriendo carpetas durante este capítulo que tienen que ver con la acumulación discursiva, con el número de voces diluentes que siguen al diálogo, portadoras “de las marcas que reenvían a la instancia de su enunciación” (Foucault 1969: 161).

Tres voces mayas

IV.1

chaan ool tu beel hunpay *loc.* sabida de las cosas de otro, que las sabe **chaan ua a uool tu beel batab** ¿sabes por ventura los pecados del cacique, o lo que ha hecho? **chaan yool tu lacal tu beel** todos lo saben **chaan bin yool tin beel** dice que sabe mis negocios o mis pecados (138r:1:231).⁹⁰

Sonaría a chismorreo esta conversación. En **chaan ua a uool tu beel batab** Ciudad Real solicita, en mandato no atenuado debido a su superioridad frente al cristiano que se viene a confesar, que le informe sobre las actividades del cacique, quien política y religiosamente tiene, pese a la propagación densa y profunda de la evangelización, fuerte ascendente sobre los mayas en vías de conversión al franciscanismo y sobre todo sobre aquellos aún no conversos y reacios al cambio ideológico y político. En fin, que el cacique es autoridad poderosa en Yucatán y el fraile tiene que luchar contra esa influencia cotidianamente. Debe por tanto convencer sin tregua a los indios de su pernicioso influencia, por ello reincide en la lista de intercambios dialógicos (II.5, II.32) este objeto discursivo conversacional.

El feligrés maya dice un **chaan yool tu lacal tu beel**, general, que culmina con el nombre del peligroso **batab**, empleando tono de recriminación hacia el comportamiento del cacique, para enterar al fraile que está políticamente del lado de la Iglesia. Entonces, una vez completado el diálogo, el cacique contestaría en su propia defensa ocupando el turno diluyente **chaan bin yool tin beel**, poniendo en duda lo que contó el segundo interlocutor. Conversación elocuente en cuanto a que el franciscano delimita su poder y porque el feligrés colabora con el fraile extranjero y extraño, en ese momento que vive la etnia de transiciones religiosas y políticas.

⁹⁰ Recordando que el subrayado es nuestro; destaca el diálogo pregunta/respuesta inicial y permite distinguirlo de las voces diluentes, no subrayadas.

Los franciscanos vigilaban muy de cerca los contactos entre cacique y comunidad, conocían perfectamente la lengua maya y podían entender perfectamente no sólo los actos de complicidad, sino también las palabras. Además siempre tuvieron por política no enseñar a los indios la lengua española, para que a éstos les resultase aún más difícil aliarse a los poderes civiles, de alcaldes y gobernantes españoles, impuestos por los occidentales a la cabeza de las comunidades. Además, a partir de 1579 las funciones de gobernador y la calidad de **batab** cesaron de acumularse en la misma persona (Todorov 1982: 365). Esta política se inspiraba en lo que la Corona hacía en el resto de sus posesiones. En cuanto al aislamiento lingüístico, duro de llevarse a cabo como bien puede imaginarse, también los Doce de México impedirían al indio aprender la lengua colonizadora (Clendinnen 1989: 52); lo mismo haría Landa y también los de la generación de Ciudad Real. Freno en la adquisición lingüística y en la biculturalidad que conlleva, pero que fortalecería la labor política franciscana.

Si los **batabes** tuvieron que adoptar un perfil bajo (Bernand y Gruzinski 1993: 365-7), también los adinerados, el asunto es medrar los poderes no eclesiásticos:

IV.2

lox than *sus. fis.* fuerza de hombre fuerte, poder, posibilidad y habilidad **chich u lox than Juan?** ¿es Juan fuerte y valiente? tiene fuerza, tostones o hacienda y posibilidad para que ayude a otros? **manaan, maabaal in lox than a uicnaleex ceex yumile** no soy señor para nada, ni tengo fuerzas, hacienda ni posibilidad con que servir y ayudaros **maabaal u lox than ah cim icham** así es la viuda, miserable, que no puede nada ni es nada su poder (274r:16:469).

A **lox than** Ciudad Real lo lleva estrictamente hacia la virtud franciscana, a saber, ser generoso con los otros por ‘tener fuerza, tostones o hacienda y posibilidad’.

Cabe indicar, para mostrar este desplazamiento de las palabras hacia el marco ético, que en la acepción general en español, Ciudad Real coloca una elocuente apariencia de

pleonasma, ‘fuerza de hombre fuerte’ del cual se desprende todo el restante de la cápsula. En efecto, como Ciudad Real nos explica un poco antes que el lexema **lox**, semánticamente, significa ‘puñada o coscorrón, y dar puñadas o coscorrones’ (274r:3:469), entendemos que el aparente pleonasma no lo es. Se trata de una reiteración que nos permite reflexionar sobre el aspecto de fuerza y potencia, más bien físicas, como elementos encauzables que conduzcan a hacer actos generosos, lo cual va manifestándose a través de la cápsula vista como conversación.

Entonces, en los siguientes enunciados, disminuye hábilmente el franciscano el amenazante poder físico del fuerte elogiando su hombría y valentía espirituales, que lo llevarán a ayudar a los desvalidos. Entre ellos, la pobre viuda, impotente, hembra sin tostones, sin hombría, miserable, que ‘no puede nada ni es nada su poder’. Lo mismo debe suceder en la población utópica del franciscano, los que tienen poder y tostones, los no desvalidos ni social ni económicamente tienen que convertir su fuerza física en generoso desprendimiento, su poder deben emplearlo para el bien y la caridad, pues esto llenará su alma de ese provecho espiritual que Ciudad Real ha planteado en las conversaciones I.8, I.9 y III.4 y Erasmo en su Enchiridion.

La primera intervención dialógica, **chich u lox than Juan?**, amplía la acepción general a ‘¿es Juan fuerte y valiente? tiene fuerza, tostones o hacienda y posibilidad para que ayude a otros’, porque Ciudad Real precisa el concepto que tiene de poder.

En la respuesta, **manaan, maabaal in lox than a uicnaleex ceex yumile**, el otro toma la palabra, sin que se le haya dirigido la pregunta exclusivamente a él, sería el propio **Juan**. Niega definitivamente poder ayudar ¿Exceso de humildad ante el franciscano que la fomenta entre los ciudadanos, pero que significa que sí ayudará? Probablemente, ya que la soberbia es uno de los pecados más castigados por el franciscanismo. Un tercer personaje cierra la conversación comentando, casi como entre bambalinas, **maabaal u lox than ah cim icham**, como en un dicho común, que la viuda miserable tampoco tiene ningún poder.

Se limitan el poder del **batab** y de los adinerados, mientras se fomentan tareas de todos los días en el solar de la comunidad:

IV.3

▷a *vt, fca.* poner en algún lugar **tab in ▷aic** ¿en dónde lo pondré? ▷a **tan kin** ponlo al sol. ▷a **silla yokol tzimin** pon la silla al caballo o ensíllalo (122r:19:203).

Acuerdo entre mayas que organizan su quehacer indiscutiblemente cotidiano. El primero pregunta al otro, mediante **tab in ▷aic**, dónde debe poner algo. Brevemente le indica el otro que al sol: ▷a **tan kin**, astro que ilumina la escena como el sol que brilla sobre el escenario III.20. La voz diluyente, ▷a **silla yokol tzimin**, cierra la cápsula en un mandato, y saca definitivamente al indio y a quien le da indicaciones al espacio abierto maya y a parte del universo de importación tecnológica y faunística, representado conjuntamente por el sustantivo **silla**, recientemente añadido al léxico maya, y por la realidad designada por **tzimin** ‘caballo’, que ya surgía en III.2. “Talabartería y confección, ligadas al cristianismo, convergen en la formación de un hombre nuevo” (Gruzinski 1991: 395).

IV.4

bocah, -ab *vt. bio.* oler otra cosa. **Maa ua tan a bocheex u tuuil** ¿por ventura no oléis su hediondez? **Tin bocah** olido la he. **Tu bocahen; tu calahen u boc** encalabriado me ha su olor (053v:18:88-9).

También fuera del recinto de la iglesia, escena prosaica en la que el objeto conversacional es la hediondez. Se diluye la conversación en la opinión, con dos formas expresivas paralelas, **Tu bocahen; tu calahen u boc**, dada en plena libertad por el

alocucionario, el cual puede ser el mismo personaje que el que emitió la respuesta anterior cuando fue interpelado por el formulador de la pregunta.

¿Tendría lo que apesta que ver con la mugre o con la muerte? Definitivamente con la podredumbre, la falta de higiene e integridad de la salud, por ello plasmaría el intercambio el franciscano, quien tiene que cuidar los aspectos referentes a la salud del cuerpo, como en II.33-II.36, III.7, III.15; o, si no, con la caquexia del alma, con la corrupción que le inflige lo demoniaco que resuena en la citación siguiente:

El dicho Paulo III manda que sean castigados los neófitos que volvieren al vómito (de la idolatría); [...] declarando casadas y anuladas, cualesquiera gracias, indulgencias, cartas aun apostólicas, reales ó imperiales” (Sánchez de Aguilar 1953: 268).

Como toca a la vida y al maíz indios, el siguiente exergo no sienta tan mal durante su evocación:

IV.5

▷**ab sus. psi.** lo mismo que ▷**a**, por provecho **bahunx tac u** ▷**ab ixim** ¿qué aprovecha eso? ¿qué es?, o ¿qué vale? **Maa bahunx u ▷ab** muy poco aprovecha y poco vale **bahunx u ▷ab ixim ▷e▷ec lo** ¿qué aprovecha?, o ¿qué es este poco maíz, siendo menester mucho? (122v:5:204).

Reclama el fraile en la voz diluyente al indígena la poca cantidad de maíz, **ixim**, producida. Más cerca de la realidad cotidiana, también sobre la escena pueden estar dos mayas, el uno protesta frente al otro. El maíz es definitivamente la más apreciada riqueza agrícola de los indígenas, por ello es venerada desde siempre; mas como un dios, lo cual, como indica Thompson en lo que sigue, se cuidarían de expresarle al franciscano.

Hace más de doscientos años, un monje resumió así la actitud de los mayas del interior⁹¹ hacia el maíz: “todo lo que hacen y dicen se refiere tanto al maíz que lo consideran casi como un dios. Su arrobamiento al contemplar sus milpas es tal que olvidan a sus hijos, mujer y todos los demás placeres, como si las milpas fueran la meta final de su existencia y la fuente de su felicidad”. Está bien visto no obstante el autor comete un error. Los indios consideran efectivamente el maíz como un dios, pero mucho se guardan de hacérselo saber a los monjes (Thompson 1980: 255).

En este sentido, el mismo Thompson comenta:

no tan lejos de la milpa quedan las divinidades de la tierra y el agua de origen reptiliano, representadas con serpientes y cocodrilos, fundidos los unos en los otros y de concepción fantástica, en la que se mezclan a veces rasgos humanos (Thompson 1980: 253).

Creencias en divinidades relacionadas con la milpa que inquietan al franciscano. Ciudad Real no escucha o no quiere escuchar de labios de sus interlocutores y aún menos registrará en su Calepino, porque debe negar todo espacio escritural a las supersticiones, la idolatría y el paganismo, que sin embargo están presentes

por doquier, en las siembras y cosechas, en la conservación del grano, en el arado de la tierra, en la construcción de las casas, en las velaciones de muertos, en los ritos curativos, en los funerales, en las bodas y nacimientos, pese al impositivo discurso de los franciscanos que durante siglos se ha repetido en suelo yucateco. Porque los franciscanos eran permisivos en los hechos, no en el discurso. Esa permisividad no la muestran por ejemplo los dominicos que consideraban que la fe no se mercedeaba, pues

⁹¹ Se está sin duda refiriendo dicho monje a la región donde evangelizaba. Nosotros consideramos que esta actitud de los mayas es general en todas las regiones mayas.

buscan la conversión total. Rigoristas extremos, Durán fue uno de los más notorios en pugna por la conversión total. [Los franciscanos, si hacemos a un lado a los de Landa, se muestran más realistas: deciden ignorar la sobrevivencia de la otra religión en las prácticas cotidianas. La dejan ser en silencio, en el interior del indio, se acomodan con un extraño presente discursivo, como en el diálogo sobre **pec ool**, I.1]. Sabios probablemente, que no dudaban de la inmensidad de la conversión integral, solamente buscaban la eficacia discursiva (Todorov 1982: 212).

El objeto discursivo relacionado con el provecho espiritual ya apareció en otras conversaciones, I.8, I.9, III.4, pero aquí desplaza Ciudad Real la significación hacia el contexto del aprovechamiento material, mediante la voz diluyente que menciona el **ixim**, maíz.

IV.6

molah, -ob *vt. fca.* coger o allegar, juntar **ta molaheex ua ixim?** ¿habéis juntado el maíz? **moleex uinicoob** juntad la gente **moleex u taa miz** coged la basura. Ídem, encoger o plegar como costura (307v:4:524).

La entrada léxica, **molah**, está especificada como perteneciente al campo léxicosemántico de la física y en efecto 'juntar' es un acto que el hombre ejerce sobre ciertos materiales. Pero los ejerce con su cuerpo, entonces Ciudad Real aplica inmediatamente esa corporeidad que se ve obligado a prestar a los feligreses al ámbito del trabajo productivo mediante la mención **ixim**, 'maíz', y al de la higiene, mediante la exhortación a recoger la basura, **taa miz**. Antes ha contextualizado el término **molah** con la 'gente' que hay que juntar, probablemente para otra arenga moralizadora. Por lo tanto, todo un sinfín de contextos para **molah**, que pecarían de acercarse a actividades entre humanos que se juntan el uno con el otro, movidos por sentimientos o sensaciones, queda borrada de la cápsula y sólo la componen las actividades caras al endoctrinador. Así que cuando la voz

maya pudiera hablar de sí, del cuerpo propio, es desoída voluntariamente y sólo puede contar lo permitido, los deberes para con la construcción administradora franciscana. Imponer la voz franciscana en el mundo maya no sólo fue traer la palabra de Dios sino todos los ideales civilizadores que entendía la orden, rompiendo con lo que las voces mayas pudieran haber dicho de su gente, su maíz, su higiene; en torno a las labores, como la costura; acerca de sí mismos. El exterminio de la estética religiosa pagana desemboca en la represión del sentir del cuerpo maya.

Nuestro par dialógico consta de una pregunta dirigida a varios interlocutores presentes, muy probablemente por el propio fraile o por alguien que tiene la autoridad para formularla pidiendo cuentas sobre obligaciones consuetudinarias. No recibe respuesta dicha pregunta sino que el mismo interlocutor prosigue enunciando, esta vez con mandatos, en dos turnos, en los cuales educaría, inculcaría costumbres a seguir por los pobladores del lugar en que el diálogo se escucha. Una misma voz entonces se desenvuelve en tres, en monólogo de mandatos. La última ocupa el lugar diluyente de la conversación.

IV.7

tah tiyal *loc. soc.* propietario, señor de la cosa. **Maac tah tiyal col la?** ¿de quién es esta heredad? **Juan tah tiyali** es de Juan. **Ten tah tiyali** es mía, yo soy su dueño (403v:9:688).

Rápido encuentro a tres voces en que se intercambian opiniones acerca de nuevo de la propiedad, la pertenencia, la posesión, asunto sobre el que el fraile tenía que establecer límites, claridad, vigilancia y autoridad, durante la organización de la colonia.

El franciscano inicia la conversación con la pregunta precisa en cuanto a la pertenencia. Un interlocutor, que no es el propietario, le informa que pertenece a **Juan** en la segunda intervención constitutiva de diálogo. En fin, el propietario mismo interviene

confirmando ser en efecto el mero dueño, en una última intervención. Serían tres los personajes y tres las distintas voces que les corresponden.

En cuanto a lo etnoestético, retomamos que otra de las múltiples tareas del franciscanismo es organizar la colonia, distribuyendo la geografía de su suelo, rectificar los límites de la propiedad y su asignación, indicando así a los mayas normas y obligaciones, concebidas desde una topología y nomologías de allende el mar.

IV.8

manaan *loc.* es contrario de **yan**. De aquí sale **yan ua a c'aic hunpay u tiyal hunpay?** ¿has por ventura tomado la hacienda ajena? **manaan, manaan in c'aice** no la he tomado. **Manaán in ꝓibooltic hunpayil ctuplal** no he deseado la mujer ajena. De aquí sale: (295r:4:502).

La primera voz del diálogo no incluye la locución negativa **manaan** e indaga sobre el robo del segundo interlocutor. Puede por tanto pertenecer aquélla al propio fraile, cuya misión es inquerir sobre el pecado y cuyo deber es establecer normas, delimitar lo propio y lo ajeno, según sus propios criterios.

La segunda voz deniega la acusación, mediante **manaan**, pronunciado vehementemente dos veces por el locutor. Así se redondea el diálogo sobre un tema recurrente y muy propio en el discurso religioso. Pero se diluye el par dialógico en una tercera intervención, en la cual una voz maya niega haber deseado la mujer, **ctuplal**, ajena. Tal negación proviene de algún otro maya presente durante la primera parte del diálogo.

Ciudad Real pudo haber registrado las dos réplicas finales durante las confesiones que llevaba a cabo desde el inicio de su estancia en suelo maya. Asimismo, la pregunta que formula inicialmente constituye una con mayor frecuencia durante su práctica catequizadora. El contenido de todo el intercambio tiene directamente que ver con los mandamientos de la religión importada, 'no robarás' y 'no desearás la mujer ajena'.

La voz claramente lexicológica del franciscano se hace escuchar al final de la cápsula en la secuencia 'De aquí sale' para conectar la siguiente entrada léxica con la actual.

De las averiguaciones sobre la propiedad, pasamos a una cuyo objeto discursivo le está estrechamente ligado: reprochar al ladrón su mala acción:

IV.9

talah, -ab *vt. con. dsc.* hurtar; es vocablo honesto. **Ta talah xin u baal u bahunpay?** ¿por ventura has tocado la hacienda ajena, hasla hurtado? **maabaal maa a tal** todo lo hurtas, todo lo tocas o en todo te entremetes. **Maabaal maa a tal, maa maabal maa a talul** todo lo hurtas o tocas (406v:2:693).

Si entendemos que en esta conversación constituida con tres intervenciones, todas ellas provienen del fraile, obtenemos que la primera, constituida por un reproche, indaga sobre la culpabilidad; la segunda comenta y culpabiliza; la última, sinónima de la anterior, amplía en su paralelismo la gravedad de la falta. Puede que se estuvieran expresando tres interlocutores distintos, que se constituyen en juez y fiscal y que tampoco reciben respuesta del abrumado pecador.

La pertenencia parece representar parte muy importante de la didáctica moralizadora franciscana. Su distribución se relaciona con la esencia misma de los preceptos de la orden mendicante, en que "Madre pobreza" condena codicia y ambición. Evangelización que se apoya en los mandamientos, uno de los cuales condena al hurto.

IV. 10

yaltah *vi. mat.* sobrar. **Bahunx yalatah hanal?** ¿cuánta comida sobró? **u molahoob uuc xac yalatah u xeledoob** cogieron siete cestos de pedazos que sobraron. **Oxtul yalatah cimil** tres quedan que no se han muerto (213v:13:361).

Otra escena de pobreza, que alcanza su paroxismo con la última intervención diluente. La pregunta y su correspondiente respuesta no causan mayor dificultad para ser interpretadas en secuencia, en un encuentro cara a cara. Ciudad Real preguntaría y el encargado del asunto proporcionaría la información necesaria. “Madre pobreza” y desigualdad social reinan en el diálogo: hay a quienes la comida sobra y otros que recogen las sobras. Pero la voz diluente pasa de este estado de miseria al máximo de ellos: sólo no han muerto tres, muy probablemente de hambre. Se enlaza la tragedia del hambre (como en III:6 y III.17), al reconstruir el trílogo.⁹²

La tarea franciscana de curar el cuerpo maya, que se escuchó en II.33- II.36 y III.7, se complementa paradójicamente con el enaltecimiento de la pobreza, que aquí se vislumbra, porque

considerando bien las cosas, el Indio poseía una cualidad preciosa entre todas para el Franciscano: vivía en la pobreza y en la indigencia. Desde su fundación, era esto algo que resonaba profundamente en los conceptos de la Orden [...] Las soluciones escatológicas previstas por los inspiradores de la Orden pasaban por una sumisión en todo instante a “Dama Pobreza” (Baudot 1976: 86).

IV.11

mek sus. soc. un cierto presente que envía el suegro a su consuegro, padre de su yerno.
Bahunx u mek hachil ca tii bini? ¿cuánto cacao, etc; envió el suegro a su consuegro?
hun bak, etc. cuatrocientos, etc. De aquí sale **u mek ilibtzil** el ajuar de la nuera (303v:13:518).

Las dos primeras voces constituyen el par dialógico pregunta/respuesta, una inquires, otra proporciona información específica, lo cual indica la voz que emite **hun bak**,

⁹² El término es actualmente corriente en la literatura conversacionalista. Parece haberlo inaugurado Kerbrat-Orecchioni (1995).

'cuatrocientos'. Cabe indicar que el empleo del continuador *etc.*, tanto después de la respuesta **hun bak** en maya como después de las traducciones al español provienen del segundo nivel de construcción discursiva, aquel que ocupa el lexicólogo Ciudad Real, quien, por razones prácticas, decide abreviar respuesta y traducción, pues en esta cápsula lo que quiere destacar es el significado de la entrada **mek**, 'un cierto presente que envía el suegro a su consuegro, padre de su yerno'.

Escuchamos después del diálogo una tercera voz que enuncia una aclaración, **u mek ilibtzil**, refiriéndose, en ampliación conversacional, al ajuar de la novia. Esta voz, diluyente, cierra el tema remitiéndonos a costumbres mayas, practicadas desde ancestralmente, en relación con el matrimonio, pero que el fraile desea sean conservadas. Sobre la importancia y características de éstas nos ilustra Landa en el siguiente pasaje:

Los padres tienen mucho cuidado de buscarles con tiempo a sus hijos, mujeres de estado y condición, y si podían en el mismo lugar; y poquedad era entre ellos buscar las mujeres para sí, y los padres casamiento para sus hijas; y para tratarlo concertaban las arras y dote, lo cual era muy poco, y dábalo el padre del mozo al consuegro y hacía la suegra, allende del dote, vestidos a la nuera e hijo; y venido el día se juntaban en casa del padre de la novia y allí, aparejada la comida, venían los convidados y el sacerdote y reunidos los casados y consuegros trataba el sacerdote cuadrarles y si lo habían mirado bien los suegros y si les estaba bien, y así le daban mujer al mozo esa noche si era para ello y luego se hacía la comida y convite y de allí en adelante quedaba el yerno en casa del suegro, trabajando cinco o seis años para el mismo suegro; y si no lo hacía echábale de la casa. Las madres trabajaban para que la mujer diese siempre de comer al marido en señal de casamiento. Los viudos y viudas se concertaban sin fiesta ni solemnidad y con sólo ir ellos a casa de ellas y admitirlos y darles de comer se hacía el casamiento; de lo cual nacía que (las mujeres) se dejaban con tanta facilidad como se tomaban. Nunca los yucatanenses tomaron más de una como se ha hallado en otras partes tener muchas juntas, y los padres, algunas veces, (a nombre de sus hijos) niños, contraen matrimonio

(y los casados esperan) hasta que sean venidos en edad, y (los padres) se tratan como suegros (Landa 1938:115-6).

Ahora bien, esta voz diluyente, que comentaría sobre el escenario, queda muy estrechamente encerrada dentro de la propia voz de Ciudad Real, quien únicamente proporciona la cita **u mek ilibtzil** a título de ejemplo plenamente lexicológico, no conversacional. Al hilar las voces en conversación continua, asociando libremente los turnos dentro de los cuales reconstruimos las voces, se puede escuchar la voz de un interlocutor maya que formula a modo de comención conversacional, diluyente, **u mek ilibtzil**, situable en el primer nivel enunciativo; empero, Ciudad Real, en su riguroso papel de lexicólogo, como ya dijimos, aprehende la voz y la incrusta en el segundo nivel. Puede caracterizarse entonces **u mek ilibtzil** no sólo como intervención discursiva diluyente en tanto que cita del primer nivel o como ejemplificación lexicológica del segundo nivel; sino también como voz de alto nivel híbrido, pues monta a caballo entre los dos niveles por su capacidad de poderse incluir en ambos, con dos interpretaciones: se oye al hablante maya en una y al hablante Ciudad Real en otra. Es como si **u mek ilibtzil** permitiese escuchar claramente las dos voces, la del maya que produce un enunciado asociado, colateral al diálogo y la del lexicólogo, al unísono. Por ello, voz híbrida, que refleja la prolongación de la costumbre de preparar un ajuar para la novia maya, práctica que, con sus variantes, se lleva a cabo en la actualidad tanto en Yucatán como en España.

El objeto discursivo que aquí se plasma pertenece al rito maya del matrimonio, y remite a costumbres ancestrales en que los consuegros *conciertan el matrimonio*, a obligaciones precisas que aún persisten y son respetadas por los mayas a la llegada de Landa. Ciudad Real registra una conversación en torno a la costumbre de la dote, del ajuar, y que concierne al *lado monetario del matrimonio*. El social, el espiritual y sacramental han sido ampliamente desarrollados por el franciscano durante las conversaciones I.14 -I.17, II.19-II.21, III.9, II. 10 y III.18.

Detrás de **hun bak**, cuatrocientos, quedan en silencio las creencias mayas acerca de la divinidad de los números, así como las discusiones caseras, vívidas y frecuentes en torno a **mek**, que fueron sin duda sostenidas por largo tiempo entre los consuegros mayas, emocionados, que deseaban concertar un matrimonio satisfactorio, a la luz de los auspicios, como lo solían hacer con “cada detalle de la vida cotidiana” (Thompson 1980: 280).

IV.12

lubay *sus. soc.* paradero o fin de la jornada, del camino que uno hace. **Tabx in lubay?** ¿a dónde tengo que ir, o ¿a dónde es el fin de mi camino o jornada? **te a lubay** **Cumkale** allá en Conkal es tu paradero o el fin de tu jornada. **Nach a lubay** lejos está el fin de tu jornada (274v:3:469-70).

Los interlocutores de I.30 y III.16 nos habían llevado a **Mani**, nos encaminan ahora sus voces a **Cumkale**. El proyecto franciscano global se extiende sobre la geografía del planeta, hasta los altos de Mongolia llegaron por el este y por el oeste, hasta la plataforma de Yucatán. No es de extrañarse que Ciudad Real se desplazara constantemente por la península y más allá y que sus ciudadanos ideales pasaran de uno a otro lugar, sembrándose así los preceptos y modos de vida de la Regla por toda la península. Por ello, el objeto geográfico **Cumkale**, contenido al interior de una actividad de desplazamiento, **lubay**, resulta motivo de una conversación a tres voces. Citas en distintos lugares han sido concertadas o viajes y desplazamientos han sido aludidos en I.26-I.28, I.30-I.32, II.13, II.14. Aquí, de lo general en la acepción introductoria clásica, a saber, ‘paradero, fin’, nos movemos a la actividad y el movimiento, mediante la explicación ‘camino que uno hace’. Tales significaciones de la presente entrada léxica, **lubay**, se condensan en la primera intervención dialógica, a saber, **Tabx in lubay?** Seguidamente el que contesta indica al primer participante que debe ir hasta **Cumkale**. Luego, sin recibir respuesta, comenta **Nach a lubay**. Tres turnos conversacionales que se distribuyen respectivamente en un solicitivo, un directivo y un comentativo.

En lo tocante a los hábitos de esta nueva sociedad en violentas e intensas vicisitudes, sabemos que **Cumkale** es centro de profunda evangelización como las otras citas geográficas contenidas en el Calepino.

El comentario final implicaría, por el alargamiento conversacional, una familiaridad o deseo de prolongar lo verbal sonoro, funcionando como si intentara tender lazos sociales, lo cual forma parte del programa evangelizador, el cual acapara lo útil y práctico de la comunidad. Comentario que a la vez funge como reforzador del mandato precedente contenido en la respuesta. **Cumkale** entra dentro de la red de desplazamiento, camino maya evangelizador. Por tanto pertenece a los objetos conocidos por los mayas y reconocidos por la nueva religión, pero para establecer templos ingentes en lugares estratégicos de la península. De centro ritual maya importante **Cumkale** se ha convertido brutalmente en sitio monoteísta.

Los desplazamientos usuales mayas por el **zac be**, camino divino de dioses amerindios, vienen a servir al franciscanismo, utilizándose como rutas entre templos cristianos. Es rebasado el lado fisiológico y humano de la etnia de desplazarse por un camino, debido a la moralización intrínseca contenida en lo geográfico controlado por el cristiano. Etnoestéticamente se trata de un punto de confluencias, en que la capacidad humana física y el espacio son aprovechados para implantar valores religiosos occidentales: la geografía es espiritualizada por la voz de la Orden.

IV.13

chainah ool *vt. psi.* contentarse y satisfacerse; úsase de ordinario con negación **maa uil u chain a uool uaye?** ¿no debes de estar aquí contento? **maa u chainah uool luum uaye** no me hallo bien en esta tierra, no me contenta **maa ua u chain a uool a c'uplil?** ¿por ventura no te hallas bien con tu mujer?, ¿no te contentas ni satisfaces de ella? (136r:20:228).

Sigue un ejemplo más que abre el espacio del confesionario hacia otras tierras. Ejemplo claro donde Ciudad Real ilustra la entrada léxica y la explicación sobre el empleo de **chainah ool**, indicando ‘úsase de ordinario con la negación’, y citando directamente un enunciado extraído del habla viva, a saber, **maa uil u chain a uool uaye?**, el cual, a su vez, forma parte del diálogo pregunta/respuesta que nos ocupa, en tanto constituye el centro de la presente conversación con voz diluyente, **maa ua u chain a uool a c/uplil?**

El interlocutor inicial solicita, en mandato atenuado, que su alocutor le indique si está contento en esa tierra. Éste le responde *negativamente*, apesadumbrado el tono. Pero aquél no aceptaría tal explicación, la consideraría demasiado simple y pediría a su interlocutor le especifique si la razón de su malsentirse no se debe a que su mujer no le da contento, ni lo satisface. Del desliz sentimental al añorar el terruño, Ciudad Real salta prestamente a la moralización, averiguando sobre el buen entendimiento entre la pareja. Puede tratarse de una conversación al interior del confesionario. Añoranza y descontento constituirían sentimientos permisibles en la realidad del franciscano o se trata de un desliz: ¿extrañaría el fraile la población de Ciudad Real en Castilla, de donde es originario? o estará induciendo al indígena a no desapegarse de la comunidad, a permanecer en el lugar de cristianización cuando evoca el fraile las tantas huídas, que su misión demográfica y política debe evitar a toda costa, puesto que los mayas continuaban escapándose del holocausto. En efecto,

sólo en el siglo XVII el conjunto de la península fue sometido al fin. Sólo en 1527 esta región llamó la atención de los conquistadores. Tomó dos decenios a los Montejo (hasta 1547) conquistar el norte y el oeste (Bernand y Gruzinski 1993: 363).

IV.14

pay ool *loc. psi.* dar o tener gana, voluntad o espíritu de hacer alguna cosa o apetecerla.
Baal u payic a uool; baal payic a uool tii benel Mexico? ¿qué espíritu te da de ir a

México? **Maabaal u payic uooli** gana ninguna me da de hacer eso. **Maa tan u pay uool hanal, can** no apetezco la comida ni el hablar (363r:6:618-9).

Estaría el fraile proponiendo al otro que fuese a **México**, donde él ha estado varias veces, cumpliendo su misión, incluso permaneció un tiempo catequizando en Tlaxcala. El maya que contesta se muestra reacio: su espíritu está en contra de tal viaje a **México**. De todas maneras, históricamente, a los mayas nunca les ha apetezco enormemente ir hacia lo que siempre fue la gran capital. Pero el objeto discursivo **México** es desplazado durante la conversación hacia quehaceres más prosaicos como el comer y el hablar. Ambas intervenciones finales van en negativa; pueden deberse a una licencia que otorga el fraile al otro en cuanto a expresar sus deseos. ¿O estará promoviendo una suerte de abstención de ir a **México** en el otro? Cual sea la interpretación, **pay ool** queda explicitado, mediante un locutor indio sin duda que manifiesta desgano; así desaloja el fraile cualquier contexto peligroso en que se mostrara el deseo.

IV.15

pec olal sus. psi. duda, recelo, sospecha o miedo de que venga alguna cosa, peligro; sospechar, recelarse y tener así miedo. **Yan ua a pec olal tu babaalil Dios?** ¿por ventura tienes duda en las cosas de Dios? **baci a pec olal ten, teni lo** no dudes más de mí, que yo soy **ix yanaci u pec olal cimil** quizá hay recelo o peligro de muerte (371r:1:632).

La averiguación que aquí formula Ciudad Real es una pregunta capital para el evangelizador. Este pueblo idólatra no debe dudar de las cosas de **Dios**. En la siguiente intervención, la voz del otro se limpia de toda culpa; pero también podría ser Ciudad Real quien profiere la respuesta terminante: lanza el mandato al pagano de que de él, representante de **Dios** en tierra maya, no debe dudar. La voz diluyente comenta, en aviso y

amenaza a la vez, que el dudar de Dios conlleva un peligro mortal. El tono de las tres voces es excepcionalmente dramático, rasgo y estrategia central por parte de los cristonautas, ya que infundiendo miedo a los indígenas podían más fácilmente hacerlos acudir a la iglesia y convertirlos a la religión nueva.

Pensamos que el tema debió llevar a nuestro clérigo a averiguar y registrar estas intervenciones relativamente pronto, cuando probablemente elaboraba una suerte de devocionario, lo cual hemos comentado en el capítulo I. Sin embargo, en esta cápsula, los complejos actos verbales de intimidar y mandar, sobre todo en el ámbito de lo religioso, en que el fraile no debía cometer errores de interpretación y de comunicación, nos indicarían que no los registraría el fraile a su mera llegada, sino durante el lapso de catequización posterior más desarrollado y politizante.

IV.16

tii maa *loc.* no siendo. De aquí sale **bicx a uoczah haa tii maa Cristoech?, tii maaech profeta?** ¿cómo tú bautizas no siendo profeta? **tii maa yoolah** no queriendo; sin querer; **tii maa u kati** *ídem* (423r:1:718-9).

Pregunta y respuesta se escuchan claramente. La primera voz, la del fraile muy seguramente, reclama a quien se confiesa y comete el error de bautizar no siendo profeta. El culpable contesta que hace aquello sin querer. En la tercera voz, diluente, hablaría un maya que repite el contenido anterior pero en cadena sonora variante. Esta segunda forma de responder muestra el esmero del franciscano por verter sinónimos o fórmulas de semejante contenido en su diccionario, particularmente estas diluentes disculpan al indio que sin querer peca, porque no estaba en su naturaleza el pecar, sino en manos del diablo, que habría ocupado durante milenios a los buenos indígenas.

En esta conversación manifiesta el clérigo que algunos mayas creen que pueden bautizar ellos mismos, por tanto, la catequización debe seguir enmendando errores de entendimiento, interpretación y acción, para ello fue trasladada e impuesta a América, lo

cual empezó siendo deseo y propuesta ya desde casi un siglo de 'colonización' en esa temprana carta del seis de noviembre que en 1492 Colón envía a Isabel y Fernando:

Espero en nuestro señor que sus altezas reales se determinarán a enviar en gran diligencia religiosos para reunir a la Iglesia pueblos tan grandes y convertirlos igual que destruyeron a los que [los moros] no querían confesarse al Padre, al Hijo y el Espíritu santo (Todorov 1982: 54).

IV.17

yoch buul *loc. lud.* apuesta o envite, lo que se apuesta, pone o envida en el juego **bahunx yoch a buulex?** ¿cuánto ponéis en vuestro juego? **▷a yoch buul** pon la apuesta **▷acbezah, chaybezah yoch buul** envidar (219v:15:374-5).

La forma conversacional es sencilla: voz que pregunta, voz que prosigue y voz que diluye; se refiere denotadamente al juego como II.11 y II.12. El elemento diluyente **▷acbezah, chaybezah yoch buul**, pertenecería a un tercero que formula un comentario y emite un mandato. Sin embargo, a pesar de los tres turnos que lo invitan a apostar, el jugador no responde verbalmente. Las tres voces que se autoseleccionan para intervenir llevan la escena a una parte de la vida real y cotidiana de la comunidad, que el franciscano admite.

En resumen, de los objetos discursivos que trata el programa franciscano mediante las diecisiete conversaciones diluentes, a tres voces, predomina la posesión regularizada de propiedades animadas e inanimadas (IV.2, IV.7-IV.9, IV.11), con el fin de regir ordenadamente la península. Tienen asimismo importancia los objetos discursivos de la cotidianidad tocantes al trabajo (IV.3, IV.5, IV.6). Las distancias y poblaciones también se consideran (IV.12-IV.14). Aparecen cálculos y unidades de conteo IV.2, IV.10, IV.11. Ciertas sensaciones se gradúan (IV.4, IV.14). Se juega (IV.17). Tienen todos que ver con la administración y control de las actividades cotidianas admitidas por necesarias para la causa.

Aparecen de nuevo discursos religiosos en IV.15 y IV.16 y se vuelve a rechazar la autoridad del cacique, desvirtuándola en IV.1.

Se ponen en juego intercambios verbales sobre elementos prácticos, prosaicos, cotidianos, enfocados desde la medida, la medida, la medida, la cantidad y la cualidad. Son cápsulas sobre razonamientos de valoración. Se implanta con firmeza a los nuevos cristianos una etnoestética de la evaluación de deberes, sentimientos, sensaciones, cargada del individualismo y responsabilidad humanísticos, al interior de conversaciones diluentes que trabajan menos el material religioso que el administrativo.

Al escuchar las conversaciones, la voz final, diluyente, aparece comentando el diálogo anterior, su función es aclararlo y desarrollarlo. Al registrar la voz diluyente, Ciudad Real enriquece los contenidos léxicos que contenía el diálogo precedente y preparatorio.

Pudo haber registrado en sus escritos iniciales la última voz y luego el diálogo o viceversa; pero optó por esta última decisión al confeccionar el Calepino. La formación diluyente resulta ser la más frecuente en el diccionario. Los diálogos aquí contenidos cobran una calidad distinta por el mismo punto escritural que ocupa la voz diluyente, que los sigue. Como si el diálogo fuese ya estrecho ante unas realidades registrables, pues el devocionario de I y el cuasi devocionario de II no bastaran ya para la labor administradora, colonizadora y social que requiere la evangelización. Ciudad Real debe constituir en costumbre parte de los saberes prácticos, que mide con su vara franciscana, por ende, conserva ciertas habilidades y tradiciones ancestrales de los mayas, siempre y cuando no amenacen la causa cristiana.

El tratamiento del orden práctico, números, animales de carga, distancias, poblaciones empieza a soltar la pluma franciscana en el punto diluyente, como si Ciudad Real hallara facilidad para confeccionar su discurso lexicológico más ampliamente y podemos acercarnos un poco más a la cultura maya. Se oponen a la rigidez escritural de los capítulos I y II, la cual responde principalmente a lo abstracto religioso del cristianismo, que tenía que rematar la religión anterior, más cercana a la naturaleza, al cuerpo indio y a los astros.

Cuatro voces mayas

Habíamos dicho que iríamos estudiando los intercambios conversacionales con voz diluyente en un orden correspondiente al número de voces que fuésemos escuchando. Ahora oímos cuatro voces en total. Las dos últimas ocupan el lugar de dilución discursiva, rematando la conversación.

IV.18

epaan *p.fca.* lo así allegado y señalado **tabx epaan u chii a coleex?** ¿dónde llega y está señalada la orilla, linde o cabo de vuestra milpa? **Tii epaan tu chun chee la** allí llega, al tronco de aquel árbol **maa nach epaan in col, naklic a col** muy cerca está mi milpa de la tuya. **Maa nach epaan in tancabal yet hun yotoch kuu** cerca está mi milpa del corral de la iglesia (165v:7:279).

De los deslindes de la milpa discuten los interlocutores. Son dos las voces diluentes que rematan el encuentro. El fraile pregunta **tabx epaan u chii a coleex?** y tres voces mayas, auténticamente agrestes y del siglo XVI, le responden con especificaciones propias de los mayas: **Tii epaan tu chun chee la**; **maa nach epaan in col, naklic a col**; y **Maa nach epaan in tancabal yet hun yotoch kuu**. Árbol, milpas, corral e iglesia son vistos desde afuera, desde el mundo del otro. Además, los examinan ojos de agricultores. No se trata de un lapsus, Ciudad Real no pierde pie: se encuentra entre ellos y con la iglesia muy cerca como referencia; ambos como centros discursivos, si bien relativizados.

La primera voz sería la de Ciudad Real quien pide cuentas al campesino. Por la respuesta de éste, vemos que informa cuando mira hacia el tronco de un árbol, **chun chee**, *in situ*. El deíctico **Tii** da idea de cómo están situados los hablantes mientras conversan.

En las secuencias diluentes, los comúnmente llamados “pronombres posesivos”⁹³ **in** y **a** en **in col** y en **a col**, así como en **in tancabal**, reafirman la presencia de las personajes que enuncian. Se precisan deslindes de propiedades para que la comunidad los respete y el trabajo se organice según el cabal franciscano:

Para controlar las idolatrías, la mayoría de estos indios de estas regiones vivían divididos en zonas con los españoles y los mestizos, residían en parroquias alrededor de las iglesias o de las capillas que recibían más o menos regularmente la visita de un sacerdote católico [...]. Indios de la comunidad eran especialmente ligados al servicio de la iglesia, luego el más modesto empleo de jardinero se unía al de sacristán, de fiscal o de maestro de capilla. Servir en la iglesia eximía al indio de pagar el tributo y aseguraba a los interesados la protección eficaz de los religiosos y los curas. Intervención preciada en esos tiempos de confusión e incertidumbre (Gruzinski 1990: 293):

IV.19

bool, booltah, boolte *vt. eco.* pagar y galardonar y premiar. **Ta booltah xin a ppax?** ¿has por ventura pagado tus deudas? **maa tin bootei** no las he pagado, pero pagarlas he. **Maa tin bootahi** no las he pagado, ni pienso pagarlas. De aquí sale **bool keban penitencia** (054v055r:23:90-1).

El que pregunta reclama al otro. Éste se compromete a pagar. Pero hay un tercero en el paradigma que contestaría lo contrario. O bien podemos escuchar, durante el tercer turno, al segundo diciendo en voz baja, entre dientes, o en su hablar interno, que no piensa pagarlas y que su respuesta anterior fue un engaño al que reclamó. El cuarto participante, diluente,

⁹³ Es preciso indicar que estos “pronombres posesivos” cuando son vistos desde la lógica y la semántica son “argumentos”, como bien lo estudia Arzápalo en un artículo anterior a esta edición (Arazápalo 1988: 885-94).

murmura, como en un aparte, **bool keban**, comentario que asocia a la acción conversacional anterior. Parece avisar, premonizar, amenazando sabiamente a quienes soslayan la paga. ¿O sería que se burla socarronamente de la situación? En breve, elicitación de lo implicado durante las tres primeras intervenciones. Las deudas fueron firmemente recordadas a sus deudores en I.19, I.20, II.31, III.19, punto central de esta economía asociada al tributo y a las actividades laborales ancestrales.

IV.20

uabee *vt. fca.* partirse del lugar, comenzar la jornada. **Biykinx a uabee?** ¿cuándo partes? **Zamal in uabee** mañana partiré. **Uabeemaa in' cah** a pique o a punto estoy de partir. **Tin uabeetah ah cumkaloob** despedíme de los de Conkal, partíme con ellos (437r:4:742).

Se escucha hablar a los interlocutores de desplazamiento por la península como en I.26-I.32, II.22, III.16; precisiones temporales ya mencionadas en I.23, I.26-I.28, I.31, II.13, II.14, II.17, III.18, IV.12, IV.14; ritos de saludo como en III.11. Todo ello permite ver a una comunidad numerosa y en movimiento, que actúa fuera del tan controlado y estrecho recinto eclesiástico.

El variado paradigma de respuestas satisface a la pregunta **Biykinx a uabee?** mediante especificaciones puntuales de tiempo. Gramaticalmente lo que el fraile estudia aquí es el empleo de algunos elementos del paradigma temporal en maya. Para ilustrarlo debidamente contextualiza los tiempos en unidades mayores, que nos permiten, aunque limitadamente, ver el mundo del otro. Lo importante es que esta vez, como en la enorme mayoría de las formaciones diluentes, no aparece ningún lexema propiamente referente a la religión. Mas los cristianos que Ciudad Real cita están refiriéndose estrictamente a actividades prosaicas y cotidianas que es imposible el misionero desaprobe, pues tiene que conservar de lo humano y de lo social lo que no conlleva pecado. Citas,

desplazamientos, lugares, encuentros entre vecinos, saludos forman parte de lo aprobado por el franciscano y de lo que debe y puede controlar. Cita enunciados que se adaptan perfectamente a su deseo de construir una sociedad totalmente patronizada, como lo solicita el franciscano fray Jerónimo de Mendieta al padre Comisario General, fray Francisco de Bustamante, en el siguiente párrafo de una carta:

haciéndonos padres de esta mísera nación y encomendándonoslos como a hijos y niños chiquitos para que como a tales (que lo son) los criemos y doctrinemos y amparemos y corriamos, y los conservemos y aprovechemos en la fe y policía cristiana (García Icazbalceta 1941-44: I, 6).

Pero los habitantes de **Cumkal**, toponímico en maya como todos los que los franciscanos solían conservar, tenía sin duda resonancias en el recuerdo del maya, porque el templo franciscano probablemente se erigía sobre el de los dioses ancestrales. Lo mismo habían hecho desde los inicios los hijos de san Francisco en la Nueva España. Cortés había decidido expresamente que la primera casa franciscana ocuparía la misma ubicación del anterior altar dedicado a Huitzilopochtli sobre el templo mayor, porque la sutil idea era que los poderes se levantaran allí donde se levantaban los anteriores (Alberro 1992: 89).

Los edificios de los poderes civiles se erigían en los mismos terrenos que los antiguos,⁹⁴ porque había una voluntad deliberada de sustituir, estrategia muy precisa y de orden netamente práctico hacia los indígenas, que se apegaba a su propia distribución del espacio, siempre y cuando se les adheriese a los vencidos la representación de los poderes de Dios, de la Iglesia y de las autoridades españolas. Tal norma es la que sigue moviendo al franciscano Ciudad Real cuando sustituye el poder civil, social y religioso ancestrales con el propio. Destruye el discurso supersticioso e idólatra y lo reemplaza con el monoteísta cristiano. Esta norma fue practicada por las órdenes mendicantes, especialmente por la franciscana en la colonia. Fue impuesta por las Leyes de Indias en

⁹⁴ Cf. Kubler (1982).

todo el continente indoamericano. Los dioses sangrientos tienen que desaparecer en beneficio del Evangelio. Sin embargo, comenta Alberro, lo religioso y lo temporal continúan como en el pasado, inextricablemente ligados en una multitud de fiestas, de ceremonias y de demostraciones, de sentimientos. Para el pueblo, la protección y lo reconfortante está en la plaza de los poderes temporales y espirituales, de los dioses antiguos y nuevos, en un vivir prosaico y sagrado donde los poderes son indisociables y familiares (Alberro 1992: 90-1).

IV.21

uazak *vi. fca.* volver o tornar del camino **bikin a uazak?** ¿cuándo has de volver?
zamal in uazak mañana he de volver. **Uazani Juan** volvió Juan. **Bin uazaknac**
 volverá (438r:6:743).

El tiempo y el desplazamiento se asocian de nuevo bajo la pluma del franciscano, que ha venido de tan lejos, y en las voces que cita. Con **bikin a uazak?**, el primer interlocutor obliga al otro, quien acepta la cita mediante **zamal in uazak**. Puede entonces pasar un lapso necesario entre el momento del diálogo y el comentario diluyente **Uazani Juan**; otra voz diluyente responde esperanzada **Bin uazaknac**.

Escrituralmente, después de haber registrado el diálogo pregunta/respuesta, Ciudad Real añade diferentes expresiones conjugacionales del empleo del mismo verbo intransitivo, **uazak**. Los paradigmas léxicos y gramaticales en torno al desplazamiento son primordiales y frecuentes en el Calepino y en la vida cotidiana de la comunidad. Han aparecido en I.26-I.32, II.14, II.22, III.16, IV.12, IV.14, IV.20.

Se destaca nuevamente que el fraile establece normas, deberes y obligaciones a sus feligreses, que verifica su cumplimiento y que los mayas le informan sobre el buen cumplimiento de tareas y se comprometen con él. Han asimilado por tanto ciertas condiciones de responsabilidad que el franciscano ha venido a imponer como parte de su tarea colonizadora y evangelizadora.

Juan lleva el nombre cristiano que le da el evangelizador, pero a fuerza de regresar entre una conversación y otra se empieza a vaciar de su singularidad y el individuo representado va desapareciendo. Los pocos nombres de pila registrados en el Calepino sufren esta misma desindividualización. Tras ellos se disuelve la personalidad del otro, porque el franciscano es portador de la tradición retórica medieval, en que se ‘inventa’ lo otro, lo cual apuntó ya en el título O ‘Gorman en su Invención de América.

IV.22

hii ka loc. quizá por ventura es así o posible es que sea; la partícula **ka** responde al **hii** y significa; y cómo, respondiendo. Hii ua a cib ca techac lo? ¿por ventura hiciéraslo tú si fueras él? hii ka y cómo que lo haría; sí, por cierto **hii ua pu ucech ca tac katun hele lae?** ¿por ventura huirías tú si viniera o si viniese ahora gente de guerra? **hii ka** ¡y cómo huiría yo! (186rv:15:312-3).

En I.13, I.22, I.23, II.1 y II.6 el fraile retaba al feligrés. En este caso el reto es duplicado mediante la suma de los diálogos contenidos en II.1 y I.13. En este orden, Ciudad Real plasma primero la cápsula II.1:

hii xan loc. lo mismo que **hii ka**; hii ua a beelte techac lo? **hii xan** ¿si fueras tú lo harías? ¡y cómo que lo haría! sí por cierto que lo haría! (187v:6:315),

porque siendo sinónimas las locuciones **hii xan** (II.1) y **hii ka** (IV.22), ilustra su empleo al interior de contextos semejantes. En segundo lugar, el lexicólogo registra la entrada completa I.13:

hii tun be; hii tun bean loc. lo mismo que **hii ka** hii ua pu ucech ca tac katun hele lae? ¿por ventura huirías tú si viniera ahora gente de guerra? hii tun be ¡y cómo huiría! (187r:11:314);

porque las locuciones **hii ka** (II.1) y **hii tun be** (I.13) son igualmente sinónimas. Los folios de las tres cápsulas se siguen en el manuscrito alfabético original, y en ese espacio Ciudad Real transcribe las expresiones sinonímicas, repitiendo los contextos de uso para que la significación de las tres expresiones locutivas quede perfectamente aclarada.

Volviendo a la cápsula IV.22 que nos ocupa, es el resultado de los dos diálogos anteriores en que el primero genera el segundo, diluente.

Entra la voz lexicológica de Ciudad Real y en ella, escuchamos ‘responde’ y ‘respondiendo’, gracias a los cuales registra el primer diálogo. Luego reta al otro mediante la interrogación **Hii ua a cib ca techac lo?** A ella replica la voz **hii ka**, tal y como lo adelantó el lexicólogo desde sus primeras líneas. En el último diálogo, con su pregunta **hii ua pu ꞑucech ca tac katun hele lae?**, y su respuesta **hii ka**, se precisa el objeto discursivo referente a la huida y no indeterminado y general como en el par anterior. El conjunto conversacional en su totalidad parece, debido a la yuxtaposición de las voces diluentes, más cercano a la realidad discursiva de los interlocutores, que pasan de una pregunta y respuesta generales a una pregunta más precisada y puntual con la consiguiente respuesta final de mayor especificidad también. De este modo, la intención conversacional resulta ser la de disuadir al otro de enfrentar al enemigo.

La retoma de los retos en esta cápsula indica que, mediante la extrema abundancia de confesiones (Baudot 1976: 37-89), Ciudad Real debe acercarse atentamente a las costumbres de sus catecúmenos, “para aprehender la sociedad de los vencidos” (Baudot 1976: 317). Éstos, sin duda, prolongaban aún a fines de siglo actitudes bélicas, incluso entre ellos mismos, porque se creaban desavenencias, enfrentamientos y agresividades provocados por la brutal imposición de la civilización occidental, que los venía a dividir. Además de la española habían padecido invasiones prehispánicas y ante ellas se dividieron en distintos campos de batalla. Las crónicas mayas indican varias etapas de guerra en suelo maya. La más importante sucede entre 967 y 987 cuando los itzaes conquistaron la península y establecieron la religión, arquitectura y arte toltecas. Introdujeron en particular al dios Quetzalcoatl-Kukulcan con el nuevo imperio, cuyo culto estaba asociado a un

militarismo agresivo (Thompson 1980: 112-116). Más tarde fueron huyendo hasta Tasayal, en medio de la jungla lacandona, ante las sostenidas y tremendas agresiones perpetradas por los Montejo a mediados del siglo XVI. Ciudad Real fomenta en varias ocasiones entre sus feligreses que no se dejen provocar por el enemigo. Esto aparece en tres entradas léxicas del Calepino y en esta última adiciona las dos anteriores.

IV.23

ix adv. antepuesta a la dicción y luego **-ci, -aci** pone duda y denota por ventura. **Ix tenaci ah benel tu pach padre?** ¿por ventura o quizá soy yo el que ha de ir con el padre? **ix tii binaci; ix maaci xiic** quizá no se ha ido **ix maac bay; ix maaci tii; ix maaci** por ventura no es así **ix laci ix maaci** quizá sí, quizá no (227rv:11:389).

El pecador desea ver al **padre**, como en II.22, pide consejo mediante el enunciado **Ix tenaci ah benel tu pach padre?** Alguien considera que sí debe verlo, al indicarle **ix tii binaci; ix maaci xiic**. El tercer turno, **ix maac bay; ix maaci tii; ix maaci**, diluente, informa, mediante un paradigma de tres segmentos de construcción diferente, con tono de alegría probablemente, que el **padre** aún no se ha ido. En fin, la última voz diluente algo decepcionada deja al otro en la duda acerca de la partida del **padre** oponiendo los contrarios **ix laci** e **ix maaci**. El intercambio entre feligreses que se encuentran probablemente a la entrada de la iglesia versa sobre la duda acerca de la presencia del franciscano. Los interlocutores parecen haber estado tratando algún asunto que deben comunicarle al fraile, pero no se atreve más que el primero a encontrarse con él. La escena realza el poder de Ciudad Real sobre los participantes que vienen a plantearle un tema sin duda importante, a la vez que el temor de enfrentarlo suponemos sintieran; el que inicia la conversación parece ser el designado para verlo. ¿Hasta dónde los sentires, temores, miedos de la otredad moverían al extranjero? Él traería los propios que a su modo también velaría.

Escrituralmente Ciudad Real fue plasmando las expresiones de significación paralela u opuesta durante distintas situaciones de trabajo de campo o bien inquirió sobre todas ellas

en una misma entrevista lingüística. La forma paralela y paradigmática contenida en las intervenciones diluentes tiene por fin esclarecer lo complejo de la significación del adverbio.

IV.24

malel tii; mal kin tii *loc. eti.* pasar la vida bien o mal. **Bicx u malel kin tech?** ¿cómo pasas la vida? **Utz malel kin ten** bien me va. **Utz u malel kin ten yetel in ctuplil** bien me va con mi mujer, contentos estamos y en paz. **Maa utz u malel kin ten yetel in ctuplil** lo contrario. De aquí sale: (291r:12:496).

Se preguntan y responden los dos primeros interlocutores en un par dialógico clásico, el cual se prolonga en dos voces diluentes. La primera de éstas, **Utz u malel kin ten yetel in ctuplil**, deriva su objeto discursivo hacia **ctuplil**, la segunda niega lo anterior mediante la añadidura de **Maa**.

La primera diluyente puede pertenecer al mismo interlocutor que respondió justo antes en el diálogo en la secuencia **Utz malel kin ten**.

La voz de Arzápalo nos indica que se trata del campo semántico de la ética y el objeto discursivo del encuentro propone que la vida, en principio, debe ser satisfactoria, sobre todo al interior de la pareja. Estrechar los lazos matrimoniales forma parte primordial del endoctrinamiento, principio que se ha ido desgranando en numerosos encuentros: I.14-I.17, II.7, II.8, II.18-II.21, III.18, IV.2, IV.13. Ciudad Real sigue probando al paso de las cápsulas cuanto respetaba los dictados particulares de aquella colonización espiritual, que Gruzinski engloba en el siguiente exergo:

España impuso una definición más amplia de la esfera espiritual (la religión no debe parecer alibí político y económico), a través de la iglesia se inculcan modos de vida, reglas sociales, normas de una policía susceptible de introducir en el caos de las Indias un orden progresivo (Gruzinski 1988: 286),

que se enlaza con los siguientes mandatos:

IV.25

maatiitah, -te *vt. con.* desmandarse, desmesurarse, desvergonzarse y atreverse contra alguno y despreciarle, desacatarle, y tenerle en poco. **Baax u chun a maatiitic a xibilil?** ¿por qué menosprecias a tu marido? ¿por qué te atreves contra él? **maa a maatiitic u than a yum** no desprecies las palabras de tu padre. Ídem, abusar, usar mal y el tal abuso **maatii u cahí** usa mal de ello de aquí sale **ah maatii** abusón (300v301r:15:512).

Múltiples son los sinónimos que encuentra Ciudad Real para traducir **maatiitah** y proporcionar su acepción general, desde el segundo nivel que ocupa como lexicólogo.

Interviene la primera voz, probablemente de Ciudad Real, preguntando: **Baax u chun a maatiitic a xibilil?**, con tono de reproche. Alguien, sobre el mismo hilo discursivo, emite otro mandato endoctrinante: **maa a maatiitic u than a yum**. El respeto a la autoridad de **xibilil**, marido, y de **yum**, padre, son recordados a una mujer maya, como en I.17. Comenta una tercera voz, diluente: **maatii u cahí**. Se cierra el intercambio un tanto graciosamente sobre **maatii**, 'abusón', ¿comentario de la mujer que se desquita?

IV.26

oheltah, -te *vt. psi.* conocer o reconocer, y cosa conocida. **A uohelen ua?** ¿por ventura conócesme? **uohelchi ka** sí que te conozco \Rightarrow **a in kuben than tii c-ohel uiniciloob** da mis encomiendas a nuestros conocidos. De aquí sale **tech a uohel a bail** acusas a otro del pecado que tú has hecho o porque tú lo haces piensas que el otro lo ha hecho. Por tu corazón conoces el ajeno (346r:1:1).

El intercambio empieza aparentemente en una escena con dos turnos de reconocimiento entre interlocutores, la cual terminaría con un envío de saludos, diluente, **in kuben than tii c-ohel uinicilooob**. Las tres primeras intervenciones, refuerzan el buen entendimiento entre los miembros de la grey y la afabilidad, reflejan la paz que el fraile quiere establecer en su provincia. No obstante, Ciudad Real no desaprovecha la ocasión para añadir su turno moralizador, igualmente diluente, **tech a uohel a bail**. Éste suena a lema prosaico como el sinonímico ‘cree el león que todos son de su condición’. Mas el fraile acuña la secuencia dentro de su propia interpretación franciscana, la extrae del vulgo y la vierte dentro de lo eclesiástico al traducirla mediante la amplia paráfrasis ‘acusas a otro del pecado que tú has hecho o porque tú lo haces piensas que el otro lo ha hecho’. El imaginario del fraile reinventa un mundo recortando la realidad cotidiana del otro. Paz social y justicia son las conductas moralizadoras que fomenta el fraile a sus catecúmenos.

IV.27

tayic *cf.* causa o razón. **Baal tayic Juan maa tan u talel uaye?** ¿cuál es la causa por la que Juan no viene aquí? **u keban yetel u lobil uinic tayic tu benel mitnal, licil u benel mitnal** por su pecado, por su maldad, se va el hombre al infierno **yahau tzimin tayic chich u muk** porque es grande el caballo, tiene fuerza **lay tayic Juan yabil loe, yoklal utzil u than tayic** la causa porque es amado Juan, es por ser afable y tener buenas palabras (404r:2:688-9).

Estas voces también forman parte de la labor catequizadora de Ciudad Real. El fraile emite la pregunta **Baal tayic Juan maa tan u talel uaye?**, pues necesita que **Juan**, nombre de pila con esa identidad simbólica polirreferencial que representa al otro, acuda a oír los consejos franciscanos. La secuencia declarativa **u keban yetel u lobil uinic tayic tu benel mitnal, licil u benel mitnal**, recuerda al silencioso interlocutor que el pecador se irá al **mitnal**, el infierno, palabra que al ser pronunciada dos veces en el mismo enunciado transmitiría al otro un sentimiento de terror. Lexicológicamente la repetición se debe al

paradigma entre **tayic tu benel mitnal** y **licil u benel mitnal**. A partir de allí, se distiende la conversación hacia un contexto prosaico, mediante la mención del caballo, **tzimin**, objeto traído del mundo conquistador, en **yahau tzimin tayic chich u muk**.

La última voz diluente resalta el buen ejemplo de otro **Juan**, que, en esta mención, resulta amable: **lay tayic Juan yabil loe, yoklal utzil u than tayic**. Con ello enaltece Ciudad Real el buen comportamiento que desea entre su grey y el amor cristiano que al interior de ella debe prevalecer. Se recuerda la conversación II.25 en cuanto a la recomendación de usar ‘buenas palabras’. Los interlocutores de III.2 y IV.3 mencionaron al caballo, **tzimin**, símbolo faunístico y doméstico de la fuerza europea. Es importante recalcar que Ciudad Real, a fuerza de ejemplificar con **tzimin**, evita nombrar animales de la ecología local, pues éstos amenazarían con ser asociados por el otro con sus divinidades y supersticiones. Cómparese con la aparición del símbolo lechuza, **icim**, en I.1 y con la referencia al pájaro en I.2; se ve asimismo que la doméstica cápsula III.20 donde se mencionan los ratones, no parece tener implicaciones religiosas ancestrales mayas en cuanto al bicho, por lo menos para el franciscano. En cuanto al infierno, **mitnal**, ya ha sido tocado en II.30; los buenos modales se reforzaban y los saludos se transmitían en .III.8, III.11, IV.20 y IV.26.

Escrituralmente, Ciudad Real añade las secuencias diluentes para desarrollar el valor semánticodiscursivo de **tayic**. Se trata de una conjunción lógica que había que ejemplificar con distintas emisiones y variados contextos lingüísticos.

IV.28

thool sus. psi. estar bien, ser dado, pertenecer y ser bastante. **A thool ua a cambez a uah cambezahul?** ¿por ventura te es dado enseñar a tu maestro? **maa tholi** no, por cierto. **A thool ua a beelte? a beeltic cooil?** ¿te está por ventura bien cometer suciedad de carne? **maa in thool in laakinech** no me está bien acompañarte (434r:9:737).

El ideal cristiano que habita al franciscano es construir un hombre nuevo. La occidentalización, por el biés del cristianismo, se pretende portadora de modelos y valores universales (Gruzinski 1991: 398).

El maestro de quien se habla aquí puede situarse en el mero terreno de la enseñanza como el maestro de IV.29 que definitivamente está en plena clase de doctrina. Ahora bien, la función crucial de los maestros no se limita únicamente al conocimiento de las Escrituras y de la doctrina cristiana; éstos solían pertenecer a las etnias conquistadas (Gruzinski 1991: 398). Por tanto, en el caso maya, seguramente conocerían a la perfección el terreno rocoso y el monte del bosque tropical, podían andar los senderos y reconocerlos mucho más fácilmente de lo que lo hubiera hecho un español, por ejemplo, un franciscano movido por la fe para llegar hasta las más remotas y pequeñas poblaciones mayas. Estos maestros llevaban la palabra de Dios a los indígenas alejados, se la llevarían en lengua maya y podrían confesar y bautizar, es decir convertir, a los mayas que nunca acudieran a una población mayor como **Tihoo, Mani, Cumkal**.

Atrapa Ciudad Real un sustantivo de contenido muy general como **thool**, le sustrae todo posible contexto atañente a lo demás de la realidad maya y lo apresa al interior de su discurso moralizante. Mediante **A thool ua a cambez a uah cambezahul?** resitúa al maya delante de la autoridad del maestro, al cual no se cuestiona. El indígena se somete dócilmente durante la emisión de la respuesta negativa que le brinda, **maa tholi**. Pero el fraile no se queda allí, pasa a reprochar al feligrés **A thool ua a beelte? a beeltic cooil?**, turno diluente mediante el cual truena la acusadora voz que prohíbe el pecado de carne como en II.19 y III.10, condenando por inmundo el deseo del cuerpo maya. Una vez la lección terminada y puede que adquirida, el interlocutor final se alejaría del sucio pecador agrediéndolo con la conclusión diluente **maa in thool in laakinech**. De un golpe de pluma Ciudad Real delimita el campo pecaminoso del puro, el cual sí puede entrar en su reino.

Cuenta, durante esta conversación a cuatro voces, con que “los indios son propios para recibir las órdenes” y “dicen prontamente toda oración que se les enseña y hacen el

signo de la cruz”, con que cada día se les entiende más y ellos a los españoles, como Colón escribe ya en cartas del 11 y del 16 de diciembre de 1492 (Todorov 1982: 49, 51). La preferencia de Colón por la orden franciscana, se manifiesta durante sus escritos con frecuencia. Además, con el atuendo de los hijos de san Francisco recibe el homenaje que le hicieran los Reyes Católicos al retorno de su segundo viaje. Toda la época de la conquista y evangelización de América está impregnada principalmente de franciscanismo, Cisneros dio a la corona este matiz, que la llevaría a derrotar a los increyentes de Oriente así como a los naturales de las Indias de Ciudad Real.

IV.29

kaatbal *p. con.* ser pedido, demandado o preguntado, es pasivo **baalx u kaatbal teche** ¿qué es lo que te pide? **kaatbi u chii** fue preguntado, preguntáronle. **Katbac u than** pregúntanselo. Ídem, **kat u than paalaloob; kaatbac u than kuu paalaloob** pregúntenles la doctrina a los muchachos (239v:12:412).

Las dos primeras voces constituyen un diálogo en tanto que la primera pregunta **baalx u kaatbal teche** y que la segunda voz comenta, en metaenunciado, en tanto que nos aclara el acto de habla contenido en el enunciado interrogativo anterior, **kaatbi u chii**. La primera voz diluente, **Katbac u than**, emite un casi sinónimo de la expresión que inmediatamente la precedió; su función es la de insistir sobre lo antes dicho, en eco. La siguiente voz diluente, **kat u than paalaloob; kaatbac u than kuu paalaloob**, por medio de dos formas prácticamente iguales sintácticamente, cierra la vívida escena en el aula de la doctrina, lugar propicio para que Ciudad Real muestre el interés que despierta en los discípulos el maestro. Las distintas expresiones formales, que significan a grandes rasgos lo mismo para el establecimiento de la doctrina y su dinámica de persuasión y enseñanza, manifiestan el esmero del franciscano para catequizar. A la vez el lexicólogo desgrana a través de ellas el paradigma de empleo de **kaatbal**.

¿Por qué tanto orden, obediencia y paz durante las clases de las escenas IV.28 y IV.29? ¿Sería porque sólo asistían a ellas los jóvenes nobles educados y cultos, cuyas familias no oponían resistencia a los endocrinamientos del franciscanismo? ¿Sería porque Ciudad Real da cuenta de cursos y disciplinas ideales al construir la nueva ciudad del Señor Dios? Posiblemente sean estas algunas de las razones para tan imperturbadas lecciones y pulcras palabras, para la sumisión a la regla del Señor Dios y el reconocimiento de las nuevas autoridades enseñantes; pero hay que recordar también que del lado maya ya ha sido inculcada la purificación y el cambio de la civilización y la religión, el progreso, entendido occidentalmente, que muchos mayas debían admirar, porque en los indígenas también estaba presente el tema de la salvación y de la renovación milenaristas, en aquellas últimas décadas del siglo XVI (Clendinnen 1989: 191).

IV.30

kinbee *sus. cro.* jornada, dieta o día de camino **Hay kinbee yanil a col uaye?**
 ¿cuántas jornadas o días de camino hay de aquí a tu milpa o heredad? **Hun kinbee, hun kin tii bee, hun macab kinbee** una jornada o día de camino. **Hun tii hi kin oc idem caa kinbee, ox kinbee,** etc. dos, tres jornadas (247v:9:426).

En la posibilidad de circular en todos los sentidos en la primitividad fluida, móvil, indefinidamente penetrable del lenguaje, en el campo libre de todas las transformaciones, recortes, en la multiplicación en cada punto, en cada sílaba o sonoridad, de los poderes de designación (Foucault 1986: 14), **kinbee** podría jugar sobre sí mismo y, para algunos mayas o algún misionero, evocar, en el preciso instante de su enunciación, al astro sol, **kin**, en su trayectoria, **bee**; pero Ciudad Real lo baja del firmamento y lo pone, mediante la adecuada contextualización, sobre el camino que los mayas andan entre una milpa y otra, **col**.

Así, en la referencia a la duración de la jornada laboral cotidiana, mide Ciudad Real precisamente el camino andado por el otro y sólo ése, poniendo en labios del interlocutor el significante **Hay kinbee yanil a col uaye?**, porque el franciscano debe evitar cualquier

alusión a lo divino del sol, **kin**, y a la connotación pagana que pesa tras el compuesto **zacbe**. Tarea lexicológica de reducción que fuerza a la lengua a encogerse y a la imaginación lingüísticolúdica a disecarse. Los actos comunicativos que inscribe el cristiano sólo recogen las significaciones con venia de entrar al interior de un mundo utópico, estrecho, amputado de la multiplicidad real, porque las considera descargadas de reenvíos a lo pagano. Sin embargo, cae en la trampa de su propio juego, porque la medida de ese transcurrir del tiempo provenía también de las ciencias astronómicas de los mayas, quienes poseían

el amplio concepto del misterio de la eternidad y el concepto más estrecho de su división en términos equivalentes a los siglos, a los años, a los meses, a los días. El ritmo del tiempo los maravillaba. Tenían textos jeroglíficos sobre el pasado y el porvenir. La estela de Quiriguá cuenta la historia de noventa millones de años antes; otra, de 400 millones de años (Thompson 1980: 21).⁹⁵

Ciudad Real ha deslindado cautelosamente los enunciados para que únicamente traten de tiempo y espacio relacionados con jornadas, camino y milpas, no con las divinidades mayas. Como decíamos, **Hay kinbee yanil a col uaye?** pregunta específicamente sobre la distancia entre el sitio de la conversación y la milpa, **col**, del otro. Éste responde de sobra mediante tres enunciaciones sinonímicas: **Hun kinbee, hun kin tii bee, hun macab kinbee**. Otra voz, diluente esta vez, proporciona una secuencia más del paradigma anterior, **Hun tii kin oc**, al cual Arzápalo reañade la englobante traducción antes borrada por el paso del tiempo, *idem*. Por último, la voz final, diluente asimismo, continúa con el paradigma, esta vez numérico, **kinbee, ox kinbee**. Cantidades, número y conteos, necesarios en la vida de la comunidad han sido mencionados con igual discreción dentro de límites precisos del mundo pragmático en las cápsulas diluentes IV.2, IV.11, IV.18, IV.19.

⁹⁵ Las cifras que Thompson da parecen imposibles.

Recapitulemos ahora ciertas características de las cápsulas diluentes a cuatro voces, que nos han llevado por los terrenos principalmente del conteo, la medida y el cálculo (IV.18, IV.19, IV.30); de la precisión de desplazamientos y el envío de saludos (IV.20, IV.21, IV.23, IV.26); de valorar la vida y la paz, así como de apreciar a la pareja y de respetar a las autoridades y al maestro (IV.22, IV.24-IV.26, IV.28, IV.29); de aquilatar la importancia del caballo importado (IV.27); de conjurar el pecado de carne y el infierno (IV.27, IV.28).

Se filtran valores netamente místicos en IV.23, IV.27 y IV.28, no obstante lo divino cristiano no forme parte primordial de los intercambios con dilución, sino la insistencia sobre el conteo, la valuación y la valoración tanto de elementos materiales como psicológicos y sociales.

Aumentan las voces a cuatro, porque las cantidades y cualidades, para ser mejor esclarecidas por la pluma del franciscano, requieren de varias ejemplificaciones contextuales, de varias intervenciones vocales. El eje paradigmático se destaca en el método lexicológico aquí empleado y los enunciados están muy cercanos a la acepción general que va después de la entrada léxica. No hay desviaciones internas fuertes hacia otros terrenos, no es brusco más que el paso escritural a lo religioso como en IV.23, IV.27 y IV.28.

La larga conversación que se obtendría escuchando todos estos intercambios a cuatro voces nos permite entrever ciertos hábitos cotidianos de los mayas del siglo XVI que Ciudad Real permite y fomenta. Atañen esencialmente a elementos que los mayas comparten públicamente como el camino, el maestro, a diferencia de la serie de conversaciones diluentes a tres voces donde destacaba más bien lo concerniente a la propiedad privada y al trabajo individualizado; por lo tanto, al aumento en el número de voces corresponden objetos discursivos de interés más generalizado.

Ahora bien, parece que la diferencia que se está marcando entre los meros diálogos (Capítulos I y II) y las voces inaugurales y diluentes (Capítulos III y actual) es que aquéllos se encierran en el recinto eclesiástico y éstos de una manera u otra salen hacia la población. En los primeros, los participantes conversacionales son dos, cumplen el mínimo requerido para que se lleve a cabo una con-versación; en éstos van aumentando con cierta facilidad los

interlocutores. Si Ciudad Real pretendía mediante la profusión de voces y la vulgarización de los objetos discursivos dar a entender que no tocaba a la cultura del otro y no la trastornaba, no se puede dejar de pensar que su actitud y su obra pertenecen totalmente a un endoctrinamiento profundo en que su voz y la de los españoles limitan las de los mayas para su beneficio, con el fin de salvaguardar el tanto de la civilización que conviene a la causa colonizadora y, por tanto, medrando inevitablemente la cultura del otro. Esto se manifiesta a nivel formal en los regresos y desplazamientos periódicos de una intervención cotidiana a otra eclesiástica así como en el tono autoritario y los actos de habla directivos al interior de los cuales se estructuran los intercambios verbales.

Cinco voces mayas

Continúan instalándose más voces que revelan, en estrechos trazos y huellas, el proceso de aculturación al cual es sometida la comunidad indígena. Ahora escuchamos hasta cinco voces discursivas, entre las cuales aparecen tres, finales, diluentes, después del par dialógico inicial.

IV.31

hi bici *loc.* lo mismo que **hi bic; bin u than padre toon?** ¿qué nos dice el padre? **hi bici, maa uoheli** no sé, qué sé yo cómo habla. **Xachee in cah hi bici in chacancunic in yacunah tii** buscando ando de qué manera declararé el amor que le tengo. **Hi bici a uool ten** no sé qué voluntad me tienes. **Hi bici tu pach licil ca benel** no sabemos lo que nos sucederá en este camino (185r:4:310).

El diálogo con su pregunta **bin u than padre toon?** y la respuesta correspondiente **hi bici, maa uoheli** pertenecería a esos infieles que tienen en poco las palabras del fraile, por tanto, no son aún dignos de entrar en su reino. Pero esto lo recupera con la habitual

destreza el franciscano mediante la incrustación de las voces diluentes, ideales para escuchar la palabra divina de Dios. En efecto, el amor cristiano es enaltecido en la secuencia diluyente **Xachee in cah hi bici in chacancunic in yacunah tii**. El maya, en **Hi bici a uool ten**, se acerca humildemente para averiguar aquello que de él quería el fraile. La última voz, **Hi bici tu pach licil ca benel**, manifiesta total sumisión, dado que los mayas no tendrían entre sus propias manos su camino de vida.

Conversación en que se oponen los que no comprenden a los que han sabido escuchar la palabra de Dios y que invitaría a evocar la lejana voz del profeta amerindio pronosticando: “Morirán los que no puedan comprender; los que comprendan vivirán” (Chilam Balam 1948: 9).

IV.32

yetokin adv. siempre o dura para siempre **maacx yetkin tu mak luum?** ¿quién ha de comer siempre tierra y ser malo? **maamac yetkin tu mak luum** ninguno ha de ser siempre malo **maamac yetokin tu tanlic cizin** ninguno ha de servir siempre al demonio. **Yetokin uil a keban** tú debes querer estar siempre en tu pecado **yetokin ua a keban a kati?** ¿quieres por ventura perseverar siempre en el pecado? (218v:7:372-3).

La pregunta del diálogo, **maacx yetkin tu mak luum?** es proferida por el evangelizador y posee un carácter plenamente catequizante. Sigue la respuesta, **maamac yetkin tu mak luum**, que con acierto interpreta el turno anterior, porque la grey es recuperable, se le puede llevar hacia el bien; con esta esperanza de cambio viven los franciscanos. La primera voz diluyente, **maamac yetokin tu tanlic cizin**, repite la intención del turno anterior, en sinonimia parcial, porque de **luum**, que implica maldad, la tinta ciudadrealense ha subido a **cizin**, el demonio. La segunda voz diluyente, **Yetokin uil a keban**, reprime al interlocutor que tiene delante, retándolo, porque parece querer estar siempre en su pecado. La última voz diluyente, **yetokin ua a keban a kati?**, la cual

cierra esta conversación, retoma el mismo reto. Las voces diluentes se multiplican en variantes sinonímicas, constituyendo una estrategia discursiva del catequizador para llevar al infiel a corregirse.

IV.33

oc vi psi significa, quiere decir y esto es; cuando se vuelve un vocablo de una lengua a otra; o una razón o sentencia oscura en otra de términos claros. **Hal ten hi baal oci** dime, ¿qué quiere decir esto? **lay oc telo** esto quiere decir o éste es su significado **baal oc ta uayil thaneex loie?** ¿qué quiere decir esto en vuestra lengua de aquí? **lay oc laye** : **he oc laye** esto quiere decir **baal oc ta thaneex; baal oceex ta than?** ¿qué queréis decir? (340v:1:582).

Aquí Ciudad Real obtiene la información que necesita sobre el significado lingüístico, puede que quien le explica **lay oc laye; he hoc laye** sea un letrado, aunque el fraile nunca dio los nombres de sus informantes. Cabe indicar que del letrado informante de Landa sí existen datos:

Don Gaspar Antonio Chi (o Xiu), o Gaspar Antonio de Herrera. Nació en Maní hacia 1531, recibió una educación cristiana con los franciscanos. Manejaba tan bien el maya, el náhuatl, el español y el latín que fue informante del cronista franciscano y participó en la redacción de relaciones geográficas e informaciones para la corona con Diego de Landa (Bernand y Gruzinski 1993:367).

Pero no siempre hubo un Antonio Xiu a la mano, aún menos al inicio de la ocupación de Yucatán. A este respecto, en una anécdota, Ciudad Real habría relatado:

Cuando los españoles descubrieron esta tierra, su líder preguntó a los indios cómo se llamaba; como no le entendieron, dijeron **uic athan**, que significa 'qué dices' o 'de qué

hablas, que no te entendemos'. Y entonces el español ordenó que se le diera el nombre de Yucatán (Clendinnen 1989).⁹⁶

Es preciso indicar, puesto que tratamos de la etimología de la palabra *Yucatán*, que en la cita de Clendinnen aparece una contradicción histórica. En efecto, Diego de Landa no nos explica lo mismo que lo que Ciudad Real hubiera escrito en 1588, sino lo siguiente:

Que esta provincia se llama en lengua de los indios *Uluumil cutz yetel ceh*⁹⁷ que quiere decir *tierra de pavos y venados*, y que también llamaron *Petén*⁹⁸, engañados por las ensenadas y las bahías dichas.

Que cuando Francisco Hernández de Córdoba llegó a esta tierra saltando en la punta que el llamó cabo de Cotoch, halló ciertos pescadores indios y les preguntó qué tierra era aquella, y que le respondieron *cotoch*⁹⁹, que quiere decir *nuestras casas y nuestra patria*, y que por eso se puso este nombre a aquella punta, y que preguntándoles más por señas que cómo era suya aquella tierra, respondieron *ciuthan*¹⁰⁰, que quiere decir, *dícenlo*; y que los españoles la llamaron Yucatán, y que esto se entendió de uno de los conquistadores viejos llamado Blas Hernández que fue con el adelantado la primera vez (Landa 1938:57).

Nos parece importante en estas dos últimas citas junto con las notas de Pérez Martínez resaltar las contradicciones, porque como el ilustre campechano indica la historia de los hechos y los datos no satisface plenamente. Quiero indicar que en trabajos de campo

⁹⁶ Clendinnen escoge este texto como epígrafe para el suyo y explica que sólo encontró la anécdota de Ciudad Real citada por otro historiador, Noyes (1932); pero que nunca vio el texto de Ciudad Real de 1588.

⁹⁷ Pérez Martínez indica en una nota que la frase correcta en maya es *ú luumil cutz, ú luumil ceh*, y que su traducción es 'la tierra de los pavos y los venados' (Landa 1938: 57).

⁹⁸ El mismo Pérez Martínez anota que la palabra *Petén* viene de *pet*, 'isla, escudo, lo que se abarca con la vista desde la altura' (Landa 1938: 57).

⁹⁹ Siempre don Héctor Pérez Martínez indica que la respuesta de los indios fue: *Conex c' otoch*, literalmente, 'vamos a nuestras casas' (Landa 1938:57).

¹⁰⁰ Pérez Martínez remata apuntando que la frase literal fue: *Matan c' ubah than*, que traduce por 'no entendemos las palabras'. Seguidamente el campechano indica que el porqué del nombre de Yucatán a la tierra del Mayab, es cosa que no está esclarecida de una manera absoluta. Literalmente añade que existen diversas versiones que pueden consultarse en las historias locales de la Península, sin que ninguna, a su modo de ver, satisfaga plenamente (Landa 1938:57).

anteriores, que no tenían entonces que ver con el actual estudio del Calepino, numerosos informantes me explicaban que la palabra *Yucatán* venía de que los españoles vieron plantas parecidas a las yucas y que decidieron nombrar a la tierra a partir del nombre de tales plantas. ¿Imaginario, reconstrucción etimológica folklórica? El caso es que las respuestas quedan pendientes.

Regresemos a nuestra cápsula. Percibimos en la conversación dos voces que se preguntan y responden y que vuelven a intervenir recurriendo a la misma estructura. Por lo tanto, la conversación comprende dos diálogos pregunta/respuesta. El segundo diluiría al primero. Los dos pares dialógicos giran alrededor de un mismo objeto discursivo, entender lo que quiere decir algo en lengua maya. Preguntas que debieron ser formuladas a menudo por el fraile durante su adquisición de la lengua del otro, 'la lengua de aquí'.

La conversación muestra en plena acción al occidental que cumple el deber de lengua por el cual, en principio, fue traído a América. El maya, obediente, le proporciona los datos requeridos. Entrar en la lengua del otro y manejarla fue empresa franciscana por excelencia, la corona española otorgó a aquellos hombres de fe oficialmente la plena libertad de conocer las lenguas indígenas, para llevarles más eficaz y rápidamente la palabra del nuevo Dios.

El indio ideal de esta conversación que conversa sobre el lenguaje responde **lay oc telo** y más adelante **lay oc laye; he oc laye** al hábil investigador americanista que es Ciudad Real. Es posible que los indios cercanos a él y a su obra se hayan admirado ante el lingüista sacerdote obsesionado por la palabra maya, porque la palabra estaba en el origen del mundo, también en el Popol Vuh. Los mayas estimaban altamente las prácticas verbales, el que sabía hablar debía ser obedecido, tanto así que algunos indígenas de la nobleza, probablemente para no perder su poder, adquirirían la lengua occidental con admirable rapidez. Además la inclinación para informar al fraile tenía sin duda que ver con el recuerdo de las profecías: el Chilam de Chumayel había dictado que todas las cosas con las que llegarían los de Occidente se cumplirían y nadie las podría parar (Libro de los Libros del Chilam Balam 1948: 22).

Se podría fácilmente imaginar la escena en el patio de la iglesia, con el fraile rodeado de mayas a quienes formula preguntas mostrando pasajes de la historia sagrada sobre dibujos, imágenes, iluminaciones, concebidas a propósito. No muy lejos del patio de la iglesia, podría escucharse la vivacidad de la siguiente conversación, que habla del juego, de la espera, un poco de religión, del temor:

IV.34

pectah ool *loc. psi.* estar con recelo, temor, sobre aviso o esperar así. **Tu pectahen ua a uool?** ¿estuvíste me por ventura aguardando? **Maabaal u pec ta uool ta uaalic a zipil tii padre ichil a confesar** no te receles, no temas de decir al padre tus pecados en la confesión. **Maabaal u pec tii yol, coox tii baxal** de nada se recela; vamos a jugar les dice. De aquí sale **okotba in cah tech ca maac u pecten a uool** ruégote me excuses y que no me estés aguardando **ca maac u pecte yool tioob** para que los tenga por excusados y no los aguarde (371r:6:632).

Llega el fraile y pregunta a quien le espera, **Tu pectahen ua a uool?** Pero éste guarda silencio y otro toma la palabra ocupando su turno e induciéndolo a confesar sus pecados al padre: **Maabaal u pec ta uool ta uaalic a zipil tii padre ichil a confesar**. En esta secuencia escuchamos el sintagma **a confesar**, amalgamado al léxico maya, de manera que el otro se sitúe al interior de una actividad religiosa, cuya denominación incluso es totalmente occidental. La semántica y la sintaxis híbridas del enunciado ponen de manifiesto en labios del que aconseja al pecador la síncretis cultural y religiosa que está teniendo lugar entre la etnia. 'No temer' es el consejo que se le da al penitente, igual que en I.1 y IV.15. El temor al fraile o a las cosas de Dios deben ser abandonados por los pecadores, quienes han de acercarse abiertamente, inocentemente confiados a la palabra divina, sin perturbarse. Ahora bien, en I.1 tampoco debía el pecador sospechoso de superstición dejarse mover por el canto de la lechuza. Por tanto, para ser un creyente ideal no debe el maya perturbarse, temer, sentir; ha de deshumanizarse, dejar de emocionarse ante el poder de la lechuza, de Dios, del fraile.

En esta solicitud imperante que la fe cristiana hace al feligrés, está descartando parte de la sensibilidad cultural autóctona. En ello reside lo tiránico de la evangelización franciscana. Al final de cuentas este no temer implica algo más cruel, que sería el no pensar, ni cuestionar, ni aún menos reflexionar en torno a las cosas de la fe, o sea, perder la libertad constitutiva del hombre: poder criticar y decidir. En esto consiste el etnocidio franciscano.

Debe pensarse que los frailes prolongaron el usual tratamiento patrocinante y paternalista hacia los indios confiándose en la actitud sumisa y en la apariencia dócil acostumbradas. Sin embargo, los españoles no se percatarían de lo rebelde del espíritu maya, de la visión que los indios tenían de la cristiandad y del arraigamiento de las creencias ancestrales hasta 1847, cuando la Guerra de Castas, en que los mayas decidieron echar a los demoniacos y blasfemos blancos, mestizos y criollos, de su tierra (Clendinnen 1989: 191 y Reed 1971).

En la historia de Yucatán se registran varios levantamientos, recordemos la gran revuelta maya de 1546, cuyos líderes indígenas fueron quemados por los colonistas; se mutilaron las mujeres; se asesinaron niños; se encadenó a hombres (Clendinnen 1989: 52). Cabe indicar que, como todas las cosas, no siempre estuvieron los franciscanos del lado del indio. Oxkutzcab en Maní, la provincia de los Xiu, fue la primera morada franciscana en territorio indígena, y estaba aliada con los españoles. Esto sucedía por las últimas etapas de la conquista, hacia 1547 (Clendinnen 1989: 53). En 1562, como hemos ido indicando anteriormente, culmina la catástrofe cultural en Maní misma, perpetrada por el franciscano Landa.

Volviendo al tercer turno de la conversación, un interlocutor comenta **Maabaal u pec tii yool, coox tii baxal**. Por un lado niega rotundamente la existencia del temor en el acusado, quien sin embargo sigue guardando silencio. Por el otro, siempre con el fin de defender al acusado, trataría de relajar la situación mediante el suplemento **coox tii baal**, que añade al final de su intervención. Mediante **okotba in cah tech ca maac u pecten a uool**, el que inició el diálogo pide disculpas al silencioso maya receptor de todo el mensaje. En fin alguien comenta **ca maac u pecte yool tioob**.

Todos los turnos han intentado persuadir al otro para que se confiese, éste no ha hablado. Con ello muestra Ciudad Real lo difícil que es obtener confesión cristiana del otro. No obstante han colaborado cinco veces para que lo haga. Normalmente en las demás conversaciones logra el fraile la confesión, aunque emplee varios turnos en ello, aquí sucede lo contrario y queda en entredicho la obediencia del otro, tan frecuentemente aludida en discursos históricos.

. En el ambiente globalmente cristiano en que se generan las conversaciones, los indios se las ingeniaban sin duda para conciliar sus tradiciones de antaño con las innovaciones introducidas por los religiosos, los nobles indígenas y todos los que colaboraban de cerca o de lejos con los españoles (Gruzinski 1988: 293).

IV.35

ua *adv.* pospuesta en respuesta a la primera dicción con que otro preguntó, pone duda. **Taba u benel Pedro?** ¿adónde va Pedro? **taba ua** no sé adónde; y aún sin responder, pone duda. **Maa uchac in ximbal, baal ua yan ten** no puedo andar, no sé que [*sic*] tengo. Ídem, pospuesta **ua** a la primera dicción, significa hasta que, en fin que. **Ca ua bini** hasta que se fue. **Uay ua tubie** hasta acá se le olvidó (436v:3:741).

La escena se abre sobre la pregunta banal **Taba u benel Pedro?** y en todo su objeto discursivo remite a las conversaciones sobre desplazamientos desarrolladas en I.26-I.32, I.22, III.16, II.18, IV.12, IV.14, IV.20, IV.21, IV.23.

En el nivel lexicológico, resalta algo original y diferente en la anotación ‘y aún sin responder, pone duda’, que nos permite adivinar el gesto y entonación de titubeo y duda del interlocutor en acción. La escena pasa a desdibujarse al interior de la comunicación no enteramente verbal y se desacartona, cobrando así un poco de vida los personajes. Al inscribir ‘y aún sin responder, pone duda’, Ciudad Real entra dentro de un mundo de significaciones, cuya materialidad va mucho más allá de la lengua en tanto que sistema de relaciones, se desplaza hacia utensilios extralingüísticos, con el fin de brindar un sentido

más preciso del adverbio **ua**. En este punto de escritura nos aproximamos a lo que Derrida entiende por una materialidad que acapara en su interior lo de afuera (Derrida 1967 a, b), que no lo dejaría de lado en el proceso; serían aquí la existencia y presencia de los participantes, manifestadas por la enunciación, las actitudes verbales, las intenciones comunicativas, lo gestual, lo sonoro, lo vocal, los titubeos, pausas o silencios y todas las modalidades sobre las cuales se funda la comunicación intramundana. Sin olvidar el brillo del grano de la voz. Cuando en la factura del diccionario de Ciudad Real aparecen inscripciones como “**taba ua** no sé adónde; y aún sin responder, pone duda”, que consolidan la significación lexicológica, estamos desplazándonos al terreno de la conversación y de la representación filmica de ésta.

La emisión **taba ua** no indica aún el lugar a donde va **Pedro**. La tercera voz, diluyente, que enuncia **Maa uchac in ximbal, baal yan ten**, podría pertenecer al mismo **Pedro**; aquí el cuerpo es mencionado como en otras cápsulas (II.33, II.34, III.7) sólo en relación con su incapacidad física y dolencia, que el franciscanismo tiene por fin obviar para justificar su obra curativa del alma y del cuerpo, descartando cualquier aspecto ajeno al buen funcionamiento de los principios utópicos. Como evadiendo este límite peligroso entre cuerpo clínico, pasivo, y cuerpo del deseo, que se querría libre, la pluma rápido se reprime y desplaza haciendo intervenir la voz frailesca y controlada del segundo nivel de enunciación con la indicación ‘pospuesta **ua** a la primera dicción, significa hasta qué, en fin que’, es decir que el franciscano se reinternar en su deber léxico cuando lo amenazaría un desliz hacia la otredad física del maya. Traslada entonces el asunto por otras derivas y escuchamos el ejemplo de uso de **ua** como adverbio temporal en la secuencia **Ca ua bini**. No obstante, la ligamos a los enunciados precedentes, como comentario probable en cuanto a la partida de **Pedro**. Una última voz diluyente concluye y comenta **Uay ua tubie**. De este modo accidentes cotidianos en torno a tiempo y espacio son discutidos entre los interlocutores que participan en una sociedad religiosa reducida e impuesta, quedando trastocada la potencial realidad integradora de los locutores.

IV.36

uchul, uchi, uchuc *vi. fca.* acaecer, acontecer, suceder y hacerse alguna cosa. **Baalx uchi tech tii bee?** ¿qué te sucedió en el camino? **mucul ha \supset bil uchi ten** azotáronme en secreto. **Baal bin uchebal a benel Cumkal?** ¿en qué has de ir a Conkal? **baal bin uchebal a uenel?** ¿en qué has de dormir? **bicx bin uchebal lo?** *quo modo fiet istud?* ¿cómo se hará esto? (445r:7:754).

El camino, **bee**, se vuelve lugar en que ocurren contratiempos importantes, como sucedía en II.18, diálogo en el cual se aludía al impedimento para casarse que pudo haber aparecido en el camino. No puede evitarse comparar la vulgarización en este trozo de la significación del segmento **bee** a la que recurre el franciscano con la sacralización en que los mayas consideran al mismo: los **zac beeoob**, caminos blancos, por donde transitan los mayas cotidianamente para rendirse a sus tareas agrícolas, sociales y comerciales, han sido trazados por las divinidades; reflejo de la inmaculada vía láctea, las blancas galaxias y las líneas de celeste brillo entre las estrellas; lo sacro y lo profano se unen armónicamente en cada desplazamiento de los mayas por su tierra. Esta segunda significación, sacra para el autóctono, es evitada en la escritura por Ciudad Real.

En el diálogo con pregunta **Baal uchi tech tii bee?** y respuesta **mucul ha \supset bil uchi ten**, las voces participan que se flagela dramáticamente a un maya, lo cual ubica la conversación en un ambiente argumentativo, en que los hablantes próximos no se preocupan de averiguar quién azotó a la víctima, como si lo supusieran, sino que saltan a preguntar a la víctima. El primero: **Baal bin uchebal a benel Cumkal?**; el segundo: **baal bin uchebal a uenel?** y el tercero: **bicx bin uchebal lo?**; preocupándose los tres de en qué irá a **Cumkal** el herido, dónde dormirá y ‘cómo se hará esto’, respectivamente. Esta última intervención diluyente la haría el fraile, quien, al traducirla al latín, reconduce los caminos y sitios a lo cristiano, como si a los interlocutores con sus problemas, dolores e inquietudes, de un golpe de pluma latina, los disolviera, los desrealizase y los vaciase en otro mundo.

contenido en las diluentes **Baal bin uchebal a benel Cumkal?**; **baal bin uchebal a uenel?** y **bicx bin uchebal lo?**

Ahora bien, ese otro que desaparece con su dolor físico del discurso y esos otros inventados por el lexicólogo que sólo discuten sobre alojamiento y camino, aunque reducidos por la pluma ciudadrealense para ser albergados en la utopía construida en la mente franciscana, tendrían aún la posibilidad, si quisieran, de andar los caminos blancos sagrados sin callar en su recuerdo el eco de lenguajes esotéricos que el gran Chilam Balam interpretaba (Todorov 1982:84) y podrían aún respetar en lo más recóndito de su imaginario las consoladoras leyes de sus jefes ancestrales.

No obstante cabe preguntarse hasta qué punto el latín del fraile que escuchaban algunos mayas en misa no era interpretado por ciertos de ellos como lenguaje divino, misterioso, que sólo los que ocupaban como él el poder podían interpretar ¿Pondrían en el mismo lugar ese latín que no conocían y ese lenguaje de Zuyua, cuyos enigmas descifraba únicamente el gran sacerdote indígena? De ser así, lenguaje de Suyua y lengua latina estarían compartiendo el mismo espacio esotérico y de poder.

Una vez más el grado de cristianización y de obediencia al franciscano, muy difícil de medir, dependía de las situaciones locales, de las presiones de la comunidad, de la vigilancia de las familias y de selecciones individuales (Gruzinski 1988: 293).

El procedimiento de registrar conversaciones con un número cada vez mayor de intervenciones sigue ampliando el valor lexicológico del Calepino, aunque a la vez consolida el aculturante monólogo franciscano:

IV.37

pacat, pactah, pacte *vt.psi.* mirar y ver. **Baalx ca pactic?** ¿qué estás mirando?
pacten tu xeel a ziil, tu xeel a ayatzil mírame con un pedazo de tu limosna, hazme limosna. **Pacteex a xax tantan xel** mirad a un lado y al otro; recatad, vivid con recato,

mirad cómo andáis. **Pacteex u nii a uoc; pacteex u benel u nii a uoceex** lo mismo **pacatnen** *respice* mira o ve (355r:6:605).

Indaga alguien **Baalx ca pactic?** y el otro humildemente debe recordarle la humildad: **pacten tu xelex a ziil, tu xelex a ðayatzil**. En las emisiones diluentes, se escucha al fraile que amonesta a los mayas por su falta de recato y conveniencia, mediante **Pacteex a xax tantan xel**. Otra voz refuerza el mandato en la sinonimia enunciativa **Pacteex u nii a uoc; pacteex u benel u nii a uoceex**. En fin, se diluye la conversación en el breve **pacatnen**, mandato que retoma las dos intervenciones anteriores. El fraile intenta marcar el valor cristiano del verbo **pacatnen** traduciéndolo al latín y luego al español. A partir del diálogo de petición de limosna, afianza Ciudad Real, mediante los mandatos diluentes, su cultura y su autoridad.

Ha ido subiendo el número de voces y de interlocutores desde que empezamos a escuchar las conversaciones diluentes. ¿Qué significación puede tener esta forma, este modo de registrar por parte del fraile lexicólogo? Creemos que la respuesta concierne a la mayor parte de nuestro corpus. De un modo general, el fraile tiene que irse abriendo al mundo de uso lingüístico, pero con máxima discreción, cuidando que no se filtre del otro social más que lo permitido e impuesto. Sólo en este sentido las cápsulas diluentes permiten varias intervenciones, que podrían darles un aspecto de menor represión, por extenderse a contextos relativamente diversos de significación, más cercanos a lo social, lo práctico e intramundano. Sin embargo, no abandonan su tono moralizador y regresan constantemente a condenar el pecado y el demonio, a enaltecer a Dios; incluso en ellos los mandatos se reiteran cerrándose cada vez más a elementos extraños que tuvieran que ver con el sentir maya. Si se cuele lo social, tendrá que ver con el trabajo, el amor en la humildad, el querer decir de la lengua, el deber. Las voces diluentes que aumentan no implican que el fraile haya soltado las riendas, sino que las maneja aún mejor. La multiplicación de intervenciones se dosifica prudentemente sin dejar de controlar espacios

de la cultura. Es en este saber hacer de Ciudad Real que entrevemos el proceso de occidentalización de las etnoestéticas mayas.

En particular, cuando escuchamos cinco voces, entre sí conversan de modos de decir y del amor cristianos (IV.31, IV.33); del paso del tiempo en función del pecado, la confesión y el recato (IV.32, IV.34, IV.35); del cuerpo maya que no puede andar o que es azotado (IV.35 y IV.36). Las cápsulas diluentes regresan a objetos discursivos moralizantes, pero con mayor número de voces en su interior. La dilución insiste en escribir un mundo polifónico, pero paradigmático y monológico, en que se realza la autoridad franciscana, porque más catecúmenos dicen lo que el quiere.

Seis voces mayas

El procedimiento de registrar conversaciones con un número cada vez mayor de intervenciones sigue ampliando el valor lexicológico del Calepino, aunque a la vez consolida el aculturante monólogo franciscano:

IV.38

chuucaan *p. eco.* lo que viene a la cuenta, lo cumplido, lo que ha llegado así, y el tal cumplimiento **chuucaan ua patan?** ¿está por ventura cabal y cumplido el tributo según la cuenta o tasa? **maa chuucaani** no está cumplido ni cabal, falta para nuestra cuenta **chuucaan in cleh yetel** en la cuenta y tasa **chuucaan ca** \supset **a xocan** empatada está nuestra cuenta **chuucaan in cleh yetel in kam** empatado está el gasto con el recibo **chuucaan u tohol in pay** empatado está lo que yo he pagado con lo que debía (147r:2:247).

Ciudad real presenta un paradigma de usos de **chuucaan**, en cinco respuestas a la pregunta **chuucaan ua patan?**, que habla del tributo, **patan**, como en II.31; de pagos de deudas tratan también las conversaciones III.19 y IV.19. La pregunta que formula la primera voz, **chuucaan ua patan?**, controla si el deber ha sido cumplido. Contesta una voz negativamente, **maa chuucaani**. Pero, tal y como lo desea el regulador de buenas costumbres que es el fraile, afirman la primera, segunda, tercera y cuarta voces diluentes: **chuucaan in cleh yetel**; **chuucaan ca** \supset **a xocan**; **chuucaan in cleh yetel in kam** y **chuucaan u tohol in pay**, acumulándose respuestas deseadas en torno a comportamientos programados por el fraile. La larga serie ofrece una visión de escenas frecuentes y cotidianas en que el indio tiene obligaciones insoslayables con que cumplir ante el franciscano, la Iglesia y España. Lo interesante es que sólo la primera respuesta encierra un desajuste en tales pagos y cuentas y que las siguientes insisten, didácticamente, en el buen ejemplo a seguir, como representando una mayoría de indios que cumplen frente a una minoría que se rebela, porque pagar el tributo debe inscribirse en los primeros renglones de la conquista espiritual, sin este apoyo económico que los indios se ven obligados a proporcionar al extranjero la historia de esta otredad habría sido inimaginablemente distinta.

IV.39

oheltah, -te *vt. psi.* saber, de cualquier manera. **A uohel ua canpe** \supset **payalchii?** ¿por ventura sabes las cuatro oraciones? **Uohel ika** sí que las sé **uohel a beel yetel a tucul** yo entiendo bien tus obras y pensamientos **yohel Dios**; **yohel kuu** jurar a Dios **yalah yohel kuu yokol u paalil** jurósela a su muchacho; **maa yohel baxal**; **maa yohel coco than**¹⁰¹ no es hombre de burlas, no sabe de burlas (345v:12:591).

Pertenece plena y estrechamente al discurso de la doctrina la pregunta **A uohel ua canpe** \supset **payalchii?** El otro ha aprendido las oraciones, lo cual afirma brevemente en

¹⁰¹ Las formas **uohel** y **yohel** son variantes lingüísticas contextuales de **ohel**.

Uohel ika. Un siguiente maya reasegura al fraile mediante **uohel a beel yetel a tucul**, tratando de borrar toda sospecha para el fraile. Culmina la lección netamente litúrgica en la mención máximamente eclesiástica del nombre de Dios en la voz diluyente **yohel Dios; yohel kuu**, constituida por dos formas paralelas, estrategia de insistencia. Sólo entonces pueden pasar las dos últimas voces a diluir la conversación en **yalah yohel kuu yokol u paalil**, que regresa a lo humano con la mención de **paalil**; y en el remate, **maa yohel baxal; maa yohel coco than**, que apunta a un comportamiento social. El todo es moralizante y la conversación se dibuja entre un movimiento espiritual in crescendo, que luego desciende hacia parte de la existencia del otro.

IV.40

taclie loc. soc. tener que ver, entrometerse con otro o en algún negocio. **Baal u taclie Dios yetel cizin?** ¿qué tiene que ver Dios con el demonio? **maabaal ca taclie loie** no tenemos que ver en eso. **Maabaal in taclie batab** no tengo que ver yo con el cacique **yan taclie tu batan baob** son parientes en afinidad **maabaal taclie tu batan ba** no son parientes. **Maabaal bal u taclie tii** no es su pariente, no tiene que ver con él (400v:4:683).

Esta conversación representa la síntesis, la recapitulación y el reasentamiento de principios franciscanos centrales: a Dios la voz frailesca lo separa del demonio; mientras que a éste lo relacionaría con el cacique, como en I.21, II.32, IV.1; y los indios deben tener buenas relaciones entre parientes, así en III.12. Igual que las divinidades contribuían al buen funcionamiento de los ciclos naturales, alejando las catástrofes, Dios aporta el bien y el fraile sus palabras; además éste ocupa el lugar de la autoridad defendiendo a los indios del cacique y fomentando las buenas relaciones familiares. Los lugares del poder son remplazados sistemáticamente y, en esta operación, el fraile se gana adeptos. Puede pensarse que las sustituciones fueron bastante logradas, debido a que los mayas solían escuchar con respeto, obediencia y sumisión a sus sacerdotes previos. Como sugerencia, se

diría casi que Landa describía a ambos tipos de sacerdote, el pagano y el cristiano, en el siguiente párrafo:

Los sacerdotes tenían por oficio tratar de enseñar sus ciencias, de indicar las calamidades y los medios de remediarlas, de predicar en las fiestas, de celebrar sacrificios y de administrar sus sacramentos. Los chilanes (profetas) debían dar a todos los de la localidad las respuestas del demonio, y la estima en que se tenían era tal que sólo salían portados en literas (Landa 1959: 27).

Precisando, en la primera intervención que escuchamos, **Baal u taclic Dios yetel cizin?**, hay sospecha de la idolatría del otro. Alguien niega rotundamente **maabaal ca taclic loie**, manifestando que la lección evangelizadora ha sido adquirida, por lo menos a nivel discursivo.

El objeto discursivo anterior, plenamente catequizante, se desplaza, en la primera intervención diluyente que escuchamos, hacia otro también de primera importancia para la colonización espiritual, **Maabaal in taclic batab**, porque el **batab** resulta ser una suerte de demonio que conduce a los mayas por el camino del pecado. Resulta interesante el paralelismo entre una respuesta y otra, entre **cizin**, el demonio, y **batab**, el cacique, dos autoridades que el franciscano debe desplazar definitivamente para llevar a cabo la tarea que lo trajo a América.

Una segunda voz diluyente lleva la conversación hacia la familia comentando **yan taclic tu batan baob**. Una tercera diluyente, imitando la estructura y cadencia de **Maabaal in taclic batab**, niega mediante **maabaal taclic tu batan ba**. Se cierra la serie paradigmática con **Maabaal u taclic tii**.

Notemos que mediante la secuencia de voces, el maya pasa gradualmente de autoridades mayores, **Dios**, a medias, el **batab**, y al fin a menores y netamente frecuentadas en la vida cotidiana, mediante **batan baob** y **batan ba**, pronombres recíprocos que aquí Ciudad Real relaciona con la afinidad de parentesco. Las respuestas negativas prevalecen,

sólo hay dos turnos afirmativos, el primero referente a Dios y el cuarto a la familia. Dios y los parientes afines entran dentro de la utopía feliz, pero **batab** y demonio son desterrados de ahí. La aliteración sirve a la pluma del moralizador que construye paradigmas. Se conforman tres espacios paralelos de autoridad, en que la del **batab** está por debajo de la del dios cristiano, aunque su voz era omnipotente antes de que ocupasen ese puesto los españoles.

IV.41

tah sus. soc. el dueño y señor de alguna cosa y de quien es alguna cosa; precédele de ordinario algún nombre sustantivo. **Maac tah otoch lo** ¿quién es el dueño o señor de esta casa? **Juan tah otochi** de Juan es, o Juan es su dueño o señor. **Ten tah otochi** yo soy el dueño, etc. **cah lohil tii Jesucristo tah than lae** Nuestro Redentor Jesucristo es el que esto dijo, es el señor de estas palabras **claeex a uah okotba te ca coolel lay tah mankinal lic ca cicii ooltic hele la** tomad por vuestra abogada a Nuestra Señora, cuya fiesta hoy celebramos **cizin tah alan yoc culan ah keban** el demonio está aquí; a él está sujeto el pecador (402v403r:13:687).

Del establecimiento bien definido de la posesión y de la propiedad nos habla esta larga cápsula. El diálogo introductor plantea el tema discursivo. En la primera voz diluyente, **Ten tah otochi**, se presenta el susodicho **Juan**. Tras ella, el 'etc.' de Ciudad Real, perteneciente al segundo nivel discursivo, sustituye el paradigma conjugacional. También en relación paradigmática, aunque esta vez discursiva, entran voces que recuerdan primero a 'Nuestro Redentor', en **cah lohil tii Jesucristo tah than lae**, como en I.6; segundo, a 'Nuestra Señora', en **claeex a uah okotba te ca coolel lay tah mankinal lic ca cicii ooltic hele la**; y claro que cuidándose bien de no escribir Nuestro Demonio, Ciudad Real plasma la última diluyente: **cizin tah alan yoc culan ah keban**.

Viajan las voces desde **Juan** propietario de una casa material, bautizado con ese nombre que reincide en el Calepino y que desrealiza al sujeto, hacia **Jesucristo**, dueño de todas las buenas palabras que se oyen. Luego se escucha mencionar a la virgen católica, cuya

imagen se celebraría en la fiesta. Termina la conversación en aquello invisible, inaudible, de lo que hay que cuidarse constantemente, la tentación y el demonio. Quedarían entonces conformando la nueva realidad del otro, la casa, las palabras divinas, la fiesta y se desecharía el demonio.

El individuo pagano que se acercara a Ciudad Real podía escapar en alguna medida de lo occidental, esforzándose en controlar lo que escuchaban sus oídos y disfrutando paganamente durante la fiesta. De este mínimo logro, de este mundo cultural no totalmente reductible, debía tener consciencia la legión de franciscanos y cabe sugerir que, debido probablemente al peligro que esto representaba, Ciudad Real no presta carácter personal ni a **Juan** ni a **Pedro** ni a **Juana** ni a **Maria**; en su texto y en su mundo estos nombres propios son tratados como genéricos.

IV.42

nic sus. fca. cabo, fin o paradero. **Tabx a nic ta ximbal? tabx u nic a ximbal?** ¿dónde es el fin de tu camino? ¿dónde has de parar, a llegar o hacer alto? **Cumkal in nic; Cumkal in nic tin ximbal; Cumkal u nic in ximbal** no he de pasar de Conkal, allí he de parar. **Uay in nic** no tengo que pasar de aquí. **Te in nic Cumkale** no he de pasar de Conkal. **Dios cananticeex tii maanan u nic; tiix maamaa nicilil** Dios os guarde para siempre, sin fin. **Manaan u nic u ha-icen, u keyicen** nunca cesa de azotarme, de reñirme (327v:4:559).

Medir el espacio de la geografía de la tierra maya en **Tabx a nic ta ximbal? tabx u nic a ximbal?** es obligado para un franciscano; así como insistir sobre la particular importancia en esa época de **Cumkal** al enumerar una serie paradigmática con tres términos en la larga secuencia **Cumkal in nic; Cumkal in nic tin ximbal; Cumkal u nic in ximbal**. Pero si escuchamos atentamente esta secuencia y la siguiente, de boca del interlocutor maya, el cual insiste de 'aquí' no pasará, la escena se vuelve ciertamente real, en que el maya niega un evento propio, cotidiano y humano, una acción de sí mismo. Este

mismo precisaría, persuadiendo al fraile, **Te in nic Cumkale**. Mas la geografía local y la del cuerpo que se desplaza son terrenos inquietantes para el hijo de Francisco, porque tan reales y tangibles, y debido a que al fin de cuentas pertenecen más a los autóctonos que al franciscano extraño. Entonces el fraile tiene que conducir rápidamente la plática hacia el camino divino y profiere: **Dios cananticeex tii maanan u nic; tiix maamaa nicilil**, donde menciona a ese dios con su capacidad interminable de ‘guardar’ a la grey y de velar su camino. Enunciación en la cual nos permite escuchar el ritual saludo cristiano, irremediablemente introducido, aunque con belleza, en la prosaica cotidiana maya, con todo su mensaje occidental divino. Remata su gesto de huida con **Manaan u nic u haicen, u keyicen**, recortando el cuerpo maya, porque en él sólo hay cabida para el azote y el castigo. Aunque todo quede velado porque parecería que un maya está acusando a alguien, el cacique probablemente, en esta historia, la geografía maya va entrando en la mente del franciscano a cambio de que su religión penetre en la mente del otro.

Puesto que el franciscano debe importar los nuevos conceptos para medir longitudes, la cuasisinonimia enunciativa bate en pleno en la larga conversación que sigue:

IV.43

kaan *sus. mat.* medida de un cordel con que los indios miden sus milpas, llamado mecate entre españoles hay kaan a col? hay \supset ac a col? ¿cuántos mecate tiene tu milpa? Hun kaan tii ox zapalchee, hun kaan tah ox zapalchee tiene una medida de tres varas o cordeles, de a tres brazas cada cordel, que hacen 36 brazas de bojeo **caa kaan tii ox zapalchee; caa kaan tah ox zapalchee** dos medidas, etc. Hay otra medida mayor que contiene otras tres varas o cordeles, pero son de a cuatro brazas cada uno y de bojeo tiene cada **kaan** 48 brazas. **Hun kaan tii can zapalchee, hun kaan tah can zapalchee** una medida de éstas de 48 brazas **caa kaan tii can zapalchee, caa kaan tah can zapalchee** dos medidas o cordeles de éstos, etc. (237v238r:16:408).

El maya tuvo que aprender a medir su mundo amerindio dentro de los cánones europeos.

Al lexema **kaan**, referencia amerindia maya, con la cual se mide la milpa, **col**, habitada al infinito por las divinidades del agua mayas, en donde crece el maíz gracias a una joven deidad, que se cuida el fraile de no mencionar, Ciudad Real lo traduce por 'brazas, cordeles, varas'. A pregunta, **hay kaan a col? hay ꝓac a col?**; y a respuesta, **Hun kaan tii ox zapalchee, hun kaan tah ox zapalchee**, siguen cuatro voces diluentes que intentan especificar el concepto **kaan**, replicando entre sí.

La primera cuenta dos medidas en el doblete **caa kaan tii ox zapalchee; caa kaan tah ox zapalchee**. En la siguiente sólo repetiría en eco **kaan** alguien que estuviera presente en el mismo escenario. Este **kaan** sin embargo se produce en la voz lexicológica, situada en el segundo nivel de enunciación, que es metadiscursivo, y dice '...cada **kaan** 48 brazas'. Debió chocar contra la lógica del occidental ese **kaan** que para él tenía dos valores, a la vez '36 brazas' y '48',¹⁰² mientras que para el indio constituía parte de su práctica cotidiana. La tercera diluyente cuenta: **Hun kaan tii can zapalchee, hun kaan tah can zapalchee**. La cuarta termina sobre **caa kaan tii can zapalchee, caa kaan tah can zapalchee**. En este tipo de intercambio se vislumbra mayor realidad entre el fraile y la cultura maya, porque la transmisión de las medidas concretas requería de la voz viva del maya, de su presencia, del conteo con sus dedos o con granos de maíz, de sus correcciones y explicaciones para que Ciudad Real aprendiera las conceptualizaciones matemáticas del sistema prehispánico. Las dos culturas por una vez estarían hablándose, a ambas les interesa seguir midiendo la parcela india, **col**. Ahora bien, se imagina fácilmente que la mayoría de los mayas siguieron enunciando las medidas como lo hacen actualmente en Yucatán, ni emplean metros lineales ni cuadrados, hablan de una milpa, dos milpas, tres

¹⁰² Atendiendo al Diccionario de Autoridades, tenemos que una **braza** se define así:

Medida [sic] de tanta longitud como la que pueden formar los dos brazos de una persona abiertos y extendidos, que comunmente [sic] se regula [sic] por de seis piés de largo. Viene de la palabra Brazo... (Diccionario de Autoridades 1969: 674).

Por lo tanto, deducimos que, aproximativamente, 36 brazas corresponderían a 65 metros y 48 brazas a 87 metros.

milpas etc.¹⁰³ Su explicación verbal en cuanto a la superficie no es significada con esa complejidad que posee nuestro sistema europeo basado en metros cuadrados y demás. Pero es central indicar que en el hablar del número de milpas, modo de referencia indígena, existe tanta precisión y capacidad de abstracción matemática en la representación de la realidad en cuanto a la medida del terreno. Además, cuando a los actuales indígenas y agricultores mayas, se les habla de metros o hectáreas, y hasta de los pies y yardas del sistema cultural angloamericano y europeo, se transfieren a estos sistemas europeos fácil, plácida y remarcablemente, en el lapso de una conversación informal, común y corriente, sin lápiz en mano.

IV.44

likul *adv.* de alguna parte o lugar, de donde. **Tabx likulech?** ¿de dónde vienes o de dónde eres? **likulen Cumkal** vengo o soy de Conkal. **Castilla likulen; likulen Castilla** soy o vengo de Castilla. **Likulen tii cambezah paalaloob** vengo de enseñar a los muchachos. **Likul Cumkal kuchnic Campeche** desde Conkal hasta llegar a Campeche. **Likul tii confesion tii latulah u ɔoocol** desde la confesión hasta que se acabe (269r:16:461).

Cumkal, Campeche y **Castilla** se unen en lengua maya reflejando en cierto modo eso que Baudot llama “la perspectiva apocalíptica de cristianización global del mundo conocido” (Baudot 1976: 75). Se enlazan consecuentemente con la enseñanza de la doctrina aludida en **Likulen tii cambezah paalaloob** y con la confesión mencionada en **Likul tii confesion tii latulah u ɔoocol**, enunciado en el cual **confesion** para el cristiano y para el indígena tiene un significado cultural distinto. Para éste se mezclarían en diversos grados la significación occidental y la amerindia.

¹⁰³ Se trata aquí de constataciones que hice *in vivo* durante varias estancias en Yucatán, entre 1973 y 1989, cuando llevaba a cabo trabajos de campo, en los cuales investigué otros elementos de la cultura maya actual.

Para los españoles, ha tomado sin embargo décadas la incrustación de los términos **Castilla y confesion** en enunciados en lengua maya, así como todo lo que representan para ambas culturas, dado que, como informa Chaunu, los indígenas fueron rebeldes y Yucatán fue el último bastión en ser tomado en la Nueva España, pues hasta la caída de **Tihoo** no se consumó su conquista. Por otra parte, fueron necesarios cincuenta años para una toma de conciencia de los Habsburgo para que América se incluyera en las políticas y en la economía del viejo mundo, secularmente centrado sobre el Mediterráneo. Fue en verdad hacia 1540, en los últimos veinte años del reino de Carlos Quinto, cuando América modifica el equilibrio interno de la monarquía, perturbando las jerarquías de un medievo que tocaba a su fin (Chaunu 1965: 81).

En resumen, las largas conversaciones a seis voces que acabamos de escuchar constituyen en el programa ciudadrealense una puesta a prueba de los sentimientos de los mayas y de sus comportamientos en torno a puntos esenciales de la evangelización. Se les inculca el pago del tributo (IV.38), el conocimiento de las oraciones (IV.39), el respeto a autoridades como Dios y los parientes, a la par que la condena del demonio y del cacique (IV.40). Además de reconocer que las palabras pertenecen a Dios, los indígenas tienen que considerar a la Virgen como abogada y deben evitar el pecado (IV: 41). A la medición de lo geográfico y a la consideración de que el final de las vidas está en manos de Dios, se añade la queja por azotar y refir (IV.42). Se les enseña a ser precisos mediante mediciones hispánicas (IV.43). Se mencionan poblaciones de uno y otro continentes, entre una lección de doctrina y una **confesion** (IV.44). Se trata de objetos discursivos que tocan al comportamiento social y al religioso.

Los enunciados diluentes, parcialmente repetitivos al interior de cada cápsula, constituyen un paradigma en torno a la entrada léxica; entre ellos son cuasisinonímicos. A la vez, tales enunciados contienen las más de las veces formas paralelas como en eco, cuasisinonímicas también. Si cada cápsula se desarrolla en serie paradigmática, en el momento de escucharlas una tras otra, empiezan a formar en su enlazamiento una suerte de sinonimia discursiva, que dice y redice sin término la moral franciscana. La

paradigmatización, función discursiva por excelencia en un diccionario, mediante sus ecos voluntariamente parciales, permite la especificación de la secuencia anterior, en reforzamiento recursivo de la significación. Nada de lo que quiere decir el fraile queda en lo vago o en lo débil, sus enseñanzas atraviesan las páginas del Calepino con firmeza. Se resaltan, como indicamos al principio de estas conclusiones, elementos fundadores del buen ejercicio franciscano en la colonia, en lo concerniente a la implantación de una economía tributaria y del respeto a los parientes, al fraile y a Dios. La religión ocupa a mayor número de voces. Resalta, no obstante su brevedad, la escena sobre el conteo y los mecates, que miden la milpa y el mundo concreto, que reorganizan la provincia (IV.43).

Siete voces mayas

IV.45

ya sus. psi. amor a ya ua a yum yetel a naae? ¿por ventura amas a tu padre y madre? in ya Dios; in yamaa Dios amo a Dios u yaoon Dios u yamaoon Dios ámanos Dios. De aquí sale u ya baabal Juan; u ya u baal Juan; ya u baabal tii Juan quiere Juan mucho su hacienda, es escaso, que no da nada. Maabaal u ya Juan es Juan dadivoso y franco. Maabaal in ya no tengo puesto el amor en nada, todo lo doy. De aquí sale ya ba. Véase abajo (210r:9:355).

La pregunta introductoria, a ya ua a yum yetel a naae? integra el amor terrenal al padre, yum, y a la madre, naa, al mundo ciudadrealense y al maya por tanto; yum y naa refieren a dos entidades que deben recibir el amor filial, lo cual indica la función de complementos de objeto directo que ocupan en la oración interrogativa. Inmediatamente, se instala arriba de éstos, padre y madre, el poder divino, mediante la respuesta in ya Dios; in yamaa Dios, en que la pronunciación del nombre Dios invade las emisiones, porque

Dios ocupa al indígena totalmente, su cuerpo y su alma. Con este gesto sintáctico, **ya**, el amor de cariz cristiano, se reparte entre dos tipos, el profano y el sagrado. Se escucha ahora la primera voz diluyente, **u yaoon Dios u yamaoon Dios**, que insiste sobre el amor de **Dios**,¹⁰⁴ al emitir dos secuencias casi sinonímicas, las cuales forman paradigma de variantes pronominales, pero en que **Dios** pasa a ser sujeto sintáctico del verbo, mientras que era objeto sintáctico de éste en la respuesta anterior: **in ya Dios; in yamaa Dios**. Se desprende que durante la inscripción del paradigma de uso de **ya** con distintos pronombres posesivos, el lexicólogo moraliza al catecúmeno sobre el amor que debe a su padre y madre, y a **Dios**; pero que sólo emplea un ejemplo sobre el amor que **Dios** tiene a los mortales, sin tocar el amor que padre y madre tendrían por su hijo. No se trata de un olvido, simplemente es necesario poner al amor de **Dios** hacia el indio en relieve, más allá de lo visible mundano, haciendo un poco a un lado, silenciando un elemento paradigmático, o sea, el amor paterno y materno hacia el hijo, que hubiera venido a la pluma mecánicamente si se tratara de un diccionario de perfil meramente lexicológico. En esta fisura discursiva en que desaparece un enunciado potencial que pudo haberse registrado, queda claro que Ciudad Real no multiplica las voces a diestra y siniestra sino que dosifica cautelosamente su inscripción y su falta, para darle el espacio debido a lo divino cristiano.

Una vez establecido vehementemente que el indio maya es objeto del amor de **Dios**, puede continuar el fraile destilando el paradigma en el campo prosaico. Así, en el siguiente enunciado, diluyente, **u ya baabal Juan; u ya u baal Juan; ya u baabal tii Juan** critica a **Juan** mediante tres secuencias casi iguales, cargadas de tono de reproche, por su apego a los bienes materiales y por su falta de caridad. Generosa madre Caridad que es alegoría dilecta de la moral y justicia franciscanas así como erasmianas. Opone el catequizador este **Juan** pecador a otro, **Juan** también, pero esta vez ejemplar, porque dadivoso, el de

¹⁰⁴ No dejaremos de evocar durante esta secuencia del español, *el amor de Dios*, o del francés, *l'amour de Dieu*, el clásico estudio semántico de Pottier sobre la preposición *de*, en que explica el doble valor de este genitivo, a saber el activo (Dios es agente del amor) y el pasivo (Dios es el objeto del amor). Esta última frase, a su vez, puede confrontarse con la secuencia no ambigua *el amor a Dios* y su especificidad.

Maabaal u ya Juan. Las idas y vueltas de los padres a **Dios**, del **Juan** malo al bueno, constituyen la estrategia discursiva de la didáctica franciscana, que se redondea con un enunciado diluyente más, el cual enaltece el desapego por lo material y la generosidad, **Maabaal in ya.** La última voz diluyente, **ya ba**, pronunciaría quedamente y casi en eco otra secuencia del paradigma en torno al amor cristiano. Amor a **Dios** y amor de **Dios**, que mueve hacia la caridad y el desprendimiento, piedra clave de la arquitectura franciscana que se erige sobre los dioses vencidos del otro, que éste ha solido temer y respetar, mas no se le enseñaba a amarlos con amor cristiano. Tal condensación de ejemplos son resultado de un esmerado y atento trabajo lingüístico sobre los contextos paradigmáticos del sustantivo **ya**, que tendría por fin suprimir todo equívoco en la mente del otro en torno al tipo de amor evangélico. Amor que exige profunda piedad y olvido de sí mismo y del lujo, no como el de los hidalgos ibéricos, ambiciosos y corrompidos, que, excepto la famélica figura de don Quijote, prefieren una opulencia inimaginable y las virtudes guerreras reales a la palabra de Dios; porque América recibió tanto piedad como pecado de la España de Pizarro y de Santa Teresa (Chaunu 1965: 72, 73). Aunque hay que recordar que esta segunda cristiandad que se iba extendiendo encima del Nuevo Continente, más amplio que el de Europa Occidental, no fue la simple reproducción del cisma luterano, de las guerras de religión (Gruzinski 1988: 286), de la corrupción cristiana o de la fe. Empezaba ya en los diálogos del Motul y en aquello que silencian un número diverso de derivas, adaptaciones y acomodamientos, que no habían imaginado los franciscanos.

IV.46

ocil sus fca. camino que uno hace a pie y caminar a pie de aquí sale **tabx uocil, tabx in uocil** ¿a dónde tengo que ir? **Te a uocil Cumkal** a Conkal has de ir **tabx a uocil licil a benel tii ximbal?** ¿a dónde vas o a dónde caminas? **te uocil Cumkal** allá voy, a Conkal. **Tabx a uocil a talic** ¿de dónde has hoy venido? **Nach yocil in talic** de lejos vengo **nach ua yocil a talic?** ¿vienes por ventura de lejos? (342r:11:585)

Las seis intervenciones que recoge Ciudad Real constituyen parte del discurso maya auténtico, de todos los tiempos, independientemente de la llegada de los cristianos.

La pluma se puede liberar del endoctrinamiento en sentido estricto cuando de geografía se trata, porque en la conquista del espacio se fundamenta la acción franciscana. De este modo los mayas que enuncian permanecen en su nivel humano y real y resulta más fácil percibirlos. Los franciscanos decidieron conservar los topónimos en la nueva España, mas no debiera esto interpretarse como permisividad o tolerancia. Así como fue más práctico aprender la lengua del otro para transmitirle los principios de la nueva religión, resultaba más eficaz y rápida la organización de la vida del otro conservando los topónimos tradicionales; en ningún momento emplear el sistema lingüístico, en este caso su paradigma de topónimos, del otro implicaba para el franciscanismo adoptar su cultura. La utopía franciscana se crea sobre el deseo de erigir nuevos centros hegemónicos, necesita por tanto establecerse en lugares excéntricos y conservar algo de lo originario del otro, la naturaleza, la lengua, la toponimia, la población, argumentando ante la corona que conserva lo puro y natural y que lo limpia de impurezas. Cuando habla en maya, el franciscano no bautiza con otro nombre las poblaciones mayas, sólo los días, las fechas y a la gente, a ésta da un nombre de pila, como los que hemos ido encontrando en los diálogos y conversaciones, a saber, **Juan, Pedro, María**.¹⁰⁵

En esta labor de asepsia permanece la mención repetida sin temor por el franciscano de la palabra **Cumkal**. El indio sin duda estaría satisfecho no fuera más que de la conservación de su lengua y de los topónimos a los que estaba acostumbrado; le daría

¹⁰⁵ Cabe indicar que los apellidos sí provienen de la lengua maya. Ejemplo de ello, en el siglo XVI, el nombre del informante dilecto de Landa es **Domingo Xiu** (Landa 1938) y, en nuestro siglo, **Domingo Dzul**, el colaborador en el Diccionario Cordemex de Don Alfredo Barrera Vázquez (Barrera Vázquez 1980), por un lado; por el otro, los numerosos sintagmas del tipo **Ernesto Cahuich** o **Jacinto Pech**, que constituyen los nombres y apellidos oficiales, legales, de yucatecos.

Es preciso insistir en que Antonio de Ciudad Real inventa una utopía. En ella entran seres muy probablemente también ficticios. Por ello no los va a personalizar tanto y darles un nombre con apellido. Si fuesen reales, no les va a reconocer por el apellido, la gente no es vista más que al nivel de pecador que hay que evangelizar. En la Biblia los evangelizadores son referidos generalmente por *Pablo, Pedro, Juan*; La Virgen por *María*; los pecadores, por Magdalena, Lázaro.

muy probablemente una sensación de seguridad seguir desplazándose dentro de la región tal y como ya la había nombrado su propia etnia.

IV.47

tiial *sus. eco.* la hacienda o propiedad de cada uno, lo que le toca y pertenece; tocar y pertenecer así **a tiixal xin lo?** ¿es por ventura esto tuyo? **ma in tiiali** no es mío **u tiial** de aquel **ca tiial, a tiialex, u tiialoob** nuestro, vuestro, de aquéllos. **Maacx tah tiiali?** ¿de quién es? **Juan tah tiiali** es de Juan. **Maa in tiiali in** \supset **aic teex** *non est meum done vobis. No es mío lo que os doy* (419r:2:712).

El gramático expone precisamente el paradigma pronominal completo de la lengua maya, sobre el cual han trabajado varios mayistas (Arzápalo 1973, Romero Castillo 1961, Tozzer 1977). Lo inserta acertadamente en contextos de uso que tienen que ver con la pertenencia, lo cual les proporcionaría el tinte evangelizador. Además refuerza esta inclusión en el discurso eclesiástico mediante la traducción al latín *non est meum done vobis*, que, a su vez, Arzápalo traduce al español para nosotros con *No es mío lo que os doy*, la cual no registró Ciudad Real en el facsímil (Arzápalo 1995: III, 2110). Implícitamente Ciudad Real está manifestando, al registrar todos los enunciados conversacionales, que conocer la lista de pronombres fuera de contexto no es suficiente para una descripción lingüística, porque debe saberse emplear en enunciados. Más aún, sólo mediante el registro de emisiones verbales ampliables puede servirle la gramática para transmitir ideología. Esta postura ante el lenguaje es definitivamente necesaria para evangelizar; recordemos que Sahagún recurre asimismo a transcribir discursos transcritos que obviamente van más allá de la mera partícula o de la mera oración (Sahagún 1986).

La conversación se relaciona estrechamente con IV.7, IV.8, IV.9, donde también se delimita la pertenencia de objetos o de personas, manifestándose recursivamente la necesidad franciscana de deslindar entidades del mundo cotidiano. La voz que pregunta, **a tiial xin lo?**, averigua sobre la pertenencia; la otra informa recurriendo a la negación, **maa**

in tiiali, estrategia frecuente en el lingüista preocupado no sólo en exponer contrastes abridores de sentido sino en fomentar las a su medida verdad, justicia y franqueza con que deben responderle los indios cuando se vienen a **confesar**. La siguiente, diluente, **u tiial**, muestra la variante de tercera persona. Viene una serie enunciativa, **ca tiial, a tiialeex, u tiialoob**, que se refiere a distintos sujetos posesivos. La voz diluente **Maacx tah tiiali?** formula otra pregunta específica, a la que responde **Juan tah tiiali**. Concluye el encuentro la voz frailesca empleando nuevamente una negación en **Maa in tiiali in ɔaic teex**, propuesta de orden eclesiástico.

Forma paradigmática en tanto que discurso lexicológico, y paradigmática en tanto que sustitución de un referente prosaico por uno evangelizador, en el cual el fraile alude al desprendimiento. Los oídos mayas que escuchan la última voz diluente o la fórmula latina veían ante sí a un fraile que como ellos andaría descalzo y vestido con el hábito franciscano de paño, tan desprovisto y simple como la mayoría de los naturales, en una suerte de sayo blanco, extremadamente burdo, y también sin calzar. Puede que esto convenciera a muchos de permanecer en la pobreza. Ahora bien, ese atuendo maya era tradicional y esos mayas que seguirían al franciscano habían sido siempre agricultores al servicio de la nobleza maya, por lo cual no tenían que oponerse a las propuestas del fraile humildemente ataviado en cuanto a ser humildes, dadivosos y desprendidos. En este sentido, la catequización fue sin duda relativamente fácil y rápida. Sin embargo, hubo catecúmenos más difícilmente manejables, que no representaban más que una minoría y que solían ocupar puestos de poder, la cual competiría contra la autoridad franciscana, para no perder su posición de dominio sobre la comunidad; como lo hicieron Fernando Uz, batab y maestro cantor de Tekax, que hábilmente borraba las fronteras entre el mundo español y el mundo indio, yendo a la iglesia y a la vez a las cuevas a adorar a sus ancestros; al igual que don Pablo Paxbolon, organista de la iglesia de Tixchel, nacido hacia 1543, que cooperó con sus súbditos, en 1573, evitándoles

fastidios y abusos al otorgarles algunos privilegios como el derecho de arrestar a los españoles, mestizos o mulatos que entorpecían la paz local, y de enviarlos a Campeche para que fuesen juzgados. Acomodamientos que permitían a la élite no perder su posición de poder (Bernand y Gruzinski 1993: 366-8, 374).

Cada cual, misionero o batab, hablaba desde su poder a la misma comunidad, para incrementar el número de sus seguidores. Empezaban las luchas entre mayas, las cuales menciona el adivino de Maní, en el Chilam Balam de Chumayel, con un fatalismo, que combatirían los mayas rebeldes durante siglos:

11 Ahau es el inicio de la cuenta, porque éste era el katún en que llegaron los extranjeros. Vinieron del Este cuando llegaron. Entonces la Cristiandad empezó [...] Entonces con el Dios verdadero empezó y vino el principio de nuestra miseria. Fue el principio del tributo, el inicio de las deudas hacia la iglesia, el principio de los asaltos y robos, el principio de las luchas con armas de fuego, el inicio del avasallamiento, el inicio de la violencia, el inicio de las deudas forzadas. [...] Éste fue el origen de los servicios a los españoles y a los sacerdotes, del servicio a los jefes locales, del servicio a los maestros (Roys 1967: 79).

Cada indígena se acomodaría en la realidad colonial sin romper totalmente con su pasado, pues la identidad no se transforma tan rápidamente como lo hubieran deseado los franciscanos. Cabe preguntarse, en cuanto al vulgo, que fuese fiel al fraile, ¿hasta qué punto entendía las palabras que le transmitían los rudimentos de la fe cristiana, aunque fueran dichas en maya? (Bernand y Gruzinski 1993: 294). ¿Qué verdad es la del 'Dios verdadero' que menciona el Chilam?

En resumen, en las cápsulas a siete voces, la enseñanza doctrinaria cristiana libera un volumen importante. Contienen una repetición interna (intracapsular) y otra externa (intercapsular) de deberes hacia Dios y hacia las autoridades. En las dos últimas cápsulas se

multiplican los pares dialógicos pregunta/respuesta,¹⁰⁶ lo cual da idea clara de cómo van aprendiendo los catecúmenos a quienes se les pregunta la doctrina. A la vez el aumento de diálogos propiamente dichos al interior de una misma cápsula mostraría que aquí los rearchiva Ciudad Real en una nueva escritura haciéndoles cobrar mayor fuerza conversacional. Escuchamos a un Ciudad Real repetitivo, insistente, aleccionante, tenaz e incansable en su misión, que construye paradigmas en que tiene bajo control el oído indígena y en su poder lo que de él cita directamente.

En cuanto a poblaciones, Conkal vuelve en las siete voces, Campeche aparece; son sitios de Ciudad Real, por donde catequizó y escribió largo tiempo. En Campeche desembarcó. Poblaciones, caridad cristiana y demoniaco pecado se retoman ya en las anteriores conversaciones. Por ejemplo, en I.29, I.30, III.16, IV.12, IV.14, IV.20, IV.42, IV.44, IV.46, se hizo referencia a ciudades. En IV.37, IV.45 y IV.47, se inculcó la virtud de desprendimiento. Y en I.1- I.4, I.8-I.15, I.18-I.22, I.31, II.5, II.6, II.9-II.10, II.16, II.18- II.21, II.24- II.32, III.4, III.10, III.14, III.19, IV.1, IV.8, IV.9, IV.19, IV.25, IV.27, IV.28, IV.32, IV.34, IV.39, IV.40, IV.41, quedó condenado el pecado.

Ocho voces mayas

IV.48

talah, -ab *vt.ant.* tocar o palpar, y el sentido del tacto maac tii talen; maac tii tali uokol? ¿quién me tocó? ¿quién me palpó? yolah u talab uokol cuchi queríame tocar o palpar [sic] De aquí sale **tin talah menyah tii domingo** trabajé en domingo. **Tin talah chuy, col, kuch, zacal, ppoo**, etc. cosí, hice milpa, hilé, tejí, lavé ropa, etc. **tii domingo** en domingo. **Bahunx a talic maa u cal a uex?** ¿por qué te calzas los calzones que no son tuyos?, esto es, ¿por qué te entremetes en lo que no es de oficio o

¹⁰⁶ Recordemos que los hemos subrayado nosotros.

donde no te llaman? **baax tiilil, baax tu hach yaail a talah?** ¿qué pecados graves has cometido? **manaan talach maa in talab; manaan lob maa in talab; manaan ppetayen maa in talab** no hay maldad, ni pecado, ni fealdad que no haya yo cometido (406rv:4:692).

En espejo, Ciudad Real apunta dos diálogos: uno va al principio de la cápsula, precisa sobre un pecado de carne; otro al final, habla de todos los pecados graves. En el centro se desgranar citas de usos diversos que tienen que ver con **talah**, ‘tocar, palpar’. Respecto al trabajo, dice la primera voz diluente: **tin talah menyah tii domingo**. Ocupaciones laborales específicas indica la siguiente, **Tin talah chuy, col, kuch, zacal, ppoo**. La tercera añade insistiendo **tii domingo**. De lo concreto se pasa a los ejemplos abstractos mediante la metáfora **Bahunx a talic maa u cal a uex?**, en la cual se recuerda el pecado de entrometerse ya mencionado en II.28. En fin, en el diálogo final Ciudad Real combate el pecado en general.

Los objetos discursivos van saltando del tacto, al domingo, al trabajo, al pecado, campos que construyen toda una enseñanza acerca del buen comportamiento que el franciscano espera de su grey.

Ciudad Real fomenta los trabajos desarrollados desde antaño por la etnia, **chuy, col, kuch, zacal, ppoo**, pero dentro del nuevo calendario representado por **domingo**, cabe apuntar que los mayas del texto de Ciudad Real, reales o ficticios e inventados, trabajan ese día, como en II.17, mientras que el Evangelio indica lo contrario y en España se permitía descansar en domingo.

IV.49

kahan *adj. psi.* cosa que se siente o se sale [sic] cuando viene **_kahani ua u talel huun** ¿siéntese por ventura o sábese cuándo ha de venir la carta? **maa kahani** no por cierto **kahani ua u talel cimil** ¿sábese por ventura cuándo ha de venir la muerte? **maa kahani** no se siente. **Maa kahan talci** vino sin sentir **maa kahan u chiimil c-ool**

De dec sin sentir ni advertir nos enojamos un poco **maa kahan u ximbal u lobil uinicoob** andan los malos sin sentir ni echan de ver su mala vida. **Hix binaci tac cimil a uocoleex tii maa kahanteex** quizá vendrá la muerte por vosotros sin sentir, sin acordaros de ella, estando descuidados (233v:4:400).

Las ocho voces efectúan dos desplazamientos de objetos discursivos con destino semejante: el primero va de la carta a la muerte, el segundo va del pecado a la muerte. Los sentires y saberes de la grey los conduce el fraile hacia la condena del pecado y el temor a la muerte.

IV.50

nah sus. con. aprovechar, ser provechoso y servir así. **Baal a nah uaye?** ¿de qué sirves aquí? **maabaal in nah** no sirvo para nada **baal u nah Juan?** ¿de qué sirve o para qué provecho es Juan? **maabaal u nah, maai to baal u nah, maaitac baal u nah** no sirve de nada de aquí sale **maabaal ca nah tii Dios** no somos de provecho a dios, no nos ha menester **maa u nah xiblal tii** no sirve para casada, es estéril. **Maa u nah xiblal tii** no sirve para casada, es estéril. **Maa u nah cluplal tii** no sirve para casado, es impotente (319r:3:545).

Guardemos en mente, al leer esta cápsula que hacia 1550 hay un cuarto de millón de indios en la península y así se mantiene la cifra hasta 1610 (Gruzinski 1990: 706).

Nah es disculpa para cuestionar la utilidad, el trabajo y la eficiencia del indio, **Juan**, y conscientizarlo en cuanto al comportamiento provechoso que debe observar ante **Dios**. Pero la conversación pasa de allí a mencionar la esterilidad, la cual debe ser combatida en el programa franciscano, que se funda en ganar cada vez más adeptos, y para la política económica de Felipe II, abrumado por las bancarrotas que sufre en 1557, 1575 y 1597, quien tiene que aumentar el tributo en los Países Bajos (Canavaggio 1965: 8, 9), así como en la América Española. En ese sentido el franciscanismo ha de fomentar el

matrimonio, en tanto que los casados son provechosos si son fértiles y procrean otros cristianos, que se eduquen dentro de la misma fe nueva; e inútiles si son estériles.

Se trata aquí de todo un discurso sobre el comportamiento espiritual ante **Dios** y corporal dentro de la fe de **Dios**. Sólo una vez que el franciscano ha inscrito los elementos **nah** y **Dios** pasa escrituralmente al sacramento del matrimonio y a la fertilidad de la pareja, porque debe su pluma englobar lo corporal y humano dentro de lo espiritual y religioso, para que ello cobre permisibilidad. Del lado ético, el fraile fomenta el provecho, igual que en IV.5, pero esta vez para aseverar que no le son menester a Dios los indígenas, ya que, implícitamente, Dios es quien decide sobre sus vidas y sobre la de todos ; además, menciona por primera vez en el corpus la esterilidad, que considera negativa, así como la impotencia, punto de vista explicable ya que habían de ver los franciscanos que la población indígena aumentase dada su alarmante disminución desde la Conquista.

Cápsula léxica que encierra todo un mundo de enseñanzas y preceptos, obviando el claro propósito de una obra lexicológicoeclesiástica como el artístico a la vez que erudito y sugerente Calepino de Motul. Escritura que en su espacio de desarrollo en secuencias responde al unísono a la ideología evangelizadora dominante en una de sus etapas de mayor intensidad de penetración.

Las extensas cápsulas a ocho voces se pueden enlazar entre sí en tanto que condenan a la vez los tocamientos del cuerpo, la mala vida, la esterilidad y la impotencia y que recuerdan a los pecadores la muerte.

Nueve voces mayas

IV.51

mal, maani, manac *vi. fca.* pasar generalmente por algún lugar. **Tabx u mal padre?** ¿por dónde pasa o ha de pasar el padre? **tii u mal cuchi** por allí ha de pasar. **Tii a mal** a **▷ab huun tii** de camino o de pasada le darás la carta. **Bin a ▷ab huun tii ta maleli**

lo mismo. **Tii maanen in** \supset **ab huun tii** de camino o de pasada se la di. De aquí sale, **u mal domingo u benele** pasado el domingo me iré **u maleli Pascua in benel tela** pasando Pascua iré allá. **Mal u tucul cah uuli** vino a caso **hunhunppel tomin u maalobi, mancioobi** a cada uno le cabe un tomín (290v291r:10:495).

El padre, la carta (como en IV.49), el domingo, la Pascua, el tomín, vuelven a aparecer como objetos discursivos y como asuntos a reforzar por el franciscano. Dos voces mayas comentan sobre el lugar por donde pasará el **padre**. Inmediatamente la primera indica al segundo interlocutor que entregue una carta al fraile. Y vuelve este último personaje a insistir con tal mandato mediante la emisión sinonímica: **Bin a** \supset **ab huun tii ta maleli**. El que recibió la orden, en una intervención diluyente, precisa al iniciador de la conversación **Tii maanen in** \supset **ab huun tii**, o sea, que ya cumplió con lo que el otro le había encomendado.

Las voces diluentes hablan de desplazamiento; la hilazón entre ambas es el tiempo con denominación en lengua española: una voz precisa el momento de su partida, a saber, **domingo**, tiempo de medida occidental incrustado en los encuentros cotidianos. Igualmente a la medida occidental se acoge la siguiente intervención maya, a saber, la que pone por fecha de referencia la **Pascua**.

Se diluye la conversación con el sonido de una voz que comenta sobre alguien, como desconectada de lo anterior, aunque no es así, **Mal u tucul cah uuli**. Y otra le sigue terminando el encuentro conversacional con una secuencia generalizadora que encierra algo de la filosofía cotidiana maya dentro de sus aliteraciones: **hunhunppel tomin u maalobi, mancioobi**.

Nueve voces se alternan para que entendamos la significación de **mal, maani, manac**. Hablan del **padre**, de cartas, de **domingo**, de **Pascua**; y terminan con una constatación en torno a **tomin**. Podrían sonar en una tertulia maya de esa época.

IV.52

uilal sus. psi. la causa final por la que alguna cosa se hace **maacx tii u uilal lo?** ¿para quién es eso? **ten u uilal** para mí es **tii Pedro u uilal** es para Pedro. **Zamal u uilal cuchi lo** era esto para mañana. **Maa caa kin, ox kin u uilal** no es para dos ni para tres días. **oocaan yaabil u uilal ca uaacunabi tii alcaldeil** acabóse el año para el que fue puesto de alcalde. **Tii cimil u uilal ca zihí** nació para morir, es mortal. **Caan u uilal ca u zihzahoon Dios** para el cielo nos crió Dios. **Ca oilib u uilal ca tu beeltah** para nuestro ejemplo lo hizo (448v:1:760).

En la sociedad india de antaño, el individuo es el elemento constitutivo de la colectividad, solamente lo social pasa por encima de lo familiar; la colectividad es reina y esta colectividad tiene un intermediario depositario de su saber que es el sacerdote (Todorov 1982: 73). Entonces es fácilmente entendible que el fraile llene la misma función que el desaparecido sacerdote maya en el seno de la colectividad, acostumbrada a actuar grupalmente, a participar en rezos, cantos y ritos; y habituada a depender de la comunidad en todas las actividades cotidianas, como las concernientes al trabajo de la milpa, el aseo de la casa, a la elaboración de las tortillas; así como las tocantes a la organización de fiestas y celebraciones sociales y litúrgicas. De este modo, no es sorprendente que el fraile pueda inculcar a la grey ideas religiosas que conciernen a todo el mundo como la mortalidad inexorable y la posible ida al cielo, contenidas en los tres últimos turnos, y que el maya las acepte y repita a la hora de recitar la doctrina. Además, debe añadirse que cuando Ciudad Real llega a la península, después de los eventos trágicos y a la vez ejemplares de 1562, cuando en Maní Landa hizo colgar o engarrotar a los idólatras, y cuando destruyó altares, estelas, cerámicas, y “27 rollos de signos y jeroglíficos en piel de venado” (Landa 1938: 28), las comunidades mayas están obligadas a responder obediente y colectivamente a los mandatos frailescos. En efecto, hasta entonces los indios habían considerado la presencia de los españoles como temporal y las enseñanzas cristianas poco más o menos que novedades interesantes que debían recordarse por su utilidad, pero los tres meses de terror que siguieron

la catástrofe de Maní, las destrucciones, redadas, persecuciones y crímenes que se prolongaban, dejaron en las mentes y la vida maya una huella que aún no se borra. Tuvieron los indígenas que aprender a vivir bajo la supervisión y el control constante de los frailes que se establecieron en las poblaciones para vigilar muy de cerca los movimientos de los indios, cuando que antes de Maní se mantenían un poco en la periferia de las poblaciones, visitándolas intermitentemente, sin esmerarse tanto en la periodicidad de sus visitas para confesar y convertir (Clendinnen 1989: 190). De ahora en adelante los sacerdotes mayas serían tratados como animales por los franciscanos y los hundirían en la más profunda miseria, la cual aún hoy puede reconocerse en la persona del **ah-men**, sacerdote, suerte de médico y adivino maya. Por tanto, los mayas tendrían que aceptar esa religión que se afianzaba aún más para ser inculcada a toda la colectividad al son de las voces franciscanas reforzadas, por la fuerte reacción ante la idolatría que habían descubierto y destruido, material que no espiritualmente, en Maní. Sin embargo, esa colectividad permaneció recalcitrante y letárgica frente a las expectativas franciscanas. La cristiandad, regla del Señor Dios, fue aceptada sólo en la medida de ese terrible año, pero como regla, como aculturación impuesta, que practica todo lo externo, bautizo, sacramento, confesión, no como filosofía de vida, sino como costumbre de vida. Valga apuntar que un historiador del siglo XX como Chaliand se esmera en defender las virtudes franciscanas y se niega rotundamente a admitir que hayan jamás practicado los mendicantes un etnocidio en América (Chaliand 1990: 307-8).

En esta cápsula, el franciscano hilvana metódicamente uno tras otro los temas de la pertenencia, los días y el año, el **alcaldeil** (curiosa síncrexis morfológica), la muerte, el cielo y Dios, siguiendo los dictados de una nueva economía endoctrinante, establecida después del desastre de 1562, en la cual se desgranaban rezos, consejos, enseñanzas, doctrina, más repetida, periódica y frecuentemente que antes, sin que ello tocara no obstante los tejidos profundos del inconsciente maya o puede que incluso su razonamiento y reflexión, en la mayoría de los casos.

IV.53

tak *sus. par.* hermano o hermana que sucede a otro o a otra en el nacer, de una misma madre. **Yan ua a tak?** ¿tienes hermano o hermana que nació tras de ti? **in tak, in tak i ɔin** mi hermano menor que luego nació tras de mí **in caa tak; in caa tak i ɔin** el segundo **in ox tak; in ox tak i ɔin** el tercero, etc. **Juan in tak, ten tun u tak Pedro** Juan nació tras de mí y yo tras de Pedro. **U taken Pedro; u taki ɔicnen Pedro;** nací luego tras Pedro. **U caa taken Pedro; u caa taki ɔicnen Pedro** soy hijo segundo, hermano menor de Pedro, nací tras el hijo primero, etc. **Ten tah tak Pedro** nació Pedro tras de mí. **Pedro tah taken** yo nací tras de Pedro (404r:6:689).

Las relaciones de parentesco, clásico interés antropológico, representaban desde luego punto de observación de primer orden para las políticas de los conquistadores, de los evangelizadores y de los organizadores del nuevo mundo hispánicocatólico. Aquí el sustantivo **tak** es explicado con profusión de ejemplos por Ciudad Real. El diálogo inicial instala claramente la significación de la entrada **tak**. Averiguación seguida de numerosas informaciones que se pueden escuchar nítidamente en el confesionario o durante una escena conversacional entre mayas, las cuales resultarían valiosas lingüísticamente para los evangelizadores que seguirían los pasos de Ciudad Real durante el casi interminable periodo colonial que sólo se iniciaba en el momento de la escritura del Calepino.

En cuanto a las conversaciones a nueve voces, concluyamos que dentro de una abundante *sinonimia* u *cuasihomonimia* enunciativas van siendo registrados por la pluma ciudadrealense los turnos conversacionales al interior de cada cápsula lexicológica. Recurre el fraile, gracias a esos dos fenómenos, a constituir series paradigmáticas que expliquen las entradas léxicas. A la vez, se consolidan los conocimientos de gramática y fonología mayas para el lector, conforme van aumentando las intervenciones de cada emisor. A fuerza de repeticiones contextuales, brotan las variantes de los distintos componentes del lenguaje. En este sentido, el Calepino, en sus cápsulas diluentes más que en las anteriores, se va convirtiendo en un verdadero manual de enseñanza/aprendizaje de la lengua clásica maya.

Cumplen simultáneamente las conformaciones dialógicas diluentes con su propósito ideológico franciscano, pues moralizan a la grey en torno al paso del tiempo, pero sólo el cristiano, la **Pascua**. Insiste el fraile en seguir inculcando en su discurso cristiano los valores, existentes entre los mayas anteriores a la evangelización, en torno al respeto al padre, a lo bueno, al trabajo, éste en **domingo**, día del calendario europeo. Dada la extensión de las cápsulas brotan objetos discursivos que parecen no tener nada que ver con la mera moral cristiana, como la espera de alguna carta (IV.51), como lo hizo en IV.49. De carácter endoctrinante también resulta la larga conversación en cuanto al tiempo, los días, la muerte, dar el buen ejemplo y Dios (IV.52). Más adelante se escucha la última escena a nueve voces, en la que implícitamente dicta Ciudad Real a los indios que se procreen y asuman su contingencia, como verdades inequívocas cristianas, mencionando la consabida estructura familiar, aquí, entre hermanos y hermanas (IV.53).

En resumen

Las cápsulas constituidas por un par dialógico pregunta/respuesta, seguido de voces diluentes representan la mayor parte del corpus. Se debe esto sin duda a varias razones. La de mayor peso probablemente es que, consciente de la facilidad que brinda el procedimiento de transcribir paradigmas, el fraile se puede sujetar sólidamente durante el registro de toda la serie paradigmática a ese único significado de la entrada léxica que le interesa, el moralizante. Es cierto que nos hemos referido en otros capítulos a esta reducción de la significación de una palabra o locución maya que suele operar sistemáticamente el franciscano al construir su texto; sin embargo, queda mucho más obviada la operación reduccionista en textos con voces diluentes, especialmente cuando van apareciendo cada vez más interlocutores. En caso de que Ciudad Real traslade la significación a un contexto con objetos aparentemente tan distintos como, por ejemplo, el provecho y la impotencia (IV.50), el fin ideológico sigue conservando

su carácter aleccionador y la voz frailesca no pierde su poder por encima de todo posible evento real, que proviniese del interlocutor maya, el cual tiene a sus pies, quizá arrodillado ante él. En este sentido, las voces diluentes, pese al alto número que de ellas aparece, constituyen para el evangelizador un medio óptimo para impedir que la polisemia potencial de la entrada léxica entre en juego,¹⁰⁷ abra espacios de significación y ponga en cuestión a la ideología misionaria. El sentido se ve apresado por la intención monológica, por tanto, el diccionario queda disminuido hasta en su información meramente semántica. Cabe notar que el lenguaje clásico erudito maya, ese que obliga al fraile a emplear a los usuarios que entran con él sobre el escenario, estaría medrando en general la lengua viva, en el instante en que es plasmado por la avara pluma ciudadrealense monológica. Este encogimiento de la diversidad lingüística, se debe sin duda a que el eclesiástico se constriñe a permanecer dentro de contextos y formas que sean aceptables únicamente dentro de los principios intelectuales y religiosos epocales. Cuando algunos comentaristas e historiadores intentan realzar la bondad de los franciscanos tan aplaudidos y venerados por la civilización, aun por la indígena y la mestiza, y se dedican exclusivamente a enaltecer el respeto que tuvieron los hijos de Francisco por la lengua maya al aprenderla y al elaborar doctrinarios, calepinos y artes gramaticales; cuando muestran la suerte de admiración que algunos frailes, como Landa, tuvieron por el intelecto y la cultura de las etnias ancestrales, no están incurriendo en un error sino en una falta, no venían el otro lado de la moneda. La misma falta se manifiesta en Ciudad Real, porque restringe los objetos discursivos a lo moralizador, los repite, en un conjunto limitado voluntariamente, de una cápsula diluyente a otra. A medida que las voces aumentan, más claro queda el pequeño espacio en que expresamente se mueve el fraile, impulsado por el ardor de su fe. Todas las cosas siendo iguales, esa ausencia de un sinnúmero de discursos que hubieran podido aparecer en vez de los endoctrinantes, dado que ahora el número de turnos no parece constituir un obstáculo para el fraile, conlleva una violenta aniquilación de la realidad indígena. El procedimiento discursivo de levantar paradigmas, desde un dogma

¹⁰⁷ La polisemia profusa constituye en efecto una de las características más representativas de la lengua maya. V., por ejemplo, Lema (1992).

determinado, para explicar el uso de un término o de una locución, constituye en este archivo una estrategia escritural mejor lograda para hablar de lo religioso que la empleada en las cápsulas inaugurales (Capítulo III). Consecuentemente es mucho menor la proporción de menciones sobre lo doméstico y lo común, sobre aquello que se compartiría naturalmente con los autóctonos, las cuales aparecen en la apuesta (IV.17), el caballo (IV.3 y IV.27), el sol y la silla (IV.3), el cacao, el ajuar (IV.11), los cestos (IV.10). Mientras que las menciones de lo común habían llegado a ocupar una proporción importante en las cápsulas inaugurales, con los ratones (III.20), los caballos (III.2), el mercado (III.1, III.2), las cámaras (III.15), el sol y el aire (III.20). En fin, las secuencias diluentes no sólo diluyen conversaciones con encuentro dialógico inicial, sino que disuelven las significaciones potenciales, no inscritas sobre los folios, las cuales representarían con mayor autenticidad algo de la cultura, de los gestos verbales y de la ideología de la otredad maya. Se revela con mayor fuerza en las voces diluentes que la polifonía ciudadrealense no es más que una apariencia formal lingüística y de ningún modo una polifonía ideológica. Se trata pues de un monólogo con múltiples voces, en que el franciscano no se comunica *con* el otro sino intenta borrar todo de él, al hablar *de* él y *sobre* él, dentro de límites estrictos, cosificadores. Se trata entonces en el fondo de una escritura en tercera persona, desde muy afuera, pese a las citas enunciadas por un *yo* y un *tú* durante la escena conversacional. Se libera en ellas el denso volumen de la ficción franciscana, un mundo en que los seres hablan el solo lenguaje permitido por la orden mendicante.

En particular, se refuerzan objetos discursivos atañentes a la religión en IV.15, IV.16, IV.27, IV.28, IV.32, IV.34, IV.36, IV.37, IV.39-IV.42, IV.44, IV.45, IV.48-IV.52, en medio de la multiplicación de las voces. En cuanto a objetos prácticos, pero vistos esta vez únicamente en su relación con la administración de la nueva provincia, escuchábamos hablar de tostones en IV.2, de silla en IV.3, de cestos en IV.10, de caballos en IV.3, IV.27. Se añadían voces paradigmáticas para contar cacao, deudas, oraciones, para medir milpas (IV.5, IV.6, IV.11, IV.17, IV.19, IV.30, IV.38, IV.39, IV.43); para calcular lindes y distancias (IV.7, IV.18, IV.46); para precisar duración, días y fechas (IV.12, IV.20, IV.48, IV.51,

IV.52); para definir la pertenencia (IV.8, IV.9, IV.41, IV.45, IV.47, IV.48); para reflexionar sobre modos de aprender, decir y comunicarse (IV.29, IV.31, IV.33, IV.49, IV.51); y para citar lugares geográficos precisos (IV.12, IV.13, IV.14, IV.20, IV.42, IV.44, IV.46). Se trata de una entrada en precisiones y límites, en aleccionamientos mediante los cuales los comportamientos del maya sean regulados por el franciscanismo. Claro que lo espiritual es colado intermitentemente a través de todas estas conversaciones. También fomenta el fraile valores y ritos sociales : los saludos, el bienestar, la amabilidad, el contento, la ayuda material (IV.13, IV.20, IV.24, IV.26, IV.36 IV.27, IV.42). La preocupación demográfica del franciscano reaparece en IV.2, IV.8, IV.10, IV.11, IV.24, IV.50, IV.53. Como era de esperarse, el demonio, la muerte y el pecado no son desalojados de labios de los locutores mediante recurrentes interrupciones. En especial, al pasar la pluma a registrar demasiadas voces, hasta nueve, el lexicólogo engrandece el amor y la caridad, con intensidad y repetición; y sólo se permite no mencionar las cosas de Dios durante nueve turnos cuando de parentesco trata (IV.53), por tanto la institución familiar debe ser considerada como espacio de control inmediatamente después del religioso.

Las voces diluentes nos ofrecen sin embargo datos etnológicos preciosos sobre la historia casi inmediata del otro, tienen que ver la mayoría con el conteo, la medición de tiempo, espacio, distancia, con la reubicación de regiones a las que uno se dirige o de donde uno procede. También permiten imaginar el entrechoque etnoestético cuando se mencionan duraciones, números, fechas nuevos, sobre los cuales tiene que insistir permanentemente el fraile, proveniente de occidente, de la Europa que se considera razonada, contada, estructurada, la Europa que promueve firmemente en América la posesión de la propiedad de la milpa, los límites y lindes entre unos y otros indígenas, pese a que la palabra franciscana suele recordar a los mayas la caridad y el desprendimiento de las cosas terrenales.

En el terreno de lo sensorial, algunas cápsulas hablan de lo que está a la vista, de lo que se percibe por el olfato, el tacto, el oído, mas dentro de ciertos límites. En lo material se va constituyendo un pequeño mundo de instrumentos, de cosas y productos, también según la medida franciscana.

Los campos instrumentales, de la propiedad y de ritos sociales se explican mediante el uso, por Ciudad Real, de repeticiones formales de una parte de las intervenciones, de sinonimias que se diferencian sólo en el elemento paradigmático que el fraile registra como distinto. Este elemento suele ser el de los números o el de los pronombres personalposesivos, cuya mención diferenciada paradigmáticamente no amenazaría a la causa franciscana. Se entra en el conocimiento del sistema de la lengua en forma profusa, por series, debido a la adición y a la asociación generadas durante la función paradigmática.

Por ello, las voces diluentes parecen haberse ido inscribiendo cuando el fraile poseía ya un conocimiento más amplio y extenso, preciso y específico, de lo que de la lengua maya servía para conformar el Calepino y a la vez para favorecer el programa evangelizador. Las conversaciones a voces diluentes reflejan lo largo y durable que fue el trabajo del lexicólogo en la península maya. Mientras que las voces puras e impuras nos hablaban casi totalmente desde el confesionario y desde la clase de doctrina, las voces diluentes nos llevan al campo, al espacio, al tiempo, a la duración, al desplazamiento y al trabajo; también al convivir cotidiano maya que encierre sentimientos y sensaciones aprobados e inculcados por el fraile; como entreabriendo ligera y discretamente la cortina que nos separa del mundo maya de todos los días, para dejarnos ver únicamente su buen lado cristianamente organizado, aprobado, ordenado y admitido. Siguen quedando en silencio muchas cosas, las mayormente pecaminosas, tal la superstición, la idolatría, el deseo del cuerpo maya y sus sentimientos de felicidad, alegría o tristeza. Se ignora totalmente la intimidad auténtica del indígena; mas impedir que brote en los largos espacios repetitivos de las series paradigmáticas, tensas y rígidas, indica cuánto el fraile reduce en su escritura el imaginario cultural de los mayas. Todos los discursos reprimidos sobre el modo de ver el mundo por la etnia; sus reacciones, creencias y sentires, se suponen tras los paralelismos y reiteraciones formales.

En cuanto al pecado, no es central como en las voces puras e impuras, que lo tratan, sino que se cruza en las conversaciones con otros objetos aculturantes. Se trata de intercambios verbales y escenas de aleccionamiento social y de reorganización de prácticas y saberes. Si al inicio del intercambio conversacional aparece una pregunta, ésta sirve como

disparador que hace surgir numerosas respuestas que contengan decisiones aprobables. Se podría imaginar que el fraile induce al maya que responde a reflexionar, calcular, medir, sentir, pero estos procesos, los marca ya la pregunta de manera que los locutores que prosiguen sólo se amolden a lo que el occidental les inculca. Son cápsulas de orden claramente ético relacionado con la prosaica cotidiana, pero la cual en el mundo con Ciudad Real deben compartir. Aunque se desplacen, huelan, evalúen, juzguen, amen a Cristo, sufran por él, hablen en su yo interno, tal universo maya, cosificado, parece pertenecer al franciscanismo y a Dios. En las conversaciones diluentes participan mayas limitados en su propia tierra: Ciudad Real describe un mundo social y económico homogéneo, organizado, distribuido, plastificado, recordando al indio y al lector que tal armonía se debe a la palabra divina. La autoridad de Dios y la del fraile se refuerzan con insistencias, repeticiones, sinonimias, homonimias, series paradigmáticas que, en última instancia, pese a su forma polívoca, reflejan el monólogo de la vida permitida por el utopiano.

Las voces diluentes se manejan, íbamos diciendo, dentro de paralelismo formal e ideático. Proviene de transcripciones remodeladas a partir de una especie de trabajo de campo lingüístico y antropológico, desde el cual el fraile no prestaba sistemáticamente oído a las voces indígenas en su plenitud intramundana. Cabe recordar que la conversión espiritual, no fuera más que en palabras, fue relativamente fácil para la orden, pues los oídos mayas estaban desde siglos habituados a escuchar la palabra ritual, palabra también privilegiada entre los amerindios,

reglamentada en sus formas y en sus funciones, palabra memorizada entonces, siempre citada en rezos, en ceremonias de la corte,¹⁰⁸ en diversos ritos de paso de la vida del individuo, nacimiento, pubertad, matrimonio, muerte, partidas, encuentros etc. Lenguaje cuidado y venido de tiempos inmemorables. Lenguaje cuya función es la de las

¹⁰⁸ Todorov se refiere sin duda a los mayas de la élite que celebraban y asistían a estas ceremonias.

palabras fijadas en una cultura sin escritura:¹⁰⁹ materializan la memoria social, el conjunto de las leyes, las normas y los valores que deben ser transmitidos de una generación a otra para garantizar la identidad de esta colectividad (Todorov 1982: 85).

También ayudó a que se infiltrara el discurso monológico franciscano el que los mayas de Yucatán veían a los españoles algo así como humanos, lo cual no pareciera haber ocurrido con los mayas quichés y cakchiquels de Guatemala (Chaliand 1990: 150). En efecto, de los de México, dice Todorov,

para ellos los españoles son humanos, poderosos y extranjeros, no divinos, son barbados y comedores de anonas. Visión de los españoles que queda fundamentalmente humana [...]. Sufrieron una invasión, por los toltecas. Saben lo que es una civilización otra y al mismo tiempo superior. Por el rito se atan al pasado [...] La importancia del ritual en el discurso cotidiano les permite memorizar largos discursos sin voces variantes que afirman su apego al pasado (Todorov 1982: 86-7).

Comparten la misma opinión Bernand y Gruzinski al indicar que las conquistas fueron varias y la península estaba acostumbrada a las invasiones, por ejemplo, los meshica la gobernaron a través de los grandes linajes de los Itzaes que reinaron en el siglo XIII en la monumental ciudad de Chichén Itzá (Bernand y Gruzinski 1993: 363-4)

Por otra parte, Landa cuenta que las casas de señores principales tenían enemistad entre ellas:

entre las tres casas de señores principales, que eran los *Cocomes*, los *Xiues* y *Cheles*, hubo grandes bandos y enemistades y hoy en día, con ser cristianos, aun las hay. Los *Cocomes* decían a los *Xiues* que eran extranjeros y traidores al matar a su señor

¹⁰⁹ Cabe señalar que Todorov se refiere aquí, en sentido restringido, a la escritura occidental pues los sacerdotes mayas poseían escritura, en sentido extenso. Ésta está constituida por *glifos* (Arzápalo 1997:C.P.).

principal robándole su hacienda. Los *Xiues* se decían tan buenos como ellos, tan antiguos y tan señores, y que no fueron traidores sino libertadores de la patria matando al tirano. El *Chel* decía que era tan bueno como ellos en linaje, por ser nieto de un sacerdote, el más estimado de *Mayapán* y que por su persona era mejor que ellos pues había sabido hacerse tan señor como ellos, y que con ésto [sic] se hacían desabrimiento en los mantenimientos porque el *Chel*, que estaba en la costa, no quería dar pescado ni sal al *Cocom*, haciéndole ir lejos por ello, y el *Cocom* no dejaba sacar caza ni frutas al *Chel* (Landa 1938:80-1).

Asimismo relata Landa que los de *Ah kin Chel* y los *Tutu Xiu* no resistieron al primer Adelantado de Yucatán, Francisco de Montejo; que incluso le ayudaron y que, “con esto, los demás hicieron poca resistencia” (Landa 1938: 86-7).

Lamentablemente, el grupo mayor de mayas, que llevaba más de dos milenios en su tierra, fue derrotado en 1547 casi en su totalidad tras varios contraataques de los Montejo y con ello se daba por terminada la conquista de Yucatán (Bernand y Gruzinski 1993: 363-64).

En su también monólogo ideológico, el sacerdote maya sabía responder, como los indios utópicos de nuestras cápsulas, y sabía preguntar, como el franciscano del Calepino. Precisamente cuando consultaba los oráculos en el lenguaje esotérico de Zuyua, conjunto de expresiones figuradas. No debía sin embargo improvisar una respuesta sino dar la justa y tradicional, con ello testificaba su poder y su buen linaje. En el raro caso de que no respondiese, se le podría cortar la punta de la lengua, sacar los ojos o colgar (Roys 1967: 92 y Todorov 1982:86).

En su modelo de mundo, Landa cuenta cuán importante era la palabra de los sacerdotes entre los antiguos mayas, pues daban consejo a sus señores y respuestas a sus preguntas; además, enseñaban sus ciencias y escribían libros de ellas (Landa 1938: 74-5). En el *Chilam Balam* de Chumayel, varias son las traducciones de Roys referentes a la palabra sagrada entre los mayas que pronunciaban los sacerdotes, quienes “declaran

verdaderamente la palabra del libro” (Roys 1967: 166). La palabra misma, *chilám*, comenta Roys, quiere decir portavoz o intérprete, y estos sacerdotes libran al pueblo las respuestas de los dioses (Roys 1967:182).

La palabra privilegiada, la ritual, memorizada de generación en generación por los elegidos que saben ‘realmente’ hablar, pues saben hablar el lenguaje de Zuyua. Palabra siempre regida en sus formas y en sus funciones; lenguaje que sólo se dice en los recintos divinos. Esa palabra se parece enormemente a varios enunciados de nuestro Calepino por su rigidez y exclusividad.

Ciudad Real cumplía sin duda perfectamente con el ideal discursivo de la cultura maya pues administraba sus enunciados sin improvisación y con sorprendente medida. Es fácil entender que algunos mayas obedecieran a la voz ritual del franciscano, porque habían aprendido a querer las palabras del Chilam que, evocando la bella metáfora de Todorov, “en su canto decía se las quisiese como a las piedras preciosas” (Todorov 1982: 91).

Capítulo V

Voces sinfónicas

Introducción

El mínimo de voces en este último capítulo es cuatro. En este caso, la primera voz precede al par dialógico; la cuarta, lo sigue. Por tanto, la primera voz ocupa el sitio discursivo inaugural como en el Capítulo III y la última cobra el carácter de voz diluyente como en el Capítulo IV, dado el lugar en que la registra el fraile. El conjunto formado por voz inaugural, diálogo y voz diluyente, constituye, literalmente, una sinfonía de voces. (¿Será ésta una sinfonía auténtica, ideológica?) La inaugural, las dialógicas y la diluyente presentan una primera diferencia cualitativa, en cuanto al espacio discursivo en que se enuncian durante el encuentro conversacional.

Estudiaremos los objetos discursivos a los cuales se refieren las voces sinfónicas al interior de la secuencialidad en que son emitidas. Desprenderemos los cambios o permanencias etnoestéticos de la cultura maya que revelan los intercambios verbales y trataremos de caracterizar este nuevo archivo de escritura ciudadrealense, el tipo de trabajo de campo en que se generó, las formas retóricas que lo componen. Empezaremos por escuchar las cuatro voces así descritas y procederemos a analizar intercambios verbales donde las voces se irán multiplicando.

Cuatro voces mayas

En la siguiente conversación sinfónica, el objeto discursivo pertenece al campo de la interrelación social entre los mayas, por lo tanto, las voces que contiene no tendrían necesariamente que provenir del interior de la iglesia:

V.1

hulel, huli, huluc *vi. fca.* **hulel tin cah** ahora vengo **biykin yulel a yum?** ¿cuándo viene tu padre o ha de venir? **Uulel yutzil yumile** seáis señor bienvenido. **tii uilac a uulel; la; tu bin a uulel yumile?** *¿acaso habréis de venir?* (209v:1:354).

Uulel yutzil yumile contiene un saludo deferente de bienvenida, lo cual no es novedad porque hemos escuchado fórmulas de saludo anteriormente, en III.11, IV.20, IV.26 y IV.42; por tanto observamos lo importante que resultaba para el programa franciscano la inculcación de ritos sociales, precisamente de etiqueta, concernientes a los encuentros entre mayas.

Consideremos ahora el escenario conversacional entre los diversos interlocutores que en él participan. Puede emitir el primer turno, **hulel tin cah**, uno de ellos, a modo de despido por un breve lapso, práctica social de etiqueta que el franciscano desea reforzar o inculcar entre los miembros de su grey. Podemos imaginarlo retirándose del escenario. Entonces se oye la voz de un segundo participante que emite **biykin yulel a yum?**, enunciado interrogativo que constituye la primera parte del par dialógico pregunta/respuesta. Esta pregunta es dirigida al hijo o a la hija del **yum** aquí mencionado. Uno de ellos presenta su saludo de bienvenida, a modo de réplica, **Uulel yutzil yumile**, con lo cual se completa la formación discursiva pregunta/respuesta. Acto seguido, el hijo o hija se retira de la escena principal para preguntarle a su propio padre, el **yum** anteriormente aludido, **tii uilac a uulel; la; tu bin a uulel yumile?**, intervención diluyente que remata el encuentro conversacional. Es evidente que se pueden distribuir los turnos

entre menos participantes que ocuparían dos cada uno o en modo distinto en vez de los que hemos seleccionado; se modificarían levemente personajes, escenarios y probablemente entonaciones. Mas lo importante es destacar que el conjunto sinfónico permite construir juegos conversacionales con mayor movimiento, mayor diferenciación entre los participantes en cuanto a su rango social, género, intenciones y grado de involucramiento en la conversación. Puede entonces haber otras interpretaciones en cuanto a quien toma la palabra y a quien se dirige en especial.

El juego conversacional es variado también en el sentido de que la primera pregunta, **biykin yulel a yum?**, es específica en cuanto al tiempo y la segunda, **tii uilac a uulel; la; tu bin a uulel yumile?** corresponde al orden alternativo, al cual se contestaría con un sí o un no. Ambas quedan sin contestación formal.

Aunque hayamos seleccionado reconstruir una conversación en que no se producen respuestas normalmente esperadas después de los dos enunciados interrogativos, es válido escuchar los turnos como si formaran parte de una misma conversación, dado que en la realidad discursiva los interlocutores pueden estar interviniendo mediante emisiones bastante impredecibles, cada cual desde sus circunstancias e intereses.

Se añade a las voces sinfónicas de esta cápsula la voz lexicológica de Ciudad Real que presenta la entrada léxica varia **hulel, huli, huluc**, proporciona la acepción general 'venir' y ofrece las traducciones inmediatas a cada cadena significante en lengua maya, salvo en el caso de la última, la cual introduce Arzápalo, porque no aparece en el manuscrito original del Motul. Además, el lexicólogo del siglo XX, indica desde el tercer nivel, mediante las abreviaturas *vi.* y *fca.*, que **hulel** es un verbo intransitivo y que su significado corresponde al campo semántico de la física.

Ahora bien, observamos que el primer interlocutor muestra deferencia y respeto hacia su receptor cuando se despide de él mediante **hulel tin cah**. También que quien lanza la pregunta **biykin yulel a yum?** hace prueba de que el joven o la joven maya que lo escuchan son considerados por él como pertenecientes a un estatus inferior al suyo y que lo que le interesa es hablar con su padre, **yum**.

La réplica **Uulel yutzil yumile** del joven está también llena de deferencia, lo cual se manifiesta mediante la forma de tratamiento **yumile**, señor. Mediante ella asimismo se establece la diferencia generacional y de estatus social entre interlocutores. Cuando el joven maya pregunta a su padre **tii uilac; la; tu bin a uulel yumile?**, por medio del apóstrofe **yumile**, indica respeto hacia éste y lo sitúa en un rango generacional y social superior al suyo. Se puede deducir, a partir de las fórmulas de tratamiento que el personaje conversacional de mayor importancia sería el que profiere la pregunta **biykin yulel a yum?**, que bien puede ser el fraile, pues implica que está enviando una orden al padre del joven. También indica que el fraile inculca deberes de asiduidad, presencia y asistencia al lugar al interior del cual habla, que bien podría ser el confesionario; de este modo, el encuentro puede caracterizarse como endoctrinante. Entonces una vez más Ciudad Real se muestra en esta cápsula como el interlocutor que maneja la situación conversacional, lo cual no es de extrañarse pues es a la vez quien escribe el diccionario y quien puede adjudicarse el rol social más elevado.

En cuanto a la variación de tiempos verbales en maya, esta conversación indica que Ciudad Real maneja fácilmente las formas conjugacionales específicas, después de su larga estadía en la península, y que éstas son netamente diferentes de las que se emplean en lengua española y en latín. Cabe aquí indicar que, dado que desembarcó en Campeche antes de visitar el resto del país, para el fraile la lengua maya fue la primera de sistema ergativo/absolutivo con que tuvo contacto en su vida. Tal diferencia con las lenguas romance requería que describiese el sistema conjugacional maya en toda ocasión que se le presentaba.

Lo que nos dice el intercambio en su totalidad es que la etnia ya ha introducido, aunque sea parcialmente dentro de sus costumbres la de conversar con el fraile, la de asistir a la iglesia, por lo menos en lo tocante al hijo o hija de los que aquí hemos hablado. Puede que su padre, **yum**, no esté aún convertido y consecuentemente jamás haya puesto un pie por la iglesia; o bien alguien que llega a ésta donde es requerido por el fraile y donde vuelve a ser requerido. Por tanto, etnoestéticamente, el ir o no a la iglesia y sobre todo el

ser requerido en ella es asunto propio en Amerindia de fines del siglo XVI e indica que los hábitos de los mayas hacia la iglesia son diversos y están en vías de transformación.

V.2

kamchii *sus. ant.* la primera comida que se come al día y desayunarse. **Tac in kamchii** venga mi comida o almuerzo **tii kamchiinech ua? ta kamah ua a chii?** ¿por ventura hasta desayunado? **Maa tin kamah in chii, maa tii kamchiinen** no me he desayunado **kamchii paal** puches para niños (237r:12:407).

En torno a lo frecuente, doméstico, cotidiano, prosaico se desenvuelve la presente conversación, la cual probablemente se desarrolla entre tres personajes. Por el mandato contenido en **Tac in kamchii**, se puede imaginar que un maya pide a alguien, muy probablemente una mujer, que le sirva la comida. Luego, solícito, invitaría a un interlocutor, a quien debe esta deferencia, a acompañarlo a comer mediante las preguntas **tii kamchiinech ua? ta kamah ua a chii?**, en las cuales la repetición demuestra su insistencia. La respuesta no se deja esperar y, también mediante dos formas paralelas, **Maa tin kamah in chii, maa tii kamchiinen**, el participante a quien se le hizo la invitación niega haber desayunado, con lo cual acepta la invitación. Por último, dirigiríamos el foco hacia un tercer actor, un poco retirado de la escena principal quien, en aparte, comentaría **kamchii paal**, en *sotto voce*, como entre dientes y a solas. Esta cuarta voz puede pertenecer a la mujer a quien el amo de casa pidió que le sirviera.

Desde la acepción general, nos introduce Ciudad Real en el ámbito de lo eclesiástico, porque el objeto discursivo central es el desayuno, rito social, aun también de importancia al interior de los ritos eclesiásticos, no fuera más que porque el desayuno se ingiere después de la comunión. No obstante, a medida que van progresando los cuatro turnos conversacionales, se regresa, progresivamente, al terreno de la alimentación, sobre todo mediante el remate de orden comentativo **kamchii paal**.

V.3

lezak *vt. soc.* hacer señas con la lengua, sin hablar, para que entienda el amigo o la manceba, o para llamar a otro para que huya **chan tii lezak** no estás haciendo señas con la lengua **maacx ca lezaktic?** ¿a quien haces señas con la lengua? **tu lezaktah**
Juana Pedro hizo así señas Pedro a Juana **lezaktabi Juana tu men Pedro** fue llamada o avisada Juana de Pedro con la lengua (264v:11:454).

Este objeto discursivo en torno a los gestos con la lengua no deja de ser pintoresco. En México en general es actualmente bastante común expresarse de este modo, indicando complicidad, burla u otra función cooperativa, aunque me indicó un informante de lengua maya que esa costumbre ya no lo es tanto en Yucatán. Cabe apuntar que de entrada, por su curiosa y algo cómica significación, el verbo **lezak** se está prestando a ser empleado en un contexto relativamente vívido. Constatamos además que tal medio de comunicación, o sea, hacerse señas con la lengua, debía parecer sino extraño muy inadecuado a Ciudad Real, por ello, lo incluye dentro del Calepino, así como entre su programa de reeducación de los mayas, sin olvidar que, tratándose de una estrategia comunicativa sospechosa y peligrosa, pues los mayas podían mediante ella estarse enviando comunicados difíciles de interpretar para el fraile, debía rechazarla y proscribirla terminantemente.

En este sentido, el minitexto entra dentro del campo normalizador y prescriptivo, característico del fraile. Ahora bien, en su voz lexicológica de la acepción, notamos que Ciudad Real pronuncia 'o para llamar a otro para que huya', lo cual indica, como en otras entradas que contienen diálogo que los mayas huyen ante algo que les produce miedo y que esto cobra una importancia especial para el fraile. Entre los objetos de huída hemos visto en otros capítulos que está el evitar el enfrentamiento con gente de guerra (I.13, IV.22), pero observamos que **chan tii lezak** es un mandato en forma negativa, que prohíbe la complicidad entre un maya que haría señas con la lengua a otro avisándole para que huya; entonces lo que aquí busca el interlocutor es que ese otro no huya de alguien o de algo, por ejemplo de la presencia del fraile y de su endoctrinamiento; fomenta a la vez a los mayas

que cooperen y se acerquen al franciscano; ambas resultan situaciones plausibles en el contexto de evangelización. Los mayas pueden huir o porque cometieron algún error a los ojos del fraile o porque no quieren tener nada que ver con él, ya que aún permanecen fuertemente idólatras y rechazan la nueva religión y creencias; muestran de este modo su desobediencia a la autoridad eclesiástica. Por otra parte, el maya que emite **maacx ca lezaktic?** da prueba de su adhesión a éste y nuevamente se obvia la diferencia entre mayas conversos e idólatras, situación que perduraría en Amerindia hasta hoy. Así, el inicio conversacional cristalizado por **chan tii lezak** nos introduce a un intercambio claramente relacionado con los mandatos y políticas civiles franciscanas.

En el segundo turno, el correspondiente a la secuencia interrogativa **maacx ca lezatic?**, el siguiente interlocutor preguntaría específicamente quién es el cómplice o la cómplice a quien se le hace señas con la lengua. Mediante este enunciado directivo, el interlocutor que lo emite se sitúa inmediatamente en posición social de superioridad frente al maya a quien pide cuentas.

Como al aludido no contesta, un tercer participante proporciona la información recién requerida, autoseleccionándose, mediante la intervención **tu lezaktah Juana Pedro**. De este modo queda obviada la falta cometida por **Juana** y **Pedro**, nombres de pila cristianos, multireferentes en el Calepino, que revelan los pasos dados por el bautismo y la evangelización en Yucatán. Quien guarda silencio durante el intercambio conversacional es **Pedro**, un nuevo cristiano, aún rebelde.

La escena se termina sobre la repetición, bajo otra forma sintáctica de la misma idea, a saber, **lezaktabi Juana tu men Pedro**, en eco del tercer turno conversacional. Pertenece a alguien que quiere ratificar su enteramiento de la mala acción de **Pedro** y **Juana** y endosa las palabras del tercer turno.

Breve intercambio verbal que da cuenta de un objeto importante durante la colonia, es decir, de la huida del maya ante la presencia del fraile; de su silencio cuando se le reclama su actitud; y de la participación de otros informantes que juegan el rol de adherirse

a las costumbres que intenta inculcar el franciscanismo entre la etnia. Se trata de una conversación que revela modos de organización de la nueva sociedad y de la nueva cultura.

El objeto discursivo de la siguiente cápsula tiene que ver con las labores cotidianas de los mayas, los cuales sorprendemos conversando durante la ejecución de sus tareas:

V.4

baal tah etel? *loc.* ¿con qué instrumento o recaudo? ***Baal tah etel binil in c*iacab* chee?*** ¿con qué tengo que cortar el palo o árbol? ***yetel baat*** con un hacha. ***Maabaal tah etel binil in c*iacab* yoklal manaanil in baat*** con ninguna cosa, porque no tengo hacha (047r:4:76).

En efecto, la introducción del hacha, utensilio de hierro, hierro con que está fabricada data de la conquista:

En los primeros tiempos, la introducción de utensilios de hierro, hachas, cuchillos, machetes, transformó las relaciones que los hombres tenían con su entorno. El hierro era desconocido en el Nuevo Mundo, las armas eran de hueso, cobre, maderas duras, piedras. Los indios comprendieron la eficacia de las cuchillas y trataron de conseguirlas (Gruzinski 1990: 200).

La voz inaugural, que ocupa dos niveles, el lexicológico de la entrada y el citado, es decir, ***baal tah etel?*** indica que el maya en cuestión no sabe cómo llevar a cabo su trabajo. La siguiente intervención va más o menos en el mismo sentido, ***Baal tah etel binil in c*iacab* chee?***, ya que nos pone delante de otro maya que aún ignora la tecnología importada; mientras que la respuesta inmediata, ***yetel baat***, el hacha, hachuela o segur, indica que alguien ya la conoce. La voz diluyente final pertenece probablemente a uno de los dos primeros interlocutores ya citados y en larga intervención emite la secuencia ***Maabaal tah etel binil in c*iacab* yoklal manaanil in baat***, en que niega tener un hacha, lo cual da cuenta

no sólo de desconocimiento de los instrumentos occidentales sino también del nivel de organización bastante pobre del trabajo. Ahora bien, puede asimismo imaginarse a un interlocutor averiguando capciosamente si el otro posee un hacha entre sus pertenencias, estrategia de doble filo, pues el instrumento representa peligro para el franciscanismo que quiere instaurar la mansedumbre, la paz y la tranquilidad en el mundo maya.

El objeto cotidiano del texto es **baat**, el cual pudo haber surgido de la pluma de Ciudad Real a partir de una asociación fonológica con **baal**, para crear una escena claramente etnológica, porque tiene que ver con las costumbres, el trabajo, la adaptación al medio cultural, en que el instrumento venido de Europa se utiliza para cortar árboles y madera, **chee**, de las nuevas tierras, así como para organizar la comunidad mestiza naciente. La conversación gira alrededor de los símbolos madera y hacha, los cuales, conjugados, representan emblemáticamente uno de los procedimientos de colonización que vivió Amerindia, en donde por la tecnología nueva se doblega a la naturaleza. De este modo, Ciudad Real manifiesta que el proyecto de evangelización incluye asimismo controlar los modos de llevar a cabo las tareas cotidianas (como en I.23, I.24, II.17, IV.6, IV.48), aunque no tengan que ver directamente con lo eclesiástico, suplantando herramientas anteriores, de obsidiana. por ejemplo, con las de la civilización recientemente importada. Los mayas, lejos de la vista del franciscano, irían a cumplir sus tareas agrícolas con profunda devoción hacia la naturaleza, tal y como lo suele hacer la mayoría amerindia, actitud que sin duda no dejaría el fraile de tachar de pagana:

Van al cerro o monte y antes de entrar en él hacen una oración a Quetzalcoatl, pidiéndole licencia y diciéndole que no les atribuya a desacato querer sacar madera de su monte, que les dé facultad para sacarlo [*sic*] de su costado aquella madera, que le prometen de ponerla en parte donde sea venerada por los hombres (Garibay 1965: 130).

V.5

maac tah tiyal? *loc.* ¿de quién es? **maac tah tiyal ppoc la?** ¿de quién es ese sombrero? **Pedro tah tiyal, Pedro tah ppoc; u ppoc Pedro** de Pedro es. **Maa uohel ua maac tah tiyali** no sé de quién sea; y así se usa indefinidamente con todos los demás arriba dichos (284r:9:484-5).

La locución interrogativa **maac tah tiyal?** pertenece a los dos niveles, aquel desde el que se cita y el que es citado. Además nos introduce en el terreno de la posesión también tratado en IV.8, IV.9 y IV.47. Pero sobre todo se distingue el objeto cultural europeo, **ppoc**. ‘sombrero’, que vino a remplazar paulatinamente penachos, coronas y sofisticadas cofias ancestrales. Cabe apuntar que Ciudad Real, después de la voz diluyente, brinda una regla de uso paradigmático, la cual relaciona la cápsula con otras del mismo folio.

V.6

mactah? maactah? *loc.* interrogativa; ¿de quién es?, ¿por quién?, ¿con quién? o ¿sobre quién? según lo que se le junta **maactah col lae?** ¿de quién es esta milpa? **Pedro tah col** de Pedro es. De aquí se dice **maactah aalech?** ¿hijo de quién eres?, ¿quién es tu madre? (283v.284r:11:484).

De estructura muy semejante a la anterior cápsula es ésta que torna igualmente alrededor de la posesión, la milpa y el parentesco, puntos sobre los que suele insistir el evangelizador (I.14, I.16, IV.8, IV. 9, IV.18, IV.30, IV.47, V.5). Ciudad Real añade el comentario de uso paradigmático de la locución mediante la expresión ‘que se le junta’.

V.7

mol c^heh; mol lot; mol ximte *loc. tec.* coger o allegar derrama **yan ua a mol c^heh?** ¿has allegado derrama? ¿hasla echado? **yan ua a molic u c^heh a cucteel? ta molah ua c^heh ichil a cucteel?** ¿has echado o allegado derrama entre tu gente? **molc^hehbil**

multando o echando derrama **molc'ehbil u talel u hanal** de derrama come, de derrama le viene la comida (308r:5:525).

Como en I.20 y II.31, reaparece la derrama, repartimiento o contribución que los indios deben pagar a la iglesia y a la corona. La primera pregunta, **yan ua a mol c'eh?**, inaugura la conversación; sigue el par dialógico, en que la respuesta **molc'ehbil** actúa como comentativo. La intervención **molc'ehbil u talel u hanal** diluye el breve intercambio.

Lo relacionado con el salario es atendido por el programa franciscano en la siguiente cápsula, en la cual la entrada léxica ocupa un doble nivel:

V. 8

baal tah etel? *loc.* ¿con qué paga? **Baal tah etel bin in hoppebal tii menyah a uetun?** ¿con qué paga he de comenzar a trabajar contigo? y responde **yetel taakin, ixim** etc. **Maabaal tah etel licil in menyah yetun** sin paga ninguna trabajo con él (047r:3:76).

La diluyente **Maabaal tah etel licil in menyah yetun** completa, en su forma negativa, el paradigma que se inicia con la respuesta **yetel taakin, ixim** y el apunte lexicológico 'etc.', el cual sustituye una infinitud de voces mayas que enumeran. Puede interpretarse en la diluyente que Ciudad Real aprueba que el maya trabaje sin recibir salario; pero a la base esta respuesta de algún modo simboliza la regla franciscana de obediencia y sumisión, la cual incluye que siempre se esté bajo las órdenes de otro como práctica de vida (Clendinnen 1989: 47,50).

Regresamos a hablar de comida como en V.2:

V.9

nuc ool *loc. psi.* hartarse, satisfacerse, contentarse, sacar el vientre de mal año, como dicen, y satisfacer, hartar y contentar a otro y condescender con lo que pide **ta nucah ua a uool tii hanal, tii baxal?** ¿por ventura hasta hartado y satisfecho de comer, de

jugar, etc.? ta nucooltah ua hanal, baxal? *idem* tin nucooltah in man ulum comíme a solas una gallina que compré, entregueme a ella sin convidar a nadie. De aquí sale tu nucah yool tii cuxtal vivió mucho, tuvo buena vida, tuvo lo que hubo menester mientras vivió (333v:7:571).

El interlocutor inicial emite la pregunta ta nucah ua a uool tii hanal, tii baxal? No obteniendo respuesta de su alocucionario insiste de nuevo con la variante ta nucooltah ua hanal, baxal? Al fin éste contesta tin nucooltah in man ulum, confesando que no convidó a nadie. Seguidamente escucharíamos a alguien que comenta tu nucah yool tii cuxtal, voz ligeramente alejada de las tres anteriores mediante el apunte proveniente del segundo nivel ‘De aquí sale’.

De las escenas de hambruna contenidas en III.6 y de la alimentación con sobras en IV.10, pasamos a un desayuno común y corriente en V.2 y llegamos a lo opíparo en esta cápsula. Por tanto, en la utopía franciscana entran tanto la miseria como la riqueza, sin dejarse de sentir un leve tono de reproche en las preguntas paralelas ta nucah ua a uool tii hanal, tii baxal? y ta nucooltah ua hanal, baxal?; y otro de arrepetimiento y culpabilidad en tin nucooltah in man ulum. Como en IV.13, en la cual aparecen el contento con la mujer y con el terruño, aquí, en tu nucah yool tii cuxtal hay una referencia al bienestar, sentimientos que tienen cabida dentro del universo franciscano.

En cuanto a lo sonoro, la entonación que cobran las voces al reconstruir esta conversación refleja progresivamente reproche, tono de confesión y culpabilidad y muy probablemente incriminación, elementos correspondientes al patrón regulador sociorreligioso.

Regresa a lo religioso el objeto discursivo en torno a modos de hablar, aunque esto puede enunciarse fuera de la iglesia:

V.10

numchiitah, -te *vt. soc.* informar, dar cuenta o noticia, significar o dar a entender en pocas palabras o superficialmente y no de propósito, lo que uno quiere. **Numchiite tii padre tii ualah teche** informa al padre de lo que te he dicho. Ídem, decir o pronunciar. **Ta numchiitah ua a cuxtal tii Dios?** ¿has por ventura pedido vida a Dios? Ídem, decir o pronunciar. **Maa uchac u numchiitic u kaba Jesus** no puede pronunciar el nombre de Jesús. De aquí sale **numchii animal, numchii pectzil** (336r:9:575).

El lexicólogo se ha esmerado en precisar la acepción del verbo **numchiitah** proporcionando distintos matices de significación. Se justifica por tanto que proceda a ilustrar este vocablo con ejemplos diversificados, los cuales, si los interpretamos desde un enfoque discursivo, resultan ser metadiscursivos, porque tienen que ver con la enunciación. Sin embargo, el elemento primordial para Ciudad Real al registrar la cápsula es el del nombre de Jesús y el pronunciarlo, como actos cristianos.

Numchiite tii padre tii ualah teche, en tanto que acto ilocutivo,¹¹⁰ contiene un mandato, por tanto se pronuncia con volumen alto y tono de gravedad. La significación contextual requiere de un locutor que se sitúe en un nivel superior al del alocucionario, puesto que puede permitirse proferirle una orden. Se desprende de la emisión que al cura se le envían informantes acerca de casos y hechos que ocurren en la comunidad, que no se le habla directamente siempre.

Ofrece el fraile otros sinónimos, primero ‘pedir’, después, ‘decir o pronunciar’, para la significación de **numchiitah**, el cual reemplaza por la forma ‘Ídem’. Ilustra el significado ‘pedir’ por medio del enunciado interrogativo **Ta numchiitah ua a cuxtal tii Dios?**, que constituye un acto mandativo de carácter religioso. En la siguiente emisión, **Maa uchac u numchiitic u kaba Jesus**, alguien constata y acusa a un pecador, manifestando que está reforzando la evangelización. Termina la cápsula lexicológica con **numchii animal**,

¹¹⁰ Los términos y conceptos *ilocutivo* y *alocucionario* son ampliamente desarrollados en la teoría de los actos de habla, cuyos representantes originarios fueron Austin (1978) y Searle (1969).

numchii pectzil, la cual, por un lado, conecta a la actual con la siguiente entrada léxica del diccionario; y por el otro, puede provenir de un interlocutor que interviene con un comentario final. Así, **numchii pectzil**, en que informaría precisamente sobre las nuevas, noticias.

V. 11

uac adv. va pospuesta a algunos verbos y significa adonde quiera, por donde quiera, como quiera. **In benel uac tii caail** voy adonde quiera que me lleven **bicx bin a uutzcinic lo?** ¿cómo has de hacer eso? **uooltic uac** como yo quiera **in cambeziec uac** enseñarlo he como quiera (437r:8:742).

Esta conversación a cuatro voces consta de una enunciación inaugural, **In benel uac tii caail**, en la cual el locutor aserta mediante un declarativo una manera de hacer su propia voluntad. Sigue una pregunta que pide explicaciones, **bicx bin a uutzcinic lo?** Es contestada en la tercera intervención, **uooltic uac**. En la última intervención, **in cambeziec uac**, introduce Ciudad Real un anunciado referente a la enseñanza de la doctrina.

V. 12

ppizan, u ppizan bee loc. psi. orden, hábito o costumbre que uno tiene de hacer alguna cosa. **Maa ppactic u ppizan a talel tii chaan misa** no dejes el orden, hábito o costumbre que tienes de venir a oír misa. **Lic ua u malel batab tu pach u beel? maa yume, tu ppizaan u beel yan** ¿ha mudado por ventura el cacique el orden de vivir que tenía? ; no padre, así se está con su orden de vida o de vivir **u ppizani a beeleex; u ppizani a caheex; u ppizani u paz a cabeex, maa chan than teex** en vuestro orden y modo de vivir os estáis; no aprovechan razones con vosotros (389v390r:24:664-5).

Se inicia la conversación con un mandato para que el maya recuerde sus obligaciones eclesiásticas. En el diálogo central, sin que se interrumpa la cadena sonora

maya constituida por pregunta/respuesta, los interlocutores critican al **batab**, como en I.21, II.5, II.32, IV.1 y IV.40. Termina la conversación con una larguísima reprimenda del padre a los pecadores, **u ppizani a beeleex; u ppizani a caheex; u ppizani u paz a cabeex**. La conversación reinstaura la autoridad del franciscano por encima del **batab** y de la grey.

V.13

mech loc. no eres tú, tú no eres. **Mech in yum** no eres tú mi padre **mech ua uinic?** ¿por ventura tú no eres hombre? **mech tan in ha▷ab, mech tan in chib**, etc; no te azotaré, no te comeré. **Maa tan in ha▷bech, maa tan in chibechech** *idem* (303r:13:516).

La locución negativa **mech** es ejemplificada al interior del enunciado **Mech in yum** y de la secuencia interrogativa **mech ua uinic?**, en la cual reaparece el reto en cuanto a la humanidad del aludido como en I.22. Contesta alguien **mech tan in ha▷ab, mech tan in chib**, mensaje que se repite en el remate del encuentro, **maa tan in ha▷bech, maa tan in chibechech**, y que alude al azote como en IV.36. El verbo **chib** contiene una metáfora, la cual es tratada por el emisor como sinonímica de **ha▷ab**.

En relación con todas las cápsulas sinfónicas a cuatro voces, la mayoría de los encuentros pueden tener lugar fuera de la iglesia y entre mayas relativamente convertidos. La de mayor grado litúrgico es V.10 que se refiere a **Dios** y a **Jesus**. Las demás tienen que ver con asuntos sociales que incumben directamente al franciscano: el tributo (V.7); el trabajo y el salario (V.8); los saludos (V.1); el modo de comunicarse (V.3, V.10); la alimentación (V.2, V.9 y de algún modo V.13); la familia (V.1, V.2, V.6); con la herramienta y la vestimenta respectivamente (V.4 y V.5); la posesión (V.5, V.6); la milpa (V.6); la autoridad (V.12, V.13); la enseñanza (V.11); con un animal doméstico (V.9).

Como era de suponerse cobran un tipo de dinamismo muy distinto del que vimos en las conversaciones inaugurales y diluentes de los dos capítulos anteriores. Esto se debe sin duda a su composición y al número de turnos que las constituyen. La inaugural introduce

un tema que no se siente cortado por el diálogo que la sigue, la diluyente lo prolonga. Se ven entrar y salir los personajes sobre la escena, la autoselección permite que intervengan en la ahora fluida conversación.

Cinco voces mayas

Aumenta el número de voces a cinco en el siguiente archivo sinfónico, las cuales se reparten de la siguiente manera: una o dos antes del diálogo inauguran la conversación; una o dos posteriores al diálogo la rematan.

V.14

lay pro. demostrativo, éste, esto, aquél, aquello. **Lay ha** en la éste o aquél me azotó. **Lay be** ese [sic] es; eso es **lay lo, lay xa lo, lay xac lo?** ¿es por ventura éste o esto? Ídem, es relativo, el cual, lo cual. **Hahal lay israelita, lay manaanil tabzah** éste es verdadero israelita, en el cual no hay dolo ni engaño. De aquí se toma por conviene a saber, esto es, lo cual es **oc lukezeex u than padre teex, lay a tacunticeex yaalmah thanil Dios lo** cumplid lo que el padre os dice, conviene a saber; esto es, lo cual es que guardéis los mandamientos de Dios (260rv:14:447).

Empieza la conversación con la inaugural de orden deíctico, **Lay ha** en la, mediante la cual acusa un maya a otro de haberlo azotado (como en IV.36 y V.13). ¿Y por qué no a un encomendero? El siguiente participante, en paralelismo, confirma la acusación en el breve enunciado, también deíctico **Lay be**. Entonces toma la palabra quien preguntaría sobre lo mismo mediante la interrogación, **lay lo, lay xa lo, lay xac lo?**, en la cual Ciudad Real ofrece tres secuencias demostrativas en tanto que posibilidades paradigmáticas. Inmediatamente, desde el pleno nivel lexicológico, Ciudad Real prosigue para proponer el

paradigma que traduce **lay** como relativo, pues el pronombre puede ser tanto demostrativo como relativo.

Abandona por un momento Ciudad Real su intervención lexicológica propiamente dicha y escuchamos la esperada respuesta a la pregunta del diálogo, es decir, **Hahal lay israelita, lay manaanil tabzah**, de contenido netamente evangelizante. Se cierra el encuentro con la diluyente **Doc lukezeex u than padre teex, lay a tacunticeex yaalmah thanil Dios lo**, en mandato de orden litúrgico. Por lo tanto, hemos pasado de un asunto que tiene que ver con una relación crítica entre mayas como el azote a una enseñanza del Evangelio, dado que la conformación discursiva sinfónica se presta fácilmente a este tipo de desplazamiento desde el espacio inaugural hasta el diluyente.

V.15

baal tii ba? *loc.* ¿qué tiene que ver? y vase variando **baal ta ba ta caan paalaloob?** ¿qué tienes tú que ver con los cuentos de los muchachos? **baal tin bai?** ¿qué tengo yo que ver en eso? ¿qué culpa tengo yo en eso? **menbal tin bai** no va en mí o no está en mí el negocio **mechbal ta bai** etc. *no está en tí [sic] el negocio (047r:10:77)*

La entrada léxica **baal tii ba?** ocupa el doble nivel estudiado en el capítulo II, en tanto que constituye a la vez una intervención verbal pronunciada por un maya. La pregunta específica, **baal ta ba ta caan paalaloob?** encierra un reclamo emitido por un primer interlocutor de la breve escena conversacional que aquí presenciemos. El hablante interrogado, contesta en eco, repitiendo casi la misma pregunta, como si se tomara su tiempo para ofrecer la información requerida, mediante el enunciado interrogativo **baal tin bai?** Seguidamente este último contesta a su propia pregunta y a la anterior con la secuencia **menbal tin bai**, negando haber cometido la culpa. Se puede, sin dificultad, escuchar la última intervención, a saber, **mechbal ta bai**, que da la discusión por terminada. Cabe apuntar que el aviso de Ciudad Real 'etc.' indica que **mechbal ta bai** es

una forma alterna del paradigma conjugacional y que el pecado, menor, de entrometerse, ya ha sido introducido en II.28.

V.16

hayte *adv.* ¿cuánto? o ¿cuántas leguas? **hayte yan Tihoo** ¿cuánto hay de aquí a Mérida? **maa hayte** mucho, muchas leguas. De aquí sale **maa hayte in cambal tii paalen cuchi** mucho aprendí yo cuando era muchacho **yaabi in paymaa tech, maa hayte in bootei** mucho os debo, no os podré pagar (174v:6:294).

El adverbio **hayte** ocupa dos niveles; en el conversacional, inaugura la conversación. El par dialógico con la pregunta **hayte yan Tihoo**, y la correspondiente respuesta **maa hayte** regresa a las precisiones geográficas y sobre distancias ampliamente desarrolladas en las conversaciones diluentes (Capítulo IV). En particular, la ciudad de **Tihoo** fue mencionada en IV.44. De allí pasa el lexicólogo, mediante las voces diluentes, al terreno de la autoridad en el sentido de que un maya agradece la enseñanza recibida en **maa hayte in cambal tii paalen cuchi**; y otro reconoce tener una deuda impagable en **yaabi in paymaa tech, maa hayte in bootei**.

En cuanto a lo etnoestético, como sólo en la traducción española aparece la mención precisa de la medida de longitud europea, podemos considerar que aún en maya y a nivel dialógico no han sido implantadas las leguas por los colonizadores.

V.17

xul *sus. gmt.* fin, cabo, paradero, término, remate, extremo o límite. **U xul cuxtal** el fin de la vida. **U xul in than la** éste es el fin de mis palabras. **Taba u xul ta ximbal?** ¿en dónde es el fin de tu camino? **u xuli lo** no hay más de eso ahí se acaba **tu xul tu xul yoloob** todos son de un corazón y parecer (464r:17:786).

La cápsula consta de dos voces inaugurales y una diluyente. Ésta, **tu xul tu xul yoloob**, se distingue por encerrar un uso metafórico. El primer turno, **U xul cuxtal**, es emitido por un participante que plantea el tema conversacional. Inmediatamente después toma la palabra un segundo interlocutor con la emisión **U xul in than la**. Con esto Ciudad Real está proporcionando usos paradigmáticos del sustantivo **xul**. Entraría en escena un tercer hablante quien pregunta **Taba u xul ta ximbal?** indagando acerca del fin del camino. Alguien le respondería **u xuli lo** indicando que allí se acaba. En fin, en sesgo, el último interlocutor emite el comentario empleado metafóricamente, refiriéndose a lo que los interlocutores anteriores acordaban. La metáfora consiste en que **yoloob**, literalmente, el corazón de ellos, es entendido en maya como opinión o parecer; y que en español tal metáfora para ser entendida debe implicar que para los mayas con el corazón se razona, aunque para los occidentales en general éste no sea precisamente el espacio de la razón (sino del recuerdo, del reenvío).

La cápsula tendría un propósito moralizador, además del de informar sobre las significaciones contextuales de **xul**, que sería el de recordar que las discusiones deben tener fin y que hay que llegar a acuerdos. También Ciudad Real recuerda, siempre desde la visión cristiana, el fin inexorable de la vida.

Una breve conclusión en cuanto al pequeño archivo a cinco voces sinfónicas:

Observamos que las voces inaugurales introducen el tema moralizador central, el cual es manifestado claramente por las voces diluyentes. Asimismo notamos el mismo movimiento paradigmático sobre el cual se fueron construyendo las cápsulas diluyentes, el cual ocurre en el espacio de dilución. Si consideráramos la asociación de ideas metafóricas como juego paradigmático, pues también brotan de un gesto de sustitución, entonces, en V.17, interpretaríamos el último turno como elemento metafórico constitutivo de un paradigma conversacional.

Seis voces mayas

V. 18

yaal sus. eti. provecho, aprovechar y traer provecho **bin yanac yaal tech tu tan Dios** aprovecharse delante de Dios **maabaal; manaan yaal a taakin ta pixan ua maa tan a beelte** \supset ayatzil no aprovecha nada tu dinero a tu alma, si no haces limosna **baal yaal a tzucachil, a calhal**, etc. ¿qué te aprovecha ser putañero, emborracharte?, etc. **maa a uaalic manaan yaal tii than** no digas palabras ociosas y sin provecho. **Bin uil u clab u yaal cuchome?** ¿por ventura se aprovechará andando el tiempo? y se enmendará y será cuerdo? **ua maa a kati a ppatab a kebane maabal yaal a confesar** si no quieres dejar tus pecados, nada te aprovecha la confesión (213r:6:360).

La formación sinfónica permite al franciscano condenar, en un mismo conjunto conversacional, pecados que ya han aparecido en otras cápsulas. Para ello, loa nuevamente el provecho espiritual que ya ha desgranado en todos los tipos de conversación de los capítulos anteriores: I.8, I.9, II.16, III.4, IV.50. Critica la putañería y las borracheras como en II.24 y las malas palabras como en II.25. En fin las dos últimas intervenciones, diluentes, recogen todo lo anterior con la mención más general del provecho, del pecado y de la confesión.

La conversación se inaugura con una voz que aconseja **bin yanac yaal tech tu tan Dios**, predica y evangeliza a todo cristiano. Otra inaugural catequiza, por medio de **maabaal; manaan yaal a taakin ta pixan ua maa tan a beelte** \supset ayatzil, en que se fomenta la caridad cristiana. La siguiente condena las borracheras por vía de los enunciados **baal yaal a tzucachil, a calhal**. Aquí Ciudad Real interviene, desde el nivel de la lexicología, registrando ‘etc.’, el cual sutituye toda la sarta de pecados que debía escuchar repetidamente en el confesionario y que, por ejemplo, están mencionados en letanía de II.18 a II.30. Escuchamos seguidamente la prohibición **maa a uaalic manaan yaal tii than**. Alguien a continuación pregunta **Bin uil u clab u yaal cuchome?** acerca de otro pecador y profiriendo la pregunta a alguien no precisado. No obteniendo respuesta,

en tono evangelizador, Ciudad Real amenazaría al pecador que lo está escuchando en la réplica final, **ua maa a kati a ppatab a kebane maabal yaal a confesar**. Se desprende que aunque las intervenciones se multipliquen, el campo de recriminación franciscano no se amplía sino se repite, por tanto, el objeto evangelizador cierra otros terrenos de conocimiento no sólo de la cultura maya sino también de los vocablos, y resitúa las cápsulas en un especie de subcuaderno comprendido dentro del Calepino y de índole netamente doctrinaria. Es importante apuntar en el mismo sentido que en ninguno de los turnos analizados interviene el pecador; por lo tanto el monólogo ideológico de la presente cápsula se consolida a fuerza del silencio del otro y de la multiplicación de intervenciones occidentales u occidentalizadas. Tal fenómeno es obviado en el empleo de la locución **a confesar**, la cual ha penetrado en el léxico maya.

V.19

muu sus. par. cuñada respecto del varón y cuñado respecto de la mujer; llama así la mujer a su cuñado, hermano de su marido o marido de su hermana; y el varón a la cuñada, hermana de su mujer o mujer de su hermano. **Zipen tin muue** pequé con mi cuñada ; y es menester averiguar con cuál. **Bicx u muuil?** ¿cómo es ese cuñadazgo? **yi in in ciplil** era hermana menor de mi mujer. **U ciplil uin** o la mujer del hermano menor así la mujer se declara diciendo **yi in, u zucun in xiblib** hermano menor o mayor de mi marido. **U xiblib uin, in cic** o marido de mi hermana menor o mayor (308v:19:526-7).

No es la primera vez en que Ciudad Real recoge fórmulas concernientes a la precisión de los grados de parentesco y de las relaciones entre la pareja; la conversación que sigue a la acepción es bastante ilustradora de la preocupación del evangelista en cuanto a que debía regular las relaciones sexuales en la comunidad y evitarlas entre parientes próximos, tal y como solía prescribirse en Europa. Lo cual ya ha sido manifestado por

voces anteriores: como en I.14-I.17, II.7, II.8, II.18, II.19-II.21, II.10, II.18, IV.8, IV.13, IV.24, IV.25, IV.28, IV.53, V.6.

El participante inaugural confiesa al franciscano su pecado carnal con su cuñada en **Zipen tin muue**. La voz lexicológica de Ciudad Real nos explica, después de la traducción, que debe indagarse con cuál de las cuñadas. Por lo tanto el interlocutor debe proseguir con el cuestionario para obtener mayor información y este paréntesis del segundo nivel funciona para indicarlo. De tal modo, la conversación se prolonga por una segunda pregunta, **Bicx u muuil?** El pecador responde con precisión **yiᵛin in cᵛuplil**, con tal respuesta se completa el par dialógico.

Pero la conversación continúa con la enunciación **U cᵛuplil uiᵛin**, en que otro interlocutor contestaría a la misma pregunta del fraile, pero con la opción alternativa de parentesco. De tratarse de una interlocutora, tal y como lo especifica Ciudad Real, la mujer acusaría al culpable al pronunciar **yiᵛin, u zucun in xibllil**. Otra penitente emitiría en la intervención final, **U xibllil uiᵛin, in cic**, la relación alterna a la anterior. La polisemia relacional del sustantivo **muu** se presta a distintas interpretaciones de los grados de parentesco. Éstas las va enunciando el franciscano a lo largo del breve paradigma, mediante las diferentes voces sinfónicas que precisan el parentesco tocante al ‘cuñadazgo’.

Suponemos lo complejo que sería para Ciudad Real o cualquier franciscano al principio de su estancia en Yucatán establecer con cuál pecador el penitente habría pecado. Indicio de ello es nuevamente el paréntesis en que el lexicólogo explica que habrá de seguirse averiguando, lo cual procede a ejecutar.

Resumiendo, para las conversaciones a seis voces, la escritura ciudadrealense va *estructurando ejemplificaciones para determinar la significación de la entrada léxica dentro de una lógica que se preocupa de ir de lo general a lo particular, hilo discursivo de pensamiento bien conocido en la Europa de la razón. Además las particularidades de cada enunciado emitido conforman un paradigma de significación de la entrada léxica. En nuestra lectura podemos apreciar un mismo tipo de hilo conductor durante la propia conversación. Los anteriores intercambios verbales sinfónicos pueden escucharse como si*

constaran de una introducción, generalizante en las voces inaugurales, un cuerpo medular ocupado por la pregunta y su correspondiente réplica y en fin una suerte de conclusión de la escena discursiva, en las voces finales, en las cuales se disuelve la conversación.

Ocho voces mayas

No se trata de un olvido mío, simple y llanamente no apareció en nuestro corpus ninguna conversación sinfónica a siete voces. No obstante, llegamos a escuchar ocho de ellas en los siguientes intercambios verbales.

Sobre el hilo conductor de la posibilidad se construye el paradigma, cada una de cuyas fases permite que escuchemos distintas voces que vierten cada cual a su vez una opinión sobre la posibilidad de algo. Las situaciones en que se emite la conversación suelen pertenecer a lo frecuente y cotidiano.

V.20

baal, baalx *pro.* ¿qué?, ¿qué cosa?, ¿con qué?, ¿en qué? Es partícula del que pregunta. **Baalx ca xachetic** ¿qué buscas? ¿qué quieres? **baal ualac** ¿qué se hace? **baal yan tii:** ¿qué tiene? **baal ua, baloo** no sé. **Baal u ha-ciech** ¿con qué te azotó o hirió? **baalx bin in ciail** ¿en qué lo tengo que llevar o tomar? Véase **baalx** (043v:21:71).

Sobre el pronombre abierto **baal**, mediante el cual se puede preguntar acerca de un número infinito de cosas, se genera esta conversación sinfónica, cuyo objeto discursivo sería el referente a la acción de azotar (aparecida en IV.36, V.13 y V.14), la cual es de orden netamente ético. Sin embargo, este objeto discursivo se diluye hacia objetos no éticos de la vida cotidiana en las intervenciones finales.

Ocho voces distintas, desde la de la entrada hasta el final de la cápsula, constituyen la conversación que se inicia en la secuencia **baal, baalx** de un interlocutor recién llegado a la escena, quien averigua precipitadamente repitiendo su pregunta. Con **Baalx ca xachetic**, alguien a su vez le pregunta qué busca. Algún alocutor insiste mediante **baal ualac?** Lo mismo sucede en el turno **baal yan tii**. Cuando la serie de preguntas ha alcanzado un tono verdaderamente dramático, alguien parcamente contesta al fin **baal ua, baloo**. La curiosidad de los escuchas queda sin embargo satisfecha sólo cuando un siguiente interlocutor lanza la pregunta especificada **Baal u ha \supset iech**, la cual nos indica que el aludido ha sido azotado. El herido a quien todos prestan atención sigue sin responder y alguien propone llevárselo con la secuencia diluyente **baalx bin in c \supset ail**. Un último actor, recién llegado, o si ya estaba presente desde el inicio del intercambio, un distraído, emitiría la consabida pregunta **baalx**. Esta secuencia es registrada por Ciudad Real para relacionar la presente cápsula con otra de la misma letra del diccionario.

Escena en que se aglomeran varios curiosos alrededor de un herido y que se va aclarando después de varias preguntas generales insistentes, las cuales implican una actitud cooperativa por parte de varios personajes, y que termina en una pregunta, cooperativa asimismo. Se desprende que los mayas exigen cierta justicia ante un acto agresivo, alguno de ellos ayuda a la víctima; por tanto, en el instante del intercambio verbal se sitúan todos en un mismo nivel de derechos sociales y concuerdan en que ha habido una injusticia y en que hay que ayudar a la víctima, lo cual es fomentado por el franciscanismo y forma también parte del programa erasmiano.

V.21

nuucili sus. con. estilo, manera o modo que uno tiene en proceder. **Tin nuucili** este modo, estilo o manera de proceder tengo, así lo acostumbro **a nuucili ua?** ¿es por ventura éste tu modo de proceder? **u nuucili ca menyah lae** ésta es nuestra manera de trabajar **u nuucili castillathan, latinthan, mayathan** frases y estilo de la lengua castellana, de la latina, de la maya. **U nuucili in than** mi lengua, estilo y frases o

manera de hablar de aquí sale **u nuucili u zatzic ca zipil Dios** de ordinario perdona Dios nuestros pecados. **U nuucili u beeltic cooil Juan** de ordinario anda Juan en bellaquerías. **U nuucili tu men u paaliloob Dios** siempre lo usan los siervos de Dios (333v:4:571).

Inmediatamente después de ofrecer la acepción general, Ciudad Real pasa al estilo discursivo citando una aserción inaugural, **Tin nuucili**, en la cual alguien indica que tiene su propia y acostumbrada manera de proceder. Después tiene lugar la pregunta del diálogo central de la cápsula lexicológica, o sea, **a nuucili ua?**, en que el fraile interroga al que se confiesa con un reclamativo. Éste le responde con **u nuucili ca menyah lae** mostrando su seguridad al indicar el modo en que trabajan los de su grupo y convencido de ello sin cuestionar tal manera de proceder ni perturbarse o sentir pecado en ello. Emisión argumentativa.

De allí pasa Ciudad Real a otro contexto lexicológico, el relacionado con el estilo lingüístico, para explicar el significado del sustantivo **nuucili**. La función que desempeña esta voz, **u nuucili castillathan, latinthan, mayathan**, es digresiva en tanto que propone un nuevo tema conversacional, desplazando de este modo el tono reclamativo contenido en el turno **a nuucili ua?** y evitando que surja una discusión entre los interlocutores que la preceden.

La intervención siguiente: **U nuucili in than**, proviene de alguno de los participantes, particularmente motivado por el tema en torno a la lengua, y es de especial interés para el consumado etnolingüista Ciudad Real, para sus informantes inmediatos e incluso para la mayoría de los mayas que acudían a la iglesia. Cabe recordar que los franciscanos optaron desde los inicios por aprender la lengua maya y no enseñar el castellano a la grey, salvo a los tan útiles informantes cercanos que solían escogerse entre los hijos de los nobles y que normalmente cubrían la función de endoctrinar y de ser maestros cantores en la iglesia. Los mayas entonces siguieron componiendo himnos y canciones festivas en su propia lengua (Clendinnen 1989: 21), lo cual los unía

sociolingüísticamente; por tanto hubiéramos podido escuchar en la propia iglesia cantos mayas que no excluían un obstinado letargo ante la nueva cultura religiosa. Entra de nuevo la voz lexicológica de Ciudad Real con el anunciador ‘de aquí sale’ y cita la entrada léxica al interior de un nuevo contexto, **u nuucili u zatzic ca zipil Dios**, ciertamente religioso. De allí una voz recriminadora pronuncia **U nuucili u beeltic cooil Juan**, secuencia mediante la cual sanciona el mal comportamiento de **Juan** ante los interlocutores anteriores. Se concluye el intercambio conversacional con una voz diluyente que emite **U nuucili tu men u paaliloob Dios**, endoctrinante.

El encuentro conversacional resulta altamente aleccionador en su desplazamiento del campo del trabajo, al del lenguaje y al de la religión, tres instituciones por cuyo buen funcionamiento el franciscano debe velar. Cabe observar que la diversidad de contextos en que Ciudad Real cita los usos de **nuucili** manifiesta que esta cápsula es resultado de un trabajo de campo avanzado, se trata de un redondeamiento lexicológico que sin duda no tuvo lugar durante sus primeros días en tierra maya.

Nueve voces mayas

V.22

yaablil, yaablil che *in.* partícula admirativa; ¡es posible! **yaablil binechi to ua a uilab** ¡es posible que te vea! **yaablil binech ua huluc** ¡es posible que vengas! **yaablil ka che?** ¿es posible esto? **maa yaablil** ¡no es posible **Tenili uinic!** ¡soy yo solo! **Tenili ua tu lacal?** ¿soy yo todos? **maa yaablil** ¡no es posible! **maa yablil huli, hach naach** no es posible flechar, está muy lejos (211r:12:357).

Cabe situar la entrada sobre los dos niveles de enunciación, el que cita y el citado. De este modo **yaablil, yaablil che** constituye un turno inaugural exclamativo, el cual es

especificado durante las siguientes intervenciones: **yaablil binechi to ua a uilab** y **yaablil binech ua huluc**. No resulta difícil imaginar el deseo de ver al otro que sienten los interlocutores cuando emiten las exclamaciones anteriores. Alguien pregunta con incredulidad **yaablil ka che?** e infelizmente el participante cuya presencia es tan solicitada contesta negativamente en **maa yablil**. Gira entonces la conversación hacia argumentaciones del tipo **Tenili uinic!** y **Tenili ua tu lacal?**, las cuales son refutadas nuevamente mediante **maa yablil**. Al final, la conversación se desplazaría bastante inesperadamente del lado de la cacería en la intervención diluyente **maa yaablil huli, hach naach**, la cual se puede interpretar literalmente o metafóricamente. Es bastante singular no encontrar ninguna relación directa con lo religioso o lo ético durante esta larga conversación. Es que, por detrás del texto Ciudad Real ha dejado cualquier elemento cultural maya con que nosotros o los mayas pudieramos relacionar la caza con alguna deidad amerindia. Sin embargo, los cazadores indios conjuraban a las deidades adecuadas para conseguir una buena presa. En el siguiente pasaje, Ruiz de Alarcón se refiere a este lado ritual de la caza:

Los que acostumbran caçar con arco y flecha, tienen tambien sus conjuros y encantos de quien fian su buena fortuna, assi en hallar caça como en matarla después de hallarla, con lo cual necesita de conjuro para lo vno y para lo otro, y assi, parte del dicho conjuro se dirige y encaminas [*sic*] del arco y flechas, y otra parte a los venados que es la caça de ordinario buscan (Ruiz de Alarcón 1953: 85).¹¹¹

V.23

tal, talel *vi. fca.* venir a donde yo estoy. **He cu tal padre la** he aquí que viene el padre **tii tali padre** ya ha venido el padre. **Bin tacech tin pach** vendrás conmigo o en

¹¹¹ Nos pareció interesante conservar la ortografía antigua tal y como aparece en la edición que consultamos.

mi compañía **tab talech** ¿de dónde vienes? o ¿de dónde eres? **talen Cumkal** soy de Conkal o vengo de Conkal. Véase **talel** que está delante. De aquí sale **hunppel semana u tal Pascua cuchi** era una semana antes de Pascua. **Baalx bin ca ub cu tal la?** ¿qué haremos de aquí en adelante, en el tiempo que viene? **maa ten u tal ixmaa nibpixanil** no es de mi condición ser desagradecido (406r:1:692).

Oímos en labios del primer interlocutor el anuncio **He cu tal padre**. Otro constata **tii tali padre**. Un tercero solicita a alguien **Bin tacech tin pach**. El siguiente pregunta **tab talech**. El aludido contesta precisando **talen Cumkal**, topónimo recurrente, registrado en IV.20, IV.42, IV.44 y IV.46. En este instante de escritura, Ciudad Real, con plena voz lexicológica, introduce una referencia entre cápsulas lexicológicas, es decir, 'Véase **talel** que está adelante'; nosotros únicamente escuchamos el **talel** como turno conversacional, que constituiría por sí solo un comentario formulado por algún participante que ha seguido el desarrollo de la escena. La siguiente voz introduce el asunto litúrgico al emitir **hunppel semana u tal Pascua cuchi**. Al intercambio polifónico alguien se añade diciendo **Baalx bin ca ub cu tal la?** Por último, alguno cierra la escena con **maa ten u tal ixmaa nibpixanil**.

Las precedentes cápsulas con nueve voces sinfónicas han saltado de un objeto discursivo a otro, del **padre**, a **Cumkal**, a la **Pascua**; asuntos que parece retomar con facilidad Ciudad Real de conversaciones más sencillas en los Capítulos I, II, III, IV, porque *son cruciales para la evangelización*. Cabe señalar que las designaciones litúrgicas **padre**, en cuanto a rango eclesiástico, y **Pascua**, tocante al periodo temporal cristiano, se integran al vocabulario maya, mientras que el topónimo **Cumkal** permanece en esta lengua, lo cual refleja que la aculturación franciscana hace tabla rasa en el terreno social y temporal, mas no en lo geográfico. Lo ético, **nibpixanil**, 'ser desagradecido', contenido en la última intervención, se incluye dentro de las conductas sociales promovidas por la iglesia como sucedió en II.8, III.11, IV.20, IV.26, IV.27, IV.42 y V.1.

V.24

nacah, -ab *vt. psi.* enfadar, empalagar, dar y causar fastidio o hastío y dar en rostro. **Tu nacah u keban Juan** ya Juan ha dado de mano al pecado, que lo aborrece, hale dado en rostro y enfadado **tu nacahen melones** ya me han dado en rostro y empalagado los melones **maa ua tacil u naciceex ueyuncil, calhal?** ¿por ventura no os enfadan ya los amancebamientos, las borracheras? **meex ua unac ueyuncil, calhal?** lo mismo. **Meex ua u nacmaa ueyuncil, calhal?** lo mismo. **U nacen cheltal, baxal,** etc. **u nacmaeen cheltal, baxal** ya me ha dado en rostro y enfadado el estar echado, el juego, etc. **u nacen ualab teex, uubi a thaneex** enfadado estoy ya y harto de decíroslo y de oír vuestras palabras **tu nacahen haa** mucho me ha llovido, mucho me duró el agua y mucho me he mojado (315v:4:538-9).

Ciudad Real pone en boca de sus informantes enunciados que parten de felicitar a un pecador redimido, **Tu nacah u keban Juan**, hasta una constatación en cuanto al disgusto por un sabor, **tu nacahen melones**. Acto seguido, aterriza en la recriminación, manifestada en las prohibiciones contenidas en **maa ua tacil u naciceex ueyuncil, calhal?** y en sus repeticiones, por un lado, **meex ua unac ueyuncil, calhal?**, y, por el otro, **Meex ua u nacmaa ueyuncil, calhal?** Continúa inscribiendo dos arrepentimientos en cuanto al estar echado y al juego. El primero es el enunciado constatativo **U nacen cheltal, baxal**. El segundo, casi igual al anterior en su significante, constituido también por dos absolutivos paralelos, **u nacmaeen cheltal, baxal**. Surge entonces la antelada reprimenda franciscana proferida mediante **u nacen ualab teex, uubi a thaneex**. Escuchamos el noveno turno, diluyente, **tu nacahen haa**, donde el participante menciona el nombre **haa**, ‘agua’. Al escucharlo, no podemos impedirnos relacionarlo con la divinidad de la lluvia, **Chac**, sobre todo porque este dios de la lluvia y del agua, es decir, aquel por el que las plantas viven, por el que el maíz crece, por tanto, gracias al que el hombre se alimenta y

la vida continúa, jamás es mencionado, como era de esperarse, a todo lo largo del Calepino, y debemos “darle estatuto a su nueva ausencia” (Foucault 1985: 15); y pensar que los mayas, al oír el sustantivo **Chac**, al beber, al mojarse, con más razón evocarían al dios a una como trompa enroscada en vez de nariz pegado... La notable ausencia del sustantivo **Chac** junto con la presencia del sustantivo **haa**, que nos lo hace evocar, como a los mayas, al interior de un contexto que se quiere neutral como **tu nacahen haa**, revelan los límites discursivos que se trazaban los franciscanos para suprimir la idolatría, aunque nosotros pensamos que esta estrategia de sustitución, como suele suceder con las estrategias de represión, en vez de borrarlo refuerza el paganismo. Además, dejando de un lado la evocación, esta secuencia final, **tu nacahen haa**, por alguna razón que sin duda tiene que ver con su ubicación en función dilutiva final, suena a expresión metafórica, cuyo sentido en lengua maya se aproximaría del que encontramos en la expresión ‘¡y cómo me han llovido!’ refiriéndose el emisor a algo fastidioso, por ejemplo, los insultos.

Cabe apuntar que el pecado de borrachera ya ha sido condenado por Ciudad Real en II.24 y en V.18; mientras que lo que escapa claramente a la letanía franciscana como los **melones** y el agua, **haa**, sólo se nombra una vez a lo largo de todo nuestro corpus.

Por cierto, lo mismo pasó con los pintorescos ratones, **choo**, y con los gatos, **mitzun**, en uno de los turnos finales de la cápsula III.20; turno éste no muy lejano de otro en esa misma cápsula en que también se nombraban el viento, **ik**, el frío, **ceel**, la niebla, **yeeb**, el agua, **haa**, y el sol, **kin**, por una única vez, en el manuscrito los tres primeros. Mientras que en la presente cápsula, no muy lejos de los **melones**, está la lluvia, **haa**. Ahora bien, si observamos los sitios ocupados en los anunciados por los sustantivos referentes a la meteorología, a los animales domésticos y a las frutas en ambas cápsulas, parecería como si Ciudad Real, al sentir totalmente neutros a los referentes de **choo**, ‘ratones’, y de **melones** les adjuntara algo que en ese instante de escritura le parece pueden neutralizar, como el viento, el agua y el sol, junto con todos los dioses que estas designaciones del panteón politeísta cargan. Trataría de borrar lo divino de sol, viento y agua tras lo doméstico, simpático y bastante caricatural en medio de nuestro corpus

endoctrinante, que conllevan las designaciones de gatos, ratones y melones. Sin embargo, su gesto de sintaxis enunciativa desemboca en un lapsus, que nos permite, como sin duda permitiría a los mayas, evocar tras los fenómenos naturales a dioses benéficos de la cultura ancestral. No hemos exagerado cuando por ejemplo vemos la presencia del dios de la lluvia **Chac** y del dios del viento **Ik**, tras los significantes **haa**, agua, e **ik**, viento; ni cuando decimos que el fraile la estaría escondiendo o que los mayas la estarían evocando. Se trata de una polisemia u homonimia en que el elemento presente, **haa** o **ik**, se escribe sin mayúscula. Garibay habla también de polisemia en los gestos, una de cuyas interpretaciones es la superstición, cuando escribe sobre los indios náhuatl

que ahuyentan nubes y granizos, conjuran las nubes, hacen señales con manos, soplan vientos, cometen pecado de superstición e idolatría (Garibay 1965: 131).

En estas cápsulas a nueve voces se verifica más claramente, dado el alto número de interlocutores, que unos mayas tienen mayor poder social que otros, pues endoctrinan a los demás miembros de la grey, aún no totalmente convertidos, ayudando en su labor al franciscano. La multiplicidad de las voces permite asimismo que participe un interlocutor diferente en cada turno; así se puede visualizar la presencia de varios personajes durante la breve escena, que entran y salen, dando movimiento al conjunto. Dado que la enorme mayoría de los temas tratados ya aparecieron en los demás tipos de conversaciones (Capítulos I, II, III y IV), no extraña que los interlocutores los traten debidamente, según los ha enseñado Ciudad Real en los encuentros cara a cara que tenía con ellos en los capítulos anteriores. Se vuelven a observar las mismas estrategias ya estudiadas como los turnos en doble nivel, los silencios del maya a quien se le formuló una pregunta, la autoselección por alguno de los participantes para contestar o intervenir con otra pregunta; las inversiones son profusas dado que la conversación tiene lugar entre varios. En lo tocante a las repeticiones, paralelismos y cuasisinonimias entre turnos, son asimismo abundantes. Es decir que en las conversaciones sinfónicas, se retoman todas las estrategias anteriores, acumuladas, puesto

que se desarrollan en espacios conversacionales con mayor número de hablantes que todas las formaciones discursivas: diálogos puros e impuros, voces inaugurales y voces diluentes funcionan. En breve, escuchamos numerosos hablantes indefinidos en cuanto a su personalidad, ya no es necesaria la oposición entre un maya y un franciscano, que repiten el discurso utópico en letanía. La evangelización muestra su rotundo éxito mediante la polifonía.

Diez voces mayas

V.25

▷a *vt. con.* dar, conceder, otorgar, entregar, poner en algún lugar **tin** ▷aah *pretérito* **bin in** ▷ab *futuro* ▷aeex **tii Juan** dádsele a Juan **tac** ▷aah **tii** ya se lo hemos dado **maacx tii ta** ▷aah ¿a quién se lo diste? **tii Pedro** díselo a Pedro. **Juan bin a** ▷aic dársele has a Juan **bin in** ▷ab **teche** yo te daré de ello **Dios** ▷aic **nach tii kin** Dios te dé largos días ▷aneneex **caix** ▷abac **teex** *date et datibur vobis da* [sic] *y se os dará* (122r:17:203).

Actividad importante y de la prosaica cotidiana la que conlleva la significación del verbo ▷a, la cual rápidamente Ciudad Real conduce al contexto situacional eclesiástico. El turno **tin** ▷aah puede fungir como una propuesta de tema de conversación. Éste se desarrolla seguidamente en el turno **bin in** ▷ab, el cual permite anticipar el largo paradigma constitutivo de la cápsula lexicológica. Un participante ordena ▷aeex **tii Juan** a varios alocutores mayas, quienes le contestan con el realizativo **tac** ▷aah **tii**. Después alguien verificaría emitiendo **maacx tii ta** ▷aah y el interrogado responde **tii Pedro** con precisión.

Con estas dos últimas enunciaciones obtenemos el diálogo central pregunta/ respuesta y se escuchan las voces siguientes diluentes. Mediante **Juan bin a** \supset **aic** un interlocutor indica implícitamente que ha habido una equivocación, porque se le debe dar el objeto en cuestión a **Juan** y no a **Pedro**. Alguien, consolaría a **Juan** añadiendo la secuencia **bin in** \supset **ab teche**. Una vez corregida la entrega de cosas y el equívoco, no extraña a nadie que, tratándose de actos de posesión, caridad, generosidad y definición justa en los otorgamientos y concesiones, las dos últimas voces diluentes concluyan en meros enunciados eclesiásticos. En efecto, **Dios** \supset **aic nach tii kin** es la fórmula cristiana por excelencia para desearse algo bueno, implica que todo está en paz, correcto y justo; y puede ser emitida, porque los participantes anteriores resolvieron debidamente la crisis de entregas. La última voz diluyente, \supset **aneneex caix** \supset **abac teex** cerraría aún más satisfactoria y plenamente el encuentro por contener un proverbio endoctrinante clásico. Su grado de paroxismo litúrgico es manifestado por Ciudad Real al traducirla inmediatamente al latín, *date et datibur vobis*, la cual debió resonar muy frecuentemente en la nave de la iglesia, para promover la caridad entre cristianos. Cabe pensar que, por lo misteriosa que debía parecer a los oídos mayas esta secuencia latina, Ciudad Real cobraría aún mayor autoridad entre los penitentes. Aparece al final la voz diluyente de Arzápalo, netamente en función lexicológica, que traduce la forma latina al español, por haberse borrado del manuscrito o bien resultar ilegible.

Etnoestéticamente, la etnia va ya avanzada en su adquisición de los modos verbales de catequización, incluso en latín. Por otro lado, se nota que ha sido educada en dar y comportarse en sociedad según el patrón y los valores franciscanos.

V.26

men *sus.* por causa o culpa. **Maa in men pu** \supset **ci a mehen** no por mi causa huyó tu hijo. **Maa in menech; maa ten tah menech** no tengo yo la culpa *que a ti te echan.* **Maa a menen; maa tech tah menen; mechi in men** no tienes tú la culpa *que a mí me echan.* **Maacech tah men?** ¿quién tiene la culpa *que a ti te echan?* **teni tah men; teni**

tah men in ba? ¿yo tengo la culpa? **u menen hunpay** otro tiene la culpa que a mí me echan. **Maa a ualic u menilech hunpay** no digas que otro tiene la culpa *que a ti te echan*. **Ua bin xiiceex mitnale maa u meneex Dios, a meneexi** si fuereis al infierno, no es Dios la causa, sino vosotros **u men uiih in talci uaye** por causa del hambre he venido aquí. **U men chacauil cimci in yum** de calenturas murió mi padre (304v305r:15:519-20).

La acepción general rápida lleva la pluma de Ciudad Real a contextualizar la significación con un enunciado emitido sin duda por un maya quien le dice a otro: **Maa in men puɔi a mehen** rechazando toda culpa en cuanto a la huída del hijo del otro. Uno de ellos u otro tomaría el siguiente turno insistiendo pues vuelve a negar toda culpa en la emisión **Maa in menech; maa ten tah menech**. Aquí además nos informamos de que su interlocutor ha venido a reclamarle y acusarlo de culpable, debido a que a él mismo le imputan la culpa los demás. Lo cual nos es indicado desde el tercer nivel por Arzápalo quien ha escrito *que a ti te echan* al lado de la traducción ‘no tengo yo la culpa’, uniéndose la voz de lexicólogos que traducen una misma secuencia sintáctica.

Escuchamos seguidamente a un interlocutor quien asierta con una rectificación reiterada: **Maa a menen; maa tech tah menen; mechi in men** y asume su responsabilidad sin titubeos. No tarda en hacerse oír otra voz que interroga: **Maacech tah men?**, deseosa de que se le informe más sobre el asunto. Se añade un turno inmediato de autoselección ya que el otro, el culpable, no ha contestado: **teni tah men; teni tah men in ba?** Sin obtener respuesta alguien sigue insistiendo para que el culpable confiese su falta en **Maa a ualic u menilech hunpay**. La rigidez discursiva manifestada en los turnos anteriores termina completándose con la voz diluyente que cierra la interminable discusión sobre la culpa, sobre un tono de condena: **Ua bin xiiceex mitnale maa u meneex Dios, a meeneexi**.

Cambia la temática ligeramente y pasa a hablarse del hambre que sufren los indios: **u men uiih in talci uaye**; y siempre en tono trágico, de la muerte por enfermedad que los acosa en **U men chacauil cimci in yum**.

Etnoestéticamente escuchamos a los mayas defenderse y acusarse, soslayar preguntas, replicar insistentemente, ocultar responsabilidades. También tienen la habilidad de recurrir a disculpas, porque quieren recibir la gracia. Además vemos que la huida de un hijo es sin duda costumbre, aunque reprochable, por lo cual el objeto discursivo tornó alrededor de los lazos familiares, de estrecharlos y de vigilar su buen funcionamiento.

Once voces mayas

V.27

nibah, nibib; nibtah, -te *vt. soc.* encargarse o encomendar que se haga alguna cosa, darla a hacer. **Tin nibtah u mentic jarro ten** encomendéle que me hiciese unos jarros. Ídem, pedir bien o mal para alguien, con deseo de que se cumpla. **Tin nibtah u cimil in yum; tin nibtah cimil yokol in yum** deseé la muerte a mi padre. **Tin nibtah in cimil, cimil uokol** deseéme la muerte, pedíla a Dios. **Tin nibtah lob yokol Juan** pedí y deseé mal a Juan. **baal ta nibtah tii Juan** ¿qué pediste a Juan? **Tii Dios a nibtic a cuxtal** a Dios has de pedir que te dé vida. **A nibeex tii Dios licil u kaxal haa toon** por pedirlo vosotros a Dios, tenemos agua o llueve. Ídem, desear cualquier cosa. **Ua holoclic u nibticoob u hantante** si desean comer el pan llamado **holoclic**. De aquí *sale nibpixan* véase abajo. Ídem, agradecer. **Ten uchac a nibticeex hanal** a mí me podéis agradecer vuestra comida (327r:1:558).

En el primordial campo del trabajo debió oír un sinnúmero de veces Ciudad Real el verbo **nibah**. Un ejemplo de ello es el primer enunciado que sigue a la acepción general en donde se encomiendan objetos tan cotidianos como son los **jarro**. Cabe apuntar que esta

forma aparece en singular en el enunciado, es decir, que no le añaden los hablantes mayas el morfema sufijo de plural **-oob**, que suelen aponer a los lexemas hispánicos que entran en su lengua. Luego de un 'Ídem', el cual reemplazaría a la entrada léxica **nibah**, y de proporcionarnos una segunda significación de este verbo, la cual apunta que pasaremos del ámbito prosaico contenido en **jarro** al moralizador, Ciudad Real cita dos turnos, por un lado, **Tin nibtah u cimil in yum; tin nibtah cimil yokol in yum**, con dos construcciones sintácticas distintas, y, por el otro, **Tin nibtah in cimil, cimil uokol**, cuyos trágicos contenidos recuerdan el poder que llegaban a tener estos franciscanos ante la grey maya movida por el arrepentimiento. Lo mismo sucede en **Tin nibtah lob yokol Juan**.

Después de este amplio preámbulo inaugural, escuchamos el diálogo pregunta/respuesta que centra formalmente la presente cápsula: en la pregunta el interlocutor solicita información, **baal ta nibtah tii Juan**. Dado que el alocutor seleccionado no contesta, interviene una moralizadora voz recomendando **Tii Dios a nibtic a cuxtal**.

Ahora bien, en V.24 hemos indicado la singularidad de la mención de la lluvia y el agua por Ciudad Real, dado que éste sería un punto límite y peligroso para la evangelización, porque al oír **haa**, 'agua', un maya podría pensar en **Chac**, divinidad maya del agua. Aquí, el fraile escribe **A nibeex tii Dios licil u kaxal haa toon**. Se trata de un enunciado en que se le atribuye al **Dios** cristiano la lluvia como lo hicieran los mayas con el dios **Chac**. Sustitución de un nombre propio por otro que muestra las estrategias más recurridas por los franciscanos para evangelizar. Además, constatamos la importancia que cobra para Ciudad Real el registro de este enunciado por el empleo que en él hace de la forma de plural, **-eex** al final del verbo **nibeex**, al dirigirse a los catecúmenos. En fin, se puede suponer que repetía sin fin el enunciado, contando con que así penetraría algún día en los indios.

Se retira Ciudad Real del mensaje central anterior, empleando nuevamente el sistema de inscribir un segundo 'Ídem' y emite, desde el segundo nivel, una tercera acepción del verbo 'desear cualquier cosa'. Pero no hay que engañarse, no alude a un mero

deseo del cuerpo maya vivo sino que repliega una vez más su pluma y la lleva a inscribir una voz estrictamente relacionada con la cristiandad: **Ua holoch lic u nibticoob u hantante**, en la cual el pan al que se alude, **holoch**, puede ser el pan, que transubstancialmente encerraría, según el Evangelio, el cuerpo de Cristo. A la vez el enunciado encierra una condición, el fraile reta a los feligreses: para comer deben acercarse a él y someterse a su mandato.

Siempre ciñéndose al ámbito cristiano y limitando cualquier interpretación o desvío fuera de él, el lexicólogo pasa a un 'De aquí sale', para enviar al lector a la entrada **nib pixan**, que contextúa al interior de enunciados puramente litúrgicos. Puede entonces inscribir un último 'Ídem', en vez del verbo **nibah**, y hacerlo seguir de la acepción, 'agradecer'. Podemos fácilmente tomar el enunciado **nib pixan** como turno conversacional en que alguien propone a los feligreses que sean agradecidos.

Termina el encuentro conversacional con la diluyente **Ten uchac a nibticeex hanal**, mandato concluyente emitido por el propio fraile o por un seguidor convencido, al interior del cual se confirma el extremo poder de los franciscanos, quienes tienen el control de lo esencial, la alimentación, y a cambio de comida negocian la religión con los indígenas.

Doce voces mayas

V.28

oklal *pre.* por o por causa. **Uoklal** por mí a **uoklal** por ti. **Yoklal** por aquel. **C-oklal** por nosotros a **uoklaleex** por vosotros, etc. **baal tah oklal** ¿por qué causa? **maabaal tah oklali** por ninguna causa. **Ten tah oklal** por mi causa. **Tech tah oklal** por tu causa, etc. **maa yoklal u yanal**; **maa yoklal u kin u kin** no por otra causa **beelteex yoklal Dios** hacedlo por amor de Dios o por Dios **yoklal Dios**; **yoklalac Dios** sea por amor de Dios. Ídem (347r:13:593).

Escuchamos a un maya que con tono religioso empieza la letanía diciendo: **Uoklal**; otro le responde: **a uoklal**. Alguno de ellos o un tercero rectifica o añade **Yoklal**. A los cortos turnos se adiciona una cuarta voz inaugural, que pronuncia la secuencia **C-oklal**. Y se continúa esta serie de intervenciones que ya claramente va constituyendo un rezo a varias voces en la emisión **a uoklaleex**.

Una vez calladas las cinco voces inaugurales anteriores, se escucha la pregunta del diálogo central, a saber, **baal tah oklal**, mediante la cual se piden cuentas a los feligreses. Como el alocutor contesta en tono rotundo con la negación **maabaal tah oklali**, surge inmediatamente la voz del culpable quien confiesa **Ten tah oklal** asumiendo la responsabilidad. Seguidamente, una voz destaca la culpabilidad de éste, profiriendo la enunciación en eco **Tech tah oklal**.

Entonces varias voces diluentes van elevando la causalidad al ámbito divino. Una de ellas introduce el paralelismo **maa yoklal u yanal; maa yoklal u kin u kin**; la siguiente nos sitúa de pleno en el amor de Dios, **beelteex yoklal Dios**; la última profiere el resignado y terminante enunciado cristiano **yoklal Dios; yoklalc Dios**, cuya repetición interna le proporciona un carácter aún más ritual.

Nota

Los conjuntos de objetos discursivos de la propaganda franciscana se cierran armónicamente en este archivo de conversaciones sinfónicas. Se yuxtaponen entre una cápsula y otra motivos del mundo cotidiano de la comunidad: saludos (V.1), sombrero (V.5), puches (V.2), señas con la lengua (V.3), gallina (V.9), jarros (V.27), melones (V.24), hacha (V.4). Administra el fraile las definiciones locales, Tihoo (V.16), Conkal (v.23), la precisión de distancias (V.16) y de fechas (V.23), la delimitación de la milpa (V.6), la

detección del parentesco (V.6). A la base, sigue fundamentando la acción evangélica sobre el pago de la derrama (V.7), la veneración del nombre de Jesús (V.10), la propagación de la enseñanza (V.11), la obediencia a la autoridad familiar y frailesca (V.1) con la consecuente desautorización del batab (V.12), el elogio de la caridad (V.18), la prohibición del pecado carnal, de la borrachera, de la pereza (V.18, V.19,V.24), y la institucionalización de la confesión, de la culpa (V.15) y del azote (V.14). Pese a la polifonía, recreable en la hilazón de turnos inaugurales, dialógicos y diluentes, las estrategias de aculturación por parte del clérigo siguen siendo las mismas y vuelven a su punto de partida, *grosso modo*, mandato seguido de sumisión verbal. Ciudad Real optimiza las explicaciones de la entrada lexicológica en una profusión de citas directas inscritas antes y después del diálogo, cada vez más numerosas, sin que peligre el monólogo evangelizador. Se consolida la incuestionada ética franciscana a fuerza de silenciar la real diversidad etnoestética de la grey. Ésta se va abriendo cauces inesperados a contracorriente. Se recrea dentro de resistencias, porque discurre, tradicional y conservadora, entre hábitos ancestrales que la fundamentan, a la vez que innovadora, entre un incesante reacomodarse al presente y reinterpretarlo, cuando no lo recorte, lo sustituya y lo rechace radicalmente. Estética móvil e inasible de mestizaje cultural.

POSTFACIO

El anterior análisis de los diálogos ha buscado seguir una de las posibles derivas del Calepino. Partiendo del material lexicológico que fundamenta, establece, estructura, cierra (texto > textus (lat.), participio pasado de texere: 'tejido, trazado, entrelazado, construido') e identifica el texto como el diccionario más extenso, erudito y completo de la lengua maya yucateca, hemos prestado atención a los diálogos citados por Ciudad Real, de manera que se escuchen en su interior las efímeras voces que los emiten. La representación de las materialidades vocales conducía a visualizar escenas conversacionales relativamente vívidas que dijieran la historia inmediata de los interlocutores. Procedimiento exploratorio en que se destacan la observancia del hábito de confesión y del saber decir la doctrina como uno de los medios de que se valieron los catecúmenos para adaptarse a la nueva imposición religiosa. Adecuación discursiva por parte de la comunidad en vías de cristianización que no implicaría necesariamente la ideológica.

La escritura textual --entendida no sólo como trazado gráfico y actividad de escribir sino también como símbolo de condiciones sociales, epocales, espaciales, en que emerge-- de Ciudad Real se ha prestado a una lectura vocal que pudo no haber preocupado al autor, porque viene desde un lugar ajeno a su concepto de fe franciscana y sobre todo a destiempo, porque juega con movilizar el texto, entre hipótesis lábiles y deslavamientos, aparentemente sin tomarse a sí misma al clásico pie de la letra.

La fragilización por medio del estilo directo en que el lexicólogo cita las voces, el relativo anonimato desde el que hablan y la falta de individuación de motivaciones y sentires de los penitentes que confiesan, permiten atribuir las conversaciones a distintas realidades que vivía la etnia. La autoría de los que preguntan y responden quedaría entonces suspendida del punto de vista del lector en curso y dependería de una relectura, parcial, breve y reducida del ingente y poderoso Calepino.

Casi hicimos omisión de la adyacencia en el manuscrito de más de quince mil entradas léxicas y desconfiguramos la secuencia alfabética occidental del diccionario que seguían aquellas con par pregunta/respuesta, para abrir paso a un listado que dependía de ausencias y de cifras. Se ausentaban formaciones dialógicas canónicas de la escritura ciudadrealense o se les añadía un número variado de turnos conversacionales. El juego del nuevo ordenamiento proporcionaría mayor voz al silencio y al sentir maya.

Confirmábamos las posibilidades de esta variación de enlistado como epigrafiando los diálogos así como la mayoría de las conversaciones reconstruidas, con reflexiones procedentes de cronistas de la Conquista, educados dentro del franciscanismo y que no hubieran vivido en suelo maya, y de historiadores modernos, alejados del franciscanismo y que viven allende el mar. Abusando del exergo y de una hermenéutica circular, citábamos durante el análisis, inexhaustiva y más bien eclécticamente, a estos autores para que desembocaran sus visiones de mundo río abajo las unas y río arriba las otras en el instante de las emisiones, en un simulacro de concierto vocal.

Sin olvidar que trabajábamos dentro de verdades debilitadas o amovibles durante nuestra precaria escucha, se fueron desvaneciendo nostalgias por los mayas precolombinos, que fueron siendo ocupadas por una reapropiación, mediante la inevitabilidad de la representación y de la explicación, de su historiografía y de su etnoestética. La cultura indígena prehispánica fue reocupando el espacio monumental que le corresponde, porque la colectividad de la etnia que se ponía a hablar desde su repetida obediencia discursiva y su obligado silencio desesperadamente intentaba sobreponerse a la violencia vivida. A los holocaustos consumados, a las ejemplares tragedias puntuales como la de 1562 y a la en

ciernes larguísima, humillante y experta colonización, responderían los indígenas con una cristianización relativizada. Comunción de credos diversificada que mostraría su tenacidad y persistencia hasta cuatro siglos después del registro de los diálogos, con la Guerra de Castas y aun más acá.

Ejercicio postextual en torno a unas entradas de diccionario y llevado a cabo frente a una pantalla de acetato con todas las tachaduras, los borrones, las transposiciones, las protuberancias y las prótesis que ésta permite en los bieses de su volumen vertical, diagonal y horizontal, en su superficie y en su profundidad.¹¹² Movimientos durante los cuales no se perdieron ni lexicología, ni labor de copista, ni edición, ni paleografía, ni gramática, ni filología, sino que los propiciaron humanísticamente. Actividad que consiste menos entonces en proporcionar datos que en tratar de asir el juego conversacional del redicho y de la repetición, de la desmesura y la inarmonía, componiendo los fragmentos como retornarían durante la prosaica, moviente e incesante creación verbal.

De incuestionable provecho para sus vidas los mayas pudieron pronunciar en su propia lengua entre otros significantes los referentes a la lechuga, al ave blanca, la ropa, el pueblo, la casa, el mar (I); a la apuesta, el juego, el algodón (II); al vender, el maíz, el caballo, el dinero, las cámaras, Maní, los ratones, el gato, el sol, el aire (III); a los tostones, el sol, la silla, el caballo, la costura, la heredad, la propiedad, el deseo, los cestos, la dote, el cacao, el ajuar, las cifras, Conkal, el terruño, México, la comida, el hablar, la apuesta, la milpa, unas cifras, Conkal, la cita, el pasar de la vida, el irle bien a uno, los saludos, la amabilidad, el maestro, el alojamiento, los muchachos, la clase, el camino, el saber cómo alguien habla, el querer decir, las burlas, el alojamiento, el muchacho, la fiesta, Campeche, Tihoo, la posesión, el tacto, los calzones, el trabajo, la carta, el sentir (IV); a la bienvenida, el almuerzo, el desayuno, las señas con la lengua, el sombrero, el salario, el hartarse de comer, la gallina, el tener una buena vida, el enseñar, el comer, las leguas (IV); al aprender, el corazón, la vida, el ser cuerdo, el estilo en el trabajo, la lengua, la

¹¹² Un interesante desarrollo de la asistencia del ordenador a los estudios del lenguaje se encuentra en Cerquglini 1989.

posibilidad de ver, los melones, el agua, la lluvia, los jarros, el pan (V). Conjuntos semánticos que reducirían su polisemia cultural al distribuirse a través de los enunciados constitutivos de las ciento sesenta y seis cápsulas lexicológicas. Motivos culturales dosificados por la atenta pluma ciudadrealense que podrían tomar otra envergadura una vez escuchados en la juntura de los diálogos y en el enlace de las demás intervenciones verbales. Los pares pregunta/respuesta canónicos corresponderían a un formulario de doctrina franciscana (I) que los catecúmenos tenían que aprenderse de memoria, así como Ciudad Real. Rompen el equilibrio pregunta/respuesta los diálogos no canónicos y pueden provenir de intercambios de trabajo de campo que llevara a cabo el propio lexicólogo y evangelizador, conllevan otra calidad de procedimientos de averiguación y endoctrinamiento, que los acercaría un poco del cuerpo maya (II). En III, IV y V se anexan antes o después de la figura dialógica enunciados, las más de las veces en función léxicoparadigmática como corresponde a un diccionario, que sacan a los interlocutores del atrio y el confesionario hacia las casas, los caminos, los mercados, las poblaciones, la milpa. En esta añadidura se prolonga el endoctrinamiento y se desarrolla la administración de la provincia y el gobierno de sus habitantes.

En particular, las fisuras creadas por silencios y pausas conversacionales así como las brechas entre conversaciones y trozos de historia, abren en su espacio en blanco un camino para percibir el sentir diverso de la etnia, mismo que la homogeneizante Regla franciscana se esmera en callar. Los grados cero de lo gráfico y de lo sonoro en la escritura vocal confluyen en su neutralidad para dar paso a la interpretación. Ésta, no obstante, se seguirá escapando en el momento mismo en que se traiga algo de ella al texto, en que se re-presente. Lo que de ella no se aprehenda continuará dispersándose, diseminándose (Derrida 1995: 318-90), indispensable para la producción de la significación. Al trabajar con los mayas desde el lado de la escucha e imaginar sus discursos inéditos, hemos intentado acercarnos a un excedente del texto, de la lengua y del sentido. Este sobrante permite apostar sobre la pluridimensionalidad interpretativa de la ética franciscana por los mayas que iría liberando el volumen etnoestético de la comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, René (ed.)

1984

Calepino Maya de Motul de Antonio de Ciudad Real, UNAM, México, 2tms.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1963

Medicina y magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial, Instituto Nacional Indigenista, México.

ALBERRO, Solange

1988

Inquisition et société au Mexique (1571-1700), Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines (CEMCA), México.

ALBERRO, Solange

1992

Les espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation, Armand Colin, École des Hautes Études en Sciences Sociales / Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

ANDREWS, E. Wyllis IV

1970

Balankanche, Throne of the Tiger Priest, Middle American Research Institute, Tulane University, Nueva Orleans, publicación 32.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

1611

“Auto del Obispo de Yucatán contra Juan Vela de Aguirre, el viejo, encomendero de la mitad del pueblo de San Buenaventura de Homún, Yuc.”, **Inquisición**, vol. 455, folio 269 sqq.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

1623

“Declaración de fray Damián de Acevedo contra el Justicia Mayor de Nuevo León”, **Inquisición**, vol. 345, doc.22.

ARNOLD, Paul

1978

Le livre des morts maya, Robert Laffon, París.

ARZÁPALO, Ramón

1970

“The Ceremony of Tsikul T’an Ti’ Yuntsilooob at Balankanché: Transcription and translation of the Maya text by Ramón Arzápalo”, E. Wyllis Andrews IV, **Balankanche, Throne of the Tiger Priest**, Middle American Research Institute, Tulane University, Nueva Orleans, publicación 32.

ARZÁPALO, Ramón

1973

Das Pronominalsystem des Yukatekischen, Fink Verlag, Munich.

ARZÁPALO, Ramón (ed.)

1987

El Ritual de los Bacabes, ed. facsimilar con transcripción rítmica, traducción, notas, índice, glosario y cómputos estadísticos, UNAM, México.

ARZÁPALO, Ramón

1988

“Representación lógico-semántica de *ser, estar y tener*, en maya yucateco”, **Actas del VI Congreso Internacional de Lingüística y Filología de la América Latina (Arizona State University, Phoenix, Arizona, septiembre de 1981)**, UNAM, México, 885-94.

ARZÁPALO, Ramón (ed.)

1995

Calepino de Motul. Diccionario Maya-Español, por Antonio de Ciudad Real, 3 ts., ed. computarizada, sistematización de la ortografía del maya y modernización del español. Índice de vocablos mayas y su localización; índice inverso del maya; clasificación gramatical, semántica y pragmática de las entradas léxicas. Clasificación científica de términos de fauna y flora. Adición de traducciones al español faltantes en el documento original. Lista de expresiones latinas, muestras de las concordancias y transcripción paleográfica, UNAM, México.

AUSTIN, J.L.

1978

How to Do Things with Words, 2a ed. por J.O. Urmson y Marina Sbisa, 3a reimpr., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

BAILLY, Anatole

1950

Dictionnaire grec-français, français-grec, 16 ed., redactado con el concurso de E. Egger, ed. rev. por L. Séchan y P. Chantraine, Hachette, París.

BAJTÍN, Mijaíl

1990

Estética de la creación verbal, 4a ed. en español, trad. Tatiana Bubnova, Siglo XXI, México.

BAKHTINE, Mikhail (V. N. Volochinov)

1977

Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique, pref. Roman Jakobson, trad. del ruso Marina Yagüello, Les Éditions de Minuit, París.

BAKHTINE, Mikhail

1991

“Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela”, **Teoría y estética de la novela**, trad. Helena S. Krúikova y Vicente Cazcarra, Taurus, Madrid, 237-409.

BALSALOBRE, Gonzalo de

1953

“Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los Indios del Obispado de Oaxaca”, Hernando Ruiz de Alarcón *et al.*, **Tratado de las idolatrías...**, XX [II], 339-391.

BAROJA, Caro y Jean-Pierre DEDIEU

1989

L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (xvi-xviii), Biblioteca de la Casa de Velázquez, Madrid.

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo (dir.)

1980

Diccionario Cordemex. Maya-español, español-maya, Redactores: Juan Ramón Bastarrechea Manzano y William Brito Sansores, Colaboradores: Refugio Vermont Salas, David Dzul Góngora y Domindo Dzul Poot, Ediciones Cordemex, Mérida.

BARTHES, Roland

1973

Le plaisir du texte, Seuil, París.

BARTHES, Roland

1977

“Introduction to the Structural Analysis of Narratives”, **Image, Music, Text**, trad. Stephen Heath, Nueva York.

BARTHES, Roland

1981

Le grain de la voix. Entretiens 1962-1980, Seuil, París.

BARTHES, Roland

1982

“Écoute”, **L’obvie et l’obtus, Essais critiques III**, Seuil, París, 217-230.

BARTHES, Roland

1984

Le bruissement de la langue, Seuil, París. [También **El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura**, trad. C. Fernández Medrano, Paidós, México, 102-10.]

BARTHES, Roland

1985

“Dénnotation et connotation”, **L’aventure sémiologique**, Seuil, París. 76-86.

BATAILLE, Georges

1957

L’érotisme, Les Éditions de Minuit, París.

BATAILLON, Marcel

1932

“Érasme au Mexique”, **IIème Congrès International des Sciences Historiques (Alger, 14-16 avril)**, Argel, 31-44.

BATAILLON, Marcel

1950

Erasmus y España, Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, trad. Antonio Alatorre, FCE, México.

BATAILLON, Marcel

1952

“Érasme et la cour de Portugal”, **Études sur le Portugal au temps de l’humanisme**, Universidad de Coimbra, Coimbra, 49-99. [También en **Arquivo de História é Bibliografia**, Coimbra, t.II, 258-91].

BATAILLON, Marcel

1959

“Évangélisme et millénarisme au Nouveau Monde”, **Courants religieux et humanisme à la fin du XVème et au début du XVIème siècle**, Presses Universitaires de France, Paris, 25-36.

BAUDOT, Georges

1976

Utopie et histoire au Mexique, les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569), Privat, Tolosa.

BAUDOT, Georges

1981

La vie quotidienne dans l’Amérique espagnole de Philippe II, XVI siècle, Hachette, Paris, v.1.

BAUDRILLARD, Jean

1978

Le système des objets, Gallimard, París.

BENVENISTE, Émile

1966

“La nature des pronoms” y “L’ appareil formel de l’ énonciation”, **Problèmes de linguistique générale**, Gallimard, París, 2ts., 1: 251-7 y 2: 79-90.

BERGER, Peter L. y Thomas LUCKMANN

1979

La construcción social de la realidad, 5a reimpr., trad. Silvia Zuleta, rev. técnica Marcos Giménez Zapiola, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

BERNAND, Carmen y Serge GRUZINSKI

1991

Histoire du Nouveau Monde. De la découverte à la conquête, une expérience européenne 1492-1550, Fayard, París, t. 1.

BERNAND, Carmen y Serge GRUZINSKI

1993

Histoire du nouveau monde, les métissages (1550-1640), Fayard, París, t. 2.

BLAIR, Robert Wallace

1964

Yucatec Maya Noun and Verb Morpho-syntax, ms. de tesis, s/p., Indiana University, Indiana.

BLANCHARD, Marc Eli

1986

“Philostrate: problèmes du texte et du tableau: les limites de l’imitation à l’époque hellénistique et sous l’empire”, Barbara Cassin (dir.), **Le plaisir de parler...**, 131-54.

BOYNE, Roy

1990

Foucault and Derrida. The Other Side of Reason, Unwin Hyman Londres.

BRICKER, Victoria R.

1978

“Antipassive Constructions in Yucatec Maya”, **Papers in Mayan Linguistics**, Nora England (ed.), University of Missouri, Columbia, 3-24.

CAILLOIS, Roger

1945

Ensayo sobre el espíritu de las sectas, trad. del original inédito por Julián Calvo, Centro de Estudios Sociales, El Colegio de México, México.

CANAVAGGIO, Jean-François

1965

“Prélude au Don Quichotte”, Jean-François Canavaggio *et al.*, **L’Espagne de Philippe II**, 204-41.

CANAVAGGIO, Jean-François, Pierre CHAUNU *et al.*

1965

L’Espagne de Philippe II, Pref. Fernand Braudel, Hachette, Paris.

CASSIN, Barbara (dir.)

1986

Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée, Les Éditions de Minuit, Paris.

CERQUIGLINI, Bernard

1989

Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie. Seuil, Paris.

CERTEAU, Michel de

1975

L'écriture de l'histoire, Gallimard, Paris.

CHACÓN LÓPEZ, Marta Julieta

s/f

"La viruela en la Nueva España y la expedición del Dr. Balmis", ms. s/p, IIA, UNAM, México, 14 pp.

CHALIAND, Gérard

1990

Miroirs d'un désastre. Chronique de la conquête espagnole de l'Amérique, Plon, Paris.

CHAUNU, Pierre

1965

"L'empire du soleil éternel", Jean-François Canavaggio *et al.*, **L'Espagne de Philippe II**, 62-111.

CLENDINNEN, Inga

1989

Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570, Cambridge University Press, Cambridge.

COOK, Sherburne F. y Woodrow BORAH

1977-8

Ensayos sobre la historia de la población: México y el Caribe, Siglo XXI, México, 2 vols.

CORTÉS, Hernán

1963

“Segunda carta, 30 de octubre de 1520”, **Cartas y documentos**, Porrúa, México, 32-115.

DERRIDA, Jacques

1967a

L'écriture et la différence, Seuil, París.

DERRIDA, Jacques

1967b

De la grammatologie, Les Éditions de Minuit, París.

DERRIDA, Jacques

1972

La dissémination, Seuil, París.

DERRIDA, Jacques

1986

Shibboleth pour Paul Celan, Galilée, París.

DERRIDA, Jacques

1994

Politiques de l'amitié seguido de L'oreille de Heidegger, Galilée, París.

DERRIDA, Jacques

1995

Mal d'archive. Une impression freudienne, Galilée, París.

DICCIONARIO DE AUTORIDADES

1969

Ed. facsímil de la Real Academia Española, Gredos, Madrid, t. 1:A-C, t.2: D-Ñ, t. 3: O-Z.

DISSELHOFF, H.D.

1963

Les grandes civilisations de l'Amérique ancienne, Arthaud, París.

DURÁN, Diego

1967

Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme, Porrúa, México,
2vols.

DUVERGER, Christian

1987

La conversion des indiens de Nouvelle Espagne. Avec le texte des Colloques des Douze de Bernardino de Sahagún (1564), Seuil, París.

ENGLAND, Nora

1983

“Ergativity in Mamean Languages”, **International Journal of American Languages**, vol. 49, núm.1, 1-19.

FLORESCANO, Enrique (comp.)

1982

Ensayos sobre las epidemias, IMSS, México, 2 tms.

FOUCAULT, Michel

1966

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Gallimard, París.

FOUCAULT, Michel

1969

L'archéologie du savoir, Gallimard, París.

FOUCAULT, Michel

1976

Histoire de la sexualité, Gallimard, París, 6 vols.

FOUCAULT, Michel

1985

¿Qué es un autor?, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México.

FOUCAULT, Michel

1986

Sept propos sur le septième ange, Fata Morgana, Montpellier.

FRESNAULT-DERUELLE, Pierre

1972

Dessins et bulles. La bande dessinée comme moyen d'expression, Bordas, París.

FRESNAULT-DERUELLE, Pierre

1984

“Métaphores, métamorphoses, figurabilité”, Pierre Fresnault-Deruelle y Jean-Didier Urbain (dirs.), **Lettres et icônes. Langages**, sept., núm. 75, 55-64.

FRESNAULT-DERUELLE, Pierre

1993

L'éloquence des images. Images Fixes III, Presses Universitaires de France, París.

FREUD, Sigmund

1947

Totem et tabou, Payot, París.

GADAMER, Hans-Georg

1981

Truth and Method, reimpr. de la 2a ed., Sheed and Ward, Londres.

GARCÍA IZCALBALCETA, Joaquín

1941-4

Cartas de religiosos de Nueva España en Nueva colección de documentos para la historia de México, v. I, reimpr. Chávez Hayhoe, México.

GARCÍA QUINTANA, Josefina y Víctor M. CASTILLO FARRERAS (eds.)

1976

Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes, 2a ed., por fray Antonio de Ciudad Real, pról. Jorge Gurría Lacroix, estudio preliminar, apéndices, glosarios, mapas e índices, 2 vols., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, del mns. original con ilustr. de fray Antonio de Ciudad Real, **Relación de las cosas que sucedieron al R.P. Comisario General fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes (1588)**, Colección de documentos inéditos para la historia de España, vols. 57 y 58, Madrid, 1872. [Trad. parcial al inglés en Ernest Noyes, **Fray Antonio in Yucatan 1588**, Tulane University Press, Nueva Orleans, 1932].

GARIBAY, Ángel María

1965

Teogonía de la historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, arreglo de textos, introducciones y notas de Ángel Ma. Garibay Kintana, Porrúa, México.

GRUZINSKI, Serge

1988

La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècles, Gallimard, París. [Trad. al esp. de Jorge Ferreiro, **La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y**

occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII, Fondo de Cultura Económica, México, 1991].

GRUZINSKI, Serge

1990

La guerre des images. De Christophe Colomb à “Blade Runner” (1492-2019), Fayard, París.

GRUZINSKI, Serge y Carmen BERNAND

1988

De l'idolatrie; une archéologie des sciences religieuses, París, Seuil. [Trad. al esp. por Diana Sánchez F., **De la idolatría; una arqueología de las ciencias religiosas**, Fondo de Cultura Económica, México, 1992].

HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Rosaura

1969

“Epidemias novohispanas durante el siglo XVI”, **Memorias de la Academia Mexicana de la Historia** (Correspondiente de la Real de Madrid), Academia Mexicana de la Historia, México, t. XXVIII, 5-20.

HODGE, Robert

1990

Literature as Discourse: Textual Strategies in English and History, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

HODGE, Robert y Gunther KRESS

1991

Social Semiotics, reimpr., Polity Press, Cambridge.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine y Christian Plantin (dirs.)

1995

Le trilogie, Presses Universitaires de Lyon, Université de Lyon II, Lyon.

KUBLER, Georges

1982

Arquitectura mexicana del siglo XVI, FCE, México.

LACAN, Jacques

1966

Écrits, Seuil, París.

LANDA, Diego de (fray)

1938

Relación de las cosas de Yucatán, por el P. Fray Diego de Landa. Obispo de esa diócesis, 7a ed., intr. y notas por Héctor Pérez Martínez, con un apéndice en el que se publican por primera vez varios documentos importantes y cartas del autor, Pedro Robredo, México.

LANDA, Diego de (fray)

1959

Relación de las cosas de Yucatán, 8a ed., intr. Ángel María Garibay Kintana, apéndice con documentos y cartas del autor, Porrúa, México. [También FCE, México, 1959].

LARSEN, Thomas y William Norman

1979

“Correlates of Ergativity in Mayan Grammar”, **Ergativity: Toward a Theory of Grammatical Relations**, Frans Plank (ed.), Academic Press, Londres, 347-70.

LEMA, Rose

1991

“Actitudes conversacionales durante una consulta médica”, **Signos. Anuario de humanidades**, UAM-Iztapalapa, México, Año V, t. I, 61-94.

LEMA, Rose

1992

“**Bac Bacaboob**: la polisemia como recurso discursivo de los mayas en la época colonial”, **Signos. Anuario de humanidades**, UAM-Iztapalapa, México, Año VI, t.I, 133-59.

LEMA, Rose

1993

“**Ceh yetel pib**: La sustitución como elemento productivo en el discurso ritual”, Laura Cázares y Luz Elena Zamudio (eds.), **América y Europa. De encuentros, desencuentros y encubrimientos**, UAM-Iztapalapa, México, 60-7.

LEMA, Rose

1994

“Ix Chel en *El Ritual de los Bacabes*”, **Signos. Anuario de Humanidades**, UAM-Iztapalapa, México, Año VIII, 489-510.

LEMA, Rose

1995

“Ergatividad en lenguas mayas. Prominencia del objeto: su valor etnoscicológico”, **Serie de Investigaciones Lingüísticas**, UAM-Iztapalapa, México, 85-103.

LEMA, Rose

1996

“El paralelismo en la tradición oral: Análisis del Texto I de *El Ritual de los Bacabes*”, Susana Cuevas y Julieta Haidar (coords.), **La imaginación y la inteligencia en el lenguaje. Homenaje a Roman Jakobson**, INAH, México, 491-500.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1955

Tristes tropiques, con ilustraciones, un mapa en el texto y 63 fotografías del autor fuera del texto, Plon, París.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1981

Les structures élémentaires de la parenté, 2a ed., Mouton, París.

LIBRO DE LOS LIBROS DE CHILAM BALAM

1948

Libro de los Libros de Chilam Balam, FCE, México, eds. Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón. [También **Les prophéties de Chilam Balam**, versión poética y presentación de J.M.G. Le Clézio, Gallimard, París, 1976].

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Juan

1929

Diccionario de Motul. Maya-español, Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca, Mérida.

MAZERAT, Mgr *et al.*

1965

La liberté évangélique, Les Éditions du Cerf, París.

MEUNIER, Jacques

1988

“Douze franciscains au Mexique”, **Le Monde**, reseña sobre Christian Duverger, **La conversion des indiens...**, 12 de abril, 22.

MIGNOLO, Walter

1996

“Los estudios subalternos ¿son posmodernos o poscoloniales?: la política y las sensibilidades de las ubicaciones geoculturales”, **Casa de las Américas**, año XXXVII, núm. 204, julio-sept., 20-40.

MOLINA, Alonso de (fray)

1984

Confesionario Mayor en Lengua Mexicana y Castellana (1569), UNAM, México.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente (fray)

1969

Historia de los indios de la Nueva España, Porrúa, México.

NOYES, Ernest

1932

Fray Alonso in Yucatan (1588), trad. parcial al inglés del **Tratado curioso y docto...**, García Quintana (ed.), Tulane University Press, Nueva Orleans.

OLLIVIER, Jean

1991

Et l'Amérique découvrit Christophe Colomb, Messidor/La Farandole, París.

PERETTI, Cristina

1989

Jacques Derrida. Texto y deconstrucción, pról. Jacques Derrida, Anthropos, Madrid.

PETRI, Étienne, Danielle LAROCHE-BOUVY y Sorin STATI (eds.)

1997

Dialoganalyse V, Max Niemayer Verlag, Tubinga.

PONCE, Pedro

1973

“Tratado de los dioses y de los ritos de la gentilidad”, **Teogonía e historia de los mexicanos, Tres opúsculos del siglo XVI**, ed. de Ángel Ma. Garibay Kintana, Porrúa, México. [También con el título “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad” en Ruiz de Alarcón, **Tratado de las idolatrías...**, [I], 372-482].

REED, Nelson

1971

La guerra de las Castas de Yucatán, Era, México.

RICARD, Robert

1933

La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes des missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572, Institut d'Ethnologie, Paris.

RIHS, Charles

1970

Les philosophes utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIIIème siècle, Éditions Marcel Rivière, Paris.

ROMERO CASTILLO, Moisés

1961

“Formas pronominales del maya-yucateco”, **Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia**, México, vol. XIV, 345-8.

ROULET, Eddy, Patrick CHARADEAU et al.

1995

Les différents plans d'organisation du dialogue et leurs interrelations, Actes du VIème Colloque de pragmatique de Genève (15-17 juin 1995), Université de Genève, Ginebra (Cahiers de Linguistique française 17).

ROYS, Ralph (ed.)

1967

The Book of Chilam Balam of Chumayel, trad. y notas de Ralph Roys, intr. Eric Thompson, University of Oklahoma Press, Norman.

ROZAT-DUPEYRON, Guy

1992

Indios imaginarios e indios reales. En los relatos de la conquista de México, Tava, México.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, Pedro SÁNCHEZ DE AGUILAR y Gonzalo DE BALSALOBRE

1953

Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, notas, comentarios y un estudio de Don Francisco del Paso y Troncoso, 2a ed., ampliada con importantes suplementos e índices, tomada de la 1a: Museo Nacional 1892, Ediciones Fuente Cultural, México, 2tms: X [I] y XX [II]. También con el título **Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España**, (1629), intr. Ma. Elena de la Garza Sánchez, SEP, 1988.

SACKS, G., H.E SCHEGLOFF y G. JEFFERSON

1978

"A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking in Conversation", J. Schenkein (ed.), **Studies in the Organization on Conversational Interaction**, Academic Press, Nueva York, 7-55. [También en **Language**, 50: 696-735].

SAHAGÚN, Bernardino de

1956

Historia general de las cosas de Nueva España, escrita por... y fundada en la documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales, ed., numeración, anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay, Porrúa, México.

SAHAGÚN, Bernardino de

1986

Coloquios y doctrina cristiana, con los que los doce frailes de San Francisco, enviados por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. Los diálogos de 1524, dispuestos por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores Antonio Val de Azcapotzalco, Alonso Vegerano de Cuauhtitlán, Martín Jacobita y Andrés Leonardo Tlateloloco, y otros cuatro ancianos muy entendidos en todas sus antigüedades, ed. facs, intr. paleografía, versión del náhuatl, y notas de Miguel León-Portilla, UNAM/Fundación de Investigaciones Sociales, México.

SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro

1953

“Informe contra los adoradores de ídolos del Obispado de Yucatán”, Hernando Ruiz de Alarcón *et al.*, **Tratado de las idolatrías...**, XX [II], 182-338.

SCHOLES, France Vinton y Eleanor B. ADAMS

1938

Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán (1561-1563), documentos sacados de los archivos de España y publicados por ..., Robredo, México, 2 vols.

SEARLE, John R.

1969

Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge University Press, Londres.

SERNA, Jacinto de la

1953

“Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías”, Ruiz de Alarcón *et al.*, **Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras ...**, t.X [I], 40-371.

SIFFRE, Michel

1993

Découvertes dans les grottes mayas, Arthaud, París, con mapas ilustr. fuera del texto.

TEDLOCK, Dennis (ed.)

1996

Popol Vuh. The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings, ed. rev., trad., pref., intr., com. e ilustraciones por Dennis Tedlock, Simon and Schuster, Nueva York.

THOMPSON, Eric

1970

Maya History and Religion, University of Oklahoma Press, Norman.

THOMPSON, Eric

1980

Les anciens mayas. Grandeur et décadence de la civilisation maya, trad. de René Jouan, Payot, París.

TODOROV, Tzvetan

1978

“La lecture comme construction”, **Les genres du discours**, Seuil, París, 86-98.

TODOROV, Tzvetan

1982

La conquête de l'Amérique. La question de l'autre, Seuil, Paris, 1982.

TORDESILLAS, Alonso

1986

"L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique: la notion de *KAIROS*", Barbara Cassin (dir.), **Le plaisir de parler**, 31-62.

TOZZER, Alfred (ed.)

1966

Landa's Relación de las Cosas de Yucatán. A translation, trad. y notas de Alfred Tozzer, (reimpr. de la 1a en Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Peabody Museum, Harvard University, vol. XVIII, Cambridge, Massachusetts), Kraus Reprint Corporation, Nueva York.

TOZZER, Alfred

1977

A Maya Grammar, Dover, Nueva York.

VATTIMO, Gianni

1990

La sociedad transparente, trad. Teresa Oñate, Paidós, México.

VILAR, Pierre

1965

"Le temps des hidalgos", Jean-François Canavaggio *et al.*, **L'Espagne de Philippe II**, 16-61.

VILLAVICENCIO, Diego Jaimes Ricardo

1692

Luz y método de confesar idólatras, s/ Ed., Puebla de los Ángeles.

WEIGAND, Eva y Eckhard HAUENHERM (eds.)

1997

Dialogue Analysis: Units, Relations and Strategies beyond the Sentence. Contributions in Honour of Sorin Stati's 65th Birthday, Max Niemayer Verlag, Tubinga.

WHITE, Hayden

1992 a

El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica, trad. Jorge Vigil Rubio, Paidós, México.

WHITE, Hayden

1992 b

Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX, trad. Estela Mastrangelo, Fondo de Cultura Económica, México.

WUNENBURGER, Jean- Jacques

1979

L'utopie ou la crise de l'imaginaire, Éditions Universitaires, París.