



Universidad Nacional Autónoma de México

---

Facultad de Filosofía y Letras

Estudios estructurales entre los códices  
mayas prehispánicos y los coloniales

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADA  
EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS PRESENTA:

María Cipactli Suárez Pascal



Asesor: Dr. Ramón Arzápalo Marín

Ciudad Universitaria, febrero de 2008



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.



### *Agradecimientos*

*Quiero agradecer a todos aquellos que me ayudaron a llevar a cabo este trabajo. A los que me apoyaron, me exigieron, me cuestionaron, me sugirieron, gracias.*

*A mis padres que me apoyaron siempre y me dieron ejemplo.*

*A mi hermano que estuvo siempre dispuesto a ayudar, tanto de manera económica como en asuntos de cómputo y traducción.*

*A mi hermana con cuyo apoyo siempre conté.*

*A mis amigos, en particular a Adriana, por su apoyo en las traducciones.*

*A Mauricio por la misma razón.*

*A mi asesor por la paciencia y la guía sin las cuales este trabajo no hubiera sido posible.*

*A todos esos mayistas que abrieron la brecha por la que empiezo a caminar.*

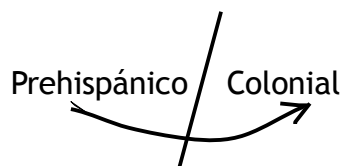
*A todos aquellos que hicieron posible que yo fuera educada en un sistema público, gratuito y laico.*

*A todos ellos dedico esta tesis.*

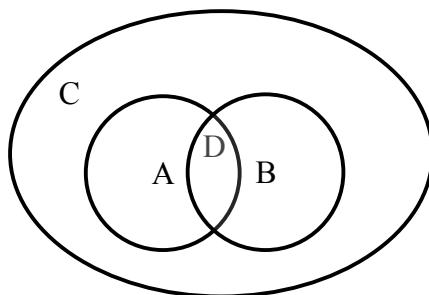


# Introducción

Hace varios años que esta tesis comenzó con la inquietud de si habría algo en común entre los códices mayas prehispánicos y los coloniales, a nivel de escritura, en ese tiempo lo expuse en el Seminario de estudios interdisciplinarios que estaba a cargo del Dr. Arzápalo, de la siguiente forma gráfica:



El Dr. Arzápalo intervino para decirme que sería mucho más claro y conveniente si en vez de una diagonal entre los dos términos lo expresaba empleando un diagrama de Venn, quedó entonces planteado así:



Donde A representa los rasgos de la escritura de los textos mayas prehispánicos, B los rasgos de la escritura de los textos mayas de la época colonial, C la escritura en general, y D los rasgos que pertenecen tanto al conjunto A como al conjunto B, es decir, el problema del que trata esta tesis.

Era un problema difícil de enfrentar, pues son dos escrituras al parecer irreducibles a un molde común. Ya bajo la guía del Dr. Arzápalo elaboré mi proyecto de tesis y comencé a leer historias de la escritura y los trabajos que se habían desarrollado, sobre todo en México, de temas relacionados con el mío. Pero no había puntos de inicio en los que pudieran confluir las dos escrituras como parte de un mismo sistema de representación. Los trabajos que encontré buscaban la forma en la que lo escrito en la época colonial podía haber sido registrado con glifos, es decir, la búsqueda estaba en el registro del lenguaje oral, y en la asimilación de la escritura glífica a los criterios alfabéticos y glotográficos, y no en los mecanismos de representación.

En muchos de los trabajos que se ocupan de la escritura (v. gr. Gelb, 1985) está implícita la idea de que hay una evolución unilineal que culmina con el alfabeto y con el registro del habla. Pero esto es consecuencia de la adecuación de la idea general de *escritura* a la de escritura occidental moderna, y provoca que otras escrituras sean vistas como precarias, o como pre-escrituras. En el estudio concreto de

ciertas escrituras, como la maya en la que lo alfabético no es aplicable, en ocasiones se busca llegar a la categoría de “verdadera escritura” a través del registro del habla.

Nuestro enfrentamiento a la escritura maya se ha basado siempre en la hipótesis de que presenta un idioma; esta hipótesis la compartimos con muchos autores, aunque otros consideran a este sistema como una “preescritura”. [...] Todos los trabajos del SEEM están precisamente encaminados a establecer esa correlación entre escritura y lengua; consideramos que es básico contar con el modelo sintáctico de la escritura antes de tratar de obtener una “traducción”. (Escalante, 1971: 7)

Pero esto es un “deber ser” *a priori* para defender el rango de escritura, y lo que está mal no es la escritura sino el marco teórico. Por ello busqué otro enfoque que permitiera el estudio de la escritura como una manifestación de la capacidad humana para crear signos, y no como una eterna adecuación a un modelo etnocéntrico. Mi proyecto de tesis fue planteado de la siguiente forma:

### Problema

La posible relación entre los códices mayas prehispánicos y los textos coloniales mayas.

Este problema queda enmarcado en el tema *escritura*. Pues para resolver el problema es necesario desarrollar las herramientas necesarias para comparar dos escrituras que, al menos de manera aparente, son muy diferentes entre sí.

El espacio temporal que corresponde a esta investigación es el que va de unos siglos antes de la conquista española a los primeros siglos de colonización, primordialmente en la península de Yucatán.

En específico mi pesquisa estará enfocada a la posible relación de significados y de estilo entre el *Códice de Dresde* y *El Ritual de los Bacabes*.

Mi hipótesis es que el tipo de escritura que tenían les permitió a los mayas registrar gráficamente en códices los conocimientos, historia, tradiciones y otras cosas, que juzgaban importantes. El desgaste producido por el uso, el paso del tiempo, además de la necesidad de más copias, habría generado un proceso de reescritura de los códices, nuevas ediciones. Al estar amenazados estos textos durante la conquista y la colonización, algunos miembros de la clase ilustrada se habrían dado a la tarea de preservar la información. Por lo que los manuscritos coloniales podrían corresponder a una edición que se hizo bajo condiciones adversas, en un momento en que el antiguo orden era reemplazado por otro, con otra religión y otro sistema de escritura.

De ser así, habrá relación entre al menos unos textos coloniales y alguno de los códices prehispánicos que se conservan.

En lo que corresponde a los métodos de trabajo, voy a emplear la Teoría de la escritura como marco de referencia, y posteriormente, juzgo conveniente seguir las líneas que se marcan en el trabajo titulado *Algunos posibles paralelos estilísticos entre los códices jeroglíficos y los manuscritos coloniales*:

[...] se puede:

1. prescindir en algunos contextos de un estudio de correspondencias entre los fonemas y los grafemas de la escritura maya;
2. hacer una división (sintagmática) de trozos pertinentes de los manuscritos coloniales y tratar de hallar, valiéndonos de una clasificación (sistemática) de los lexemas constituyentes, sus respectivas contrapartes glíficas;
3. utilizar tres tipos de análisis combinados: funcional, de los signos y de la substancia;
4. tener presente la posibilidad de una contraparte lingüística de la escritura lacónica, en forma de palabras claves. (Arzápalo, 1968: 290)

A lo largo de esta tesis, salvo en el marco teórico porque ahí son expuestos los trabajos de otros teóricos, las definiciones que se utilizan de *signo*, *ícono*, *índice*, y *símbolo* son las de Charles S. Peirce. A modo de adelanto proporciono las definiciones a continuación, pero esto se encuentra desarrollado en el marco teórico.

- “Un *signo*, o *representamen* es un primero que está en relación triádica genuina con un segundo, llamado *objeto*, como para ser capaz de determinar a un tercero, llamado su *interpretante*, a asumir con su objeto la misma relación triádica en la que él está con el mismo objeto.” (2.274) (Peirce, 1974: 45)
- “Cualquier cosa, sea lo que fuere, cualidad, individuo existente o ley, es un *ícono* de alguna otra cosa, en la medida en que es como esa cosa y en que es usada como signo de ella.” (Peirce, 1974: 30)
- “Cualquier cosa que atraiga la atención es un *índice*. Cualquier cosa que nos sobresalte es un *índice*, en cuanto marca la articulación entre dos partes de una experiencia. Así un tremendo tronar indica que *algo* considerable ha sucedido, aunque no sepamos exactamente de qué se trata, pero puede ser probable que podamos conectarlo con otra experiencia.” (Peirce, 1974: 50)
- “El *Símbolo* es un Representamen cuyo carácter Representativo consiste precisamente en que él es una regla que determina a su interpretante. Todas las palabras, oraciones, libros y otros signos convencionales son Símbolos. Hablamos de escribir o de pronunciar la palabra “hombre”, pero lo que pronunciamos o escribimos es solamente una *réplica* o corporización de la palabra. La palabra en sí misma no tiene existencia, aunque tiene un ser real, que *consiste* en que los existentes se *conformarán* a dicho ser. Es un modo de secuencia de tres sonidos [El texto se refiere a la palabra “hombre” en inglés, *man*], o representámenes de sonidos, que se convierten



en signo sólo por el hecho de que un hábito, o ley adquirida, hará que las réplicas del mismo sean interpretadas con el significado de “hombre” u “hombres”. La palabra y su significado son, ambos, reglas generales; pero, de los dos, sólo la palabra prescribe las cualidades de sus réplicas en sí mismas.” (Peirce, 1974: 55)

En la tesis aparece primero el capítulo correspondiente a la escritura colonial, Capítulo 2, y después el de la escritura prehispánica, Capítulo 3, por motivos de exposición, pues muchas de las referencias sobre lo prehispánico son coloniales y haberlas tratado antes en la parte prehispánica hubiera generado repeticiones innecesarias.

México, febrero de 2008

## Índice

INTRODUCCIÓN.....	5
EL ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	11
MARCO TEÓRICO.	
PRINCIPIOS TEÓRICOS DE LA ESCRITURA.....	17
Relación entre habla y escritura.....	17
¿Escritura como transcripción?.....	17
Del aprendizaje de la lectura y escritura.....	18
La semiótica.....	22
Charles S. Peirce.....	22
Primeridad, segundidad, terceridad.....	24
Representamen, objeto e interpretante.....	25
Las divisiones de los signos.....	27
Cualisigno, Sinsigno, y Legisigno.....	27
Íconos, índices y símbolos.....	28
Rema, Dicisigno, y Argumento.....	31
La comunicación.....	34
La semiología integracional.....	34
Teoría de la comunicación escrita.....	36
Factores biomecánicos.....	37
a) Temporalidad y espacio.....	37
b) La superficie.....	39
CAPÍTULO 1	
CAMBIO Y CONTINUIDAD DE UNA CULTURA.	
LA LITERATURA MAYA COLONIAL.....	41
Una situación de impacto.....	42
Bajo el dominio español. El orden político interno.....	43
Preservar el conocimiento.....	44
Los textos.....	46
El lenguaje y la escritura como privilegio.....	47
El lenguaje de Suyua.....	50
De las características del lenguaje de Suyua.....	53
De los recursos del lenguaje de Suyua.....	56
CAPÍTULO 2	
EL RITUAL DE LOS BACABES.....	59
La historia del manuscrito.....	59
De las ediciones.....	60
De la antigüedad del texto.....	60
De los rasgos estructurales y estilísticos de El Ritual de los Bacabes.....	62
Estructuración de los textos.....	62
El tipo de letra y las marcas de inicio y final de los textos.....	62
Del estilo/estructura.....	72
CAPÍTULO 3	
LA ESCRITURA ESOTÉRICA.....	79
Los signos y los registros gráficos.....	79

La historia de la escritura y el descifre de la escritura maya.....	81
La dimensión política en la escritura maya.....	83
La representación.....	87
Sobre la relación entre signos y palabras.....	91
COMENTARIOS FINALES Y LÍNEAS DE PROSECUCIÓN.....	99
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	101

# El estado de la cuestión

En cuanto al estudio de la escritura maya existen dos versiones:

Por la primera versión tenemos a los epigrafistas. Entre éstos comenzamos con Constantin Rafines [*sic*], que en 1832 fue el primero que descifró los glifos numerales. Después tenemos al ruso Yuri Knorosov, quien realizó un estudio para descifrar la lengua maya, el cual fue bloqueado por varios arqueólogos. Sin embargo sus esfuerzos son ahora reconocidos por los estudiosos de la civilización maya. Actualmente existen cerca de 30 epigrafistas en el mundo.

Por la segunda versión tenemos al Doctor Ramón Arzápalo Marín, filólogo y mayista (no epigrafista aunque conoce bien su lengua) quien declara que hasta el momento ha habido varios fracasos por descifrar la escritura maya, pues no es alfabética (como Diego de Landa propuso) ni silábica sino **logoideográfica**. En este tipo de escritura se dificulta la lectura al tener, como otras lenguas, expresiones populares y religiosas, frases idiomáticas, etc.

Wikipedia  
([http://es.wikipedia.org/wiki/Antiguos\\_mayas#Sistema\\_de\\_Escritura](http://es.wikipedia.org/wiki/Antiguos_mayas#Sistema_de_Escritura))

En torno a la escritura existe una serie de supuestos que lleva a asumir que la escritura es la transcripción del habla<sup>1</sup> y que la evolución de la escritura culmina con el alfabeto. Esto a su vez lleva a pensar, que lo que se registra en cada escritura es siempre la misma información básica, la del habla, y que sólo hace falta, para poder leer una escritura específica, encontrar la correspondencia entre los elementos gráficos y las palabras de la frase. Por otro lado, lo extendido de la escritura alfabética occidental hace ignorar que los sistemas de escritura son creaciones culturales particulares.

El estudio de la escritura maya se ha visto afectado por esa serie de supuestos, pues desde el trabajo de Diego de Landa hubo un intento de asimilar la escritura maya a los moldes europeos, ignorando la propia especificidad de aquella.

Diego de Landa en su libro *Relación de las cosas de Yucatán* proporcionó información detallada sobre el complejo calendario maya junto con los dibujos de la secuencia de los veinte signos de día y de los dieciocho meses; y de manera un tanto marginal, se ocupó también de la escritura maya:

De sus letras pondré aquí un a, b, c, que no permite su pesadumbre más, porque usan para todas las aspiraciones de las letras de un carácter, y después, júntanle parte del otro y así vienen a ser *in infinitum*, como se podrá ver

---

<sup>1</sup> Habla en esta tesis se refiere a “expresión oral individual”

en el siguiente ejemplo. *Le* quiere decir *lazo* y *cazar con él*; para escribir *le* con sus caracteres, habiéndoles nosotros hecho entender que son dos letras, lo escribían ellos con tres poniendo a la aspiración de la *l*, la vocal *e*, que antes de sí trae, y en esto no yerran aunque usen (otra) *e*, si quieren ellos, por curiosidad. Ejemplo:



después, al cabo, le pegan la parte junta. (Landa, 1959: 105)

Para ilustrar los elementos del sistema de escritura maya, que él suponía alfabético, Diego de Landa preparó un cuadro en el que hizo coincidir el alfabeto español con signos mayas para así obtener el *abc* maya. El cuadro no incluyó equivalencias para las letras *d, f, g, r* ni *v*, porque esos sonidos no existen en maya yucateco; pero tampoco aparecieron en el cuadro los glifos para *ch, ch', tz* ni *dz'*, sonidos muy comunes en maya. (Cfr. Thompson, 1972: 29)

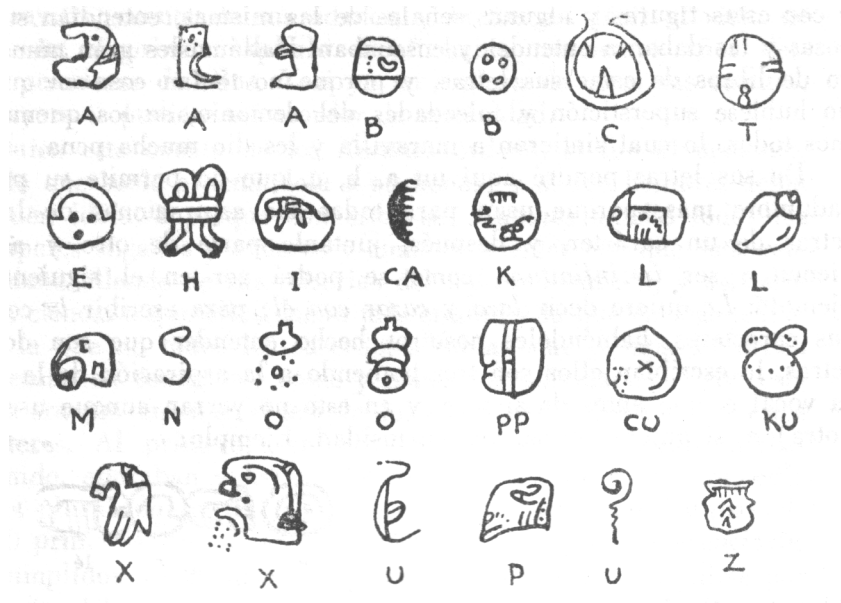


Ilustración 1: Alfabeto de Landa, tomado de: Landa, 1956: 106

J. Eric Thompson señaló que Landa para construir su cuadro, dio no los *sonidos* del ABC, sino los *nombres* de las letras, pidiendo a su informante nativo los equivalentes mayas. El informante respondió con signos tan cercanos como pudo a los nombres españoles. Así para *a, b, c*, pronunciados *a, be, ce*, él dibujó la cabeza de una tortuga, *ac* en maya; un pie, el símbolo maya para el viaje y los caminos, *be*; y una forma truncada del signo de mes *Zec* (pronunciado *sek*) (Cfr. Thompson, 1972: 29). Sin embargo, por lo menos en el caso de la letra “X” Landa no debe de haber pronunciado el nombre “equis”, pues es evidente que el nombre de la letra no tiene relación con el sonido que representa, sino el sonido de la letra sumado al de una vocal.

Durante el siglo XIX algunos estudiosos aplicaron el alfabeto de Landa al descifre de los textos en los libros mayas sin obtener éxito. Al no prosperar el enfoque alfabético, se intentaron otros acercamientos y así se identificaron los nombres jeroglíficos de los dioses, el signo para “cero” o “completamiento”, los glifos de dirección y de color, y el funcionamiento del complejo calendario y de sus valores numéricos, pero alrededor de 1930 el avance en esta área se detuvo en gran parte.

El lingüista Benjamin Whorf (1933) revivió la visión de que los glifos mayas eran fonéticos y planteó que cada elemento glífico representaba una consonante más una vocal o *vice versa*, y que éstas usualmente representaban la raíz de un verbo. En ese momento ningún otro estudioso se adhirió a la idea, pero en 1952 Yuri Knorozov anunció sus lecturas de la escritura maya. Era un enfoque que muy posiblemente había recibido influencia de Whorf porque sostenía el mismo principio, el de que muchos de los signos representaban consonante más vocal o vocal más consonante, pero había una innovación: como las palabras mayas tienden a ser monosilábicas el segundo signo de un compuesto debía ser leído como consonante solamente.

En 1961 fueron publicados en la Unión Soviética los resultados de un trabajo realizado bajo las premisas de Yuri Knorosov. Alfredo Barrera Vásquez en su texto “Investigación de la escritura de los antiguos mayas con máquinas calculadoras electrónicas: síntesis y glosa” (Barrera Vásquez, 1962), remitió a esos trabajos y señaló algunos de los problemas que presentan los mismos<sup>2</sup>: falta de veracidad en los vocabularios empleados, la idea de que un signo de igual empleo en palabras diferentes debe tener igual significado, desconocimiento de las expresiones naturales en maya yucateco, poco conocimiento de las características del entorno social y natural de los mayas (*Cfr.* Barrera Vásquez, 1962: 322-323, 332-338), todo lo cual conduce a interpretaciones erróneas:

Las palabras leídas se hallan en el Diccionario de Motul, pero en muchos casos no han sido debidamente interpretadas como cuando se dice que *poc* significa “fuego” o que *hi* es lo mismo que “arcilla”, o *chakalte* “sahumar” (Landa consigna *chahalté*, como una clase de incienso que usaban los nobles), etc. O han sido usadas en construcciones tales como *baatkalac*, en que los elementos son legítimos, pero cuya función es nula en el maya yucateco, mucho más aún si se le atribuye el significado de “hacer ídolos”. (Barrera Vásquez, 1962: 339)

Para concluir, Barrera Vásquez señaló que la falla no estuvo en el elemento máquina, sino en el elemento humano, que este no se hallaba totalmente capacitado para usar un criterio auténtico que hubiera reducido en mucho los errores, y que se perdió una gran cantidad de tiempo que se hubiera ganado de contar con un equipo humano bien informado filológicamente, es decir, con profundos

---

<sup>2</sup> El trabajo de Alfredo Barrera Vásquez se refiere a cuatro folletos publicados en la URSS y traducidos por David Alfaro, del Centro de Cálculo Electrónico de la UNAM. Los cuatro folletos comparten el título *Investigación de la escritura de los antiguos mayas con máquinas calculadoras electrónicas*, y los distingue su respectivo subtítulo: *Resultados preliminares*, *Método de investigación*, *Algoritmos y programas*, y *Análisis de la Escritura*.

conocimientos válidos en la cultura expresada lingüísticamente y en la cultura que se expresa con técnicas no lingüísticas. (Cfr. Barrera Vásquez, 1962: 340)

Mientras tanto Tatiana Proskouriakoff descubrió durante su trabajo en Piedras Negras (Proskouriakoff, 1960) que los glifos se refieren a individuos históricos y no sólo a fenómenos astronómicos, este descubrimiento marcó un hito en la investigación mayista.

Las ideas de Knorosov, la hipótesis histórica de Tatiana Proskouriakoff, y la idea de que hay una sintaxis y una gramática en la escritura maya jeroglífica, son las consideraciones principales de la escuela estadounidense.

*Until 1950, the study of Maya hieroglyphic writing focused on problems in the decipherment of individual glyphs, on arguments about the nature of the system (that is, the question of the presence or absence of phoneticism), and on questions of reading order and calendric and astronomical information. [...] with few exceptions, the earlier studies did not systematically attempt to identify syntactical and grammatical parts of a given text. Paul Schellhas (1904) completed (perhaps unintentionally) the first systematic study of syntax in his comparative study of deity names in the codices. Given the assumption that codical texts record spoken language and, therefore, contain verbs, objects, and subjects, his identifications of deity names are simultaneously identifications of objects and subjects. (Schele, 1982: 4)\**

Estas mismas premisas han sido retomadas en diferentes partes del mundo, y en México han inspirado los trabajos de Maricela Ayala, entre otros mayistas destacados, quien en 1985 publicó un trabajo titulado *El fonetismo en la escritura maya*, (Ayala, 1985) en el que hizo un recuento de los intentos de descifre de la escritura jeroglífica maya desde la perspectiva fonética. En otro trabajo posterior afirmó “Debió pasar mucho tiempo para que se reconsiderara el contenido histórico de la escritura maya, su característica fonético-silábica y se recuperara la confianza en sus conocimientos astronómicos.” (Ayala, 1993: 44)

Por el contrario, J. Eric Thompson consideraba que la escritura maya no es ni silábica ni alfabética, ni en parte ni en su totalidad, sino una escritura rebus que se vale de diversas estrategias para comunicar información. Sostenía que ciertas partículas monosilábicas del discurso, como adjetivos, preposiciones y sufijos, se representan mediante elementos glíficos, por lo que podría parecer a primera vista un sistema silábico; pero sílabas y partículas del discurso no son necesariamente la misma cosa. Este investigador señalaba además la posible relación estrecha entre los juegos de palabras que aparecen en la literatura maya colonial y los textos jeroglíficos (Cfr. Tompson, 1988: 72-73). Ramón Arzápalo enfatiza este último aspecto, la relación entre las escritura mayas prehispánica y colonial, y lo profundiza.

---

\* Hasta 1950, el estudio de la escritura jeroglífica maya se centró en los problemas del descifre de los glifos individuales, en los argumentos acerca de la naturaleza del sistema (es decir, la cuestión de la presencia o ausencia de fonetismo), y en cuestiones del orden de la lectura e información calendárica y astronómica. [...] con pocas excepciones, los primeros estudios no trataban sistemáticamente de identificar las partes sintáctica y gramatical de un texto dado. Paul Schellhas (1904) completó (quizás involuntariamente) el primer estudio sistemático de la sintaxis en su estudio comparativo de los nombres de las deidades en los códices. Dado el supuesto de que los textos de los códices registran el lenguaje hablado y, por tanto, contienen verbos, objetos y sujetos, su identificación de los nombres de las deidades es simultáneamente la identificación de objetos y sujetos.

Ramón Arzápalo sostiene que la escritura maya está basada en grafemas que funcionan como ideogramas o logogramas. y que hay una relación muy estrecha no tanto entre los juegos de palabras coloniales y la escritura maya, sino entre el lenguaje<sup>3</sup> de Suyua, sus recursos retóricos y vocabulario, y la escritura maya; por lo que el estudio de esta escritura pasa por el conocimiento empírico fidedigno de las fuentes coloniales, es decir, por un profundo conocimiento filológico.

En primer lugar, cabe mencionar las fragmentarias, insuficientes y, a menudo, falseadas traducciones de los textos coloniales, debido en gran medida a los escasos conocimientos de las figuras contenidas en el registro empleado por los cultos sacerdotes mayas. En segundo lugar, las endeble relaciones interétnicas entre los mayas peninsulares y el grupo dominante se deben, sobre todo, a la interpretación de los hechos históricos, basada en dichas traducciones. De modo que, se debe destacar, entre otras cosas, una premisa básica para la adecuada comprensión de los mensajes redactados en épocas anteriores a la Conquista: disponer de un amplio conocimiento del lenguaje de Suyúa (Arzápalo, 2004: 83)

---

<sup>3</sup> *Lenguaje* es utilizado en esta tesis bajo la definición de “sistema de comunicación humana por medio de signos”, y en general aparece acompañado de adjetivos que añaden el sentido de “característico”, así tenemos *lenguaje oral*, *lenguaje de Suyua*, etcétera.





# Marco teórico.

## Principios teóricos de la escritura

“El comprender la naturaleza del sistema de escritura y su función plantea problemas fundamentales, al lado de los cuales la discriminación de formas, su trazado, la capacidad de seguir un texto con la vista, etc. resultan completamente secundarias.”

Emilia Ferreiro y Ana Teberosky

### Relación entre habla y escritura.

Desde tiempos de Aristóteles se ha supuesto que la escritura es transcripción del habla, y de esta idea se han desprendido varias implicaciones, entre otras: que el aprender a leer y escribir está en ir conociendo cómo se representan las estructuras de la lengua<sup>4</sup>, que (en la medida en que sólo es transcripción) la escritura únicamente añade un grado de permanencia a lo dicho, que es primordialmente visual (contraponiéndolo a lo auditivo del habla), y que comparada con otros sistemas, la escritura alfabética es la mejor, pues representa todo lo que puede ser dicho (Cfr. Olson, 1994: 251).

Ha dicho Aristóteles: “Las palabras expresadas por la voz no son más que la imagen de las modificaciones del alma; y la escritura no es otra cosa que la imagen de las palabras que la voz expresa.” (Aristóteles, 1979: 49). Sin embargo puede ser que la relación entre habla y escritura no sea esa.

### ¿Escritura como transcripción?

David Olson afirma que ver el desarrollo de los sistemas de escritura desde una perspectiva de evolución, en la que se trata de explicar el cambio en los sistemas como producto del querer representar más fielmente las estructuras de la lengua, ha guiado a muchos teóricos modernos a concebir un solo camino exitoso con el alfabeto en el pináculo. (Cfr. Olson, 1994: 251) I. J. Gelb, por ejemplo, en su libro *Historia de la escritura* (Gelb, 1985), distingue cuatro etapas, la primera, de escritura pintada, que

---

4 El término *lengua* se utiliza en esta tesis como “sistema de comunicación verbal”

expresa ideas directamente, seguida por un sistema de escritura basado en palabras, en tercer lugar un sistema construido sobre el sonido de la sílaba, y por último la invención griega del alfabeto.

Con esta perspectiva se asume que los inventores del sistema de escritura ya conocían acerca de la lengua y su estructura. Dice David Olson que “[...] *and progress came from finding ways to represent those structures unambiguously.*” (Olson, 1994: 253)\*

La suposición contraria sostiene que los sistemas de escritura fueron creados originalmente para comunicar información, no para representar el habla. De ser cierto lo anterior los tipos de escritura no serían tales, sino simples caracterizaciones, y las historias y los estudios sobre la escritura que ubican al alfabeto en la cumbre y menosprecian a los sistemas alternativos como la escritura logográfica china por no considerarlos óptimos, serían más claramente etnocéntricos.

La conciencia de estructuras de la lengua, como oración, palabra y sílaba no pueden haber sido una precondition para el desarrollo de un sistema de escritura por la simple razón de que los prescritores no tenían esos conceptos. (Cfr. Olson, 1994: 254)

Emilia Ferreiro y Ana Teberosky sostienen que si consideramos la evolución histórica de los sistemas de escritura tanto como la psicogénesis de la escritura en el niño nos vemos obligados a abandonar la idea ingenua de lo escrito como una pura transcripción de lo oral. (Cfr. Ferreiro, 1995: 116)

## **Del aprendizaje de la lectura y escritura**

Al igual que los antiguos escritores, los niños no tienen un conocimiento previo de las estructuras de la lengua, ni la idea de que la escritura deba representar al habla tal cual es dicha.

En el trabajo de Emilia Ferreiro y Ana Teberosky (Ferreiro, y Teberosky, 1979), 108 niños de entre 4 y 6 años de edad fueron interrogados —con el fin de estudiar el proceso de construcción de los conocimientos en el dominio de la lengua escrita— acerca de lo que es escritura, lo que está escrito, qué es lo que puede ser leído, etc. Los niños con los que se hizo la investigación provenían tanto de escuelas estatales como privadas, de clase media y de clase baja, y no habían sido alfabetizados. Los resultados pueden aportar algo al debate sobre la relación entre habla y escritura.

Dicen Emilia Ferreiro y Ana Teberosky que: “A los cuatro años — para la mayoría de los niños — hay un primer problema ya resuelto: la escritura es, no solamente un trazo o marca, sino también un objeto sustituto, una representación de algo externo a la escritura como tal.” (Ferreiro, y Teberosky, 1979: 332)

---

\* [...] y el progreso está en encontrar la forma de representar aquellas estructuras de manera no ambigua.

Los niños, a pesar de pertenecer a una sociedad que considera que la escritura alfabética se utiliza para registrar el habla y que el dibujo no es escritura, en un principio al hacer sus propias hipótesis en relación a dibujos y escritura consideran que, si bien son diferentes dibujo y escritura, ambos pueden ser sustitutos de otra cosa, e incluso de la misma cosa. Al parecer consideran que los datos para reconstruir la idea a partir de lo que el autor trazó, se pueden encontrar tanto en el dibujo como en el texto, y como saben que la escritura es un objeto sustituto, pero no saben cómo se debe interpretar, la relacionan estrechamente con el dibujo y así es como la interpretan.

Aquí es necesario mencionar que pensamos que los niños del estudio, a pesar de su corta edad, ya tenían una noción de lo que se considera *escritura* en su sociedad, es decir, no partieron de cero y distinguieron la diferencia entre el dibujo y la escritura. Ellos ya deben de haber tenido ciertas nociones de lo que es escribir, aunque ciertamente no estaban en posesión del cómo se escribe en esta sociedad.

Para el niño de esta edad, 4 años, no está claro que en su sociedad se tiene la idea de que la escritura representa al habla, la forma en la que se dicen las cosas y no la idea sobre o de las cosas. Para el niño la escritura y el dibujo, con sus diferencias, pueden ser objetos sustitutos, y en el momento de producir un texto está atento a cómo puede garantizar que sea entendido lo que él quiere, por lo que utiliza una serie de recursos que vinculan el texto con la imagen.

Al pasar de la interpretación de un texto a la producción, nos encontramos con el mismo hecho: el niño espera que la escritura —como representación próxima aunque diferente del dibujo— conserve algunas de las propiedades del objeto que sustituye. Esta correspondencia figurativa entre escritura y objeto referido es relativa, fundamentalmente, a aspectos cuantificables de aquel que la escritura debe retener. Así, a los objetos grandes les corresponde una escritura proporcional a su tamaño. [...] Otro de los mecanismos propios de este período, consiste en hacer escrituras en la proximidad espacial del dibujo, como para garantizar el significado. Esta necesidad de garantía puede llevar incluso, a insertar la escritura dentro del dibujo. (Ferreiro, y Teberosky, 1979: 334)

En las hipótesis de estos niños no se encuentran, ni en el dibujo ni en la escritura, los elementos lingüísticos de lo que se dice oralmente. La relación del dibujo o la escritura con lo que están sustituyendo se da con base en su parecido, o en su proximidad espacial.

Tal vez la división dibujo/escritura sea de por sí arbitraria, pues podríamos estar extrapolando una concepción actual de la cultura occidental, basada no en un mecanismo mental diferente para realizar dos actividades gráficas distintas, sino en la medida de que *sabemos* que la escritura está constituida por letras (A, B, C...) que, juntas, representan sílabas, palabras, enunciados, y lo más importante, representan el habla tal y como es expresada; y que el dibujo es otra cosa, una manifestación gráfica destinada a ilustrar un texto, o a ser arte, o a ser parte de una señal de tránsito, pero no a ser interpretado como escritura. Es decir, para nosotros adultos lectores y escritores formados en una cultura alfabética, la

distinción entre dibujo y escritura es muy clara, pero tal vez la diferencia podría estar en que el dibujo, aparte de las otras funciones que representa, no es escritura... alfabética.

Sin embargo, hay una distinción importante entre dibujo y escritura para el niño que no sabe que la escritura *debe* representar el habla, el dibujo proporciona más elementos para la eventual reconstrucción de un mensaje. Un dibujo que muestra una pelota le está proporcionando al niño información sobre si es una o más pelotas, si es de un color o de varios, si es grande o chica, etcétera, es una forma “demostrativa” de plasmar información gráficamente. En cambio algo que esté escrito bajo esa pelota y que el niño no sabe que representa al habla tal como se enuncia, es interpretado como una referencia a la imagen, y entonces el niño piensa que lo que está escrito es el nombre del objeto u objetos que aparecen en la imagen.

La primera indicación explícita de la distinción entre imagen y texto (y entre dibujo y escritura) consiste en eliminar los artículos cuando se trata de predecir el contenido del texto, en tanto que los artículos están siempre presentes cuando se hace referencia a la imagen. Este recurso de “borrar” el artículo es sistemático al pasar de la imagen al texto. Mientras la imagen se identifica como siendo “una pelota”, por ejemplo, para el texto que la acompaña se reserva sólo el nombre: “pelota”. [...] El texto retiene sólo uno de los aspectos potencialmente representables, el nombre del objeto (u objetos) que aparece en la imagen, y deja de lado otros elementos que puedan predicarse de él. (Ferreiro, y Teberosky, 1979: 334)

Señalan Emilia Ferreiro y Ana Teberosky que incluso al oír solamente la lectura de un texto, es decir, sin ver las imágenes, el niño espera que lo que está escrito sean solamente los nombres, sin embargo, con sólo los nombres escritos puede leerse toda una oración. Las autoras tenían dos hipótesis para comprender esas respuestas: el niño piensa que sólo están representados los sustantivos de la oración, o piensa que la escritura representa los objetos referidos.

[...] aceptar la primera es suponer que el niño puede hacer un recorte en el mensaje oral escuchado, y atribuir las partes aisladas a la escritura —los sustantivos. En cambio, según la segunda interpretación, todo ocurre como si el niño atribuyese a la escritura *el contenido referencial del mensaje escuchado* y no algunas partes del mensaje en tanto forma lingüística. Esta particularidad de la concepción infantil —que hemos denominado “hipótesis del nombre”— recibe, para nosotros, la segunda explicación, es decir, *la escritura es una manera particular de representar objetos. Manera particular; decimos, porque lo escrito no son los elementos figurales del objeto, sino su nombre.* [...] aquí la analogía con el dibujo se impone y consiste en pensar que, dados algunos elementos representados, se pueden “agregar” otros como componentes interpretativos. De ahí la distancia entre lo dibujado y lo que “quiere decir”, paralela a “está escrito” y “puede leerse”. (Ferreiro, y Teberosky, 1979: 336)

Y tal vez haya algo más en esa distinción entre dibujo y escritura y entre *una pelota y pelota*, en la primera respuesta el niño está describiendo lo que ve, una pelota, en la segunda está dando el nombre de la cosa, y como bien sabe el niño, los nombres van solos, nunca le dicen “un Juan ven acá”, al representar a la cosa el nombre se convierte en una especie de nombre propio. Podría ser que sea el nombre *de la cosa*.

David Olson menciona a un autor [Read C. (1971) “Pre-school children's knowledge of English phonology.” *Harvard Educational Review*, 41 (1), 1-34.] que mientras trabajaba con niños inventando deletreos, obtuvo ejemplos notablemente parecidos a la escritura “real” del inglés, por ejemplo *lady* fue deletreada *l-a-d-e*, y *day* fue *d-a*, e interpretó los hallazgos como indicaciones de un conocimiento fonológico implícito en los niños. Sin embargo Olson sostiene que más bien se trata de niños oyendo su habla en términos de las categorías ofrecidas por los nombres de las letras del alfabeto, pues deletrean *fish* como *f-e-s* y *f-e-e-l* como *fall*. (Cfr. Olson, 1994: 265)

*The units of speech they detect are not the phonemes of the language but rather the sounds corresponding to the names of the letters. The writing system, then, provides a model in the form of a set of categories in terms of which speech sounds are represented and thereby brings those aspects of speech into consciousness. (Olson, 1994: 265)\**

Si los niños —los preescribidos de esta época— no piensan que la escritura representa al habla tal cual es dicha, y lo que consideran que se encuentra escrito no es propiamente un elemento lingüístico, y además cuando pueden identificar sonidos con letras es cuando conocen los nombres que se les dan a las letras (es con base en ellos que los niños identifican sonidos); entonces podemos afirmar con bastante seguridad que, de origen, la escritura no representa al habla, al menos no en los términos en los que se ha supuesto que la representa, y que el conocimiento de las partes del habla es posterior a la escritura.

Al parecer los sistemas occidentales de escritura y lectura se derivan de un sistema de señales que se comenzó a desarrollar en Mesopotamia alrededor de 9000 años a. C. Tal sistema consistía en hacer marcas sobre barro para contar bienes. Posteriormente los emblemas y señales que representaban cosas se transformaron en entidades lingüísticas.

Sostiene David Olson que al pasar de señales repetidas que indican cantidad, a indicar la cantidad de algo con un signo para la cantidad y otro para la cosa, la escritura adquiere una sintaxis, y permite la recombinación de signos. Si por ejemplo (en inglés), el signo de abeja *bee* se utiliza para representar el verbo *be*, el signo se convierte en signo de palabra, un logograma, la sustitución de los signos con base en sus sonidos es lo que articula palabras, lo que introduce las palabras en la conciencia. “*The scribal inventions dictated a kind of reading which allowed language to be seen as composed of words related by means of a syntax.*” (Olson, 1994: 258)\*\*

Al parecer, la posibilidad de que estos sistemas puedan ser leídos como expresiones en un lenguaje natural es lo que los convierte en un modelo para la expresión oral.

---

\* Las unidades del habla que detectan no son los fonemas del lenguaje, sino más bien los sonidos correspondientes a los nombres de las letras. El sistema de escritura, entonces, proporciona un modelo en forma de un conjunto de categorías en términos del cual se representan los sonidos del habla y, por tanto, trae algunos aspectos del habla a la conciencia.

\*\* Las invenciones “escribales” dictaron una especie de lectura que permitió que la lengua fuera vista como compuesta de palabras relacionadas por medio de una sintaxis.

La escritura proporcionó un modelo y el habla fue oída en términos de ese modelo.

En el momento en que la escritura occidental se convirtió en un modelo para el habla, se incrementó el mapeo entre las dos para permitir una transcripción relativamente cercana del habla e inversamente hablar como un libro. Conforme las escrituras se volvieron más elaboradas su lexicalización o lectura se volvió más estrecha, esto es, hubo menos posibilidades de lecturas alternas, y entonces se supuso que la escritura podía transcribir todo lo que se decía, es decir, que era una representación completa de las expresiones del hablante. Pero nuestro sistema de escritura representa solamente una parte del significado, por ejemplo, una expresión dicha en un tono irónico es escrita igual que la misma expresión dicha en un tono serio, entonces la forma gráfica no representa completamente al habla y el que escribe no puede prever cómo va a ser tomado lo que escribe por el que lo lea.

## La semiótica

Ya hemos hecho referencia a que la escritura no es transcripción del habla y de que fue inventada no tanto para la representación de esta, sino para transmitir información. La escritura glótica representa el habla pero no en los términos que hemos escuchado frecuentemente —donde se da a entender que la representa como si lo más natural del mundo fuera abrir la boca y que las palabras se fijaran sobre una superficie—. La escritura glótica representa el habla en la medida en que, de acuerdo con las convenciones sociales, la información que comunica es la del habla. Las convenciones sociales, la educación y otros factores nos permiten leer en esas marcas palabras y frases. Ahora bien ¿cómo estudiar la escritura? ¿cómo enfocar las escrituras no glóticas?

Dado que la escritura es una forma de comunicación humana, y que la comunicación se da con base en los signos, expondremos a continuación el trabajo desarrollado por Charles S. Peirce.

## Charles S. Peirce

Charles S. Peirce elaboró una obra extensa que llega a nosotros de manera fragmentaria debido a que la mayor parte de ella se publicó de forma póstuma. Antonio Tordera en su libro *Hacia una semiótica pragmática* sostiene que la obra de Peirce que se apoya en sus trabajos previos de física, química, óptica, ciencias de medición, y en un profundo conocimiento filosófico es un trabajo que se inscribe en la lógica trascendental kantiana pero que se realiza en condiciones empíricas.

En esta posición está supuesto el dato de que el método científico garantiza un proceso regulado según leyes; ello permite a Habermas (1973) comprender la teoría de la ciencia de Peirce, y, por tanto, su filosofía, como una tentativa de explicar la “lógica” del progreso científico, para lo que debe ser utilizado el concepto de lógica en conexión con los presupuestos de la lógica trascendental kantiana: “la lógica es la doctrina de la verdad, de su naturaleza y del modo en que puede ser descubierta” (7.321), pero realizándose en condiciones empíricas: “Ciencia significa para mí una forma de vida” (7.50 y 54), ya que “la lógica formal no puede ser demasiado formal” (2.710), sino que adquiere su función en conexión con los procesos fundamentales de la vida. Esto no significa enmarcar las formas lógicas en hechos psicológicos o en aplicaciones utilitaristas como el pragmatismo posterior proponía, sino que, como señala Habermas, “el contexto objetivo de los procedimientos lógicos se sitúa en la esfera funcional del obrar racional respecto a un objetivo”, que se desarrolla en la dialéctica duda/creencia como factores de la investigación científica. (Tordera, 1979: 35)

Esas condiciones empíricas son expuestas por Peirce en el texto *La fijación de la creencia*, allí argumenta que la duda es un estado de inquietud e insatisfacción contra el cual luchamos por liberarnos y pasar a un estado de creencia<sup>5</sup>, y que el sentimiento de creer es un indicativo más o menos seguro de que en nuestra naturaleza se ha establecido un cierto hábito que determinará nuestras acciones. (Cfr. Peirce, 1988: 182)

En otra parte del mismo texto Peirce afirma:

Lo que nos determina a extraer, a partir de premisas dadas, una inferencia más bien que otra es un cierto hábito de la mente, sea constitucional o adquirido. El hábito es bueno o no, según produzca conclusiones verdaderas o no a partir de premisas verdaderas; y una inferencia se considera válida o no, no especialmente por referencia a la verdad o falsedad de sus conclusiones, sino en la medida en que el hábito que la determina es tal como para en general producir o no conclusiones verdaderas. (Peirce, 1988: 179)

Peirce encuentra que el método por medio del cual nuestras creencias pueden determinarse es el de la ciencia:

Para satisfacer nuestras dudas es necesario, por tanto, encontrar un método mediante el cual nuestras creencias puedan determinarse, no por algo humano, sino por algo permanente externo, por algo en lo que nuestro pensamiento no tenga efecto alguno. Algunos místicos imaginan que disponen de un tal método en la inspiración privada procedente de lo alto. Pero esto es sólo una forma del método de la tenacidad, en el que la concepción de verdad como algo público no se ha desarrollado aún. Nuestro algo permanente externo no sería, en nuestro sentido, externo si su ámbito de influencia se redujese a un individuo. Tiene que ser algo que afecte, o pueda afectar, a cada hombre. Y aun cuando tales afecciones son necesariamente tan diversas como lo son las condiciones individuales, con todo el método ha de ser tal que la conclusión última de cada una sea la misma. Tal es el método de la ciencia. (Peirce, 1988: 194)

A decir de Antonio Tordera, el “hábito de inferencia” tiene un carácter central en la teoría del conocimiento de Peirce, pues al constituir el anillo entre la crítica de la doctrina de la intuición, la noción de la investigación científica y la teoría de los signos del pensamiento, le da a la obra peirciana un sentido unitario. (Cfr. Tordera, 1978: 39)

Los elementos que están presentes en el núcleo de la obra de Peirce son las nociones de des-subjetivación del conocimiento, el carácter público de la verdad, y el “falibismo” de la ciencia.

<sup>5</sup> El sentido de “creencia” de Peirce que se puede desprender de la lectura del texto completo está muy alejado del matiz religioso o emocional que se le podría atribuir. El sentido es más cercano a lo que podríamos escribir como *duda* y *certeza*. Certeza, por cierto, temporal, pues la perspectiva de Peirce considera que el conocimiento es aproximativo.



Cuando Peirce se refiere al símbolo retoma el significado original, el de algo arrojado conjuntamente, un signo que lo es por convención o acuerdo:

297. La palabra *Símbolo* tiene tantos significados que sería dañar al lenguaje agregarle otro nuevo. No pienso que la significación que le adscribo, la de un signo convencional, o bien dependiente de un hábito (innato o adquirido), sea tanto un nuevo significado como una vuelta al significado original. Etimológicamente, significaría algo arrojado conjuntamente [...] Se dice generalmente que en la palabra *símbolo* el arrojar conjuntamente debe ser entendido como “conjeturar”; pero, si así fuera, deberíamos hallar *alguna* ocasión, al menos, en la que significara “conjetura”, y éste es un significado que podemos buscar en vano en toda la literatura. Pero los griegos usaron “arrojar conjuntamente” (σύμβάλλειν) [symballein] con mucha frecuencia para designar la realización de un contrato o convenio. Además, se puede encontrar que, efectivamente, se usa el vocablo “símbolo” (σύμβολον) [symbolon] tempranamente y con frecuencia para significar una convención o un contrato. (Peirce, 1974: 57)

y con eso Peirce se ubica en la tradición de una ciencia del representar que se cultivaba desde la época antigua, y vincula su semiótica a la lógica. “227. La lógica, en su sentido general, es, como creo haberlo demostrado, sólo otro nombre de la semiótica, (σημειωτική), la doctrina cuasi-necesaria, o formal, de los signos.” (Peirce, 1974: 21)

Peirce está convencido de que la realidad no puede ser concebida al margen de las representaciones mentales que se tienen sobre ella. A estas representaciones, que en términos coloquiales podríamos identificar como “ideas sobre la realidad”, decide considerarlas fenómenos. Al retomar las raíces griegas el fenómeno es nombrado *fanerón* y la fenomenología peirciana adquiere el nombre de *faneroscopia*. (Cfr. Castañares, 1994: 125)

Peirce llega a la conclusión de que para describir los fenómenos son necesarias sólo tres categorías, porque cualquier número mayor de tres se puede reducir a 3, pero una relación triple no puede reducirse a relaciones duales, el que *A de B a C* no puede ser explicado por una combinación de relaciones diádicas, porque la idea misma de combinación implica la terceridad, y el pensar que *A da B*, y que *C recibe B* no puede dar cuenta del fenómeno, en cambio si se toma el caso cuádruple de que *A vende C a B por el precio de D*, vemos dos hechos triples que combinados dan un acto cuádruple, primero podemos pensar que *A hace con B una cierta transacción*, a la que llamaremos *E* y luego, que esa transacción-combinación llamada *E* es una venta de *C por el precio D*, son dos hechos triples en un acto cuádruple. (Cfr. Peirce, 1. 363, 1997: 207)

### **Primeridad, segundidad, terceridad**

Las tres categorías universales que Peirce plantea son: *primeridad*, *segundidad*, y *terceridad*. La categoría de primeridad la define como “el modo de ser de aquello que es tal como es, de manera

positiva y sin referencia a ninguna otra cosa” (Carta a Lady Welby, 12 de octubre de 1904). (Peirce, 1974: 86)

Y explica que las ideas típicas de primeridad son cualidades del sentir o meras apariencias, no es algo razonado sino una simple posibilidad positiva, la posibilidad de que algo sea, pone como ejemplo la dureza, la dureza para el común de la gente es una simple posibilidad positiva, cuya efectivización es causa de que un cuerpo sea como el pedernal, pero es la idea de dureza, no lo duro.

De la segundidad dice que es “el modo de ser de aquello que es tal como es, con respecto a una segunda cosa, pero con exclusión de toda tercera cosa.” (Peirce, 1974: 86)

Para Peirce la idea de segundidad está relacionada con la de experiencia, un sentir que destruye al sentir precedente, por eso menciona que un tipo de idea de segundidad es la del esfuerzo, prescindiendo de su intencionalidad, pues la idea del esfuerzo no puede existir sin la de resistencia.

La impresión de calma y serenidad era una idea de primeridad, una cualidad sentida. El sonido penetrante de la sirena no le permite pensar ni hacer otra cosa que soportarlo. Eso también es la absoluta simplicidad: otra primeridad. Pero la ruptura del silencio por el sonido era un experiencia [...] Esta conciencia de la acción de un nuevo sentir que destruye al sentir precedente es lo que yo llamo una *experiencia*. (Peirce, 1974: 88)

Dice Wenceslao Castañares que esta experiencia es ya una idea de segundidad, frente a la primeridad, que se refiere a la idea del momento presente y atemporal, la segundidad se refiere a algo que se da *aquí y ahora*, pero al mismo tiempo está en relación con la experiencia pasada. La segundidad es la categoría propia de los hechos reales. (Cfr. Castañares, 1994: 127)

La terceridad Peirce la define como “el modo de ser de aquello que es tal como es, al relacionar una segunda y una tercera cosa entre sí.” (Peirce, 1974: 86)

Peirce anota que la acción en bruto es segundidad, y que cualquier aspecto mental implica necesariamente terceridad. En otra parte (Peirce, 1. 363, 1997: 207) ha dicho que la terceridad aunque no puede reducirse a una relación diádica, sí implica una relación entre un primero y un segundo.

Éstas tres categorías aplicadas a entidades semióticas se llaman *representamen*, *objeto* e *interpretante*.

## **Representamen, objeto e interpretante**

En su forma genuina, la Terceridad es la relación triádica que existe entre un signo, su objeto y el pensamiento interpretador, que es en sí mismo un signo, considerada dicha relación triádica como el modo de ser de un signo. Un signo media entre el signo *interpretante* y el objeto. Tomando el signo en su sentido más amplio, su interpretante no es necesariamente un signo. Cualquier concepto es un signo, por supuesto. [...] Pero podemos tomar el signo en un sentido tan amplio que su interpretante no sea un pensamiento sino una acción o una experiencia, o podemos ampliar de tal manera el significado de un signo que su interpretante sea una mera cualidad del sentir. Un Tercero es algo que siempre pone a un Primero en relación con un Segundo. Un signo es

una clase de Tercero. [...] Creo que la función esencial de un signo es transformar relaciones ineficientes en otras que sean eficientes; no para ponerlas en acción, sino para establecer un hábito o regla general según los cuales actuarán cuando sea oportuno. (Peirce, 1974: 92)

Para Charles S. Peirce un signo representará a su objeto en función de algo, el objeto es lo representado por el signo y puede ser cualquier cosa imaginable o incluso inimaginable en algún sentido. Ese algo en función de lo cual el signo representa al objeto es lo que Peirce llama “fundamento del representamen”. El representamen será el signo en su función de primeridad, una primeridad que con base en el fundamento representará al objeto. Este puede ser inmediato o dinámico, el inmediato es el objeto tal como es representado por la acción semiósica, el objeto dinámico es el objeto fuera del signo, el que está fuera del acto concreto de semiosis, pero no de la semiosis en general porque para Peirce la realidad no puede ser concebida al margen de sus representaciones mentales. “Un *signo*, o *representamen* es un primero que está en relación triádica genuina con un segundo, llamado *objeto*, como para ser capaz de determinar a un tercero, llamado su *interpretante*, a asumir con su objeto la misma relación triádica en la que él está con el mismo objeto. (2.274) (Peirce, 1974: 45)

Wenceslao Castañares apunta que la existencia de los signos como primeridad es posible porque existe algo fáctico, real que lo determina, el objeto, que es una segundidad (Cfr. Castañares, 1994: 134), comprender esto es posible si se hace una distinción entre signo y signo en tanto que primeridad o representamen.<sup>6</sup> El representamen es esa primeridad sin referencia a nada que colocada en un acto concreto de semiosis, puede enlazarse con esa segundidad que sería el objeto, ese objeto dinámico, que no puede ser representado en su totalidad, pero sí en parte, por un fundamento.

Aclara Peirce que el signo como primeridad puede solamente representar al objeto y aludir a él, no puede dar conocimiento o reconocimiento del objeto, y que este es aquello acerca de lo cual el signo presupone un conocimiento para que le sea posible proveer alguna información adicional sobre el mismo objeto. (Cfr. Peirce, 1974: 24)

A decir de Peirce, el signo crea en la mente de la persona un signo equivalente, o tal vez un signo más desarrollado, y a este signo creado en la mente Peirce lo llama interpretante del primer signo. El interpretante es una terceridad que relaciona a un primero con un segundo, en este caso, relaciona a un representamen con un objeto. Es en este momento, cuando el signo ha determinado a un interpretante, que el signo es realmente un signo, cuando es una relación triádica genuina. Ese signo, el interpretante, puede ahora funcionar como representamen y volver a iniciar, o continuar, el proceso semiósico.

<sup>6</sup> Distinción que hace Peirce cuando dice “Un *Signo* es un *Representamen* con un Interpretante mental. Es posible que haya Representámenes que no sean Signos. Así, si un girasol, al girar en dirección al sol, se vuelve por este mismo acto totalmente capaz, sin otra condición ulterior, de reproducir un girasol que gira de manera exactamente similar hacia el sol, guardando el último el mismo poder reproductor, el girasol se convertirá en un Representamen del sol. Pero es el *pensamiento* el modo de representación primordial, si no el único.” (Peirce, 1974: 45)

## Las divisiones de los signos

Agrega Peirce que los signos pueden dividirse en tres tricotomías:

[...] primero, según que el signo en sí mismo sea una mera cualidad, un existente real o una ley general; segundo, según que la relación del signo con su objeto consista en que el signo tenga algún carácter en sí mismo, o en alguna relación existencial con ese objeto o en su relación con un interpretante; tercero, según que su Interpretante lo represente como un signo de posibilidad, como un signo de hecho o como un signo de razón. (Peirce, 1974: 29)

### Cualisigno, Sinsigno, y Legisigno.

Sobre estas tres tricotomías del signo Gérard Deledalle apunta que Peirce las reparte según su carácter de primeridad, segundidad, o terceridad. Así el signo como primeridad, y agrega Deledalle, en la dimensión sintáctica: el signo tomado en relación a sí mismo, es en sí simple cualidad. Pero la cualidad puede ser de nuevo considerada como primeridad: cualidad sin existencia; como segundidad: existente; y como terceridad: ley. (Cfr. Deledalle, 1978: 230)

Así, la primera división, del signo comprende al *cualisigno*, al *sinsigno* y al *legisigno*.

Un cualisigno es una cualidad que es un signo. No puede actuar verdaderamente como un signo hasta tanto no esté formulado; pero la formulación no tiene relación alguna con su carácter en tanto signo.

Un sinsigno es una cosa o evento real y verdaderamente existente que es un signo. Puede serlo únicamente a través de sus cualidades; de modo tal que involucra a un cualisigno o, en realidad, varios cualisignos. Pero esos cualisignos son de una naturaleza peculiar y sólo forman un signo cuando están efectivamente formulados o encarnados.

Un legisigno es una ley que es un signo. Todo signo convencional es un legisigno (pero no recíprocamente). No es un objeto único, sino un tipo general sobre el que se ha acordado que será signifiante. Cada legisigno significa por medio de una instancia de su aplicación, que puede ser llamada una *réplica* de él. Así la palabra “el” (artículo) puede aparecer muchas veces en una página. En todas esas ocurrencias es una única y misma palabra, el mismo legisigno, y cada una de esas instancias es una réplica. La réplica es un sinsigno. En consecuencia, todo legisigno requiere sinsignos, y por tanto, cualisignos. (Cfr. Deledalle, 1978: 230-231)

## Íconos, índices y símbolos

La segunda tricotomía de los signos es en la que Peirce los clasifica de acuerdo con la relación que guarden con el objeto en *íconos*, *índices* y *símbolos*. A decir de Deledalle, esta clasificación corresponde al signo como segundidad. El signo es un existente que como primeridad es un ícono, como segundidad es un índice, y como terceridad un símbolo. Sin embargo, encontrarlos aislados es prácticamente imposible, y lo que señala la división es su carácter predominante. (Cfr. Deledalle, 1978: 231, 233)

### Ícono

*[...] Un signe par priméité est une image de son objet et, pour parler avec plus de précision, ne peut qu'être une idée. Car il doit produire une idée interprétante; et un objet extérieur provoque une idée par une réaction sur le cerveau. Mais, pour parler avec plus de précision, même une idée, sauf dans le sens d'une possibilité ou priméité, ne peut pas être une icône. Seule une possibilité est une icône, purement en vertu de sa qualité; et son objet ne peut qu'être une priméité. Mais un signe peut être iconique, c'est-à-dire peut représenter son objet principalement par sa similarité, quel que soit son mode d'être. S'il faut un substantif, un representamen iconique peut être appelé une hipoicône. Toute image matérielle, comme un tableau, est largement conventionnelle dans son mode de représentation; mais en soi, sans légende ni étiquette, on peut l'appeler une hipoicône. (Peirce 2.276 en: Deledalle, 1978: 149)\**

El ícono, en sentido estricto el *representamen icónico*, existe como cosa y no porque represente a un objeto, su existencia es independiente de su carácter como signo, sin embargo, una cualidad que el ícono posee en cuanto cosa es la que hace posible que funcione como signo. “Cualquier cosa, sea lo que fuere, cualidad, individuo existente o ley, es un ícono de alguna otra cosa, en la medida en que es como esa cosa y en que es usada como signo de ella.” (Peirce, 1974: 30)

Para Peirce, es posible dividir a grandes rasgos los representámenes icónicos según el modo en que participan de la primeridad. Los que forman parte de simples cualidades son *imágenes*; los que representan relaciones de las partes de una cosa por medio de relaciones análogas entre sus propias partes son *diagramas*, y los que representan un paralelismo con otra cosa son *metáforas*. (Cfr. Peirce 2.277 en: Deledalle, 1978: 149)

A decir de Peirce la única manera de comunicar una idea directamente es mediante un ícono; y todas las maneras indirectas de hacerlo dependen, para ser establecidas, del uso de un ícono o de un conjunto de íconos, o de lo contrario contienen signos cuyo significado sólo puede explicarse mediante íconos.

---

\* Un signo por primeridad es una imagen de su objeto, y para hablar con mayor precisión, no puede ser sino una idea. Porque debe producir una idea interpretante; y un objeto exterior provoca una idea por una reacción sobre el cerebro. Pero, para hablar con mayor precisión, incluso una idea, salvo en el sentido de posibilidad o primeridad, no puede ser un ícono. Sólo una posibilidad es un ícono, puramente en virtud de su cualidad; y su objeto no puede ser más que una primeridad. Sin embargo, un signo puede ser icónico, es decir, puede representar a su objeto principalmente por su similitud, sin importar su modo de ser. Si hace falta un sustantivo, un representamen icónico puede ser llamado hipoicóno. Toda imagen material, como un cuadro, es largamente convencional en su modo de representación; pero en sí, sin leyenda ni etiqueta, se le puede llamar hipoicóno.

Podría parecer que los íconos se encuentran en estado puro en la realidad y que el hombre simplemente los toma, pero es el hombre quien encuentra parecido entre las cosas y es por eso que las utiliza a un nivel icónico para la representación. Además algo que es necesario agregar aquí es que el parecido de los íconos puede tener por soporte reglas convencionales:

*Pour en venir à la preuve rhétorique, c'est un fait familier qu'il y a des représentations qui sont des icônes. Tout tableau (aussi conventionnelle que soit sa méthode) est essentiellement une représentation de cette sorte: de même, tout diagramme, même s'il n'y a aucune ressemblance matérielle entre lui et son objet, mais seulement une analogie entre les relations des parties de chacun d'eux. Les icônes dont la ressemblance a pour support des règles conventionnelles méritent particulièrement d'attirer notre attention. Ainsi une formule algébrique est une icône devenue telle par les règles de commutation, d'association et de distribution des symboles. Il peut sembler à première vue qu'il est arbitraire de classer les expressions algébriques parmi les icônes; qu'il serait tout aussi bien ou mieux de les considérer comme des signes conventionnels composés. Mais il n'est pas ainsi, car une des grandes propriétés distinctives de l'icône est que par son observation directe peuvent être découvertes concernant son objet d'autres vérités que celles qui suffisent à déterminer sa construction. Ainsi, au moyen de deux photographies on peut tracer une carte, etc. Soit un signe général d'un objet conventionnel ou autre, pour déduire une vérité autre que celle qu'il signifie explicitement, il est nécessaire, dans tous le cas, de remplacer ce signe par une icône. Cette capacité de révéler une vérité inattendue est précisément ce en quoi consiste l'utilité des formules algébriques, c'est pourquoi le caractère iconique est leur caractère dominant. (Peirce 2.279 en: Deledalle, 1978: 150)\**

## Índice

En el caso del índice, el signo es afectado por el objeto. El signo tiene alguna cualidad en común con el objeto, por ello, dice Peirce, que el índice implica una suerte de ícono en el que no es el parecido lo que importa, sino que lo es la efectiva modificación del signo por el objeto. (Cfr. Peirce, 1974: 30) El índice es una segundidad, pertenece a la categoría de los hechos, de las experiencias, está relacionado efectivamente con algo previo, con una especie de ícono, o de primeridad.

Cualquier cosa que atraiga la atención es un índice. Cualquier cosa que nos sobresalte es un índice, en cuanto marca la articulación entre dos partes de una experiencia. Así un tremendo tronar indica que *algo* considerable ha sucedido, aunque no sepamos exactamente de qué se trata, pero puede ser probable que podamos conectarlo con otra experiencia. (Peirce, 1974: 50)

---

\* Para llegar a la prueba retórica, es un hecho familiar que hay representaciones que son íconos. Todo cuadro (sin importar lo convencional que sea su método) es esencialmente una representación de este tipo; lo mismo todo diagrama, incluso si no hay ningún parecido material entre él y su objeto, sino solamente una analogía entre las relaciones de las partes de cada uno de ellos. Los íconos cuyo parecido tiene por soporte reglas convencionales merecen particularmente atraer nuestra atención. Así una fórmula algebraica es un ícono devenido tal por las reglas de conmutación, de asociación y de distribución de los símbolos. Puede parecer a primera vista que es arbitrario clasificar las expresiones algebraicas entre los íconos; que estaría tan bien e incluso mejor, considerarlas como signos convencionales compuestos. Pero no es así, porque una de las grandes propiedades distintivas del ícono es que por su observación directa pueden ser descubiertas otras verdades sobre su objeto además de aquellas que bastan para determinar su construcción. Así, con dos fotografías se puede trazar un mapa, etc. Sea un signo general de un objeto convencional o de otro, para deducir una verdad diferente a aquella que significa explícitamente, es necesario, en todos los casos, reemplazar este signo por un ícono. Esta capacidad de revelar una verdad inesperada es precisamente en lo que consiste la utilidad de las fórmulas algebraicas, es por eso que el carácter icónico es su carácter dominante.

Menciona Peirce el caso de un pedazo de tierra que muestra el agujero de una bala como signo de un disparo; sin el disparo no habría habido agujero, el disparo es el objeto, y el agujero es el índice, igualmente índice del disparo sería el sonido que ha producido el disparar.

Un índice es un signo que reenvía a su objeto no tanto porque tenga alguna similaridad o analogía con él, ni porque esté asociado con las características generales que se asume que el objeto tiene, sino porque está en conexión dinámica y espacial con el objeto individual de un lado y, por el otro con el sentido o la memoria de la persona para la que él funciona como signo. (Cfr. Peirce 2.305, en Deledalle, 1978: 158)

*Les indices peuvent se distinguer des autres signes ou représentations par trois traits caractéristiques: premièrement, ils n'ont aucune ressemblance signifiante avec leurs objets; deuxièmement, ils renvoient à des individus, des unités singulières, des collections singulières d'unités, ou de continus singuliers; troisièmement, ils dirigent l'attention sur leurs objets par impulsion aveugle. Mais il serait difficile, sinon impossible, de citer un cas d'indice absolument pur ou de trouver un signe absolument privé de la qualité indiciare. Psychologiquement, l'action des indices dépend de l'association par contiguïté et non de l'association par ressemblance ou d'opérations intellectuelles. (Peirce 2.306 En: Deledalle, 1978: 160)\**

### Símbolo

Un símbolo es una terceridad; relaciona una primeridad y una segundidad entre sí; es un aspecto mental, y no es sólo existencia o hecho; es hábito, y es ley adquirida. A decir de Peirce un símbolo es un signo que se refiere al objeto que denota en virtud de una ley, usualmente una asociación de ideas generales que opera de modo tal que son la causa de que el símbolo se interprete como referido a dicho objeto. En consecuencia, el símbolo es, en sí mismo, un tipo general o ley, y también el objeto al que se refiere es de naturaleza general.

*Tout mot ordinaire comme “donne”, “oiseau”, “mariage” est un exemple de symbole. Il est applicable à tout ce qui peut se trouver réaliser l'idée attachée à ce mot; il n'identifie pas en lui-même ces choses. Il ne nous montre pas un oiseau ni n'accomplit devant nos yeux une donation ou un mariage, mais suppose que nous sommes capables d'imaginer ces choses et que nous leur avons associé le mot. (Peirce 2.298 en: Deledalle, 1978: 165)\*\**

Señala Wenceslao Castañares que el carácter fundamental del símbolo es la terceridad, por tanto necesita de réplicas o sinsignos, que son los signos concretos e individuales, para poder significar y, además, su objeto es también algo general: un símbolo no denota un objeto particular sino una clase. Los

\* Los índices pueden distinguirse de otros signos o representaciones por tres rasgos característicos: primero, no tienen ninguna semejanza significativa con sus objetos; segundo, reenvían a los individuos, a las unidades singulares, a las colecciones singulares de unidades, o de continuos singulares; tercero, dirigen la atención sobre sus objetos por impulso ciego. Pero sería difícil, si no imposible, citar un caso de índice absolutamente puro o encontrar un signo absolutamente privado de cualidad indiciaria. Psicológicamente, la acción de los índices depende de la asociación por contigüidad y no de la asociación por semejanza o de operaciones intelectuales.

\*\* Toda palabra ordinaria como “da”, “pájaro”, “matrimonio” es un ejemplo de símbolo. Esto es aplicable a toda palabra de la que se puede imaginar la idea ligada; el signo no identifica en sí mismo estas cosas. No nos muestra un pájaro ni efectúa delante de nuestros ojos una donación o un matrimonio, pero supone que somos capaces de imaginar estas cosas y que les asociamos la palabra.

símbolos son artificiales o convencionales y presuponen a los íconos y a los índices. Una palabra como “mesa” es un símbolo que representa a una clase y no a un individuo, por eso las frases que se refieren a objetos particulares deben incluir signos indiciales, palabras que funcionen como índices: “Esta mesa” o “la mesa que se encuentra en medio de la sala”. (Cfr. Castañares, 1994: 141)

El *Símbolo* es un Representamen cuyo carácter Representativo consiste precisamente en que él es una regla que determina a su interpretante. Todas las palabras, oraciones, libros y otros signos convencionales son Símbolos. Hablamos de escribir o de pronunciar la palabra “hombre”, pero lo que pronunciamos o escribimos es solamente una *réplica* o corporización de la palabra. La palabra en sí misma no tiene existencia, aunque tiene un ser real, que *consiste* en que los existentes se *conformarán* a dicho ser. Es un modo de secuencia de tres sonidos [El texto se refiere a la palabra “hombre” en inglés, *man*], o representámenes de sonidos, que se convierten en signo sólo por el hecho de que un hábito, o ley adquirida, hará que las réplicas del mismo sean interpretadas con el significado de “hombre” u “hombres”. La palabra y su significado son, ambos, reglas generales; pero, de los dos, sólo la palabra prescribe las cualidades de sus réplicas en sí mismas. (Peirce, 1974: 55)

### Rema, Dicisigno, y Argumento

La tercera tricotomía de los signos, según Deledalle es la dimensión pragmática: el signo en relación con el interpretante, el signo es una ley general de la cual la generalidad como primeridad se expresa en el *rema*; como segundidad en el *dicisigno* o *signo dicente*; y como terceridad en el *argumento*. (Cfr. Deledalle, 1978: 231)

Un rema es un signo que, para su interpretante, es un signo de posibilidad cualitativa, es decir, se entiende que representa tal o cual clase de objeto posible. Apunta Deledalle que el rema corresponde al término de la lógica clásica que Peirce concibe como una función proposicional.

Un dicisigno es un signo que para su interpretante, es un signo de existencia real. Por lo tanto, no puede ser un ícono. Un dicisigno necesariamente involucra, como parte de él, a un rema, para describir el hecho que se interpreta que él indica. (Cfr. Peirce, 1974: 31). Gérard Deledalle agrega que el dicisigno es la proposición. (Cfr. Deledalle, 1978: 231)

Un Argumento es un Signo que, para su interpretante, es un signo de ley. O también podemos decir que un Rema es un signo que se entiende como representación de su Objeto solamente en sus caracteres; que un Dicisigno es un signo que se entiende representa a su objeto con respecto a la existencia real; y que un Argumento es un signo que se entiende representa a su Objeto en su carácter de Signo. (Peirce, 1974: 31)

Del argumento, dice Gérard Deledalle, que se le habría podido llamar “razonamiento”, y que la implicación filosófica corresponde exactamente a la concepción peirciana de la terceridad como necesidad condicional. (Cfr. Deledalle, 1978: 231)

A partir de las tres tricotomías Peirce encuentra, en un primer momento, que los signos se pueden dividir en diez clases, de las cuales habría que considerar numerosas subdivisiones. Sin embargo ese trabajo de clasificación que lleva a cabo Peirce no tiene como finalidad analizar los signos, sino poner de



manifiesto los diferentes aspectos del signo. La obra de Peirce se centra en la comprensión del proceso semiótico.

*Cette division du signe est logique. Elle appelle en conséquence plusieurs remarques. Premièrement, parce qu'elle est logique, elle ressortit à la tiercéité. Deuxièmement, elle ne décrit pas, mais répartit le signes — ou plus exactement le signe — suivant les trois catégories phanéroscopiques. La distinction des trois dimensions est analytique — et le signe analysé ne livre en chacune d'elles qu'un seul de ses aspects. Il serait donc erronée de dire d'un signe donné qu'il est un légisigne, un indice ou un rhème, en pensant le définir ainsi dans sa totalité. Il n'y a de signe proprement dit que triadique. Troisièmement, la définition analytique des trois éléments constitutifs d'un signe donné n'a rien d'absolu, et le fait de considérer à chaque niveau un aspect du signe n'exclut pas la présence des autres aspects dans le respect de la hiérarchie des catégories: tout second suppose et comprend un premier; le sinsigne un qualisigne, l'indice une icône, le dicisigne un rhème; tout troisième implique un premier et un second: l'icône et l'indice sont des éléments constitutif du symbole (2.279, 293). (Deledalle, 1978: 232)\**

Peirce delimita tres campos de investigación sobre los signos: la gramática especulativa, la lógica, y la retórica pura.

*Du fait que le representamen est lié à trois choses: le fondement, l'objet et l'interprétant, il délimite trois champs de recherche: la grammaire spéculative ou pure qui a “pour tâche de découvrir ce qui doit être vrai du representamen utilisé par toute intelligence scientifique, pour qu'il puisse recevoir une signification”; la logique proprement dite qui est “la science formelle des conditions de la vérité des représentations”; et la rhétorique pure, qui dégage les lois grâce auxquelles “un signe donne naissance à un autre et en particulier une pensée produit une autre pensée” (2. 229). [...] la rhétorique pure “traite des conditions formelles de la force des symboles” (1.559), de ce que nous appellerons la dimension ou le niveau pragmatique du signe. (Deledalle, 1978: 215)\*\**

La retórica pura propuesta por Peirce trata de las leyes gracias a las cuales un signo da nacimiento a otro, y de lo que se ha llamado el nivel pragmático: la relación del signo con el interpretante. En la obra de Peirce encontramos dos descripciones del interpretante, una donde el interpretante de un signo es otro signo, y otra donde el interpretante es un hábito.

*L'interprétant syntactique est un signe renvoyant à son tour à un signe interprétant “et ainsi de suite ad infinitum” (2.303, cf. 1.339). Si la série des interprétants s'arrêtait, le signe deviendrait par là même imparfait. “Il n'y a donc aucune exception à la loi suivant laquelle toute pensée-signe est traduite ou*

\* Esta división del signo es lógica. Necesita en consecuencia de numerosas observaciones. En primer lugar, como es una división lógica, concierne a la terceridad. En segundo lugar, no describe, sino reparte los signos —o más exactamente el signo— siguiendo las tres categorías faneroscópicas. La distinción de las tres dimensiones es analítica —y el signo analizado libra en cada una de ellas uno sólo de sus aspectos. Sería entonces erróneo decir de un signo dado que es un legisigno, un índice o un rema, pensando así definirlo en su totalidad. No hay más signo propiamente dicho que el signo triádico. En tercer lugar, la definición analítica de los tres elementos constitutivos de un signo dado no tiene nada de absoluto, y el hecho de considerar a cada nivel un aspecto del signo no excluye la presencia de los otros aspectos al respecto de la jerarquía de las categorías: todo segundo supone y comprende a un primero, el sinsigno un qualisigno, el índice un ícono, el dicisigno un rema; todo tercero implica un primero y un segundo: el ícono y el índice son los elementos constitutivos del símbolo.

\*\* El hecho de que el representamen se encuentra ligado a tres cosas: el fundamento, el objeto y el interpretante, delimita tres campos de investigación: la gramática especulativa o pura que tiene “por tarea descubrir eso que debe ser verdadero del representamen utilizado por toda inteligencia científica, para que pueda recibir una significación”; la lógica propiamente dicha que es “la ciencia formal de las condiciones de la verdad de las representaciones”; y la retórica pura, que pone en evidencia las leyes gracias a las cuales “un signo da nacimiento a otro y en particular un pensamiento produce otro pensamiento” (2.229) [...] la retórica pura “trata de las condiciones formales de la fuerza de los símbolos” (1.559), de eso que llamamos la dimensión o el nivel pragmático del signo.

*interprétée dans une pensée-signe subséquente, sauf le cas où toute pensée s'abîmerait d'une manière abrupte et définitive dans la mort" (5.284). (Deledalle, 1978: 219)\**

*L'habitude formée délibérément par analyse d'elle même — parce que formée à l'aide des exercices qui la nourrissent — est la définition vivante, l'interprétant logique véritable et final (5.491). (Peirce 5.491 en: Deledalle, 1978: 136)\*\**

En la interpretación de Charles Morris el hábito es entendido en el sentido de respuesta individual predecible:

el intérprete de un signo es un organismo; el interpretante es el hábito del organismo de responder, a causa del vehículo signico, a objetos ausentes relevantes para una problemática situación actual como si estos estuvieran realmente presentes. En virtud de la semiosis un organismo toma en consideración propiedades relevantes de objetos ausentes, o propiedades no observadas de objetos presentes, de ahí la significación instrumental general de las ideas. Si se considera el vehículo signico como un objeto de respuesta, el organismo espera una situación de tal y tal tipo y, a partir de esa expectativa, puede prepararse parcialmente adelantándose a lo que sucederá. La respuesta a cosas a través de la mediación de los signos es así, biológicamente, una continuación del mismo proceso por el que los sentidos que operan a distancia han precedido a los sentidos que operan por contacto en el control de la conducta de las formas animales superiores [...] (Morris, 1985: 70)

Pero en la propuesta de Peirce el hábito es el interpretante lógico final, la definición viviente. El hábito es general, y en ese sentido es social y no individual, es externo al sujeto, y no mental:

*(5. 492) Si nous revenons maintenant au présupposé psychologique du début, nous verrons qu'il est déjà largement éliminé si l'on considère que l'habitude n'est pas du tout exclusivement un fait mental. Empiriquement, nous constatons que certaines plantes acquièrent des habitudes. Le cours d'eau qui se creuse un lit prend une habitude. C'est ce que pense tout cureur de fossés. Si l'on se tourne du côté rationnel de la question, l'excelente définition courante de l'habitude due, je suppose, à quelque physiologiste [...] ne dit pas un mot de l'esprit. Pourquoi en dirait-elle un, quand les habitudes en elles-mêmes sont entièrement inconscientes, bien que les sentiments puissent en être des symptômes, et quand la conscience seule — c'est-à-dire les sentiments — est le seul attribut de l'esprit? (Peirce 5.492 en: Deledalle, 1978: 137)\*\*\**

Creo que la función esencial de un signo es transformar relaciones ineficientes en otras que sean eficientes; no para ponerlas en acción, sino para establecer un hábito o regla general según los cuales actuarán cuando sea oportuno. (Peirce, 1974: 92)

Tenemos así en la propuesta de Peirce, por un lado la semiosis ilimitada, entendida como producción continua de signos, y por otro el hábito como elemento intersubjetivo que permite la comunicación.

\* El interpretante sintáctico es un signo que reenvía a su alrededor a un signo interpretante “y así a continuación ad infinitum” (2.303, cf 1.339). Si la serie de los interpretantes se detuviera, el signo se volvería por eso mismo imperfecto. “No hay entonces ninguna excepción a la ley según la cual todo pensamiento-signo es traducido o interpretado en un pensamiento-signo subsecuente, salvo el caso donde todo pensamiento se abismaría de una manera abrupta y definitiva en la muerte”

\*\* El hábito formado deliberadamente por análisis de él mismo —porque formado con la ayuda de los ejercicios que lo nutren— es la definición viviente, el interpretante lógico verdadero y final.

\*\*\* Si regresamos ahora al presupuesto psicológico del principio, veremos que está ya ha sido largamente eliminado si se considera que el hábito no es en absoluto un hecho exclusivamente mental. Empíricamente, constatamos que ciertas plantas adquieren hábitos. El curso de agua que se talla un lecho tiene un hábito. Esto es lo que piensa todo curador de fosas. Si se vuelve al lado racional de la cuestión, la excelente definición común del hábito debida, supongo, a algún fisiólogo [...] no dice una palabra del espíritu. Por qué la diría, cuando los hábitos en sí mismos son enteramente inconscientes, bien que los sentimientos puedan ser los síntomas, y cuando la consciencia sola —es decir, los sentimientos— es el único atributo del espíritu?

## La comunicación

Las tres partes del signo son el representamen, el objeto y el interpretante. El representamen, entendido como signo que pertenece a la categoría de primeridad, es decir como posibilidad, adquiere su carácter pleno de signo cuando determina a su interpretante, que es el aspecto de la terceridad. El objeto es lo representado por el signo y puede ser cualquier cosa imaginable o incluso inimaginable en algún sentido. El representamen se dirige a alguien, es decir, crea en la mente de esa persona un signo equivalente o incluso más desarrollado, ese signo creado es el interpretante, y la forma de dirigirse a alguien es a través del signo como segundidad, es decir como existente.

Como existente el signo, o representamen, representa al objeto de alguna manera, ya sea por alguna cualidad, en cuyo caso recibe el nombre de representamen icónico, o ícono; por marcar alguna articulación real con el objeto, caso en el que recibe el nombre de índice; o por representar a su objeto en virtud de una ley, ocasión en la que recibe el nombre de símbolo.

Siguiendo las ideas de Peirce, podemos inferir que la comunicación es un proceso que ocurre, cuando hablamos de dos individuos, o cuando aislamos a un receptor de los muchos que puede haber (podemos pensar en los numerosos lectores de un mismo libro, o en una multitud que escucha un discurso), en dos grandes tiempos; uno, cuando el emisor produce un signo; y dos, cuando el receptor se encuentra con el representamen y genera a su vez un signo. En las dos partes de este proceso la condición *sine qua non* es el conocimiento previo del objeto.

El Signo puede solamente representar al Objeto y aludir a él. No puede dar conocimiento o reconocimiento del Objeto. [...] Objeto es aquello acerca de lo cual el Signo presupone un conocimiento para que sea posible proveer alguna información adicional sobre el mismo. (Peirce, 1974: 24)

El elemento que hace que el crear signos no se convierta en una deriva hermética o en una deriva ilimitada (*Cfr.* Eco, 1992: 357-370) y que los interlocutores puedan estar hablando de la misma cosa, es lo que Peirce llama interpretante lógico final, o hábito.

Esa comunicación en dos tiempos, a la que hicimos referencia hace poco, es analizada por Roy Harris, cuyo trabajo exponemos a continuación.

### La semiología integracional

A decir de Roy Harris, profesor emérito de Lingüística General de la Universidad de Oxford, el enfoque integacionista se ubica dentro de la tradición semiológica, pero se basa en premisas diferentes a las adoptadas por Saussure y sus seguidores.

Para el integracionista, el hecho ampliamente reconocido por los psicólogos de que "el proceso de escritura es una integración de habilidades" es sólo uno de los aspectos de una verdad más general acerca de la comunicación humana. La comunicación humana, cualquiera sea la forma que adquiera, es una integración de actividades, y no una forma aislada de actividad llevada a cabo además de otras; y el producto de esa integración, al igual que el mecanismo que la hace posible, es el signo. (Harris, 1999: 16)

La comunicación escrita depende de lo que se designa globalmente como escritura y lectura, es decir, se lee o se escribe algo. Estas actividades son independientes biomecánicamente, pues se puede escribir sin poder leer y leer sin poder escribir, mas como constituyentes del proceso de comunicación son interdependientes, pues el sentido de escribir algo es que alguien, incluso el mismo sujeto que escribe, lo pueda leer, y al leer estamos leyendo algo que fue escrito. Dice Roy Harris que: "Los fenómenos integracionales están estructurados de tal modo que la posibilidad de una operación posterior depende de la ejecución de una operación previa, que a su vez, deriva su significación de la anticipación de tal posibilidad." (Harris, 1999: 17)

Desde esta perspectiva, la comunicación escrita es un fenómeno integracional, pues la escritura y la lectura se presuponen recíprocamente.

La semiología integracional se basa en las implicaciones teóricas de que en la comunicación humana una actividad adquiera sentido por la posibilidad de otra acción que le sigue temporalmente y que ésta a su vez presuponga a la anterior. Esa integración de actividades se logra por medio de signos.

Este enfoque analiza los signos como productos de la comunicación humana en vez de considerar que la comunicación humana se puede llevar a cabo gracias a la existencia previa de esos signos. La integración, desde el enfoque integracional, se entiende como el encadenamiento no aleatorio de secuencias de actividades, donde además existe esa relación de presuposición recíproca de la que ya se hablaba en párrafos anteriores.

Este encadenamiento de actividades está presente también en el "circuito del habla", pues en él cada fase depende de la precedente, pero a diferencia de lo planteado por Saussure (*Cfr.* Saussure, 1988: 37-38), en donde no es importante quiénes son A y B, ni de qué están hablando, ni dónde, ni cuándo; en el enfoque integracional se piensa que podría ser relevante para el análisis no sólo quienes son A y B, sino todos los rasgos de la situación comunicativa en la que se encuentran, porque la comunicación consiste en la integración *contextualizada* de actividades humanas por medio de signos.

El enfoque integracional considera que esta integración de actividades se da por medio del signo, pero a diferencia del enfoque de Saussure que plantea un catálogo de signos invariantes<sup>7</sup> (*Cfr.* Saussure, 1988: 109-110), en la perspectiva integracional el contexto comunicacional es el que genera al signo, por lo que los signos son productos únicos de situaciones comunicacionales determinadas.

<sup>7</sup> En un fragmento posterior Saussure acepta la mutabilidad de los signos, pero sólo por efecto del transcurrir del tiempo, no por voluntad de los sujetos ni de la sociedad. (*Cfr.* Saussure, 1988: 112-114)

Los factores que intervienen en esas situaciones comunicacionales determinadas están distribuidos en tres conjuntos:

(i) los factores **biomecánicos**, relacionados con la capacidad del organismo humano, que determina los parámetros dentro de los cuales la comunicación puede tener lugar; (ii) los factores **macrosociales**, relacionados con las prácticas culturales y las instituciones establecidas en una comunidad dada; (iii) los factores **circunstanciales**, relacionados con el contexto particular de comunicación y las actividades integradas. (Harris, 1999: 37)

### Teoría de la comunicación escrita

Una teoría de la comunicación escrita será siempre un componente indispensable de cualquier teoría semiológica general de la escritura, pero diferirá en sus alcances, es decir, en el tipo y cantidad de información que se supone necesaria para explicar cómo los seres humanos se comunican mediante la escritura. [...] Podemos establecer una distinción general entre teorías "restringidas" y "no restringidas". (Harris, 1999: 51)

Para Saussure (*Cfr.* Saussure, 1988: 38) la comunicación es un proceso mediante el cual los individuos transmiten sus pensamientos a otros. Aunque él no se refiere específicamente de la escritura, podemos pensar que la comunicación escrita sería planteada por él de forma semejante a lo hecho con el habla, y entonces sólo algunos factores serían considerados relevantes para el análisis.

Pero para la teoría integracional un enfoque restringido no puede dar cuenta de los factores implicados en cada situación comunicacional. Por ejemplo, en el esquema de Saussure no sólo no sabemos quiénes son A ni B, tampoco conocemos el mensaje, ni las circunstancias en las que se lleva a cabo esta comunicación. Pero a diferencia del habla, que es manejada prácticamente por todos los humanos, la escritura es utilizada sólo por un sector de la población, que será mayor o menor de acuerdo con la forma en la que esté estructurada la sociedad, y la escritura tendrá en cada una de esas sociedades una serie de valores asociados. Por ello la teoría integracional considera que: “no hay razones para excluir *en principio* determinado tipo de información mientras que otro tipo de información se procesa como semiológicamente pertinente.” (Harris, 1999: 55)

La política es algo que normalmente queda fuera de un análisis de la comunicación escrita, sin embargo para el enfoque integracional esa dimensión podría ser relevante en el análisis. Roy Harris menciona a propósito de esto la novela *1984* de Jorge Orwell, en la que para comprender la significación de lo que el protagonista traza en el papel no basta con una teoría restringida, pues una de las actividades que integra la escritura en ese ejemplo es de índole política. Dice Roy Harris que: “En la medida en que, en un contexto apropiado, un gesto político es implementado a través de un acto de escritura, el acto en cuestión se transforma en signo, y la significación de ese signo requiere una explicación: es decir, estamos autorizados a preguntarnos qué papel desempeña la *escritura* y por qué.” (Harris, 1999: 54)

Necesitamos conocer el contexto para saber qué es lo que significa ese texto. Así, por ejemplo, lo que Winston, el personaje de Orwell, escribe: “4 de abril de 1984” tendría una significación muy diferente si en vez de haber sido escrito en una sociedad donde los registros del pasado son modificados continuamente para adecuarlos al presente, y donde la escritura es un atributo únicamente del Estado totalitario, hubiera sido escrito en el cuaderno de un niño mexicano que está anotando la fecha del día. El examinar el texto en sí mismo no nos ilumina acerca de la importancia que tal texto tiene.

La teoría integracional es una teoría no restringida que considera importante dar cuenta de los factores implicados en cada situación comunicacional, estos factores los agrupa en tres grandes conjuntos: el de los factores biomecánicos, el de los factores macrosociales y el de los factores circunstanciales.

Los factores macrosociales y los circunstanciales van a variar, en mayor o menor grado, para cada situación comunicacional específica, pero de los factores biomecánicos implicados en la escritura se puede hablar en general, porque estos están relacionados con la escritura en términos humanos, de especie.

### **Factores biomecánicos**

Los factores biomecánicos están “relacionados con la capacidad del organismo humano, que determina los parámetros dentro de los cuales la comunicación puede tener lugar.” (Harris, 1999: 37)

#### **a) Temporalidad y espacio**

Los factores biomecánicos que intervienen en la comunicación escrita, podrían estar relacionados con la vista, sin embargo este enfoque no considera que ése sea el aspecto primordial. “Para el integracionista, el factor clave no es la modalidad sensorial; sino el tiempo. [...] en cada acto de comunicación humana está implícita una integración de actividades pasadas, presentes y tal vez futuras.” (Harris, 1999: 57)

En general se piensa que lo que distingue a la escritura del habla es la modalidad sensorial, que la escritura se ve y el habla se oye. Sin embargo al hablar de la importancia de la escritura, el énfasis está puesto en su permanencia frente a la fugacidad del habla.

A diferencia de otras formas de comunicación como la gestual o la oral donde A y B comparten un tiempo y un espacio (salvo que, debido a las tecnologías en telecomunicación no compartan el espacio y debido a las tecnologías de grabación no compartan el tiempo), con la escritura A puede escribir hoy y B puede leerlo en 10 años, o el mismo A leerlo en dos semanas o en quince años. Esa permanencia que

hace posible abarcar espacios de tiempo más largos que el presente inmediato, ha llevado en ocasiones a creer que la escritura es un dispositivo mnemotécnico.

Ahora bien, ¿en qué radica esa permanencia de la escritura que la hace diferente del habla? Con las nuevas tecnologías de grabación el habla y otros modos de comunicación, como el gestual, pueden preservarse y volverse casi permanentes; mientras que hay casos de comunicación escrita tan fugaces como el habla (la escritura en el cielo, los letreros intermitentes, etc).

Desde la perspectiva integracional es el criterio cinético lo que distingue, por ejemplo, la comunicación escrita de la gestual.

La forma escrita como tal no tiene dimensión cinética, aunque la formación puede requerir movimientos entrenados de la pluma, pinceles, estilos, etc; la forma gestual, por su parte, es intrínsecamente cinética. Si **A** y **B** se comunican por medio de gestos, entonces cada uno debe mirar lo que el otro **hace**, es decir, los movimientos reales de formación. (Harris, 1999: 62)

La permanencia de la escritura no radica en que se plasma en una superficie que habrá de perdurar, sino en que el signo escrito no tiene una dimensión cinética, y que entonces puede procesarse y reprocesarse mientras dure su manifestación material.

Cuando la forma del signo tiene una dimensión cinética, no puede ser reprocesado (es decir, cualquier procesamiento ulterior del ser humano requiere la reproducción de la forma original, con todos los problemas que esto entraña). Pero en principio, cualquier forma no cinética puede procesarse y reprocesarse tantas veces como sea, y por todas las personas que tengan acceso a ella, dentro de los límites temporales determinados por su propia duración. (Harris, 1999: 63)

Además la escritura está relacionada de otra forma con la temporalidad: lo que se escribe y lo que se lee no puede escribirse ni leerse en un instante, a menos que sea muy poco lo escrito. En medida en que el texto es más complejo lleva más tiempo escribirlo y lleva también más tiempo leerlo. Podemos abarcar poco en un instante y después de ello hay que proceder secuencialmente, por lo que la organización del texto no es independiente de la temporalidad.

Valentin Haüy, fundador de la escuela de ciegos donde estudió Louis Braille, descubrió que los ciegos podían leer la escritura alfabética si las letras se imprimían en relieve. Roy Harris resalta este hecho y afirma que Haüy tropezó con una verdad que muchos escritores y lectores sin problemas visuales habían eludido: que el sustrato formal esencial para la escritura no es visual sino espacial.

Ahora bien, el orden de la escritura, la forma en la que está organizada, es un orden espacial (es el de la organización de un espacio gráfico). El orden en el que se escribe no es, ni en el caso de la escritura glótica, el orden del habla. El habla no comienza en la esquina superior izquierda y luego se desliza hacia la derecha, ni tampoco comienza arriba y sigue hacia abajo. Al habla no le corresponde una determinada

organización espacial. El orden de la escritura está determinado por otros factores entre los que se encuentra la temporalidad.

La organización del texto, según Roy Harris “representa una solución de compromiso entre los requisitos del que escribe y los del que lee.” (Harris, 1999: 68)

## **b) La superficie**

La superficie, desde la perspectiva integracional, no carece de importancia porque es allí donde se encuentran el escritor y el lector, es en la superficie donde se integran sus actividades. La superficie además, sea una superficie física o no, proporciona la base para la organización del espacio gráfico.

[...] la superficie desempeña un papel análogo al de otras estructuras físicas que sirven para articular combinaciones variables de signos; por ejemplo, el marco y las cuerdas de un ábaco que sostienen en su lugar cuentas cuyas posiciones relativas significan una suma acumulada. Sin el marco y las cuerdas, las cuentas no tendrían una posición. Del mismo modo, sin una superficie, los caracteres escritos no tendrían un espacio gráfico que ocupar.” (Harris, 1999: 159)

Como ya dijimos anteriormente, se ha pensado que la escritura representa al habla, y entonces se ha asumido que la organización de la escritura es copia de la del habla, y que ambas son lineales, sin embargo, no hay en el habla nada parecido a una superficie, y por lo tanto no puede utilizar los recursos que sí están al alcance de la escritura: el habla no puede emplear contrastes bi o tridimensionales, no puede tener diferentes organizaciones internas del espacio gráfico, y tampoco tiene la posibilidad de variar las marcas en una superficie de acuerdo con las cambiantes relaciones espaciales entre el lector y la superficie. (Cfr. Harris, 1999: 69)

Roy Harris distingue dos relaciones espaciales en la organización gráfica, la sintagmática externa y la interna.

La sintagmática externa “Cubre las diversas relaciones posibles entre las formas escritas y los items o hechos del espacio exterior (es decir, el espacio dentro del cual está situado “el espacio gráfico”), con los que están vinculadas significativamente.” (Harris, 1999: 169)

Las señales de tránsito, los avisos en entradas y salidas, los nombres de los establecimientos, todas esas escrituras tienen una sintagmática externa, no significarían lo mismo si estuvieran en otro lugar.

La sintagmática interna “se relaciona con la disposición de las formas escritas vinculadas entre sí y con otras formas dentro del mismo espacio gráfico.” (Harris, 1999: 169)

La disposición de la escritura sobre la superficie, su alineación o no alineación, su dirección, su color, su tamaño, su forma, su relación con otros elementos como ilustraciones, diagramas, etcétera, todo eso es parte de la sintagmática interna.



La escritura suele operar de un modo que *no* depende del establecimiento de un valor fijo para ninguna posición absoluta en el espacio gráfico. Antes bien, lo que se busca es el establecimiento de la posición relativa de cualquier forma escrituraria con respecto a otras formas que comparten el espacio gráfico en cuestión. Esta es la base de la sintagmática interna del texto escrito. (Harris, 1999: 173)

La comunicación oral no perdura, generalmente es fugaz, puede permanecer en grabaciones de audio o de video cuando éste incluya audio, pero para poder tener acceso a ella es necesario reproducirla. Esta grabación puede dejar marcas visuales “directas” como en el caso de los discos de pasta o los LPs, o marcas magnéticas como en el caso de los disquettes o de los cassettes, o marcas digitales como en el caso de los Cds, sin embargo, es biomecánicamente imposible procesar e interpretar esas marcas de modo visual, ya no se diga *entenderlas*. Sin la ayuda del “lector” tecnológico apropiado, nuestro intelecto sólo puede llegar a intuir que hay algo grabado.

No hay comunicación oral visual, ni comunicación gráfica auditiva. La escritura glótica no está representando el habla tal como es. Podría funcionar como interpretación visual de algo oral, o interpretación oral de algo gráfico en los puntos donde se tocan o convergen, pero cada tipo de comunicación tiene sus propios recursos que pueden no tener equivalente en los otros tipos de comunicación.

# Capítulo 1

## Cambio y continuidad de una cultura.

### La literatura maya colonial

Usaba también esta gente de ciertos caracteres o letras con las cuales escribían en sus libros cosas antiguas y sus ciencias, y con estas figuras y algunas señales de las mismas, entendían sus cosas y las daban a entender y enseñaban. Hallámosles gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena.

Diego de Landa

En los estudios sobre la literatura maya frecuentemente nos encontramos con tres grandes divisiones trazadas *grosso modo*, que responden a un criterio temporal definido desde el exterior<sup>8</sup>. Nos referimos a la división en literatura maya prehispánica, colonial, y contemporánea. Pero ese criterio temporal, que si bien pone de realce la relación de las manifestaciones culturales con los hechos históricos, puede no corresponder plenamente ni al proceso propio de la literatura maya ni al proceso histórico de esta cultura. Sobre todo cuando en ese criterio basado en la temporalidad los datos de fecha pierden su carácter “indicador” y se convierten en “definitorios”, perfilando así el estudio de la literatura maya como si fuera obra de tres grupos humanos diferentes. Podríamos pensar que efectivamente no hay continuidad, pero los datos, y en particular, nuestro análisis apuntan a que sí la hay.

Se ha considerado que al momento de la llegada de los españoles los mayas tenían siglos de estar en decadencia y que la conquista fue el tiro de gracia que acabó con la cultura.

En esta época, cuando los codiciosos y bárbaros aztecas estaban subyugando la cuenca de México al poder de su reluciente capital Tenochtitlan, el pueblo maya se hallaba dividido en muchas pequeñas tribus que esporádicamente guerreaban unas con otras; y la conquista española, que en México destruyó implacablemente la promesa de una magnífica cultura, fue sólo como el *coup de grâce final* sobre la moribunda civilización de los mayas. (Proskouriakoff, 1969: 24)

Pero existe un conjunto de manuscritos que datan de la época colonial y que fueron escritos en alguna de las lenguas mayenses por personas de esa cultura. Tenemos por ejemplo los libros del *Chilam Balam*, *El Ritual de los Bacabes*, el *Popol Vuh*, el *Rabinal Achí*, y los *Cantares de Dzitbalché*. Todos estos textos están escritos en alguna de esas lenguas pero no con jeroglíficos sino con caracteres latinos y

---

<sup>8</sup> Es necesario escribir una historia maya que no se ubique en la marginalidad de las historias centrales, una historia que comience por redefinir y nombrar las épocas, pero no es el propósito de esta tesis.

parecen ser las nuevas ediciones de los antiguos libros prehispánicos surgidas en una situación de cambio profundo en casi todos los órdenes de la vida y bajo amenaza a la antigua tradición.

Por el hecho de estar escritos en caracteres latinos y pertenecer a una época más reciente que los códices prehispánicos, los manuscritos coloniales nos resultan más próximos y más fáciles de interpretar, pero no por ello dejan de ser un desafío a nuestra comprensión, pues pertenecen a una cultura peculiar y compleja, la maya; a un momento histórico, la conquista y colonización; y a un proceso, la adaptación de la cultura maya al régimen español colonial; de los cuales todavía hay mucho por descubrir.

Lo dicho anteriormente podrá comprenderse mejor en la siguiente sección.

### **Una situación de impacto**

La historia del territorio que hoy se conoce como Mesoamérica había estado marcada, como la de cualquier región, por guerras, conquistas, invasiones, influencias culturales de diversa índole, etc, pero nunca el agente externo había sido algo tan terriblemente diferente como aquel que llegó a principios del siglo XVI. Hasta ese momento las conquistas habían tenido la misma matriz cultural y por ello aunque sí habían implicado violencia, no se había registrado un choque brutal en términos de civilización. Los hombres que llegaron en el siglo XVI lo hicieron por mar desde otro continente, tenían otra historia, otra lengua, eran de otro color, y sobre todo tenían una tecnología militar, un modo de pensar y una religión diferentes.

Estos nuevos conquistadores no pertenecían en modo alguno a Mesoamérica sino a una parte del Occidente católico que acababa de triunfar en una muy larga lucha de reconquista sobre un enemigo y en una confrontación en gran parte definidos en términos religiosos.

Por primera vez los pobladores de Mesoamérica se enfrentaban a un tipo de conquista en la que el conquistador iba a dominar el territorio y a aprovecharse económicamente del control obtenido, pero que no se iba a mezclar con las élites anteriores para, con el tiempo, integrarse y que tampoco estaba dispuesto a sumar su dios principal al conjunto de dioses preexistente. Pero estas dos últimas características no podían haber sido sabidas, tal vez ni siquiera imaginadas, por las élites prehispánicas.

Los diferentes pueblos mesoamericanos tuvieron que hacerle frente a ese proceso transformador, del que sólo después se podría notar el grado extremo de cambio que implicó. Cada uno de éstos lo hizo de acuerdo a lo que consideró más apropiado, según las oportunidades y recursos. En el caso de los mayas cada provincia optó también por lo que le pareció conveniente: algunos cooperaron con los españoles, otros los combatieron denodadamente.

Habiendo llegado a Xelahub, derrotaron allí a los quichés; fueron exterminados todos los quichés que habían salido al encuentro de los castellanos. Entonces fueron destruídos los quichés frente a Xelahub.

Luego salieron [los españoles] para la ciudad de Gumarcaah, donde fueron recibidos por los reyes, el Ahpop y el Ahpop Qamahay, y los quichés les pagaron el tributo. Pronto fueron sometidos los reyes a tormento por Tunatiuh.

El día 4 Qat [7 de marzo de 1524] los reyes *Ahpop* y *Ahpop Qamahay* fueron quemados por Tunatiuh. No tenía compasión por la gente el corazón de Tunatiuh durante la guerra. (Recinos, 1950: 124-125)

El día 1 Hunahpú [12 de abril de 1524] llegaron los castellanos a la ciudad de Yximché; su jefe se llamaba Tunatiuh: Los reyes Belehé Qat y Cahí Ymox salieron al punto a encontrar a Tunatiuh. El corazón de Tunatiuh estaba bien dispuesto para con los reyes cuando llegó a la ciudad. No había habido lucha y Tunatiuh estaba contento cuando llegó a Yximché [capital de los cakchiqueles] (Ibidem: 126)

Al final el haber cooperado con los extranjeros solamente los benefició escasamente y eso en términos individuales, pues no hubo alianza que posibilitara el mantenimiento libre de la cultura maya en general. Así esta cultura que había tenido éxitos tan extraordinarios en las artes, matemáticas, en la cuenta del tiempo y en la escritura se vio de repente ante un proceso que implicaba un gran cambio, incluso podríamos hablar de un retroceso, en todos los órdenes de su vida.

## **Bajo el dominio español. El orden político interno**

Si bien el área maya no tenía un gobierno centralizado como sí lo tenía el área bajo dominio de los mexicas, la colonización española supuso, con la imposición de encomiendas, la ruptura de la estructura política de los mayas a nivel regional, es decir, la de la estructura que controlaban los *halach uinic*, y con ello los convirtió en simples *batabes* de pueblo (Cfr. Farriss, 1992: 263).

Posteriormente las reducciones, llevadas a cabo por motivos religiosos, implicaron una nueva alteración de la estructura, pues mientras por un lado se obligaba a los pueblos a abandonar sus asentamientos tradicionales, por el otro se les congregaba en una misma sede.

La compresión desde abajo fue efectuada mediante un programa de reasentamiento forzado llamado “congregación”, que suponía la fusión de asentamientos en tres niveles. En uno de los niveles, las rancherías satélites dispersas eran reunidas en sus pueblos matrices. En otro, dos o más pueblos (han sido anotados hasta ocho), junto con sus rancherías adjuntas, eran fusionados en una unidad mayor. Y, finalmente, la distribución interna de todos los pueblos era reordenada, y lo que los españoles consideraban una extensión amorfa se convertía en el conocido trazado cuadrangular colonial. (Farriss, 1992: 253-254)

Sin embargo, la condición periférica de la zona, sumada a la ausencia en el área maya de yacimientos minerales o de algún otro recurso fácilmente explotable, propiciaron la imposición de diferentes tipos de tributo, ya fuera en especie o en trabajo, sin organizar grandes movimientos de población. Esto permitió que hubiera una cierta estabilidad en las poblaciones y que la estructura política

a nivel de comunidad, a pesar del adelgazamiento y de la simplificación que había sufrido, tendiera a conservarse.

Nancy M. Farriss en su libro *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de supervivencia* expone elementos que nos refieren a una adaptación del modelo español a las tradiciones políticas mayas, pues si bien en el momento de la conquista los españoles buscaron la alianza con los nobles mayas, después no hubo ninguna disposición jurídica para que ellos continuaran gobernando al interior de las comunidades y, sin embargo, a lo largo de la época colonial los cargos más importantes de las comunidades estuvieron ocupados por miembros de la élite maya. Diego López Cogolludo nos confirma esa situación:

[...] Aunque en esta mutación perdieron los naturales el señorío temporal, quedando y dándose por vasallos de nuestros católicos reyes: el gobierno temporal inmediato de los pueblos quedó por entonces, y se conservó muchos años en los mismos caciques y señores, si bien con título, que en nombre del rey les daba quien gobernaba esta tierra.[...] (López Cogolludo, 1954: Primer Tomo, libro cuarto, capítulo XXVII: 394 )

Después de la conquista la élite maya conservó el control dentro de las comunidades y los macehuales siguieron reconociendo en ella el poder y la autoridad. Pero las condiciones ya no eran las mismas que antes de la llegada de los españoles, era ya una élite empobrecida, que conservaba sólo una pequeña parte de su poder anterior, y que debía hacer frente a los embates de otra civilización que amenazaba su mundo, sus ideas, y su poder, e incluso la transmisión de su cultura a sus herederos.

### ***Preservar el conocimiento***

La conquista española se caracterizó no solamente por ser una conquista de territorio que perseguía un interés económico, sino porque se volvió también una conquista espiritual que intentaba sumar, convertir, asimilar al *otro*.

Para el logro de esos objetivos, si bien existieron disposiciones para que todos los indígenas fueran convertidos a la religión católica, existió también una ambivalencia en cuanto al modo de lograrlo por ejemplo, ¿se debía imponer el castellano como lengua de la religión o predicar en las lenguas indígenas? La superioridad numérica de los indígenas y la dificultad que hubiera implicado hacerlos trasladarse de su lugar de residencia a otro lugar a recibir la doctrina, inclinaron la balanza hacia la prédica y la impartición de la doctrina católica en las lenguas indígenas y en el interior de la comunidad, aunque a partir del año 1552 para facilitar la enseñanza de la doctrina católica, la población indígena fue congregada en reducciones cercanas a los centros religiosos católicos. Sin embargo, sobre todo al

principio de la época colonial y por razones estratégicas de dominio, el poder español puso un particular énfasis en la educación de los hijos de los nobles.

Que la manera que se tuvo para adoctrinar a los indios fue recoger a los hijos pequeños de los señores y gente más principal, poniéndolos en torno de los monasterios en casas que cada pueblo hacía para los suyos, donde estaban juntos todos los de cada lugar, cuyos padres y parientes les traían de comer; y con estos niños se recogían los que venían a la doctrina y con tal frecuentación muchos, con devoción, pidieron el bautismo; y estos niños, después de enseñados, tenían cuidado de avisar a los frailes de las idolatrías y borracheras y rompían los ídolos aunque fuesen de sus padres [...] (Landa, 1959: 31)

Así fue como los mayas de la élite aprendieron el castellano, los preceptos de la nueva religión y la utilización e interpretación de la escritura latina, pero del hecho de que no todo fue aceptado con pasividad nos da cuenta otra vez Landa:

Que estando esta gente instruida en la religión y los mozos aprovechados, como dijimos, fueron pervertidos por los sacerdotes que en su idolatría tenían y por los señores, y tornaron a idolatrar y hacer sacrificios no sólo de sahumeros sino de sangre humana, sobre lo cual los frailes hicieron inquisición y pidieron la ayuda del alcalde mayor prendiendo a muchos y haciéndoles procesos; y se celebró un auto (de fe) en que se pusieron muchos cadalsos encorizados. (Muchos indios fueron) azotados y trasquilados y algunos ensambenitados por algún tiempo; y otros, de tristeza, engañados por el demonio, se ahorcaron, y en común mostraron todos mucho arrepentimiento y voluntad de ser buenos cristianos. (Landa, 1959: 32)

Es de imaginarse que ante una conquista aniquiladora cualquier grupo humano intenta salvar su vida y su cultura. Así tenemos noticia de que aún en la actualidad entre los campesinos mayas se siguen llevando a cabo rituales de raíces religiosas mayas muy claras. Como lo podemos ver en las oraciones que nos refieren Ramón Arzápalo (Arzápalo, 1981) y Carlos Montemayor (Montemayor, 1999) relacionadas con el ofrecimiento de primicias, o en la ceremonia de *Tsikul T'an Ti' Yuntsiloob* realizada del 13 al 20 de octubre de 1959 en Balankanche después de la profanación de un lugar sagrado y de la que nos dan cuenta Alfredo Barrera Vásquez (Barrera Vásquez, 1970) y Ramón Arzápalo (Arzápalo, 1970).

Lo que caracterizaba a la élite, tanto antes como después de la conquista, era su antiguo origen noble, por generaciones sus antepasados habían formado parte del grupo gobernante. De hecho la clase noble conservaba el poder aunque fuera de manera reducida y era la depositaria del saber antiguo y del conocimiento del ritual que permitía la comunicación con el universo espiritual.

Bajo el dominio español la élite maya conservaba parte de su poder, pero el saber antiguo y todo lo relacionado con una religión que no fuera la católica corría un grave peligro frente a esos seguidores del dios recién llegado. Las penas eran muy fuertes, pero conservar el conocimiento antiguo significaba preservar una parte importante de la identidad y la cultura, e incluso del poder, pues uno de los rasgos que habían caracterizado a la clase gobernante era el conocimiento:

[...] y ya predicaba el santo varón, y los indios le entendían también, que admirados de esto, fue gran parte para se convertir, creyendo ser obra de Dios más que humana, poder con tanta brevedad ser maestro suyo, y hablar lengua tan extraña, y decirles modos muy dificultosos de sus mismas frases, dificultosas entre ellos; y más que ayudó a esta creencia, el ver que escribían y declaraban por escrito tan fácil, respeto que entre los naturales sólo los sacerdotes y reyes, y sus hijos, sabían entender y pintar sus caracteres, y todos los demás no sabían más que lo que ellos les decían: y así los reverenciaban más. (Lizana, 1988: Capítulo V, párrafo tercero: 142)

Landa en su *Relación de las cosas de Yucatán* señala cuáles eran las ciencias que cultivaban los sacerdotes:

Que las ciencias que enseñaban eran la cuenta de los años, meses y días, las fiestas y ceremonias, la administración de sus sacramentos, los días y tiempos fatales, sus maneras de adivinar, remedios para los males, las antigüedades, leer y escribir con sus letras y caracteres en los cuales escribían con figuras que representaban las escrituras. (Landa, 1959: 15)

Al menos parte de esos conocimientos se encontraba registrado en los libros jeroglíficos, pero en los nuevos tiempos era demasiado peligroso continuar su uso. Además, probablemente, la nueva generación de la élite maya pudiera leerlos pero no escribirlos, pues ya no había sido preparada para hacerlo. Como consecuencia algunos integrantes de la aristocracia maya se valieron de la escritura recién adquirida para redactar sus libros.

De las gentes que poblaron este reino de Yucatán, ni de sus historias antiguas, he podido hallar más razón de lo que aquí diré. En algunos escritos, que dejaron los que primero supieron escribir, y están en su idioma (demás de practicarse así entre los indios) se dice, que vinieron unas gentes de la parte occidental y otras de la oriental. [...] (López Cogolludo, 1954: Primer tomo. Libro cuarto, capítulo III: 325)

Así fue como hubo una transición entre los códices prehispánicos y los manuscritos coloniales. Cambió la forma y el sistema de escritura, pero cambió no porque fueran otros los que escribían (por ejemplo sacerdotes españoles con amplios conocimientos de las lenguas mayas) sino porque hubo de por medio una conquista que amenazaba con aniquilar a la cultura maya. La forma y el sistema de escritura cambiaron en los textos mayas para que el conocimiento pudiera permanecer.

## Los textos

Como fruto de ese trabajo de rescate emprendido por los mayas han llegado hasta nosotros varios textos, entre los que se cuentan los libros de *Chilam Balam*, *El Ritual de los Bacabes*, el *Popol Vuh*, el *Rabinal Achí*, y los *Cantares de Dzitbalché*.

Es necesario mencionar que existe un amplio conjunto de textos mayas escritos también durante la época colonial y en lengua maya, pero que responden a otras situaciones y a otros intereses. Nos referimos a los textos que fueron escritos como probanzas de méritos o alegatos por la posesión de

tierras. Estos textos, cuya importancia no cuestionamos, no serán abordados aquí por cuestiones metodológicas.

Los libros de *Chilam Balam*, *El Ritual de los Bacabes*, el *Popol Vuh*, el *Rabinal Achí*, los *Anales de los Cakchiqueles*, el *Códice de Calkiní* y los *Cantares de Dzitbalché* tienen en común el haber sido escritos en alguna de las lenguas mayenses por algún miembro de la cultura maya durante el periodo colonial, y su escritura parece no obedecer a la búsqueda de objetivos inmediatos ni materiales, sino a la conservación de una cultura.

Como habíamos dicho anteriormente, los textos mayas coloniales nos son más fáciles de comprender que los textos prehispánicos tan sólo porque el sistema de escritura es el mismo que nosotros utilizamos, pero no por ello dejan de ser un desafío a nuestra comprensión, pues nos enfrentamos a muchos aspectos desconocidos. Por ello es necesario proceder cuidadosamente al internarnos en el campo de esta literatura y procurar conocer en su propio contexto las obras, antes que imponer una visión sobre lo que “debería ser” o inventar algo que no corresponde.

Un investigador señala por ejemplo que con frecuencia surgen estudios sobre “literatura maya” que parten casi siempre de traducciones fraccionadas o incorrectas, trabajos que se basan en premisas falsas y que llegan a conclusiones erróneas. Y que si asumimos que las obras literarias no pueden ser estudiadas sin referencia a los materiales lingüísticos de los que se desprenden, tenemos necesariamente que analizar estos materiales en la lengua original y no en el idioma terminal de la traducción. (*Cfr.* Arzápalo, 1997: 45)

## **El lenguaje y la escritura como privilegio**

Hasta el momento no tenemos textos prehispánicos que nos puedan informar sobre cómo era la sociedad en esa época, ni mucho menos que nos puedan hablar sobre la escritura. Es por eso que tenemos que recurrir a las fuentes coloniales, a los occidentales que escribieron en los primeros años posteriores a la conquista sobre las sociedades prehispánicas; y a los propios indígenas de las generaciones inmediatamente posteriores a la conquista y que sin haber olvidado su cultura escribían en caracteres latinos. Esas fuentes coloniales señalan que los libros, y por lo tanto el conocimiento de la escritura glífica, estaban en manos de los sacerdotes y de la nobleza.

Por ejemplo cuando Fray Diego de Landa relata las costumbres funerarias menciona que los sacerdotes eran enterrados con algunos de sus libros, y eso nos indica la estrecha relación que había entre



los sacerdotes y los libros, pues sabemos que era una costumbre extendida en el área de mesoamérica enterrar al difunto con los objetos con los que realizaba su trabajo.

Muertos, los amortajaban, llenándoles la boca de maíz molido, que es su comida y bebida que llaman koyem, y con ello algunas piedras de las que tienen por moneda, para que en la otra vida no les faltase que comer. Enterrábanlos dentro de sus casas o a las espaldas de ellas, echándoles en la sepultura algunos de sus ídolos; y si era sacerdote, algunos de sus libros; y si hechicero, sus piedras de hechizos y pertrechos. (Landa, 1959: 59)

Landa también nos da noticia de una especialización en la sociedad en la que los sacerdotes, agrupados en algo que parece un cuerpo clerical, eran los que se encargaban de aconsejar a los señores de lo relacionado con los sacrificios, y de proveer ministros de culto.

Que los de Yucatán fueron tan curiosos en las cosas de la religión como en las de gobierno y que tenían un gran sacerdote que llamaron *Ah kin May*, y por nombre *Ahau Can May*, que quiere decir *el (gran) sacerdote May*, que era muy reverenciado de los señores, el cual tenía repartimiento de indios y que además de las ofrendas, los señores le hacían presentes y que todos los sacerdotes de los pueblos le contribuían; y que a éste le sucedían en la dignidad sus hijos o parientes más cercanos, y que en esto estaba la llave de sus ciencias, y que en éstas trataban lo más, y que daban consejos a los señores y respuestas a sus preguntas y que (las) cosas de los sacrificios pocas veces las trataban si no (era) en fiestas muy principales o en negocios muy importantes; y que éstos proveían de sacerdotes a los pueblos cuando faltaban, examinándolos en sus ciencias y ceremonias y que les encargaban de las cosas de sus oficios el buen ejemplo del pueblo, y proveían de sus libros; (además) atendían al servicio de los templos y a enseñar sus ciencias y escribir libros de ellas. (Landa, 1959: 15)

Al parecer este grupo clerical era el responsable de velar por la ortodoxia religiosa y de conocimiento, pues señala Landa que examinaban a los sacerdotes en ciencias y ceremonias, que atendían los templos, que proporcionaban los libros y que además enseñaban las ciencias y la escritura a los hijos de los sacerdotes y a los hijos segundos de los señores. (*Cfr.* Landa, 1959: 15)

La estructura de la sociedad maya y la manera de comunicar los saberes, nos indica que había un conocimiento al que tenía acceso solamente una parte muy pequeña de la sociedad. Los saberes de la élite eran compartidos únicamente con los miembros jóvenes de esa misma élite en un sistema cerrado. Incluso podríamos suponer una serie de barreras tanto en los hechos como en las palabras para garantizar que el pueblo llano no comprendiera ese conocimiento.

Era la alta jerarquía maya la que hacía estudios, la que cultivaba las ciencias y la que escribía en los códices, así que podemos esperar que en ellos los temas que aparecen sean los de las ciencias que cultivaba y que la forma de escribirlos haya sido tan democrática como lo eran su misma sociedad y costumbres.

En la época colonial podemos notar también el carácter elitista del conocimiento, pues como dijimos ya en una de las secciones precedentes, eran los herederos de la antigua nobleza maya los que tenían en alguna medida el poder en las comunidades, los que tenían acceso al antiguo conocimiento, y los que aprendían a leer y escribir.

Esta continuidad de la élite como escritora se confirma cuando podemos identificar a los autores de los textos coloniales, o el medio desde el que fueron escritos.

Así, el *Chilam Balam de Chumayel* comienza con: “*u chun u ui<ni>cil Ah Canule*” (Roys, 1933: 15). Frase que para Ramón Arzápalo se refiere al origen de la familia Canul, (Cfr. Arzápalo, 1987: 10 ) y que Ralph Roys traduce como: “*the first man of the Canul family.*” (Roys, 1933: 63)\*

En *El Ritual de los Bacabes* aparece en el folio 237 el nombre de Joan Canul, cacique de Nunkiní (Cfr. Arzápalo, 1987: 10)

*Los Anales de los Cakchiqueles*, o *Memorial de Sololá*, fueron escritos principalmente por dos personas: Francisco Hernández Arana y Francisco Díaz. El primero era nieto del rey Hunyug, hijo a su vez de Oxlahun Tz'ii.

A los cuarenta [días] de haber comenzado la epidemia murió nuestro padre y abuelo; el día 12 Camey [14 de abril de 1521] murió el rey Hunyug, vuestro bisabuelo. A los dos días murió también nuestro padre, el Ahpop Achí Balam, vuestro abuelo ¡oh hijos míos! juntos murieron nuestros abuelos y padres. (Recinos, 1950: 120)

El segundo pertenecía a una familia importante de Sololá y su abuelo, quien también escribe unas páginas en el *Memorial*, afirma ser descendiente de Oxlahun Tz'ii. Sin embargo, los datos que aparecen en el texto no permiten comprobarlo. (Cfr. Recinos, 1950: 21, 197-202), podría ser que el antepasado que se menciona como *descendiente* de Oxlahun Tz'ii fuera en realidad su *pariente*.

En el *Códice de Calkiní* quien escribe la primera parte es nieto de Na May Canché, Batab de guerra de Dzitbalché, e hijo de Na Pot Canché, mismo que recibió a los españoles en Calkiní y que parece haber estado gobernando ese lugar debido a la muerte de Ah Tzab Canul. Na Pot Canché fue nombrado, o confirmado, Batab por los españoles. (Cfr. Barrera Vásquez, 1957: 27, 31, 35, 37, 41)

En la traducción de Alfredo Barrera Vásquez *Na May Canché* es el hermano mayor del relator:

Me relató mi grande *hermano* Na May Canché cómo comenzó a tener cuidado con los pueblos con sus batabes y fueron amados por los pueblos también. Fue cuando tuvo a su cargo gente mi gran hermano. Pero sucedió que se desorganizó su tribu en las huertas, en las casas de familia y las del común. (Barrera Vásquez, 1957: 33)

Sin embargo, la palabra traducida como hermano, *sucun*, aparece en el *Calepino de Motul* (Arzápalo, 1995) como *zucun* con los significados, entre otros, de *hermano mayor* y de *abuelo paterno*. Consideramos por el contexto que el significado apropiado es *abuelo paterno*, pues Na May Canché salió de Mayapán, se estableció en Calahcum, después llegó a Calkiní, y luego fue nombrado Batab de guerra de Dzitbalché (Cfr. Barrera Vásquez, 1957: 31-41) todo ello, al parecer, antes de la llegada de los españoles, mientras que Na Pot Canché, el padre del relator, comienza a tener cargos de importancia en la época en que llegan los conquistadores españoles.

\* El primer hombre de la familia Canul.

Sabemos que la versión del *Rabinal Achí* que ha llegado hasta nosotros fue dictada a Charles Brasseur en 1855, pero hay incertidumbre acerca de si existía un manuscrito previo al dictado. Sin embargo, el carácter elitista aparece de todas formas en el informante de Brasseur, Bartolo Sis, quien era descendiente de mayas principales, nieto del último gobernador real de San Pablo de Rabinal. (Cfr. Acuña, 1975: 59)

### ***El lenguaje de Suyua***

Un rasgo de la escritura maya colonial que podría resultar muy interesante para el estudio de la misma, y de la escritura maya prehispánica, es el lenguaje de Suyua. Este se caracteriza por tener un estilo literario profundo en acertijos, metáforas e innovaciones lexicales (Cfr. Arzápalo, 1990: 72), y por su nombre lo podemos relacionar con el origen mítico de las culturas de Mesoamérica, y consecuentemente con un origen divino del lenguaje.

Suyua es el nombre legendario de un lugar del cual decían ser originarias diversas tribus prehispánicas de la América Media. El nombre se relaciona algunas veces con Tulapan y con las Siete Cuevas o Chicomoztoc de las tradiciones de la Altiplanicie. (Barrera Vásquez, 1957: 118)

Un lenguaje de origen divino parece ser el apropiado para los menesteres religiosos, y que de hecho lo fue, lo prueba el que las menciones explícitas que se conocen del lenguaje de Suyua se encuentran en textos de tipo religioso-histórico: en el *Chilam Balam de Chumayel* (Roys, 1933: 25-31 y 88-98), en el *Chilam Balam de Tusik*, en los folio 16r-27r, según datos que proporcionan Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, pues este manuscrito no ha sido publicado (Cfr. Barrera Vásquez, y Rendón, 1963: 15-19); y en *El Ritual de los Bacabes* (Arzápalo, 1987: 413), de tipo religioso-médico. Así que podemos afirmar con bastante seguridad que el uso del lenguaje de Suyua era sistemático dentro de ciertos ámbitos, como el de la religión, y el del conocimiento relacionado con ella.

En el texto de los Chilames la mención explícita del lenguaje de Suyua aparece asociada a acertijos:

“Tal ex kin.” Ci bin u than halach uinic tiob, bay bin alabac ti batabobe. “Talez kin mehene, ca a lathab tin plato. Ti chicaan lanza, caanil cruz tan chumuc u puczikal. Ti ix culan yax balam yokol kin ukic u kikele.” Zuyua u naataal.

“Traedme el Sol”, dirá el Halach Uinic, Jefe, a los Batabes, Los-del-hacha. “Traedme el Sol, hijos míos, para tenerlo en mi plato. Hincada ha de tener la lanza de la alta cruz en el centro de su corazón en donde tiene asentado a Yax Bolon, Jaguar-verde, bebiendo sangre. Esto es habla de Zuyua.”

Traducción de Alfredo Barrera Vásquez (Barrera Vásquez, y Rendón, 1963: 132)<sup>9</sup>

Transcripción de Ralph Roys (Roys, 1933: 25)

<sup>9</sup> La respuesta es: el Sol es un gran huevo frito y la lanza con la alta cruz hincada en su corazón a que se refiere, es la bendición, y el

y en *El Ritual de los Bacabes* aparece asociada a un texto para la obstrucción del fundamento:

**Texto, folio, y  
renglón**

XLIII.194	1	Kal cab xan.	Para la obstrucción del fundamento también
	2	mac ik	con taponamiento del aire,
	3	kal ik.	cierre del aire.
	4	Canal cabal tii uayob	De arriba para abajo al retrete
	5	xanab panio	con el calzado de tela
	6	kax nak mascab	el cinturón metálico
	7	p'oc u sian pay.	y el sombrero para el rito.
XLIII.195	8	Layi cocinech	Aquí es donde se te ultrajó;
	9	layi [ti] <tii> kaliech	aquí es donde se te encerró;
	10	yax kak budz	el primer brote de humo del fuego
	11	oc ta uich	se te metió en los ojos
	12	[ca] <caa> coylahech	y te encogiste
	13	caa [chuyech] <ch'uyech>	y se te suspendió
	14	ta [se] <seb>.	rápidamente.
	15	Yan u lubul in than	Mis oraciones habrán de caer
	16	[ti] <tii> yuyum acan	hasta <i>Yuyum Acan</i> “El-de-los-gemidos-adormecedores”
	17	in yumticix. [...]	para mecerlo. [...]
XLIII.203	180	<i>U lubul tan</i>	<i>Van cayendo mis palabras</i>
	181	<i>suyua in thanab</i>	<i>en lenguaje de Suyua</i>
	182	<i>[na] &lt;naa&gt; Kukulkan [...]</i>	<i>hasta la morada de Kukulcán [...]</i>
XLIII.206	276	Amen	Amén.
	277	He tun u pay lae.	He aquí las invocaciones.
	278	U pabal ikal tun be	Así es como se destruyen los vientos;
	279	ix papa tun acan.	al irse destruyendo van gimiendo
	280	U dzoc.	Fin.

(Arzápalo, 1987: 408-415)

Un lenguaje que sirve para comunicarse con las fuerzas divinas da poder en la sociedad, de allí que sea conservado celosamente y que tenga un uso político:

Hoy día cuatro del mes de septiembre del año de 1628 hemos compuesto lo que aquí está escrito en lengua maya para que cualquiera que viese este papel escrito sepa entender lo que es la palabra de Zuyua, la que usan los Batabes, Los-del-hacha de los pueblos, con los hombres que son alcaldes [sic] y regidores [sic]. [...] Éstos son los

---

jaguar verde sentado encima bebiendo sangre, es el chile verde cuando comienza a ponerse colorado. Así es el habla de Zuyua. (Barrera Vásquez, 1963: 132)

acertijos y adivinanzas que tenía el katun que hoy termina y llega hoy el tiempo en que sean interrogados con acertijos los Batabes, Los-del-hacha, de los poblados, para ver si saben cómo es que merecen el Señorío, si es que lo saben por generación, si es cierto que lo saben y comprenden los Batabes, Los-del-hacha, y Halach Uiniques, Jefes, como jefes que son. Si es cierto que descenden los Batabes, Los-del-hacha, de Ahaues, Señores Principales, de Halach Uiniques, Jefes, realmente, han de demostrarlo. (Barrera Vásquez, y Rendón, 1963: 131-132.)

Parece bastante seguro que era el lenguaje de Suyua el que se empleaba en las reuniones que nos refiere Fray Diego de Landa cuando escribe en su *Relación de las cosas de Yucatán* que algunos sacerdotes interrogaban a otros sobre ciencias y ceremonias, un poco a manera de examen. Pudo haber acertijos de tipo iniciático, semejantes a los que se conservan en el *Chilam Balam de Chumayel*, que sólo pudiera responder o descifrar alguien que compartiera el bagaje cultural de los que planteaban el acertijo. Así por ejemplo tenemos la siguiente adivinanza, en la que la cuestión no es evidente para nosotros ni en la traducción al español:

“Bala mehene; Xen talez ten u yax kikel in uixmehene ꝥ u pole ꝥ u homtanile ꝥ u chabacele ꝥ u kabe ꝥ lay ualah a macab ti zuhuy cate ꝥ u yax kanchee, uixmehene. Etez ten. Yan uol uilab. Uch in ꝥab tech liciuil yacal tin tane, liciuil u uakal uokole.”

“Hijo mío tráeme la preciosa sangre de tu hija, su cabeza, sus entrañas, sus fémures y sus brazos que te dije encerraras en la olla nueva y la taparas, y tráeme también el precioso banco de tu hija, enséñamelo, tengo deseos de mirar todo eso; hace tiempo te lo di, cuando ante mí gemiste, cuando ante mí estalló tu llanto.”

Transcripción de Ralph Roys (Roys, 1933: 28)

Traducción de Alfredo Barrera Vásquez (Barrera Vásquez, y Rendón, 1963: 138)

Pero cuya respuesta acertada implicaba la aceptación en ese grupo:

“¡Oh hijo mío, verdaderamente eres Halach Uinic, Jefe; hijo mío, verdaderamente eres eres Ah Tepal, El-poderoso, al igual enteramente que yo; te entrego tu Estera, te entrego tu Trono, te entrego tu Señorío a ti, que eres mi hijo; para ti será el poder, para ti será el Señorío, oh tú, mi hijo!” Habla es de Zuyua. (Barrera Vásquez, y Rendón, 1963: 139)

O pudo haberseles preguntado por la manera de curar la obstrucción del fundamento, o cualquier otra enfermedad; o la manera correcta de invocar a determinada deidad; o alguna otra cosa relacionada con los saberes que debían poseer. Lo que se ha percibido de manera bastante clara en los textos religiosos coloniales mayas, tan sólo en las dificultades que implica su traducción, es que el lenguaje en el que están escritos es frecuentemente esotérico.

Los escritos míticos y proféticos están redactados en un lenguaje arcaico, altamente simbólico y multívoco, empleándose metafóricamente objetos, colores y seres naturales para expresar las ideas; además, abunda el uso de fórmulas sintéticas, por lo que los textos tienen un carácter esotérico o secreto que busca ocultar a los profanos su verdadera significación. (Garza, 1985: 15)

## De las características del lenguaje de Suyua

En párrafos anteriores ya habíamos dicho que el lenguaje de Suyua se caracteriza por tener un estilo literario profundo en acertijos, metáforas e innovaciones lexicales, todo ello dentro de un sentido esotérico en el que la clave de comprensión en nuestra época parece ser el profundo conocimiento de la esfera cultural en la que surge el este lenguaje, de su uso político y del papel que desempeña en la defensa de la cultura maya.

Una vez establecido que el de Suyua era el lenguaje del conocimiento y que tenía un marcado carácter elitista, y suponiendo que hubo una estrecha relación entre el lenguaje del conocimiento y la forma de registro del saber, podemos pensar que el lenguaje de Suyua se desarrolló manteniendo una relación dialéctica con la escritura maya prehispánica, y que algunas de las características de la literatura maya colonial conciernen la “transcripción” de textos glíficos a escritura latina.

Otra cosa que podemos pensar es que algunas de las características que encontramos en los textos coloniales son la actualización del sistema de registro anterior, pues, como decíamos antes, los textos mayas coloniales surgen en un época en la que la cultura maya está amenazada, así como la misma élite política, por ello el interés es preservar los conocimientos para un futuro y al mismo tiempo mantenerlos a salvo de miradas indiscretas, incluso si esas miradas son de otros mayas que no pertenecen a la nobleza.

Es probable que María Cristina Álvarez en su trabajo sobre el *Chilam Balam de Chumayel* y el *Códice de Dresde* se haya encontrado con el uso del lenguaje de Suyua en textos religiosos:

Los trabajos que he hecho sobre la estructura lingüística del idioma maya del libro de Chilam Balam de Chumayel, así como aquellos para la formación del Diccionario de elementos y los del estudio de radicales mayas, me permitieron comprobar que existen pequeñas diferencias estructurales entre el maya actual y el idioma colonial empleado en los textos del libro de Chilam Balam de Chumayel.

Dentro del maya colonial destacan claramente dos tipos de estructuras que, aunque también difieren en detalles, básicamente siguen las mismas reglas estructurales. Uno de los tipos corresponde al idioma que se emplea para relatar los hechos anteriores a la conquista; y el otro, al que se emplea para mencionar los sucesos de la conquista y posteriores a ella. (Álvarez, 1974: 9)

María Cristina Álvarez interpreta la existencia de dos tipos de estructuras en el maya colonial empleado en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* como resultado de la evolución del idioma maya, y considera que la lengua utilizada antes de la conquista, y que aparece en los textos con temática previa a ese suceso histórico, es más cercana a la empleada en la escritura glífica (Cfr. Álvarez, 1974: 9). Y parece ser que existe esa cercanía, pero por otras razones. No es cuestión de evolución de la lengua maya, ni de un registro histórico de las diferentes formas de hablar a lo largo del tiempo (aspecto por demás difícil en un documento redactado *a posteriori*), sino que al parecer estamos en esos casos, los de

los textos escritos con caracteres latinos con temática anterior a la conquista, ante la reconstrucción colonial de los textos glíficos. Volveremos después a este tema.

El interés que tenía la nobleza maya de la época colonial en crear un sistema cerrado de circulación de saberes — cerrado frente al maya del pueblo por la conservación del poder, y cerrado sobre todo frente a la etnia invasora por la conservación de la cultura y de la vida— produjo la creación de textos altamente especializados que se caracterizan por la elección consciente por parte de sus creadores de una apariencia ambigua y confusa del texto ante el extraño.

Así tenemos un ejemplo mencionado por Ramón Arzápalo en “Sobre el lenguaje religioso en los textos mayas coloniales”, en el que un fragmento en maya, correspondiente a 11 Ahau del *Chilam Balam de Tizimín*, ha resultado problemático para los especialistas debido al empleo que hace de algunos vocablos para significar otros.

Balam u pol	A jaguar head.	La cabeza escondida
Uaan u co	Raised is the madness	y los dientes enhiestos
Tzui tzui uinicil	of the canine people.	de gente hostil,
Ppec uinicil	The dog people.	de gente abominable.

Texto del <i>Chilam Balam de Tizimín</i>	Traducción de Munro Edmonson	Traducción de Ramón Arzápalo
		Textos tomados de: (Arzápalo, 1990:74)

Explica el mismo autor:

La ambigüedad en el fragmento anterior radica en el empleo de homónimos o cuasi-homónimos (como en *balam* por *balaan* y *ppec* por *pek*) en función nominal, la cual oscurece el contenido como bien puede observarse mediante la traducción ininteligible que nos ofrece Edmonson. (Arzápalo, 1990:74)

Podríamos pensar que es un texto poco consistente o erróneo porque el autor no escribió bien las palabras, pues escribió *balam* en vez de *balaan*, o porque escribió algo y en realidad quería significar otra cosa, pero esa forma de ver el texto no nos llevaría a ningún lugar. En cambio, si consideramos que estamos ante un texto que no fue escrito para nosotros sino para los miembros de la élite maya, y que hace uso del alfabeto latino desde los parámetros mayas, entonces podemos observar la utilización consciente de *balam* para significar *balaan*, y eso puede arrojar luz sobre los escritos coloniales e incluso sobre los textos prehispánicos, pues una vez que esos signos son correctamente interpretados nos proporcionan una valiosa información a cerca de la forma en la que funcionaba la escritura maya, que se suma al conjunto de información que podemos obtener.

Otro caso interesante es el de un fragmento del *Chilam Balam de Chumayel* que ha sido interpretado de diferentes formas:

*Ti haab de mil quinientos quarenta y uno*  
*181 ɔuul. at. 5: Dik: 9 2nhele (Roys, 1933:21)*

La traducción de Antonio Mediz Bolio es la siguiente:

En el año de mil quinientos cuarenta y uno de los Dzules.  
 1541----- el día 5 Ik 2 Chen (Mediz Bolio, 1941: 21)

Y es la de Ralph Roys la que aparece a continuación:

*In the year 1541\**  
*181 ɔuul. at. 5: Dik: 92 nhele\*\**  
*\*The year of the Spanish settlement at Merida.*  
*\*\* "Probably a confused imitation of the chapter-heading in some Spanish history" (Roys, 1933: 79).\**

Sin embargo, Ramón Arzápalo presenta otra interpretación del segundo renglón que descarta lo erróneo o confuso como premisa de aproximación y nos ofrece una lectura que rompe el carácter críptico del fragmento en cuestión:

*181 ɔuul. at. 5: Dik: 9 2nhele*

Dado que el primer renglón del texto nos indicaba una referencia al tiempo, Ramón Arzápalo interpreta la cifra con la que comienza el segundo renglón como una fecha, por ello nos dice que debemos leer: *hunpiz [hunppiz] tii [tu] bolon katun*; que el morfema *-a* señala el demostrativo y la letra *t*, leída *tii* equivale a locativo; mientras que el 5 leído como logograma en maya, *hoo*, coincide con el nombre maya de Mérida. Como el sonido /d/ no existe en maya sino solamente en préstamos del español, busca en esa dirección y en el mismo *Chumayel* encuentra la palabra Dios representada de diferentes formas: Dios, Do, do, Ds, Dei, Deis, Deo; y como *ik* significa en maya “viento, aliento, espíritu” llega a la conclusión de que *Dik* es un fraseograma y que representa al Espíritu Santo. Por último encuentra que el numeral 9 empleado de forma elíptica equivale a la expresión (*Ah*) *Bolon Ahau Katun*, con la función adjetival de “grandioso, divino”, y que *2nhele* es una ingeniosa forma de representar *canhel* “cambio de gobierno o autoridad”. (Cfr. Arzápalo, 1999: 113-114.)

Después nos ofrece una versión menos críptica del fragmento con base en la reconstrucción interna y respetando el vocabulario y el estilo literario del *Chilam Balam de Chumayel*:

---

\* El año del asentamiento español en Mérida. Probablemente una confusa imitación del título de un capítulo en alguna historia española.



Tii hunpiz yaabil	Fue durante el primer año
tu bolon katun	del noveno katun
Ah Bolon Ahau Katun	es decir, del Bolon Ahau Katun,
lay cu xocole	según debe contarse,
ca uuli ꞑuulob	cuando llegaron los extranjeros
lay [= -a] tii Hoo.	a la ciudad de Mérida.
Dios Ik	El Dios Espíritu
Dios Espíritu Santo	Dios Espíritu Santo
tiix hoppi cristianoil	marcó el inicio del Cristianismo
tu bolon katun	en el noveno Katún
Ah Bolon Ahau Katun	es decir, en el Bolon Ahau Katún,
lay cu xocole	según debe contarse,
caix colabi u canhel	aquel en el que ocurrió el cambio de mando
u bolon canhele	cuando se inició el gobierno divino.

(Arzápalo, 1999: 114-115)

Ignoramos si alguna vez en la escritura maya una barra, el numeral 5, representó a Mérida, aunque lo más probable es que no. Sin embargo, en este fragmento del *Chilam Balam* lo hace. El 5 de este fragmento es un signo de tipo indicial que articula la representación utilizada por occidente para el número cinco con el nombre del número cinco en maya. La coincidencia en sonido del nombre del número cinco en maya y el nombre de Mérida también en maya, permiten la construcción de un acertijo.

Con *Dik* nos encontramos claramente ante la creación de un nuevo signo. No es algo que haya existido en español y que haya sido integrado, como lo fue el 5, sino que es una creación nueva, un signo que retoma signos previos y que se nos presenta como un enigma que para su resolución exige seguir el proceso que siguió Ramón Arzápalo: buscar el conocimiento que hace que *Dik* tenga sentido.

### De los recursos del lenguaje de Suyua

Entre los recursos de los que se vale el lenguaje de Suyua para lograr el sistema cerrado hacia el exterior y la ambigüedad aparente, está en primer lugar el que apela a un profundo conocimiento de la cultura maya para que los signos puedan ser comprendidos. Tomemos por ejemplo las menciones en *El Ritual de los Bacabes* de *sacal nicté* y *chacal nicté*, o de *Can Ahau*<sup>10</sup>, las cuales sin el conocimiento correspondiente es imposible asociar con la sexualidad y con el principio del tiempo, respectivamente.

<sup>10</sup> La traducción literal de estas expresiones es de manera respectiva “flor blanca”, “flor roja” y “Cuatro Ahau”. Los colores blanco y rojo están asociados a la sexualidad entre los mayas en virtud del semen y la sangre. 4 Ahau 8 Cumku es la fecha de inicio de la Cuenta Larga.

Otro recurso es el de elegir palabras que tienen varios significados posibles sin especificar el sentido en el que se las está usando:

[...] por tratarse del uso de di- o polisémico de ciertas palabras ha servido generalmente para confundir en las diversas exégesis hechas de textos mayas, sin percatarse del hecho de que tales vocablos fueron seleccionados conscientemente para oscurecer el lenguaje coloquial. El doble y hasta triple sentido, tan común en el habla del mexicano actual, es característico del lenguaje sacerdotal del maya colonial. Así tenemos que la expresión *chibal oc* puede significar “escorza del pie o de la pierna/ mordida del pie o de la pierna” o, como lexema corresponde al padecimiento denominado “gota”. Y explotando esta polisemia en el lenguaje religioso encontramos en el conjuro XV del Ritual, la asociación con las hormigas y su consecuente relación sinestésica:

XV. 90 <i>U thanil</i>	El texto para la curación	
XV. 90 <i>chibal oc lae.</i>	de la gota.	
XV. 90 <i>Uatal in [cah] &lt;caah&gt;</i>	Me pongo de pie	
XV. 90 <i>in [pab] &lt;paab&gt;</i>	para disgregar	
XV. 90 <i>chacal sinic</i>	a las hormigas rojas,	
XV. 90 <i>sac &lt;sinic&gt;</i>	a las hormigas blancas,	
XV. 90 <i>ek &lt;sinic&gt;</i>	a las hormigas negras,	
XV. 90 <i>ka &lt;kanal&gt; sinic.</i>	a las hormigas amarillas.	(Arzápalo, 1990: 73)

Otra recurso que menciona Ramón Arzápalo, es que para mantener el esquema métrico del discurso religioso se puede alterar el orden sintáctico del estilo narrativo, y eso combinarse con la omisión de los morfemas de nexa. Así lo que en lenguaje corriente sería *Tan u lubul in Suyua than na Kukulkan*, aparece en *El Ritual de los Bacabes* como *U lubul tan/ Suyua in thanab/ na Kukulkan*. (Cfr. Arzápalo, 1990: 74)

Un rasgo más, que podemos ver ejemplificado en el mismo fragmento del *Ritual*, es el de esconder a nivel gráfico la palabra. Así el fragmento que Ramón Arzápalo ha podido interpretar como *U lubul tan/ Suyua in thanab/ na Kukulkan*, aparece escrito en el folio 203 del facsímile (Cfr. Arzápalo, 1987: 229) como:

..... .. ulubul tan
Suy ua y n tha nab nakukul.
Cantzuc ...

Otro recurso que Ramón Arzápalo encuentra en estos textos religiosos mayas es la alteración fonológica de ciertas palabras:

Una forma de codificar el lenguaje es mediante alteraciones fonológicas en la norma coloquial. Así, en lugar de la palabra *badz* “mono” encontramos *bat* (f. 84) y en lugar de *pel* “genitales de la mujer” aparece *fel* o *fe* (f. 167). En el primer caso podría confundirse con “granizo” o tal vez con “hacha”, pero en el segundo ejemplo tal secuencia fonológica es imposible de manifestarse en el yucateco colonial, y por ende no porta significado alguno. [...] Un recurso muy común es el de eliminar la glotalización de algunos vocablos, lo cual dificulta la comprensión del material léxico. [...] Este procedimiento puede ser más complejo como en el caso de *ch'aah*, que no solamente pierde la glotalización, sino que también puede convertirse el sonido africado en un sencillo oclusivo alveodental, lo que da como resultado las formas *chah* y *tah*, respectivamente:

f. 28.95      Can [chah] <ch'aah> kik      Cuatro gotas de sangre,

	28.96	can [chah] <ch'aah> olom	Cuatro gotas de sangre coagulada,
f.	33.12	Can [tah] <ch'aah> kik	Cuatro gotas de sangre
	33.13	can [tah] <ch'aah> olom	cuatro gotas de sangre coagulada.

(Arzápalo, 1987: 13)

Además de la división arbitraria de las palabras escritas, del tratamiento velado de los temas, de la ambigüedad de la construcción, y de los cambios fonológicos en las palabras, se utilizan también signos católicos que podrían funcionar como distractores de la atención en caso de que el manuscrito cayera en manos españolas. La palabra *Amen* aparece 42 veces en *El Ritual de los Bacabes*, la mayor parte de las ocasiones bien diferenciada del texto y marcando su final, y en la parte inferior del folio 221 aparece una cruz.

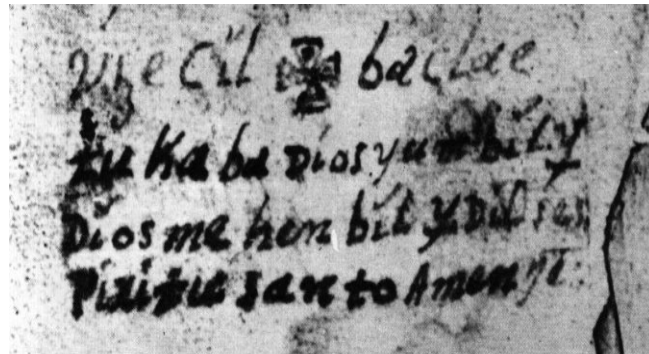


Ilustración 2: Imagen tomada de Arzápalo, 1987: folio 221

## Capítulo 2

### *El Ritual de los Bacabes*

El 11 Ahau es el que comienza la cuenta porque es el katun que transcurría cuando llegaron los extranjeros que vinieron del oriente cuando llegaron; los que trajeron el cristianismo que hizo terminar el poder en el oriente y llorar al cielo y llenar de pesadumbre el pan de maíz del katun.

*El libro de los libros de Chilam Balam*

El *Ritual de los Bacabes* es un manuscrito maya colonial que contiene textos para la curación de numerosas enfermedades. Su enorme importancia para el conocimiento de la cultura maya antigua radica en varios aspectos. Por un lado se eleva frente a los recetarios médicos en lengua indígena como un sólido pilar construido de palabras en el que podemos observar un vocabulario y un estilo religioso, la concepción del mundo, los símbolos que se desarrollan a lo largo de los textos, en fin, todos los conceptos interrelacionados. Por otro lado, a diferencia del *sucedío*, de los *Chilames*, el *Ritual* no narra hechos ni pasados ni futuros, en él nos encontramos frente a un sacerdote o *chamán* poderoso que es capaz de remontarse al origen de los tiempos y de las enfermedades y poner en movimiento a los seres divinos que las ocasionaron para después dominarlos y curar así a sus pacientes, o metafóricamente, restablecer el orden en el universo. Los *Chilames* y el *Ritual* pertenecen a dos ramas diferentes del conocimiento maya.

### La historia del manuscrito

Este texto fue descubierto en Yucatán durante el invierno de 1914-15 por Frederic J. Smith; un tiempo después William Gates lo adquirió sin poder enterarse de cómo lo había conseguido Smith. En 1930 William Gates lo vendió a Robert Garrett, un distinguido coleccionista de manuscritos, quien lo conservó en su casa hasta 1942, año en que lo depositó temporalmente en el Instituto para Estudios Avanzados en Princeton. Siete años después, en 1949, Garrett donó el *Ritual of the Bacabs* a la biblioteca de la Universidad de Princeton, donde continúa hasta la fecha. El nombre que ostenta el manuscrito "*Ritual of the Bacabs*"; le fue otorgado por William Gates debido a que el manuscrito menciona frecuentemente a esas deidades. (Cfr. Roys, 1965:vii)

## De las ediciones

La primera descripción publicada del manuscrito fue hecha por Alfred M. Tozzer en 1921 en *A Maya Grammar with Bibliography and Appraisalment of the Works Noted (Papers Peabody Museum, Universidad de Harvard, Cambridge, 1921)*. La primera traducción del *Ritual* al inglés es de Ralph Roys, y fue publicada en 1965 bajo el título de *Ritual of the Bacabs* (Norman. Oklahoma, 1965). La primera traducción al español fue realizada por Ramón Arzápalo Marín, y publicada en 1987 con el título de *El ritual de los Bacabes* (UNAM. México, 1987).

La obra de Roys incluye la traducción al inglés de los textos paleografiados, la transcripción parcial de los textos en maya, tres glosarios, uno de nombres de plantas, otro de nombres de fauna y otro de nombres propios. Además tres apéndices, uno sobre el material escrito por diferente mano, otro sobre la magia malevolente, y otro sobre una historia moderna de brujas. Incluye también una correlación de las páginas del manuscrito como son numeradas en la reproducción de William Gates.

La versión de Arzápalo incluye la transcripción de todos los textos en maya en versión rítmica, la traducción al español, el facsímile del manuscrito original, índice de vocablos, glosario de términos mayas, relación de las frecuencias absolutas, análisis de dispersión de vocablos, concordancias, y muestras de ocurrencias por texto.<sup>11</sup>

## De la antigüedad del texto

En cuanto a la antigüedad del texto, señala Ralph Roys en el prefacio de su obra que las últimas dos páginas del documento están escritas en el reverso de una indulgencia impresa fechada en 1779, pero agrega que por el lenguaje de los encantamientos parece que hubieran sido copiados de un manuscrito mucho más viejo, el cual pudo haberse escrito durante la primera parte del siglo XVII o posiblemente aún antes. (Cfr. Roys, 1965: vii)

Ramón Arzápalo comparte la opinión de Roys de que se trata de una copia de un códice más antiguo, y para reforzar esa hipótesis proporciona la información siguiente:

El *Códice de Calkiní*, que establece:

---

<sup>11</sup> La edición y traducción que empleamos en este trabajo es principalmente la del investigador mexicano, debido a la precisión y elegancia con la que fue hecha. Su obra incluye el facsímile, lo que permite el cotejo con algo muy cercano al manuscrito, y la suya es una traducción coherente que desambigua muchos términos que en la edición anterior se habían mantenido fuera del alcance del otro investigador.

Aquí en el pueblo de Nunkiní de la jurisdicción de San Luis Calkiní, hoy a los cinco días del mes de mayo de 1595 años, comparecieron los ancianos a relatar de cuando eran Batabes, grandes Batabes, Batabes de los pueblos, cuando llegaron los españoles. Primero, Don Miguel Canul, Batab de Calkiní y Don Juan Canul gran Batab, amigo de Don Miguel Canul padre de Don Jorge Canul, Batab de Nunkiní... (Barrera Vásquez, 1957: 103-5)

La carta de los diez caciques mayas dirigida a Felipe II el 11 de febrero de 1567, está firmada por seis caciques de apellido Canul, entre ellos Joan Canul, cacique de Nunkiní. Además resalta el hecho de que el *Chilam Balam de Chumayel* comienza con la frase “*u chun u uinicil! Ah Canule*”, es decir, el origen de la familia Canul. (Cfr. Arzápalo, 1987: 10)

Por todo ello, Ramón Arzápalo identifica al autor, Joan Canul, como un distinguido cacique maya de principios de la conquista y sitúa el original del manuscrito en Nunkiní, a fines del siglo XVI.

Existe la posibilidad de que para la redacción del original de este manuscrito el escriba maya haya tenido al alcance un códice prehispánico puesto que se hace mención de glifos en repetidas ocasiones, y porque la familia Canul, dada su importancia en la época prehispánica, bien pudo haber conservado algún ejemplar de esos antiguos libros.

**Folio y renglón****Texto VII**

34.	40	Oxtescun tancase	¡Salve, oh frenesí!
	41	ci bin yalabal.	Que así habrá de decirse.
	42	[uoh] Uooh	La escritura
	43	ci bin u nuc than	habrá de darnos la respuesta,
	44	yal bin.	se dirá.

(Arzápalo, 1987: 292 )

**Folio y renglón****Texto XI**

64.	20	ix [uoh ti] <uoooh tii> caan	glifos de los cielos,
	21	ix [uoh ti] <uoooh tii> munyal	glifos de las nubes,
	22	ix nap [ti] <tii> caan	que siempre estáis en los cielos,
	23	ix nap [ti] <tii> munyal.	que siempre estáis en las nubes.

(Arzápalo, 1987: 316)

**Folio y renglón****Texto LVIII**

223.	30	chacal in [cho uah] <choo uoooh>	rojos son los borrosos glifos
	31	mahantah chaltic	que consulté para aliviar la dolencia
	32	... bac.	de los huesos.
	33	Samel [x] <ix > ualac ch'ab.	Va transcurriendo la convalecencia.
	34	Chacal.../	Rojo...

(Arzápalo, 1987: 429 )

## De los rasgos estructurales y estilísticos de *El Ritual de los Bacabes*

### Estructuración de los textos

Como mencionábamos en el capítulo anterior, el interés que tenía la nobleza maya de la época colonial por crear un sistema cerrado de circulación de saberes produjo la creación de textos altamente especializados que se caracterizan por la elección consciente de una apariencia ambigua y confusa del texto ante el extraño.

En este capítulo queremos agregar que comparten espacio con la apariencia ambigua y confusa, una clara organización y una coherencia internas.

En la introducción del *Ritual de los Bacabes*, Ramón Arzápalo ya nos ha dicho que uno de los puntos de partida básicos para lograr un alto grado de inteligibilidad fue el de la estructuración interna de los textos, y menciona la correspondiente a la curación del trance erótico, que se encuentra ordenado coherentemente de la siguiente manera:

	Contenido	Texto/folio/verso
1.	Título	VI. 30.01
2.	Diagnosis	30.02-05
3.	Fecha de la curación	30.06-08
4.	Genealogía de los órganos sexuales	30.09/31.25
5.	Los símbolos de los órganos sexuales	VI. 31.26-30
6.	Prescripción de los medicamentos, sobre la base de los símbolos anteriores	31.31-37
7.	Mención de otros símbolos	31.38-43
8.	Preparación de otros medicamentos, sobre la base de los nuevos símbolos	31.44/32.58
9.	Conjuro de los malos vientos	VI. 32.59-68
10.	Conclusión del tratamiento	32.69.
11.	Despedida	32.76

(Arzápalo, 1987: 11)

La estructura presente en el contenido lingüístico que Ramón Arzápalo subraya, se nota también en el aspecto gráfico, como veremos a continuación.

### ***El tipo de letra y las marcas de inicio y final de los textos.***

*El Ritual de los Bacabes* está escrito a mano en lengua maya con caracteres latinos, consta de 237 folios. En la parte inferior del folio 237 se encuentra asentado el nombre de Joan Canul.

Ralph Roys en su edición no transcribe ni traduce el contenido de los primeros tres folios ni de los últimos 24, tampoco el del folio 70. Sus criterios de delimitación parecen haber sido dos y en este orden de importancia: el estilo y la letra. Roys toma hasta el folio 213 y las dos primeras líneas del 214 porque allí termina lo que podríamos llamar el “núcleo de conjuros”, a continuación depura el contenido de esos 213 folios y extrae de ese núcleo los folios 20 y 21, y 62 y 63 que incluye en el apéndice *A* porque fueron escritos por otra mano. El folio 70 queda fuera porque no es un conjuro y porque fue escrito por otra mano, no lo transcribe ni lo traduce, de él sólo dice: “*Page 70 contains a part of an ordinary medical prescription in a different hand.*” (Roys, 1965: 84).\* Los tres primeros folios no los transcribe ni los traduce, probablemente porque son parte de un mismo texto cuyo inicio no se conservó.

Roys reconoce en ese núcleo de conjuros 42 textos que transcribe y traduce. En los 24 folios del final del manuscrito que quedaron fuera de su análisis probablemente por pertenecer a otro estilo, Roys menciona que existen tres en blanco, que dieciocho están dedicados a medicina y saber de plantas, y que tres contienen lo que parece ser parte de un encantamiento, pero dice: “*The remainder of the MS. has been neither transcribed nor translated. I do not feel competent to comment on the handwriting.*” (Roys, 1965: 175).\*\*

Ramón Arzápalo en su edición trabaja con los 237 folios, en los que ha identificado 68 textos, de los cuales 46 muestran conjuros de diversa índole y 22 se ocupan principalmente de recetas médicas. Los 46 conjuros ocupan del folio 1 al 213 y una parte del folio 214. Los 22 textos que contienen recetas médicas ocupan desde la cuarta línea del folio 214 hasta el 237. La parte del *Ritual* que contiene las recetas médicas ha sido identificada por Ramón Arzápalo como parte del *Códice de Teabo*. (Cfr. Arzápalo, 1987: 11) Los folios 13, 16, 71, 228, 232, y 234 se encuentran en blanco.

Ramón Arzápalo no hace una distinción expresa entre los textos escritos por la mano que Roys llama *Bacabs hand* y los otros textos, a excepción del folio 70, del que nos dice en una nota a pie de página: “XII.70.15. Este folio contiene una receta médica para la curación de aftas, escrita con letra distinta a la de los demás textos.” (Arzápalo, 1987: 320)

Todos los textos están escritos a una columna, la mayor parte de ellos, a los que podemos llamar como pertenecientes al conjunto *A*, parecen haber sido escritos por la misma mano; sin embargo, hay algunas páginas, a las que llamaremos conjunto *B*, que parecen haber sido escritas por otra, u otras manos. En las páginas del conjunto *B* el tipo de letra es diferente al del conjunto *A* y el número de renglones por página no sigue la pauta marcada por el conjunto *A*, pues mientras el número de renglones por página de éste va de 12 a 16 (28 páginas con 12 renglones, 53 páginas con 13 renglones, 79 páginas

\* La página 70 contiene parte de una prescripción médica ordinaria escrita por una manos diferente.

\*\* El resto del manuscrito no ha sido ni transcrito ni traducido. No me siento competente para comentar sobre la letra.



con 14 renglones, 50 páginas con 15 renglones, 10 páginas con 16 renglones), en el conjunto *B* el número de renglones fluctúa entre 10 y 19. En el conjunto *B* ubicamos — el número entre paréntesis indica el número de renglones que tiene el folio— a los folios: 20 (19), 21 (17), 62 (19), 63 (17), 70 (10), 223 (17), 227 (17), 231 (16), 233 (17), 235 (17), 236 (15) y 237 (11), entre los que sólo los folios 231 y 236 coinciden con el resto de los folios en cuanto a número de renglones se refiere, pero no así con el tipo de letra.

La letra de los folios 223, 227, 231, 235, 236 y 237 parece pertenecer a la misma persona, y parece también que esta persona escribió los folios 62 y 63; la letra del folio 236 es semejante a la de los dos subconjuntos mencionados, podría ser que perteneciera a la misma persona. La letra de los folios 20 y 21 pertenece a una segunda persona, y la del folio 70 a una tercera.

El criterio que toma en cuenta el tipo de letra para delimitar la sección de conjuros (como parece haberlo hecho Ralph Roys), se topa con algunas inconsistencias, como por ejemplo, que el mismo tipo de letra aparece también en textos que no son conjuros sino recetas médicas (folios 214 a 222, 225 y 226, 229 y 230), y deja fuera a 7 folios que contienen conjuros (223, 224, 227, 231, 233, 235, 237). Además la presencia de varias manos en un solo manuscrito, sobre todo cuando, como en este caso, existe una coherencia interna del texto puede no llevarnos a pensar en materiales “intrusivos” sino en una obra colectiva cuyo tema es la curación de enfermedades. Así, podemos afirmar que el manuscrito que se encuentra en la Universidad de Princeton es en su forma integral un libro maya del siglo XVIII sobre curación de enfermedades.

Sin embargo, el hecho que en el manuscrito un mismo tipo de letra (es decir, un mismo escritor o escriba) aparezca compilando textos de diferentes estilos que se pueden agrupar sólo por la temática, y que la parte de las recetas médicas haya sido identificada como parte del *Códice de Teabo*, nos confirma un proceso de copia en el que por fuerza estarían implicados al menos dos originales de diferente procedencia.

Otro aspecto en el que el tipo de letra funciona como auxiliar, es en la delimitación de los textos. Al copiar de un original un copista pudo haber interrumpido su labor y otro continuar la transcripción en ese punto. Sin embargo, esto parece no haber ocurrido en este manuscrito, sino que cada texto parece haber sido escrito de manera íntegra por una sola persona. Tomar esto en cuenta puede ayudarnos a que el tipo de letra en combinación con el estilo nos permitan obtener nuevos datos.

En el folio 231 se encuentra un conjuro que parece ser la continuación del texto LXVII, pero rompe con el estilo llano de las recetas médicas y la letra es diferente a la del folio 230, aquél en el que comienza el texto LXVII. El texto del folio 231 continúa en los folios 233, 235 y 237. En un primer

momento pensamos que podría haber un folio extraviado entre el 230 y el 231, en el que finalizara el texto LXVII y comenzara el siguiente, pero después de revisar el tipo de letra, el estilo y el contenido de los folios anteriores, podemos afirmar que hubo un error en la paginación y que el texto del folio 231 en realidad comienza en el folio 221, y que los folios 223 y 227 también son parte de ese texto.

Por otro lado, pasando a la expresión gráfica de la estructuración interna, encontramos que en la mayor parte de los textos de conjuros que integran *El Ritual de los Bacabes*, el segmento que funciona como título y descripción de la enfermedad aparece separado del resto del texto por una línea horizontal.

Así en el texto II, folio 4, se encuentra de la siguiente manera:

V thanil balam mo tan

Case u Coil tanCaslae

h̄un Ahau hunuc Can

ahau. Can ahau bin ch̄ab

Y en el texto III así:

V h̄hanil ah oc tan Cas

layxe.u cahe hubanix u na

hxan Cha Cauixan lay ah

Oc tan Cas lay u nunil xan

tuka ba Dios yumbil \_\_\_\_\_

Can Ahau bin ch̄ab Can

ah au bin akab Casihi ci

También los finales de los textos aparecen en general separados, o marcados, con una línea horizontal, incluso cuando el final del texto coincide con el final de la página. Así en el texto II, folio 14, aparece de la siguiente manera:

hun u nu Can Ahau - Amen

y en el texto III, folio 25, así:

cab o la c̄abin x hun ahau

Amen \_\_\_\_\_

y en el texto XXX, folio 149 aparece así, las líneas externas señalan los límites de la hoja.

.....
.....
.....
<u>sac na Cab tun Amen</u>

Del folio 1 a las primeras líneas del 214 hay 31 textos (son 46 en total en esos folios) que marcan con esa línea tanto el principio como el final, 1 texto que marca sólo el principio, y 11 que marcan sólo el final, lo cual quiere decir que hay 32 textos que señalan el principio con esa línea, y 42 que marcan el final o la separación del siguiente texto también con una línea. Sólo tres textos no utilizan ninguna de esas líneas para marcar.

Estos tres textos restantes son los de los folios 20 y 21, 62 y 63, y 70. Textos que pertenecen al conjunto *B*. En el texto que aparece en los folios 20 y 21 tanto el principio como el final están claramente separados por su posición dentro del texto. El título aparece escrito arriba en un solo renglón que se aprecia ligeramente aislado, y el cuerpo del texto que inicia en el renglón siguiente aparece marcado con una primera letra más grande y oscura que el resto. La palabra *Amen* del final se encuentra aislada, centrada en la parte inferior del folio 22. En la distribución espacial de este texto parece haber habido la intención de ocupar todo el espacio disponible. En los textos de los folios 62 y 63, y 70 no se aprecia ninguna marca especial que señale ni principio ni final, y los textos no ocupan todo el espacio disponible en la página. Sin embargo, el texto del folio 63 finaliza con: *Jesus M. Amen*.

En el texto que comienza al final del folio 221 no hay marca de final a pesar de que dice *Amen*. Es necesario mencionar aquí que la palabra *Amen* aparece 42 veces a lo largo de todo el ritual, 40 de ellas asociada claramente al final, y en 37 ocasiones es la última palabra del texto.

El hecho de que el folio 221 contenga la palabra *Amen* y no tenga marcado el final podría deberse exclusivamente a que otra persona escribió esta parte, pero por el tipo de letra, el estilo, y el contenido, pensamos que no hay marca de final porque no termina allí, sino que continúa en los folios 223, 227, 231, 233, 235, y 237. Además, de corroborarse esta hipótesis, y si el texto de los folios 62 y 63 los escribió la misma persona, habrá que recordar que en este texto el cierre lo hace con *Jesus M. Amen*.

De acuerdo con la estructuración lingüística interna, enunciada por Ramón Arzápalo, el texto que comienza en el folio 221 podría continuar con el siguiente orden: 227, 223, 231, 233, 235 y 237. Aquí es necesario precisar para evitar confusiones que el texto que empieza en el folio 221, consideramos que continúa en el tercer renglón del folio 227, en el cuarto de la transcripción, marcado con el número 17 del texto LXIII.

Los datos de renglón y texto, así como la transcripción y la traducción, son los correspondientes a la edición de Arzápalo (Arzápalo, 1987).

Texto, folio y renglón	Transcripción	Traducción	Comentario
	1 U tzecil	La plegaria y curación	
LVI.221	2 bac lae.	de los huesos.	Tenemos aquí el nombre del texto, y una mención de la palabra <i>Amen</i> , que junto con las menciones de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, parece abrir el espacio ritual.
	3 Tu kaba Dios Yumbil	En nombre de Dios Padre	
	4 yetel Dios Mehenbil	y de Dios Hijo	
	5 yetel Dios	y de Dios	
	6 Espiritu Santo.	Espiritu Santo.	
	7 Amen.	Amén.	

<p><b>LXIII.227</b> 17 Chaltic u pach  18 yax bac  19 chacal ix tutac  20 sacal ix tutac.  21 La [...] [hantah] &lt;tii mahantah.&gt;</p>	<p>Se le enjuaga la espalda  y las aletillas del pecho;  gran hediondez roja,  ligera hediondez blanca.  Aquí es donde intervienen (los símbolos).</p>	<p>El procedimiento a  seguir, y a continuación  la mención de los  primeros símbolos que lo  ligan con la sexualidad.  Aparecen por primera  vez las palabras <i>yax bac</i>.</p>
<p>22 Ch'inchaltic ulic  23 yax bac  24 chacal us  25 tu ni yuc.  26 Sacal us  27 tu ni yuc.  28 He in maciktik.  29 Oxlahun p'ul bin  30 u [k...l] &lt;kikel&gt;  31 chacal kik che  32 sacal kik che  33 chacal pomol che  34 chacal copo  35 sacal copo  36 chacal ac itz  37 sacal ac itz  38 chacal ya  39 sacal ya  40 chacal tzalam  41 sacal tzalam.  42 La [ti] &lt;tii&gt; mahantah  43 u helint u kikel  44 yax bac.</p>	<p>Chorreando de agua llegó  el original ciervo,  mosquitos rojos traía  adheridos al hocico el cervatillo.  Mosquitos blancos traía  adheridos al hocico el cervatillo.  Lo habré de sosegar.  Ya fueron trece los cántaros  de sangre;  <i>kik che</i> rojo,  <i>kik che</i> blanco,  <i>pomol che</i> rojo  <i>copo</i> rojo  <i>copo</i> blanco ,  <i>ac itz</i> rojo  <i>ac itz</i> blanco  <i>ya</i> rojo  <i>ya</i> blanco  <i>tzalam</i> rojo  <i>tzalam</i> blanco.  Aquí es donde intervienen  para desovar en la sangre  del original ciervo.</p>	<p>El juego de palabras  permite que dé inicio  una especie de relato  ritual en el que <i>bac</i>  toma ahora el significado  de ciervo.  El sacerdote comienza a  calmar al ciervo y para  eso recurre a los pri-  meros medicamentos.</p> <p>Otra vez aparecen las  menciones al rojo y al  blanco.</p> <p>Los moscos parecen  tomar el lugar de la  sangre de <i>yax bac</i>, por lo  que es necesario des-  cuartizar al frenesí del  original ciervo.</p>
<p><b>Hek u yax [...]</b>  <b>yax bac</b></p>	<p><b>[Este fragmento aparece en el facsímil pero fue omitido  en la transcripción]</b></p>	
<p>45 Hek u tancasil  46 [...] &lt;yax&gt;bac  47 coo ch'ich' [tamcas] &lt;tancas&gt;.  48 U [...] &lt;tancas&gt;/</p>	<p>Descuartícese el frenesí  del original ciervo,  el frenesí del maldito pájaro agorero.  El tancas/</p>	

<b>LVIII.223</b> 8. oxlahun pay 9. Chacal Ani Cab 10. Sacal Ani Cab 11. Oxlahun pay 12. Chacal Xich'il [ac] <Ak> 13. Sacal Xich'il [ac] <Ak> 14. uchic in kaxic 15. yax bac. 16. Oxlahun pay 17. chacal Kanthul. 18. sacal Kanthul. 19. La bin uchic 20. in kaxic yac bac 21. yax [tzotz] <tzootz> 22. yax [olo...] <olom> 23. yax kik. 24. Oxlahun bin 25. uchic in [...] <kaxic> 26. yax bac. 27. [uene...] <Uenen> 28. [uene...] <uenen> 29. ... .. 30. chacal in [cho uah] <choo uooh> 31. mahantah chaltic 32. ... bac. 33. Samel [x] <ix> ualac ch'ab. 34. Chacal...	tendrás que decir trece oraciones a <i>Chacal Ani Cab</i> “Mundo-rojo” y a <i>Sacal Ani Cab</i> “Mundo-blanco” Trece oraciones habrán de rezarse a <i>Chacal Xich'il Ak</i> y a <i>Sacal Xich'il Ak</i> para poder componer los originales huesos. Trece veces habrán de invocarse al <i>Kanthul</i> rojo y al <i>Kanthul</i> blanco. Así fue como le compuse los huesos originales el pelo original la sangre coagulada original la sangre original. Y tuvieron que ser trece (las oraciones) para poder componerle los huesos originales. Duerme. duerme ... .. rojos son los borrosos glifos que consulté para aliviar la dolencia de los huesos. Va transcurriendo la convalecencia. Rojo.../	¿Las instrucciones para continuar con el ritual?  Menciones de rojo y blanco que se ligan a la sexualidad.  El proceso hipnótico.
--	---	--

<p><b>LXVII.231</b> 7. yax uatal tun ba  8. [ca] &lt;caa&gt; bin in [cah] &lt;caah&gt;  9. yokol yax bac  10. in pecantes.  11. Dzik bin  12. noh bin  13. uchic in pecansic  14. yax bac  15. yax tzootz  16. yax olom  17. yax kik.  18. Ten [ca] &lt;caa&gt; u chan tech.  19. Bac tal in [cah] &lt;caah&gt;  20. a uicnal  21. [ti] &lt;Tii&gt; mahan bac  22. a uicnal.  23. Bax bacil  24. ca mahantic.  25. Chacal Tok Bac  26. Chacal Madz Bac.  27. Lay tin mahantah  28. u helinte  29. dzic bac  30. noh bac.  31. Tin tacah  32. u [helin] &lt;helint&gt; yax bac.  33. Bax tin [ch'ah] &lt;ch'aah&gt;  34. u helinte.  35. Chacal bacalche  36. sacal bacalche  37. ekel bacalche  38. &lt;kanal&gt; bacalche.  39. Chacal ix dzacal bac  40. sacal ix dzacal bac  41. tin mahantah./</p>	<p>Primero he de ponerme de pie  y proseguiré a colocarme  sobre la doncella  para excitarla.  Fue por la izquierda  y por la derecha  que comencé a excitar  a la doncella;  pelos originales  sangre coagulada original  sangre original.  Fui yo quien te soltó.  ¿Por qué fue que vine  hacia ti?  Para aprovecharme de la doncella  fue que vine hacia ti.  ¿A qué doncella  tomas?  <i>A Chacal Tok Bac</i>  y a <i>Chacal Madz Bac</i>  A éstas tomé  para cambiarlas  por la doncella de la izquierda  y la doncella de la derecha.  Las escondí  para cambiarlas por la original doncella  ¿Qué fue lo que tomé  para hacer el cambio?  Fue la yerba <i>bacalche</i> roja,  la <i>bacalche</i> blanca,  la <i>bacalche</i> negra,  la <i>bacalche</i> amarilla.  Fue la <i>ix dzacal bac</i> roja,  la <i>ix dzacal bac</i> blanca  la que tomé</p>	<p>Parte del ritual de  curación que parece unir  palabra y acción, o al  menos hablar de  acciones.</p> <p>El juego de palabras, o  de significados continúa  y ahora <i>bac</i> es doncella.</p> <p>El conjuro comienza con  una manifestación de  poder por parte del  sacerdote que interroga  al frenesí en forma  acusadora.</p> <p>Una sustitución ritual  que menciona también  medicamentos. El cam-  bio se hace para obtener  a la original doncella, a  <i>yax bac</i>.</p> <p>La secuencia ligada a los  puntos cardinales, y la  mención de los colores  que se ligan con la  sexualidad</p>
--	--	--

LXVII.233	42. [ti] <Tii> mahan	Tomé	
	43. u helinte	para cambiar	
	44. ix bac	a la doncella	
	45. chacal bacel ac	a la <i>bacel ac</i> roja	
	46. sacal bacel ac.	la <i>bacel ac</i> blanca.	
	47. Balx bin hom tu bel.	¿Qué fue lo que se le hundió en el camino?	
	48. [ca ti] <Caa tii> hoki	Vino a salir	
	49. tan yol metnal	hasta el centro del inframundo	
	50. chac tan cencen bac	la doncella roja, bien ataviada,	
	51. sac tan cencen bac	la doncella blanca, bien ataviada:	Aquí introduce lo que
	52. [satan] <sac tan> puhuy	es la gallina ciega blanca,	parece ser un nuevo
	53. kan tan puhuy	la gallina ciega amarilla	símbolo: el color
	54. chac tan bul cos	el ave <i>bul cos</i> roja,	amarillo.
	55. kan tan cos.	el ave <i>cos</i> amarilla.	
	56. Chac tan tun culuch hu	Entonces surge la deidad sentada roja,	
	57. kan tan tun culuch hu	la deidad sentada amarilla	
	58. chac tan [choch] <chochoh> bac	la garza roja empapada en agua.	
	59. kan tan chochoh bac.	la garza amarilla empapada en agua.	
	60. La u ch'ich'il	He aquí a su ave agorera:	
	61. yax bac.	es la original garza.	Entonces surge la deidad
	62. Bax bin uchic in tatic	¿Por qué fue que escondí	sentada roja que tiene
	63. u hel yax bac.	a la otra garza original?	como ave agorera a la
	64. Dzik bin	Fue a la izquierda,	original garza, a <i>yax bac</i> ,
	65. noh bin	a la derecha	otro sentido para las
	66. uchic in tatic	en donde oculté	mismas palabras.
	67. u hel yax bac.	a la otra garza original.	
	68. Balx bin	¿Por qué razón	
	69. uchic in tzictzic	fue que reverencié	
	70. Chacal [ha] <Haa>	a <i>Chacal Haa</i> "El-aguacero"	
	71. <b>u hel yax bac.</b> [Al transcribir	<b>a la otra garza original?</b>	
	72. <b>Balx bin</b> se repitió este	<b>¿Por qué razón</b>	A pesar de la mención
	73. <b>uchic in tzictzic</b> fragmento]	<b>fue que reverencié</b>	reiterada de la doncella,
	74. <b>Chacal [ha] &lt;Haa&gt;.</b>	<b>a Chacal Haa "El aguacero"?</b>	no parece ser ella el
	75. Tzutzin	A toponear,	sujeto que se pretende
	76. tzuntze.	taponéalo.	curar, sino un elemento
	77. Uchic in tzutzic	Así fue que defloré	en la curación de algún
	78. yax [bac] <bak>.	a la paciente	trance erótico.
	79. Bax bin uchic in pakic/	¿Qué fue lo que le sembré	

LXVII.235	80. Chacal Ix Pakunpak	a <i>Chacal Ix Pakunpak</i> “La-fornicadora-roja”	
	81. Sacal Ix Pakunpak	a <i>Sacal Ix Pakunpak</i> “La-fornicadora-blanca”	La docella/paciente pa-
	82. Ekel Ix Pakunpak.	a <i>Ekel Ix Pakunpak</i> “La-fornicadora-negra”?	rece ser la personifi-
	83. Uchic in pakic	Así fue que se lo sembré	cación ritual del frenesí,
	84. yax [bac] <bak>.	a la paciente.	al que se vence no sólo
	85. Sameix tun	Hace ya tiempo entonces	por las invocaciones y las
	86. ualacen in ch'ab	que me puse de pie para coger	plantas medicinales, sino
	87. Chacal Ix Tzutzun Tzay.	a <i>Chacal Ix Tzutzun Tzay</i> “La-gran-puta”.	al lograr un
	88. Uchic in tzayic	Fue así como me acerqué	somecimiento sexual que
	89. u hol yax [bac] <bak>.	al hueco de la paciente.	bien puede ser sólo de
	90. Oxlahun dzit u mex	De trece filamentos es la barba	palabra.
	91. Chacal Kichbac	de <i>Chacal Kichbac</i> “El-del-gran-hueso- caliente-y-rojo”,	
	92. Sacal Kichbac.	de <i>Sacal Kichbac</i> “El-del-gran-hueso- caliente-y-blanco”.	
	93 Oxlahun yal	Por el décimotercer nivel	
	<b>yn Chacal potz:</b>	<b>[Este fragmen to aparece en el facsimil</b>	
	<b>oxlahun yal</b>	<b>pero se omitió al transcribir]</b>	
	94 u man to	deambulaba	
	95 ca Cilich Colel	nuestra <i>Cilich Colel</i> “Bella-señora”,	
	96 tu yoxlahun tas [can] <caan>.	por la décimotercera capa del cielo.	
	97 Uchic in tep'ic	Así fue que se me puso enhiesto	
	98 yax bac.	el gran hueso.	
	99 Sameix tun	Hace ya tiempo entonces	
	100 ualacen in ch'ab	que me puse de pie para coger	
	101 Kaxi Ix Chel.	a <i>Kaxi Ix Chel</i> “La-Ix-Chel-de-la-cinta”.	
	102 Sameix tun	Hace ya mucho tiempo entonces	
	103 ualacen in ch'ab	que me puse de pie para coger	<i>Kuch</i> es tiña pero es
	104 Chacal Hohol Kuch	a <i>Chacal Hohol Kuch</i> “La-de-la-gran-tiña- roja”	también hilo en general,
	105 Sacal Hohol Kuch.	a <i>Sacal Hohol Kuch</i> “La-de-la-gran-tiña- blanca”.	según podemos leer en el
	106 Uchic in kaxic	Así fue que até	Calepino de Motul. La
	107 Yax Bac/ [tamcas] <Tancas>	a <i>Yax Bac Tancas</i> “Frenesí-del-gran-hueso”	mención de kuch parece
			completar la idea de la
			cinta de <i>Ix Chel</i> para
			atar al Frenesí-del-gran-
			hueso y a los otros dos
			frenesíes.



LXVII.237	108 Ah Ci [tamcas] <Tancas>	a <i>Ah Ci Tancas</i> “Frenesí-ebrio”,	
	109 Sac [tamcas] <Tancas>.	a <i>Sac Tancas</i> “Frenesí-blanco”.	
	110 Hek u kokolbil [tamcas] <tancas>.	Se despenó al sucio frenesí.	
	111 Hek in maxiktic.	Con las piernas abiertas le hago bellaquerías.	
	112 Hek u thanil bac.	He aquí las palabras del hueso:	
	113 Balx tialinte	¿Por qué habrá de apropiarse	
	114 u hool yax bac	de la cabeza del gran hueso	
	115 Chacal Sac Pak Much	<i>Chacal Sac Pak Much</i> “Gran-pálida-rana-roja”,	
	116 Sacal Sac Pac Much.	<i>Sacal Sac Pak Much</i> “Pálida-rana-blanca”?	
	117 La tialinte	Aquí es donde se apropia	Concluye el acto sexual
	118 u [hol] <hool> yax bac.	de la cabeza del gran hueso.	con el que se dominó al
	119 Hek in ticinkabtic	Con las piernas abiertas voy sacando	frenesí.
	120 yax bac.	el gran hueso.	
	121 Uchic in salamcuntic	Así fue como iba sacudiendo	
	122 yax bac.	el gran hueso.	
	123 Amen.	Amén.	
	124 Jesus Maria	Jesús María	El cierre del espacio
	125 Joan Canul	Joan Canul	ritual.

## Del estilo/estructura

En el manuscrito que ahora nos ocupa se dice expresamente que se utiliza el esotérico lenguaje de Suyua (texto XLIII folio 203, renglones 180-182), al que hicimos referencia en el capítulo anterior, en esta obra colonial, se caracteriza por ser parte de una ceremonia en la que se pretende dominar a la personificación de las enfermedades para curar así a los paciente. Por ello el lenguaje de Suyua tiene una estructura ritual relacionada con la configuración de un espacio y de un tiempo que sobrepasan los límites humanos.

Como mencionábamos también en el capítulo anterior, los manuscritos coloniales están escritos con caracteres latinos, y este manuscrito no es la excepción; sin embargo, el uso de esos caracteres a veces no es alfabético. La letra que predomina en el manuscrito es uniforme, claramente trazada, más parecida a la letra de molde que a la manuscrita, por lo que no nos enfrentamos a un problema de comprensión de letra, sino que la dificultad se encuentra en otras partes. Resulta notorio que las letras, que representan sonidos, están consignadas en el texto, pero en muchas ocasiones no sólo no están agrupadas por palabras al estilo que utilizamos actualmente, sino que el final de una palabra se corta y se suma a la siguiente dando la impresión de que ese es el principio de la palabra que sigue, en el caso de las palabras

con dobles vocales, a veces sólo se consigna una vocal. A veces las palabras son cambiadas por otras que tienen cierta semejanza, como los casos que se mencionaban en el capítulo anterior concernientes a *ch'aah*, *badz*, *pel u naa*, repetimos la cita:

Una forma de codificar el lenguaje es mediante alteraciones fonológicas en la norma coloquial. Así, en lugar de la palabra *badz* “mono” encontramos *bat* (f. 84) y en lugar de *pel* “genitales de la mujer” aparece *fel* o *fe* (f. 167). En el primer caso podría confundirse con “granizo” o tal vez con “hacha”, pero en el segundo ejemplo tal secuencia fonológica es imposible de manifestarse en el yucateco colonial, y por ende no porta significado alguno. [...] Un recurso muy común es el de eliminar la glotalización de algunos vocablos, lo cual dificulta la comprensión del material léxico. [...] Este procedimiento puede ser más complejo como en el caso de *ch'aah*, que no solamente pierde la glotalización, sino que también puede convertirse el sonido africado en un sencillo oclusivo alveodental, lo que da como resultado las formas *chah* y *tah*, respectivamente. (Arzápalo, 1987: 13)

Ramón Arzápalo manifiesta que el lenguaje sacerdotal de los siglos XVI al XVIII:

[...] altera las reglas fonológicas y gramaticales del lenguaje coloquial; emplea préstamos (de otras lenguas mayenses, del náhuatl e inclusive del español) así como metáforas poco comunes o irreconocibles por la gente común; sigue una rítmica muy peculiar y mezcla corrientemente estilos y registros, ya que el sacerdote asume los papeles no sólo como tal, sino que también los de paciente, de viento-enfermedad y de deidad. Más aún, el sacerdote puede dirigirse a las deidades y vientos en un estilo muy formal y reverencial para invocarlos y luego, al tenerlos en su poder hablarles en un estilo íntimo y hasta vulgar para aniquilarlos. (Arzápalo, 1987:19)

Es evidente que hay un interés en crear un texto oscuro, difícil de interpretar, pero no ilegible. El escritor, más que elegir una clave o una constante que permita el descifre a la manera de los sistemas que utilizan los espías, parece pensar y actuar bajo el criterio de: *el iniciado sabrá*, un poco a la manera del *Lector Modelo* postulado por Umberto Eco.

Un texto, tal como aparece en su superficie (o manifestación) lingüística, representa una cadena de artificios expresivos que el destinatarios debe actualizar. [...]

En la medida en que debe ser actualizado, un texto está incompleto. Por dos razones. La primera no se refiere sólo a los objetos lingüísticos que hemos convenido en definir como textos, sino también a cualquier mensaje, incluidas las oraciones y los términos aislados. Una expresión sigue siendo un mero *flatus vocis* mientras no se la pone en correlación, por referencia a determinado código, con su contenido establecido por convención: en este sentido, el destinatario se postula siempre como el operador (no necesariamente empírico) capaz, por decirlo así, de abrir el diccionario a cada palabra que encuentra y de recurrir a una serie de reglas sintácticas preexistentes con el fin de reconocer las funciones recíprocas de los términos en el contexto de la oración. Podemos decir, entonces, que todo mensaje postula una competencia gramatical por parte del destinatario (Eco, 1993: 73-74)

Debe suponer [el autor] que el conjunto de competencias a que se refiere es el mismo al que se refiere su lector. Por consiguiente, deberá prever un Lector Modelo capaz de cooperar en la actualización textual de la manera prevista por él y de moverse interpretativamente, igual que él se ha movido generativamente. (Ibidem: 80)

En el texto parece no haber una clave secreta sino un conjunto de conocimientos a los que el escritor apuesta que el lector que él desea tendrá: el conocimiento profundo del idioma maya, de las palabras y conceptos relacionados con la religión y la medicina, de la tradición maya sobre el origen del mundo y de las enfermedades, de las palabras que habrán de decirse en lugar de las que se registran, de las enfermedades, de los juegos de significado, etcétera. Parece que el lector supuesto es bastante específico.

En su texto “El lenguaje esotérico y literario de Don Joan Canul en el Ritual de los Bacabes”, Ramón Arzápalo menciona una serie de recursos literarios utilizados en este manuscrito: Paranomasia, reduplicación, conduplicación, anáfora, estribillo, etc.

<b>Folio y renglón</b>	<b>Reduplicación</b>	<b>Folio y renglón</b>	<b>Conduplicación</b>
185. 02 Hi u kinil	Tal será el día	198.19 tzini ni	se sonó los mocos
03 hek u tal	en que venga con las piernas abiertas	20 ni tzin	los mocos se sonó
04 cii cii u can	y con dulces palabras		
	<b>Paranomasia</b>		<b>Sinonimia</b>
207. 14 yax uche	desde hace mucho tiempo	210.52 Balx bacin u ch'ich'il	¿Cuáles serán sus pájaros agoreros?
15 yax uudze	donde se forman las arrugas.	53 Balx bacin u mutil	¿Cuáles serán sus señales?

(Cfr. Arzápalo, 1989: 380- 383)

El lenguaje de los textos religiosos es retórico y a la vista del no iniciado resulta en gran parte incomprensible, sin embargo en estos textos religiosos parece existir también un afán de claridad y precisión. Este rasgo lo hemos visto ya en el señalamiento de principio y fin de los textos que conforman *El Ritual de los Bacabes*. Otra parte de ese mismo afán es que la forma estructural en la que se presentan en muchas ocasiones los recursos estilísticos, sobre todo el paralelismo, la sinonimia, y la paranomasia, es en construcciones paralelas. Como apunta Ramón Arzápalo, podría implicar la interpretación de los glifos a través de ejercicios de equivalencia sinonímica o de similitud formal. (Cfr. Arzápalo, 2001: 147).

Que la presencia de estos recursos, paralelismo, sinonimia y paranomasia no es sólo parte de una estructura ritual sino que es importante para la comprensión del texto, lo prueba el hecho de que están presentes mientras que hay otras partes que pueden ser omitidas.

Por ejemplo en el texto II, folio 6 después la mención de varias secuencias completas, encontramos lo siguiente: *max chacal kokob max y. y. y. chacal nicté max y. y. y. la a che cech nicté tancase max tancase cech co tancase*. En la transcripción y traducción correspondientes Ramón Arzápalo decide no completar la secuencia sino indicar en una nota a pie de página: “II.06.64. Resulta muy significativo el hecho de que aparezca *yetel* (abreviado *y.*) tres veces. Esto nos indica la estructuración de los textos rituales en los que sistemáticamente aparecen después del rojo, los colores blanco, negro y amarillo.” (Arzápalo, 1987: 271)

Esta estructuración que menciona sistemáticamente el rojo, el blanco, el negro, y el amarillo está relacionada con la concepción maya cuatripartita del universo, que asocia puntos cardinales y colores. Así el oriente y el rojo co-ocurren, y lo mismo pasa con el norte y el blanco, el poniente y el negro, y con el sur y el amarillo. La mención de estos puntos cardinales y sus colores asociados comienza por el oriente y continúa con el norte, el poniente y el sur. El mundo se lee y se menciona en sentido contrario al de las manecillas del reloj, y eso lo encontramos en los textos del *Ritual de los Bacabes*.

Los diferentes elementos asociados también a los rumbos cardinales pueden aparecer simplemente ubicados por su color y su orden en la enumeración, sin la mención explícita del rumbo al que están asociados.

<b>folio</b>	<b>renglón</b>	<b>Texto XI</b>
79	180	chac tukbil acan
	181	sac tukbil acan
	182	ek tukbil acan
	183	kan tukbil acan

el coyol del penoso hipo rojo,  
 el coyol del penoso hipo blanco,  
 el coyol del penoso hipo negro,  
 el coyol del penoso hipo amarillo.

(Arzápalo, 1987: 325)

O puede presentarse la secuencia con algún elemento faltante, como aparece en el texto XIV, en el que la palabra *sabac* fue omitida después de *sac*:

<b>folio</b>	<b>renglón</b>	<b>Texto XIV</b>
84	48.	[ti tu ch'ah] <tii tu ch'aah>
	49.	chacal sabac
	50.	sac <sabac>
	51.	ek sabac
	52.	kanal sabac.

de ahí sacó  
 la tinta roja,  
 la tinta blanca,  
 la tinta negra  
 la tinta amarilla.

(Arzápalo, 1987: 330)

O puede presentarse la secuencia abreviada, como aparece en el mismo texto XIV, al final del folio 85 y al principio del folio 86:

*u cuch ti chabi chacal kanal sacal ekel/kanal=kanpet kin*

En el que *kanal* fue omitido en tres ocasiones. Pareciera que las dos rayitas entre *kanal* y *kanpet* señalan esa omisión, pero es difícil saberlo.

O incluso puede llegarse a registrar lo estrictamente básico como en el ejemplo que mencionábamos, en el que se registra la frase de inicio y después simplemente y.y.y., o lo que ocurre en los folios 174 y 175, en los que encontramos dos secuencia sustituidas únicamente por sendos números 4:

En el folio 174:

*can chelic tun bacin yn chacal toncuy .4. la tun bacin tin tac cah yalan u homtanil ytzam cab canchelic tun bacin yn met u met yit yn cat xani*

En el folio 175:

*can kin bin chel lan tu chun kinib tibatučah u kinami pic čhin bin tu chun chacal chi tiba tu čha u kinami nanxani pic čhintun bacin yicnal u yum chacal kusinic .4. tibiñ tučah u chibali*

El conocimiento profundo de la lengua y cultura mayas, así como la conciencia de esa estructura ritual cuatripartita en el discurso religioso le permiten a Ramón Arzápalo reconstruir esos segmentos de la siguiente manera:

folio	renglón	Texto XXXIX	
174	12	Can chelic tun bacin	¿Habré de invocarlo en las cuatro direcciones?
	13	In chacay toncuy	Mi calcañal rojo,
	14	<in sacal toncuy	mi calcañal blanco
	15	in ekel toncuy	mi calcañal negro
	16	in kanal toncuy>	mi calcañal amarillo.
	17	La tun bacin	¿Será aquí
	18	in [tac cah] <tacah> yalan	en donde lo escondí, debajo
	19	u homtanil Itzamcab	en las entrañas de <i>Itzamcab</i> ?
	20	Can chelic tun bacin.	¿Acaso está tendido con las piernas abiertas?
	21	In met u met yit	Hice que se le introdujera en el ano,
	22	in cat xani.	junto con mi pepino.
	175	30	Can kin bin
31		[chel lan] <chelan> tu chun kinib	que se pasó tendido de dolor.
32		[ti ba tu ch'ah] <Tii baca tu ch'aah>	Fue ahí donde le sobrevino
33		u kinami.	la dolencia.
34		Picch'in bin	Lanzadlo ya
35		tu chun chacal [chi] <chii>	hasta el tronco del nance rojo.
36	[ti ba tu ch'ah] <Tii baca tu ch'aah>	Fue ahí donde le sobrevino	

175	37	u [kinami nan] <kinam> xani.	también la dolencia
	38	Picch'in tun bacin	¿Hacia dónde se habrá de lanzar?
	39	Yicnal u yum.	Hasta la morada de su padre.
	40	Chacal ku sinic	Hormiga roja <i>ku sinic</i>
	41	<sacal ku sinic	hormiga blanca <i>ku sinic</i>
	42	ekel ku sinic> <sup>12</sup>	hormiga negra <i>ku sinic</i>
	43	kanal ku sinic.	hormiga amarilla <i>ku sinic</i>

(Arzápalo, 1987: 394-395)

Tarea no tan fácil de llevar a buen término, pues la problemática comienza en el momento mismo de determinar dónde inicia y termina cada palabra. Para confirmar esto veamos la transcripción y traducción que Ralph Roys hace de estos mismos fragmentos, el del folio 6 texto II que mencionábamos antes y estos dos últimos:

La transcripción de Ralph Roys del fragmento del folio 6 es: “*hasmax chacal kokob max y. y. y. chacal nicté max y. y. y. la a che ci nicté tancase max tancase cech co tancase.../*” (Roys, 1965: 72) y su traducción es la siguiente: “*the red kokob-max (“kokob-snake-monkey”), etc.; the red nicté-max (erotic-monkey”), etc. These are your trees; erotic-seizure, monkey-seizure, are you, madness-seizure./*” (Roys, 1965: 4)

Su transcripción del folio 174 es: “*can chelic tun bacin yn chacal toncuy .4. la ten bacin tin tac cah [tacah] yalan u homtanil ytzam cab can chelic tun bacin yn met u met yit yn cat xani*” (Roys, 1965: 105), y su traducción es la siguiente: “*The platform-shelf (canchelic) is my red tuncuy-tree. Thus I placed it beneath [on?] the bowels of Itzam -cab (“earth-lizard”). The platform-shelf, then, is my round [wicker] stand, the stand for the bottom of my jar also./*” (Roys, 1965: 58)

Y la del folio 175 es: “*can kin bin chel lan [chelan] tu chun kinib ti ba tu ch'ah u kinami picch'in bin tu chun chacal chi ti ba tu ch'ah u kinami nan xani picch'in tun bacin yicnal u yum chacal ku sinic .4. ti bin tu ch'ah u chibali*” (Roys, 1965: 105), con la siguiente traducción: “*Four days would he be stretched out at the base of the heater (kinib), where he took his force (kinam) also. He is cast down, how? to the place of his father, the red kul-sinic-ant. There he took his pain (or stinging).*” (Roys, 1965: 59)

12 Hay un pequeño error, el paréntesis angular debería cerrar en el siguiente renglón, después de kanal ku sinic.



## Capítulo 3

# La escritura esotérica

[...] llega hoy el tiempo en que sean interrogados con acertijos los Batabes, Los-del-hacha, de los poblados, para ver si saben cómo es que merecen el Señorío, si es que lo saben por generación, si es cierto que lo saben y comprenden los Batabes, Los-del-hacha, y Halach Uiniques, Jefes, como jefes que son. Si es cierto que descienden los Batabes, Los-del-hacha, de Ahaues, Señores Principales, de Halach Uiniques, Jefes, realmente, han de demostrarlo.

*El libro de los libros de Chilam Balam*

### Los signos y los registros gráficos

En la época prehispánica los mayas utilizaban un complejo sistema de signos gráficos, que permanecen en gran parte aún no comprendidos, y a través de los cuales podían plasmar sus conocimientos científicos, su historia y su arte. Estos signos, de los que Thompson registra 862 en su *Catálogo* (Thompson, 1962), entre afijos, signos principales, retratos, etcétera, aparecen en diferentes combinaciones sobre muy diversas superficies como papel, cerámica, piedra, joyas, etc.

Lógicamente cada material determina un poco el tipo de trazado de signos que se hace, pues no es lo mismo esculpir sobre piedra que pintar con pincel sobre una superficie lisa; además otro factor que es necesario considerar en el análisis de estos signos, es que muy probablemente el uso del objeto sobre el que se escribe tenga relación con el texto que se traza en él, por ello hemos decidido limitar este trabajo a los textos jeroglíficos que se encuentran en libros de papel amate, es decir, circunscribirlo a los códices.

En un interesante trabajo Carmen Arellano (Arellano, 2002) saca a la luz el proceso de preparación que se seguía en la época prehispánica para obtener el papel. Puesto que es un material perecedero, los trabajos arqueológicos no han encontrado muchas huellas de él en el área mesoamericana, sino solamente de las herramientas que se utilizaban en su producción, así:

[...] los arqueólogos nos dan una fecha más antigua para la aparición del papel: un milenio antes de Cristo (Fitl, 1975: 9 y ss.). Sus hipótesis se fundan en los hallazgos de mazos de piedra que eran utilizados para machacar y lograr así refinar la materia prima después de haber sido procesada en un medio acuoso. La forma y aplicación del batido casi no ha cambiado en miles de años. (Arellano, 2002: 238)

La existencia de papel no implica por sí sola su utilización como superficie escritural, pero la podemos suponer también bastante antigua. El libro prehispánico más temprano que se ha encontrado,



desgraciadamente en un pésimo estado de conservación, es el que proviene de un enterramiento maya en El Mirador, Chiapas, que por el contexto arqueológico ha sido fechado entre 250-500 d.C. (Cfr. Noguez, 2002: 159). Otros casos de ejemplares antiguos de libros los menciona Silvia Salgado:

De los manuscritos del Nuevo Mundo, los ejemplares más antiguos que se conservan son trozos de libros mayas del periodo clásico encontrados en Uaxactún, Guatemala; en Altun Ha, Belice; en Copán, Honduras; en Ceren, El Salvador; y en El Mirador, Chiapas, entre otros sitios. Sin embargo su estado es lamentable (Salgado, 2001: 46)

Esos libros jeroglíficos de tan larga e independiente tradición fueron conocidos por la cultura occidental en el siglo XVI. Ante los ojos españoles seguramente los códices provocaron extrañeza, pero no una absoluta incomprensión, pues llamaron a los códice de la misma forma que a sus propios manuscritos: *libros*.

Fray Diego de Landa llegó a desempeñar su labor misionera en tiempos muy tempranos de la colonización española, por ello tuvo la oportunidad de ver en uso estos libros. Fray Diego de Landa es el responsable directo de una quema histórica de libros mayas, pero paradójicamente, él es también el cronista que más información aporta sobre la cultura maya prehispánica. En cuanto a los códices mayas dice lo siguiente:

Que escribían sus libros en una hoja larga doblada con pliegues que se venía a cerrar toda entre dos tablas que hacían muy galanas, y que escribían de una parte y de otra a columnas, según eran los pliegues; y que este papel lo hacían de las raíces de un árbol y que le daban un lustre blanco en que se podía escribir bien, y que algunos señores principales sabían de estas ciencias por curiosidad, y que por esto eran más estimados aunque no las usaban en público. (Landa, 1959: 15)

Pudo haber muchos códices en la época anterior a la conquista, cientos tal vez, pero eso es algo sobre lo que de momento sólo podemos especular, el hecho es que en la actualidad hay tres códices mayas conservados en bibliotecas o museos: el Códice de Dresde, el Códice de Madrid y el Códice de París, llamados así por las ciudades en las que se encuentran.

Eric Thompson en su *Comentario al Códice de Dresde* nos dice que los tres códices son semejantes en formato y contenido, que cada uno está hecho de una sola hoja de papel de unos 20 a 22 centímetros de alto de cuyo pliegue como biombo resultan unas páginas de alrededor de 11 centímetros de ancho. Que los tres son de corteza interna batida, y no de raíces como decía Landa, de una variedad silvestre de *Ficus*, y que tienen una superficie de fino recubrimiento de cal, sobre la que fueron pintados los glifos y los dibujos por ambas caras. (Cfr. Thompson, 1988: 13).

## La historia de la escritura y el descifre de la escritura maya

Algunos estudiosos de la escritura maya han considerado que ésta es silábica, que representa el habla tal cual es dicha, y que tiene en el Alfabeto de Landa a su Piedra de Rosetta. Tomar estas dos premisas acríticamente, que la escritura maya es silábica, y que registra el habla tal cual es dicha, constituye una toma de posición *a priori* con relación a la escritura maya.

Hablar de descifre muchas veces hace pensar en la búsqueda de una clave que permita “desencriptar” la información, pero en el caso de la escritura maya parece no existir tal clave, en el sentido de la Piedra de Rosetta. Las escrituras “naturales”, no son artefactos que impliquen un diseño previo a su uso, sino ejemplos de un sistema de comunicación que integra y sobre el que inciden muchos factores, algunos de los cuales son las características culturales de la sociedad que está produciendo esa escritura, y el carácter político o social que la misma tiene en esa sociedad.

En la historia de la escritura alfabética, la *fase* silábica ocurrió cuando la antigua escritura sumeria, que permaneció principalmente como logográfica y raramente recurrió a lo fonografía, fue adoptada por los acadios en el tercer milenio a. C. para representar una lengua diferente, de origen semítico; como consecuencia, los logogramas fueron tomados como representaciones de sílabas. (Cfr. Olson, 1994: 262)

El mismo proceso parece haber tenido lugar en el caso de la escritura china al ser tomada por los japoneses para escribir su lengua:

La influencia china sobre Japón empezó en el siglo V d. C., cuando China era un imperio y Japón un país de tribus y pequeños señoríos. Los japoneses, antes analfabetos, empezaron a escribir todos sus documentos políticos y religiosos en chino, valiéndose de caracteres chinos.

Dado que el japonés hablado carece de todo nexo con el chino —es una lengua sumamente polisilábica y flexionante—, los escribas de Japón se hallaron ante el enorme problema de adaptar la escritura extranjera a su propia lengua.

Su solución se logró hará cosa de un milenio, cuando seleccionaron algunas docenas de logogramas chinos o caracteres basados en sus sonidos y, de acuerdo con la expresiva frase del lingüista William S.-Y. Wang (1981: 231), “los desnudaron gráficamente”. Esos 46 signos representan 41 sílabas cv y las cinco vocales, por lo que constituyen un silabario completo. (Coe, 1995: 38-39)

En ambos casos la respuesta silábica fue consecuencia de la adaptación de una escritura ajena y por tanto no adecuada, y no constituye la búsqueda consciente de la manera de representar partes del idioma propio. Tanto la historia de la escritura como el estudio de su desarrollo en los niños, indican que el conocimiento de las partes de la lengua es posterior a la escritura, y no una condición previa a ésta.

La extensión que en tiempos recientes ha alcanzado la cultura occidental y el grado de institucionalización que ha obtenido su escritura, nos han llevado a creer, equivocadamente, que *el desarrollo de la escritura occidental es el desarrollo de toda escritura*, mismo que debe transitar, como

señalaba I. J. Gelb, por las etapas de escritura de dibujos, de palabras y de sílabas antes de alcanzar la cima marcada ya por la escritura alfabética.

Muy cercana a esta idea evolucionista, está la que equipara el registro del habla tal cual, a la “verdadera” escritura. Es cierto que de cierta forma la escritura alfabética registra el habla de manera cercana a como es enunciada, pero la idea de que una verdadera escritura debe registrar la enunciación del habla parece haberse constituido a la medida de la escritura alfabética:

*The Alphabet, that supreme achievement of man, which makes possible the very existence of the highest civilization, by transmitting to later generations the acquisitions of the earlier, was the result not of one, but of many factors. (Diringer, 1968: 160)\**

*It is generally accepted that writing was in the first place an attempt to represent speech accurately, but even in those early stages the attempt was largely a failure. The number of the letters was too small in the beginning and they have never been sufficiently increased, while the phonetic system of any language is far too complicated to be accurately expressed in writing by any reasons small group of symbols. (Ibidem: 166)\*\**

y no corresponder con lo que es la escritura: un sistema de comunicación independiente del habla; ni con la historia de la escritura. De la misma manera en que originalmente la escritura no se propuso como meta registrar cada vez con mayor exactitud los sonidos constituyentes del habla, tampoco se propuso registrar todos los elementos gramaticales de ésta. Si estas dos características existieron después fue sólo en algunas escrituras y por efecto de la casualidad, así que buscar esas características forzando encontrarlas en escrituras de una tradición diferente es extrapolar concepciones actuales y occidentales hacia un pasado no-occidental.

La escritura no se inventó para registrar el habla. Y sin embargo puede haber una relación bastante estrecha entre escritura y habla, relación que al parecer no se da originalmente a partir del registro por parte de la escritura de los elementos del habla sino a partir del nexo que implica el *nombre* de la cosa.

Emilia Ferreiro y Ana Teberosky descubrieron que los niños consideran que la escritura es referencial y que con el solo nombre de la cosa escrito se puede leer más. Citamos en extenso:

La “hipótesis del nombre” es una construcción del niño, en el sentido de elaboración interna, que no depende de la esencia de una imagen. En efecto, si el contenido de un texto sin imagen es develado por un adulto, también en este caso el niño espera que sean los “nombres” los que aparezcan representados en la escritura. Aclaremos que lo leído y lo escrito, son siempre oraciones completas (en nuestra situación experimental se trata de verbos transitivos y sintagmas nominales simples), pero lo que el niño concibe escrito son sólo los nombres. Este tipo de conductas lo encontramos —en forma muy frecuente— tanto en la lectura con y sin imagen, como en la escritura espontánea. Para tratar de comprender la frecuencia de este tipo de respuestas, podemos elaborar dos hipótesis: o bien el niño piensa que sólo los sustantivos de la oración están representados, o bien la escritura representa los

\* El alfabeto, ese supremo logro del hombre, el cual hace posible la propia existencia de la civilización más alta, mediante la transmisión a las generaciones posteriores de las adquisiciones de las previas, fue el resultado no de uno, sino de muchos factores.

\*\* Se acepta en general que la escritura fue primero un intento de representar el habla con precisión, pero incluso en esas primeras etapas el intento fue en gran medida un fracaso. El número de letras fue demasiado pequeño en el comienzo y nunca ha sido suficientemente aumentado, mientras que el sistema fonético de cualquier idioma es demasiado complicado para ser expresado por escrito con precisión por cualquier grupo pequeño de símbolos.

objetos referidos. Piénsese que la diferencia entre las dos interpretaciones no es banal porque aceptar la primera es suponer que el niño puede hacer un recorte en el mensaje oral escuchado, y atribuir las partes aisladas a la escritura —los sustantivos. En cambio, según la segunda interpretación, todo ocurre como si el niño atribuyese a la escritura *el contenido referencial del mensaje escuchado* y no algunas partes del mensaje en tanto forma lingüística. Esta particularidad de la concepción infantil —que hemos denominado “hipótesis del nombre”— recibe, para nosotros, la segunda explicación, es decir, *la escritura es una manera particular de representar objetos. Manera particular; decimos, porque lo escrito no son los elementos figurales del objeto, sino su nombre*. Ahora bien, con los nombres escritos puede “leerse” toda una oración (nuevamente, es necesario diferenciar lo escrito de la interpretación oral posterior). Y aquí la analogía con el dibujo se impone y consiste en pensar que, dados algunos elementos representados, se pueden “agregar” otros como componentes interpretativos. De ahí la distancia entre lo dibujado y lo que “quiere decir”, paralela a “está escrito” y “puede leerse”. (Ferreiro, y Teberosky, 1979: 335-336)

Por su parte, Olson sostiene que inicialmente en la historia de la escritura el *nombre de la cosa* y la *cosa* son lo mismo, pero posteriormente hay un cambio en la concepción que permite apropiarse del nombre de la cosa para representar una palabra, dando así origen a la utilización del principio del rebus.

*The sign for beer in the cuneiform tablet mentioned above represents beer not the word “beer.” Nor does the sign for a bee necessarily represent the word “bee”; it may just represent the object, a bee. But if the sign is now appropriated to represent the verb “be,” the sign would have become a word sign, a logograph. The principle involved in this case is that of the rebus, the use of a sign which normally represents one thing to represent a linguistic entity that sounds the same; this linguistic entity is a word. What needs emphasis is that the rebus principle does not merely play upon pre-existing word knowledge; the substitution of the signs on the basis of their sound is what “articulates” words, that is, brings words into consciousness. A script which can be taken as representing both syntax and the word combined by the syntax produces a canonical writing system, one which is capable in principle of representing everything that can be said. Conversely, it narrows our conception of what is said to “the very words”. (Olson, 1994: 258)\**

## La dimensión política en la escritura maya

Las escrituras no tienen por qué evolucionar hacia el alfabeto o hacia el registro del habla, suponerlo así es una concepción teleológica. La escritura es una manifestación de la capacidad humana de crear signos para comunicarse, es un producto social; pero lo es también político, y además parece no sólo estar relacionado con el poder, sino estar, en su surgimiento, intrínsecamente relacionado con él, con el dominio de unos pocos sobre muchos.

*In our theory, Mesoamerican hieroglyphic writing grew out of this competition for prestige and leadership, and almost immediately became one of the vehicles by which competition was escalated. As a political tool,*

---

\* El signo para “cerveza” en la tableta cuneiforme mencionada anteriormente representa cerveza no la palabra “cerveza”. Tampoco el signo de una abeja representa necesariamente la palabra “abeja”, ya que podría representar tan sólo el objeto, una abeja. Pero si el signo es ahora apropiado para representar el verbo “ser” [en inglés *be*], el signo se habrá convertido en un signo de palabra, un *logograma*. El principio involucrado en este caso es el *rebus*, el uso de un signo que normalmente representa una cosa para representar una entidad lingüística que suena igual; esta entidad lingüística es una palabra. Lo que debe ponerse de relieve es que el principio rebus no se limita a actuar sobre el conocimiento pre-existentes de la palabra; la sustitución de los signos con base en su sonido es lo que “articula” las palabras, es decir, trae las palabras a la conciencia. Una script que puede ser tomada como la representación de ambos, de la sintaxis y de la palabra combinada por la sintaxis, produce un sistema de escritura canónico, que es capaz, en principio, de representar todo lo que puede ser dicho. Inversamente, esto estrecha nuestra concepción de lo que es decir “las mismas palabras”.

*writing reflected the level of development of the society in which it was embedded, and it changed as society changed. Mesoamerican writing did not appear until societies with the leadership based on hereditary inequality already existed, and writing remained relatively simple until states had arisen. (Marcus, 1992: 435)\**

Carmen Arellano y Nikolai Grube mencionan la utilidad que pudo haber tenido la semasiografía en algunos contextos, como cuando la esfera de dominio de un Estado abarca grupos con lenguas diferentes:

La escritura semasiográfica de los mexicas permitió, en cambio, a los dirigentes de aquellos pueblos que no hablaban náhuatl, leer un manuscrito con la lista de exigencias tributarias de los conquistadores. Los códices históricos de los mixtecos también debieron fijar las exigencias políticas frente a grupos avasallados. El uso de un sistema semasiográfico permitía legitimar las reclamaciones históricas y políticas frente a pueblos de otras lenguas en las regiones de Oaxaca, Puebla y Guerrero. (Arellano, y Grube, 2002: 44)

Y mencionan también la posibilidad de plasmar gráficamente ideas abstractas con signos semasiográficos:

Los pensamientos filosóficos y abstractos podían ser expresados con la ayuda de la escritura semasiográfica. Las ideas abstractas eran expresadas “gráficamente” mediante metáforas, símbolos visuales y convenciones gráficas. Así, símbolos totalmente concretos podían tener significados diferentes. Según el contexto, la imagen de una flor podía ser leída como “alma”, como concepto abstracto para “belleza”, para caracterizar personas u objetos como “sagrado”. (Arellano, y Grube, 2002: 41)

Podemos definir la semasiografía como un sistema gráfico que “expresa la idea de lo pintado” y que no tiene una relación estrecha con la forma de enunciación (*Cfr.* Sampson, 1997: 42). Esta categoría parece tener mucha relación con la dicotomía dibujo/escritura, y en algunos casos puede ser funcional a un nivel descriptivo, pero se queda corta al intentar dar cuenta de fenómenos como los mencionados en estos párrafos anteriores, donde hay dos usos completamente diferentes de los mismos, o casi los mismos, signos; y más aún cuando esos signos llegan a implicar la lectura de una palabra. Esto será profundizado en la siguiente sección.

Por otro lado, la consideración de una dimensión política en los textos puede resultar reveladora a nivel de intencionalidad.

Joyce Marcus en su trabajo sobre los sistemas mesoamericanos de escritura (Marcus, 2000), destaca el carácter eminentemente político de la escritura en cuatro civilizaciones, las de zapotecos, mixtecos, mexicas y mayas. Señala que en estas cuatro culturas no hay en la escritura un límite claro entre la historia en su sentido actual de ciencia, y el mito; o entre el registro de genealogías y la falsificación de ellas. Sin embargo, el uso de la escritura es consistente, porque en ese momento la escritura era antes que nada un instrumento político.

\* En nuestra teoría, la escritura jeroglífica de Mesoamérica surgió de esta competencia por el prestigio y el liderazgo, y casi de inmediato se convirtió en uno de los vehículos por los cuales se intensificó la competencia. Como una herramienta política, la escritura reflejó el nivel de desarrollo de la sociedad en la cual fue incorporada, y cambió a medida que la sociedad cambió. La escritura mesoamericana no aparece hasta que las sociedades cuyo liderazgo se basa en la desigualdad hereditaria ya existían, y la escritura se mantuvo relativamente simple hasta que los estados surgieron.

Marcus distingue dos usos de la escritura como herramienta política: la propaganda vertical y la horizontal; en la primera los gobernantes intentan influir en el comportamiento de los gobernados, y en la segunda los miembros de la élite intentan influir en los otros miembros de la élite. (*Cfr.* Marcus, 1992: 437)

Señala también la diferencia existente entre lo que distintas culturas consideran apropiado para los espacios públicos y lo que reservan para el espacio privado.

*Why were some themes more appropriate for vertical propaganda in some cultures, and more appropriate for horizontal propaganda in others? Why did the Zapotec want conquests to be public and royal marriages to be reserved for elite viewing, while the Maya wanted royal marriages to be public and at least some conquest to be reserved for elite viewing? Are we dealing with significant cultural differences that need explanation, or only with sampling error? (Marcus, 1992: 440)\**

Resulta interesante pensar, aunque en este momento es simplemente una hipótesis mía, que las diferencias que percibe Joyce Marcus en el tratamiento de los mismos temas por parte de culturas diferentes, esté relacionado con la manera en la que se justifica a sí misma una élite, dependiendo de sus propias condiciones históricas, así el tratamiento de los temas de matrimonio y conquista entre los mayas podría estar relacionado con el largo tiempo que tenían los mayas de estar siendo gobernados por élites. Muy probablemente la élite en el poder basaba su dominio en el derecho divino transmitido por herencia, por lo que frente a los gobernados sería más importante sostener la genealogía que las conquistas.

Por otra parte, las características de los códices: su tamaño pequeño y su carácter privado, apuntan a que allí están los saberes de la élite, los libros están hechos por y para la élite, y sin embargo seguramente fueron utilizados en público tan sólo como una muestra más de poder. Landa consigna la lectura pública de los libros, pero parece estarse refiriendo a una reunión entre nobles.

*During the month Uo the priests, the physicians and sorcerers, who are all the same thing, began to prepare by fasts and other things for the celebration of another festival. The hunters and fishers solemnized it on the seventh day (of the month) Zip, and each of them celebrated it for himself on his own day. First the priests celebrated theirs, which they called Pocam. Having assembled, clothed in their ornaments, at the house of the lord, first they drove away the evil spirit as usual; then they took out their books and spread them out on the fresh boughs which they had for this purpose, and invoking with prayers and devotions and idol named Kinich Ahau Iztamna, who they say was the first priest, they offered him gifts and presents and burned before him their balls of incense with the new fire. Meanwhile they dissolved in a vessel a little of their verdigris with virgin water, which they said had been brought from the woods where a woman had never penetrated. With this they anointed the boards of their books so as to purify them. This having been done, the most learned of the priests opened a book and looked at the prognostics of that year, and he manifested them to those who were present. And he preached to them a little, recommending to them the remedies for their ills, and he assigned this festival for the following year to the priest or lord who was to celebrate it, and if he whom they had appointed for this died, his sons were obliged to celebrate it in the place of the deceased. This ended, all*

---

\* ¿Por qué fueron algunos temas más apropiados para la propaganda vertical en algunas culturas, y más apropiados para la propaganda horizontal en otras? ¿Por qué los zapotecos buscan que las conquistas sean públicas y los matrimonios reales reservados para la vista de la élite, mientras que los mayas buscaban que los matrimonios reales fueran de carácter público y, al menos algunas conquistas se reservaran para la élite? ¿Estamos ante diferencias culturales importantes que necesitan explicación, o sólo ante un error de muestreo?

*ate the gifts and the food, which they had brought, and drank until they were sacks of wine. And thus ended the festival in which they sometimes danced a dance, which they called Okot uil. (Tozzer, 1941: 153-154)\**

Puesto que el de los códices era un saber reservado, al igual que el de los manuscritos mayas coloniales, uno de los propósitos de su composición física sería una apariencia poco clara hacia el exterior del grupo, es decir, ante el extraño, que podría ser la contraparte, otra vez como en los manuscritos coloniales, de la precisión interna.

El interés por ocultar lo escrito ante ante los extraños (personas externas a la élite maya, ya fueran extranjeros o gobernados) hace muy probable que nos encontremos, en los códices mayas, ante un uso *particular* de la escritura. Registrar su lenguaje esotérico sería una forma en la que la élite podría garantizar que los ajenos a su círculo no comprendieran sus textos.

Por los escritos de los cronistas coloniales sabemos de las ciencias que los mayas cultivaban en la época prehispánica (v.gr. Landa) y, por la literatura maya colonial, conocemos varios de los temas y la forma de tratamiento los mismos. Sabemos de su discurso ritual, de los recursos que utiliza, del vocabulario que emplea. Sabemos también del lenguaje esotérico y de su uso político. Hemos notado en la literatura maya colonial que la apariencia confusa hacia el exterior es la contraparte de la precisión interna. Todo ello escrito en un sistema glotográfico.

Ahora bien, de todo eso que sabemos que está dentro de la esfera que toca la escritura ¿qué es lo que se registra en la época prehispánica? ¿de qué manera se concreta el registro?

Un lenguaje esotérico no es un lenguaje natural, así que si bien en párrafos anteriores hablábamos de que las escrituras “naturales” no son artefactos de diseño, sino ejemplos de un sistema de comunicación que integra muchos factores como las características culturales de la sociedad, y el carácter político o social que la escritura tiene en esa sociedad; en la escritura maya es muy probable que encontremos dos vertientes, una “natural” destinada a asuntos prosaicos, y otra esotérica, en particular la relacionada con la religión y con todo el conocimiento que la religión abarca. Esta segunda vertiente, que seguramente es la que encontramos en los códices, parece utilizar muchos de los signos que aparecen en otras superficies.

---

\* Durante el mes Uo los sacerdotes, los médicos y hechiceros, que son todos lo mismo, empezaron a prepararse con ayunos y otras cosas para la celebración de otro festival. Los cazadores y pescadores solemnizaron durante siete días (del mes) Zip, y cada uno de ellos celebró para sí en su propio día. Primero los sacerdotes celebraron la suya, la que llamaron Pocam. Después de haberse reunido, vestidos con sus ornamentos, en la casa del señor, primero corrieron al espíritu malvado como de costumbre, entonces, sacaron sus libros y los rociaron con frescas ramas que tenían para este fin, e invocando con oraciones y devociones y un ídolo llamado Kinich Ahau Itzamna, que se dice fue el primer sacerdote, le ofrecieron regalos y presentes y ante él quemaron sus bolas de incienso con el nuevo fuego. Mientras tanto disolvieron en una vasija un poco de su verdigris con agua virgen, de la que se dice que se ha traído desde el bosque donde una mujer nunca ha penetrado. Con esto ungieron los bordes de sus libros para purificarlos. Habiendo sido hecho esto, el más docto de los sacerdotes abrió un libro y buscó los pronósticos de ese año, y los manifestó a los que estaban presentes. Y él les predicó un poco, recomendándoles los remedios para sus males, y asignó este festival para el año siguiente al sacerdote o señor que fuera a celebrarlo, y si a los que han nombrado para esto murieran, sus hijos se verían obligados a celebrarlo en lugar del difunto. Esto terminó, todos comieron los presentes y la comida, lo que habían traído, y bebieron hasta que fueron sacos de vino. Y así terminó el festival en el que a veces se baila una danza, que llaman Okot uil.

Si son los mismos trazos gráficos los que se emplean en diferentes tipos de texto, muy probablemente la diferencia radique en el mecanismo de representación que se esté empleando<sup>13</sup>. Para clarificar esto pasemos a la siguiente sección.

## La representación

Es necesario tener en mente que la escritura no está pensada *a priori* para registrar el habla, y tampoco lo está para desarrollar un sistema de ningún tipo particular, sino que lo que se busca es comunicar. Para esto deben de haber sido desarrollados diferentes recursos que, vistos desde la actualidad, conforman, definiendo desde la perspectiva de lo que se representa, un sistema mixto: en parte ideográfico, en parte logográfico; y definiendo desde el cómo representa: un sistema que utiliza tanto íconos, como índices y símbolos.

Frecuentemente los signos que muestran ciertas características de dibujo son calificados como íconos por su apariencia gráfica sin atender a lo que representan ni a cómo lo hacen, parece haber una línea de razonamiento que indica: *apariencia de dibujo, entonces ícono, por tanto comunica una idea directamente*; parece suponerse también una trayectoria evolutiva que va del ícono, tal vez al índice, y que culmina en el símbolo, y esto se entiende (en el sentido de la escritura, y no en términos de psicoanálisis o del estudio del arte) como una evolución que va del *dibujo* a la *letra*. Pero no es así, allí se nos hace presente otra vez la noción alfabetocéntrica.

Por un lado la noción de ícono parece trasladarse con la de pictograma produciendo así la idea de que los dibujos son íconos, y a la inversa, que los íconos son dibujos, que transmiten una idea directamente. Los problemas surgen cuando esta noción impide ver que hay dibujos que no son íconos e íconos que no son dibujos.

Los íconos pueden ser imágenes, diagramas o metáforas, en términos de Peirce. Su característica es que es el parecido el que lo vincula con el objeto, y es en virtud de ese parecido que el ícono puede representar al objeto, pero, al igual que el resto de los signos, el icónico, o representamen hipoicónico, puede solamente representar al objeto y aludir a él, no puede dar conocimiento o reconocimiento del objeto. El objeto es aquello acerca de lo cual el signo presupone un conocimiento para que le sea posible proveer alguna información adicional sobre el mismo objeto (*Cfr.* Peirce, 1974: 24). Por ello aunque los modernos sistemas de señalización parten de una representación icónica no todo mundo puede comprenderlos.

<sup>13</sup> Probablemente la diferencia radique también en la sintaxis de los signos, pero eso es algo que queda fuera de esta tesis. Será en otra investigación donde abordemos ese aspecto.



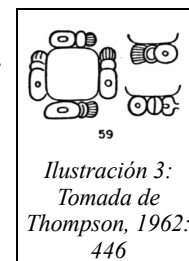
Sin embargo, tampoco hay que entender a priori que los sistemas semasiográficos sean universalmente comprensibles. El hecho de que no estén atados a un código glotográfico no implica que funcionen sin código alguno. Ningún sistema de comunicación puede prescindir de convenciones que coordinen significantes con significados y que fijen la sintaxis de los signos (Eco, 1972: 19-20). Por lo tanto, todos los sistemas de comunicación, entre ellos la escritura semasiográfica, existen en un contexto cultural específico que debe ser aprendido. Ejemplos actuales nos demuestran cómo personas no familiarizadas con las señales internacionales de tránsito, las interpretan de otra manera porque no les fue enseñada la lectura “correcta” (Zaninelli, 1995:6-8). (En: Arellano, y Grube, 2002: 33)

El símbolo es una terceridad que pone en relación a una primeridad y a una segundidad en virtud de un hábito o ley, es decir, una asociación de ideas generales o una costumbre en términos de sociedad, independientemente de su aspecto gráfico, y que para hacerlo supone y comprende a un índice y a un ícono.

*la définition analytique des trois éléments constitutifs d'un signe donné n'a rien d'absolu, et le fait de considérer à chaque niveau un aspect du signe n'exclut pas la présence des autres aspects dans le respect de la hiérarchie des catégories: tout second suppose et comprend un premier; le sinsigne un qualisigne, l'indice une icône, le dicisigne un rhème; tout troisième implique un premier et un second: l'icône et l'indice sont des éléments constitutif du symbole (2.279, 293). (Deledalle, 1978: 232)<sup>14</sup>*

Muchos de los glifos mayas son símbolos, en el sentido peirciano del término, aunque su apariencia indique en ocasiones de manera bastante clara, el nexos original con el objeto representado, porque son signos que representan algo en virtud de hábitos o leyes, y no en virtud de su apariencia, como en el caso del ícono, o de su conexión dinámica y espacial con el objeto, característica ésta del índice. Los símbolos son generales, se refieren a entidades generales, a clases, y precisan de réplicas o sinsignos para representar. Cada vez que encontramos, por ejemplo, el glifo T. 59:

en un códice o en otra superficie, estamos ante una réplica, ante una especie de “ejemplar” que se conforma al símbolo ya establecido por el hábito.



*Le signe iconique n'est pas un symbole. Ils sont certes l'un et l'autre généraux, mais de généralité de type différent, nous l'avons vu: l'icône est une possibilité, le symbole une loi. Une icône communique une idée directement, un symbol indirectement: il requiert, pour ce faire, une réplique. Le mot “homme”, par exemple, lu et entendu, écrit ou prononcé, n'est pas le symbole lui-même, c'est sa “réplique” que Peirce appelle encore “instance” ou “marque” (4. 537) ou “contremarque” (token), et qui est un sinsigne. Le mot lui-même n'a pas d'existence — seuls les seconds existent — “bien qu'il ait un être qui consiste dans le fait que les existants se conformeront à lui. C'est un mode général de trois sons ou representamens de trois sons, qui ne devient un signe que par le fait qu'une habitude ou loi d'acquisition a pour effet que l'on interprète ses répliques comme signifiant un homme ou des hommes” (2.292). (Deledalle, 1978: 234)\**

14 Esta nota aparece antes en la página 32, la traducción se encuentra también en esa página.

\* El signo iconico no es un símbolo. Ambos son generales, pero de una generalidad de tipo diferente, lo hemos visto: el ícono es una posibilidad, el símbolo una ley. Un ícono comunica una idea directamente, un símbolo indirectamente: requiere, para hacer esto, una réplica. La palabra “hombre”, por ejemplo, leída y escuchada, escrita o pronunciada, no es el símbolo mismo, sino una “réplica” que Peirce llama de nuevo “instancia” o “marca” (4.537) o “contramarca” (token), y que es un sinsigno. La palabra misma no tiene existencia —sólo los segundos existen— “aunque tenga un ser que consiste en el hecho que los existentes se conformarán a ella. Es un modo general de tres sonidos [el original en inglés se refiere a *man*] o representámenes de tres sonidos, que no se convierten en

En el caso del índice, el signo es afectado por el objeto. El signo tiene alguna cualidad en común con el objeto, por ello, dice Peirce, que el índice implica una suerte de ícono en el que no es el parecido lo que importa, sino la efectiva modificación del signo por el objeto. (Cfr. Peirce, 1974: 30) El índice es una segundidad, pertenece a la categoría de los hechos, de las experiencias, está relacionado efectivamente con algo previo, con una especie de ícono, o de primeridad.

Cualquier cosa que atraiga la atención es un índice. Cualquier cosa que nos sobresalte es un índice, en cuanto marca la articulación entre dos partes de una experiencia. Así un tremendo tronar indica que *algo* considerable ha sucedido, aunque no sepamos exactamente de qué se trata, pero puede ser probable que podamos conectarlo con otra experiencia. (Peirce, 1974: 50)

Peirce Menciona el caso de un pedazo de tierra que muestra el agujero de una bala como signo de un disparo; sin el disparo no habría habido agujero, el disparo es el objeto, y el agujero es el índice, igualmente índice del disparo sería el sonido que ha producido el disparar.

Un índice es un signo que reenvía a su objeto no tanto porque tenga alguna similitud o analogía con él, ni porque esté asociado con las características generales que se asume que el objeto tiene, sino porque está en conexión dinámica, y espacial, con el objeto individual por un lado, y por el otro con el sentido o la memoria de la persona para la que él funciona como signo. (Cfr. Peirce 2.305, en Deledalle, 1978: 158)

*Les indices peuvent se distinguer des autres signes ou représentations par trois traits caractéristiques: premièrement, ils n'ont aucune ressemblance signifiante avec leurs objets; deuxièmement, ils renvoient à des individus, des unités singulières, des collections singulières d'unités, ou de continus singuliers; troisièmement, ils dirigent l'attention sur leurs objets par impulsion aveugle. Mais il serait difficile, sinon impossible, de citer un cas d'indice absolument pur ou de trouver un signe absolument privé de la qualité indiciare. Psychologiquement, l'action des indices dépend de l'association par contiguïté et non de l'association par ressemblance ou d'opérations intellectuelles. (Peirce 2.306 en: Deledalle, 1978: 160)<sup>15</sup>*

Aquí vamos a hacer una afirmación que no será desarrollada porque no es el tema de esta tesis, pero que nos parece necesaria para continuar: De acuerdo con la división que hace Peirce sobre los signos, las lenguas o sistemas de comunicación humana están conformadas de símbolos, es decir, de signos que llegan a representar objetos (en el sentido peirciano) en virtud de un acuerdo social. Nuestras lenguas pueden representar o significar porque los símbolos presuponen a los íconos, por decirlo de otra forma, a las *ideas de*, a las primeridades.

*Le symbole présuppose, avons-nous dit, une icône et un indice. Prenons, par exemple, la proposition "Il pleut" qui est un discisigne et donc un symbole."L'icône est l'image mentale composite de tous les jours pluvieux que le sujet a vécus. L'indice est tout ce par quoi il distingue ce jour-là à sa place dans son*

---

signo más que por el hecho que un hábito o ley de adquisición tiene como efecto que se interpreten estas réplicas como significando un hombre u hombres”.

15 Esta cita aparece también en el marco teórico, en la página 30, junto con su traducción.

*expérience. Le symbole est l'acte mental par lequel il qualifie ce jour-là de pluvieux” (2. 438). (Deledalle, 1978: 234)\**

Si hiciéramos una arqueología de las lenguas probablemente encontraríamos un origen icónico de nuestras palabras, es decir, una representación sonora en función de algún parecido con el objeto, pero actualmente ese carácter icónico parece sobrevivir solamente en las onomatopeyas, o surgir en los intentos de comunicación de los hablantes de lenguas diferentes.

Ahora bien, en la medida en que las palabras son símbolos, es decir, terceridades, cualquier signo que se refiera a la palabra, independientemente de su aspecto, será también una terceridad. Los que utilizamos la escritura alfabética estamos acostumbrados a que sólo las letras están vinculadas con las palabras, mientras que las imágenes están vinculadas con las cosas, pero en la escritura maya muchos de los caracteres que podríamos pensar solamente imágenes de cosas, también se refieren a palabras; y muchas de las relaciones, sobre todo las indiciales y simbólicas, tienen lugar sobre la plataforma del lenguaje oral.

A modo de ejemplo, el fragmento ya mencionado anteriormente del *Chilam Balam de Tizimín* que analiza Ramón Arzápalo:

Balam u pol	A jaguar head.	La cabeza escondida
Uaan u co	Raised is the madness	y los dientes enhiestos
Tzui tzui uinicil	of the canine people.	de gente hostil,
Ppec uinicil	The dog people.	de gente abominable.



Texto del <i>Chilam Balam de Tizimín</i>	Traducción de Munro Edmonson	Traducción de Ramón Arzápalo
		Textos tomados de: (Arzápalo, 1990:74)



Y del que el investigador mexicano afirma que la ambigüedad radica en el empleo de homónimos o cuasi-homónimos, como en *balam* por *balaan* y *ppec* por *pek* (Cfr. Arzápalo, 1990:74), al respecto podemos decir lo siguiente.



En este caso *balam* es un símbolo que se vale de su parecido sonoro para representar a *balaan*, y en esa medida podríamos suponer que es un ícono de *balaan*, pero la posibilidad de que la palabra representada sea *balaan* no viene a la mente de cualquier lector, ni siquiera a la mente de todo aquel que está traduciendo del maya y que tiene los elementos lingüísticos para hacerlo; el vínculo entre *balam* y *balaan* que nos hizo evidente Ramón Arzápalo, no es un vínculo directo, sino un vínculo indicial en el

\* El símbolo presupone, habíamos dicho, un ícono y un índice. Tomemos, como ejemplo, la proposición “llueve” que es un dicisigno y entonces un símbolo. “El ícono es la imagen mental compuesta de todos los días lluviosos que el sujeto vivió. El índice es todo eso por lo cual distingue ese día en su lugar dentro de su experiencia. El símbolo es el acto mental por el cual califica ese día de lluvioso”

que el representamen, *balam*, significa y encaja en el cotexto si se conoce la otra parte de la articulación, *balaan*.

Si en vez de encontrar *balam* escrito encontráramos<sup>16</sup>  para representar *balaan*,  también sería un índice.

Si  representara a *balam* como palabra o a *balam* como concepto en virtud de un acuerdo social, independientemente de su aspecto y de su nexó evidente con el objeto, entonces  sería un símbolo.

Si  estuviera representando a un jaguar, no por un acuerdo social sino como posibilidad de que fuera interpretado como jaguar,  sería un signo icónico.

## Sobre la relación entre signos y palabras

En el supuesto de que la escritura maya prehispánica represente el habla tal cual es dicha, y dado que hay muchos hablantes de lenguas mayenses, y que muchos de los estudiosos de la escritura maya conocen esas lenguas, hubiera sido de esperar que la identificación signo-palabra fuera rápida y que la lectura de los códices se hubiera completado, pero es cierto que, al menos parte de la escritura maya representa un lenguaje esotérico, entonces conocer las lenguas mayenses no termina con las dificultades.

Veamos por ejemplo algo publicado en español en 2002:

Knorosov comenzó a vincular los signos del alfabeto de Landa con lo descubierto por Schellhas. Así reconoció que la letra “q”, pronunciada “ku”, es parte de los dos signos para el jeroglífico de “pavo”. buscando en los diccionarios mayas, Knorosov halló que los españoles consignaron el término *kutz* para “pavo”. De este modo encontró que el jeroglífico denota la palabra *kutz*, con lo que llegó a la conclusión de que el segundo signo del jeroglífico tenía que ser la sílaba *tzu* [...] A su vez encontró el signo *tzu* como primer signo en el jeroglífico de

<sup>16</sup> La ilustración del glifo corresponde a T. 751b, fue tomada de: Thompson, 1962: 336.

“perro”, también identificado ya por Schellhas. La palabra “perro” en el idioma maya es *tzul*. (Grube, 2002: 85-86)

y más adelante:

El primer jeroglífico de cada oración es el verbo. Consiste en un signo que consta de la cabeza de un conejo con largas orejas, de la sílaba *ka* y de la sílaba *ja*. Una cabeza de conejo parecida está representada en el alfabeto de Diego de Landa en relación con la letra “pe”. Así leemos conjuntamente la palabra *peka-ja*. La raíz del verbo es entonces *pek*, ya que la terminación debe ser *-aj* (la vocal en posición final no se lee), o sea el pasivo, como sabemos de las gramáticas de la época colonial temprana. En los diccionarios del idioma maya yucateco, que en el momento de la invasión española se hablaba en casi toda la península, no se registra la palabra *pek*. Consultando, en cambio, diccionarios del idioma chol, hablado más al sur de Yucatán, se menciona que *pek* significa “leer en voz alta”. Los veinte textos referentes a las figuras comienzan con el enunciado *pekaj tu chich*, que ahora podemos traducir como “se leyó en voz alta el destino” (Ibidem: 97)

Al parecer este párrafo se refiere a la sección 4a del Dresde, posteriormente se remite a las páginas 5b y 6b del mismo códice:



Ilustración 4: Segmento de las páginas 5b y 6b del Códice de Dresde. Imagen tomada de (Lee, 1985: 41). Reprografía: Cipactli Suárez

No es difícil reconocer que los tres primeros textos comienzan con el mismo jeroglífico de verbo, mientras que el jeroglífico de verbo en el cuarto texto difiere claramente. Los jeroglíficos de verbo de los primeros tres textos se componen de dos signos, de los cuales el segundo demuestra la cabeza de un ratón. La palabra para ratón es en casi todos los idiomas mayas *ch'o*, y por eso este signo representa la sílaba *ch'o*. Este desciframiento [sic] se ha confirmado en muchos otros contextos, como en las inscripciones de piedras. (Grube, 2002: 100)

Parece algo coherente y sistemático, el problema es que las premisas son poco exactas.

En primer lugar, señala Eric Thompson que los nombres comunes en maya para el perro son *pek* en yucateco y *tz'i* en prácticamente el resto de las lenguas mayas, y que *Tzul* fue casi con certeza, no un término precolombino para perro, sino que fue incorporado después de la conquista española para señalar las nuevas castas introducidas por los españoles. (Cfr. Thompson, 1972: 31)

En segundo lugar, el conejo de orejas largas que menciona Grube es justamente la representación de un perro y por eso ocupa el lugar de la letra “p” por *pek*. La palabra *pek* aparece varias veces en el *Calepino de Motul*, ninguna de ellas relacionada con “leer en voz alta”.

En tercer lugar, el jeroglífico que reconoce Grube como el mismo para tres de los cuatro textos presentes en las páginas 5b y 6b del Dresde, en realidad son dos diferentes con ciertas semejanzas formales básicas. La cabeza que Grube toma por la de un ratón, es para el primer texto la del día *Oc*, marcada en el *Catálogo* de Thompson (Thompson, 1962) con el número 765; las otras dos cabezas corresponden al glifo 758 del mismo catálogo. Para Eric Thompson ambos glifos pertenecen al grupo “jog”, llamado así porque los glifos podrían representar tanto a un jaguar como a un perro. Para Eduard Seler los dos glifos representan perros en un sentido amplio, pues el segundo, el que fue marcado por Thompson como el glifo 758, podría representar a un cánido salvaje (Cfr. Seler, 2004: 45-50).

Uno de los problemas que se presentan frecuentemente en los intentos de lectura de los glifos mayas es que no se atiende a los diferentes niveles de significación, por ejemplo para este fragmento 5b-6b del Dresde, en el cual Grube ve un ratón y por lo tanto busca la palabra ratón en maya, bien podríamos con más elementos ver un perro y afirmar que dice *pek*, pero es muy probable que no diga *pek* ahí sino que esos glifos estén funcionando como símbolos de otras cosas.

El mismo Grube señala la dificultad que se tiene al intentar leer textos más largos debido a que ni siquiera se puede saber dónde acaba la oración (Cfr. Grube, 2002: 103), y ese es otro de los problemas que se presentan en varios de los trabajos sobre la escritura maya: se busca hacer corresponder la escritura a la oración como si el propósito de la escritura maya hubiera sido registrar el habla.

Y el propósito de una escritura no es, en su origen, el de registrar el habla tal como es enunciada.

Además, si la escritura maya registra el habla, y la combinación de dos o tres glifos forma una palabra, resulta entonces que los escritos mayas y su correspondiente lectura son extremadamente breves, por ejemplo, en la sección de las páginas 5b-6b, el número de glifos en el texto es de 42, incluyendo afijos. Si dividimos entre dos, tendremos un texto de 21 palabras, y si lo hacemos entre tres, será de 14 palabras, lo cual contradice los registros glotográficos de la época colonial.

Por otro lado, el que la literatura religiosa colonial maya esté escrita en lenguaje de Suyua es un dato muy importante para el estudio de la escritura sagrada prehispánica maya. Como habíamos mencionado en los capítulos 1 y 2 de esta tesis, el de Suyua es un lenguaje esotérico, de significado oscuro para el no iniciado, pleno de alteraciones fonológicas y del orden sintáctico.

Sin embargo, las alteraciones a la norma coloquial que presenta el lenguaje de Suyua han podido ser identificadas por Ramón Arzápalo (Arzápalo, 1987, 1989, 1990, 2001) como recursos retóricos.

Anna Axer en su trabajo *La dimensión retórica como forma de pensar el texto* nos refiere que en la antigüedad griega la retórica no trataba problemas de la expresión individualizada, sino la creación de reglas generales para crear un texto concreto, y que fue en el siglo XVIII cuando la cultura occidental

puso en primer plano la cuestión del gusto y la virtud innata de reconocer lo hermoso, y que, como consecuencia, se obtuvo la concepción de una escritura más individualizada, que no se basaba en el conocimiento de las reglas sino que era expresión de la singularidad creativa. (Cfr. Axer, 2005: 15, 21-22). Extrapolando un poco lo dicho por Anna Axer para los griegos y la cultura occidental, y tomando en cuenta los informes proporcionados por Fray Diego de Landa (Cfr. Landa, 1959: 15), y lo contenido en los *libros de Chilam Balam* (Cfr. Barrera Vásquez, y Rendón, 1963: 131-132.), podemos afirmar que entre la élite maya colonial hubo un cultivo de la retórica, entendido en el sentido griego, de teoría de la expresión, y no en el sentido posterior de artificialidad acartonada.

Un antiguo cultivo de la retórica combinado con un saber colectivo que, dadas las características de la sociedad maya prehispánica, tuvo que estar circunscrito a la élite, bien pudieron resultar muy útiles para escribir en clave.

Que la escritura prehispánica maya representa este lenguaje retórico-esotérico, o que al menos tiene relación con él, encuentra respaldo en lo descubierto por Ramón Arzápalo en sus trabajos de investigación: Por un lado que la escritura maya parece registrar en algunos casos no los nombres comunes sino los nombres metafóricos, como en el glifo complejo que analiza este investigador:

En los signos de los meses, sin embargo, existen palabras monomorfémicas y monosilábicas para la manifestación lingüística de grafías complejas, como en *chheen*, *zac* y *ceh* (figs. 6, 7, 8), que en la lengua coloquial significan “pozo”, “blanco” y “venado”, respectivamente.

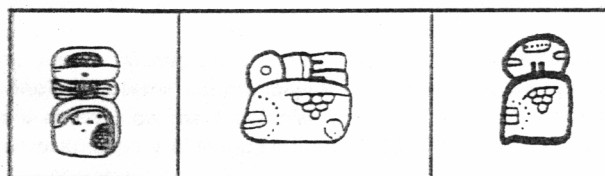


Figura 6

Figura 7

Figura 8

Basta una simple mirada para constatar la complejidad gráfica de estas representaciones. En el primer caso, la combinación de tres glifos es expresada lingüísticamente por medio de un vocablo monomorfémico y trifenémico. Una hipótesis simplista conduciría a equiparar cada fonema como grafía; ahora bien, lo que se representa y tiene justificación cognoscitiva, así como relevancia cultural, es toda la expresión *ek hokcheen*, con la glosa “tinieblas o negro tenebroso”, de donde el primer glifo equivale a “negro”, el segundo a “atadura o densidad” y el último a “agua (de pozo)” (Arzápalo, 1999: 111-112)

Aunado al registro de los nombres metafóricos, es posible que la escritura maya registrara sistemáticamente sólo los elementos indispensables para la comprensión de ellos. Por ejemplo, Ramón Arzápalo identifica la representación gráfica de la frase que aparece en el *Chilam Balam de Chumayel*: *Ah ten pop, ah ten dzam*, que se puede traducir como “Yo soy (el de) la estera, yo soy (el del) trono” es decir, “Yo soy quien gobierna”, con el glifo del mes *Poop*:

Las grafías que aparecen como constantes son aquellas reconocidas como *poop* o “estera” y *kaan* “cordel, cuerda, tomiza o soga en general. Idem, red de pescadores o de cazadores...”. *Yaab kaan* nos ofrece la glosa “hamaca de las comunes, a manera de cama de viento”; el verbo *ɔamcabtah* significa “sumir alguna cosa...”, y *ɔamaal* equivale a “cosa que está aplastada”. La construcción pronominal de primera persona de singular expresada por medio de *ten* o su variante *cen* está representada gráficamente por el tercer elemento que frecuentemente encontramos en la indumentaria como adorno; y el *Calepino* nos corrobora esta hipótesis, al establecer en el folio 069v que *cen* significa “atavío o adorno”; por lo tanto, el nombre del mes *poop* es la forma elíptica de la expresión arriba citada o de sus variantes *ah cen poop*, *ah cen (yaab) kaan*.



(Arzápalo, 2001: 77)

Otro punto en el que la retórica está muy relacionada con la escritura religiosa y ritual maya es en la estructura de los textos. Como mencionamos en el capítulo 2 de esta tesis, en *El Ritual de los Bacabes* parte de la estructura de los textos está definida por la mención sistemática de los puntos cardinales y de sus colores asociados, esto también se presenta bajo la forma de otro elemento, que puede ser una deidad, una planta, o un animal, que se asocia al color sin la mención explícita en la misma oración del punto cardinal al que corresponde, pero el uso de cada color para su rumbo es tan sistemático, que en esas secuencias no hay duda de que la simple mención del color fija la correspondencia con un punto cardinal. Estas secuencias en *El Ritual de los Bacabes* pueden ser abreviadas, pero la omisión va acompañada por la indicación de que en ese lugar la secuencia se debe completar.

Ignoramos si en los glifos las secuencias pueden mostrarse abreviadas o qué elemento indica cuántas veces ha de ser mencionado cada elemento, o si la repetición la marca una costumbre que no se registra por escrito. Lo que podemos afirmar es que en el *Códice de Dresde* las secuencias color-punto cardinal, y color-otro elemento, están presentes.

Veamos por ejemplo la primera parte del Almanaque que comienza en la página 30c. Al principio de esta secuencia tenemos cada glifo de signo cardinal en el mismo bloque de glifos que el del color que se le asocia en la literatura colonial.



Ilustración 5: Sección del Almanaque que comienza en la página 30c del Códice de Dresde. Imagen tomada de: (Lee, 1985: 55). Reprografía de Cipactli Suárez



María Cristina Álvarez interpreta este fragmento del Códice de Dresde como la representación glífica del capítulo 1 del *Chilam Balam de Chumayel* (Cfr. Álvarez, 1974: 65 y ss). Consideramos que no es así, porque los personajes representados en la parte inferior (no se muestran en la imagen) no son el primer hombre Canul, ni Cauich, ni los otros, sino los chaques de las direcciones del mundo (Cfr. Thompson, 1988: 247-248). Sin embargo, las semejanzas encontradas por María Cristina Álvarez entre este fragmento del *Códice de Dresde* y el fragmento del *Chilam Balam de Chumayel*, pueden interpretarse como pruebas de una misma tradición retórica para la escritura maya y para los textos mayas coloniales.

Además algunos recursos presentes en la escritura colonial tienen sus raíces en la escritura prehispánica, por ejemplo, en el fragmento colonial “181 ɔuul. at. 5: Dik: 9 2nhele” (Roys, 1933:21) se encuentran varios numerales que están desempeñando no una función matemática, sino que están representando otra cosa en virtud del sonido de su nombre. Ese hecho, que al redactar el capítulo 1 nos pareció una innovación de la escritura maya colonial, tiene antecedentes prehispánicos no con números arábigos sino, lógicamente, con números mayas:

*Bolonyocte, whose name probably means something like Nine Strides or Innumerable Strides, was an important Maya god, almost certainly a god of merchants. Bolon, nine, has the secondary meanings of innumerable and uncontaminated. His glyph consists of the number nine prefixed to the head of an animal which represents the day Oc, and the te sign is postfixed, again used rebus fashion (Thompson, 1972: 44)\**

Que la lectura que hace Eric Thompson es la correcta, encuentra sustento en dos hechos, en primer lugar, el compuesto que él menciona:



aparece en la página 60 del Códice de Dresde, que el mismo Thompson identifica como correspondiente al Katun 11 Ahau (Cfr. Thompson, 1988: 191); y que en el *Chilam Balam de Chumayel* en un Katún 11 Ahau se menciona a Ah Bolon-Yocte:

Buluc Ahau u heɔ katun Ichcaanzihoo. Yax-haal <Chac> u uich. Emom canal ual, emom canal uɔub. Pecnom u pax, pecnom u zoot Ah Bolon-yocte.

*Katun 11 Ahau is established at Ichcaanzihoo. Yax-haal Chac is its face. The heavenly fan, the heavenly bouquet shall descend. The drum and rattle of Ah Bolon-yocte shall resound.\*\**

(Roys, 1933: 47 y 133)

\* Bolonyocte, cuyo nombre probablemente significa algo así como Nueve zancadas o Innumerables pasos grandes, fue un importante dios maya, casi seguramente un dios de los comerciantes. Bolon, nueve, tiene el significado secundario de innumerable o no contaminado. Su glifo consta del número nueve con el prefijo de la cabeza de un animal que representa el día *Oc*, y el signo de *te* postfijado, otra vez usado de manera rebus.

\*\* El Katun 11 Ahau es establecido en *Ichcaanzihoo*. *Yax-haal Chac* es su rostro. El abanico celestial, el aroma celestial descenderá. El tambor y el sonajero de Ah Bolon-Yocte resonarán.

También hay otra forma de representación común a los escritos coloniales y prehispánicos que se vale de los índices para lograr acertijos, pues el índice articula el conocimiento previo con el signo actual, es decir, es con el conocimiento contextual del sujeto con el que el índice ha de enlazarse para poder ser comprendido. Esta forma de representación podría ser perfectamente asistemática, es decir, no estar reglamentada por las normas retóricas, y dar lugar a importantes variaciones lúdicas o artísticas a nivel gráfico.

Como en el ejemplo colonial del 5 que nos refiere a Mérida en el mismo fragmento “181 *uul. at. 5: Dik: 9 2nhele*” (Roys, 1933:21)

O como en el Códice de Dresde, en las páginas 26, 27 y 28, que en la parte inferior muestran una imagen como la siguiente:



Ilustración 6: Imagen tomada de: (Lee, 1985: 51)  
Reprografía de Cipactli Suárez

Las tres figuras constan del glifo de *tun*, de un madero, de una serpiente y de algo que Roys interpretó como una planta con hojas en forma de corazón. En estos tres ejemplos los elementos están desempeñando la función de índices para crear el interpretante de *acante* y, muy probablemente, de manera simultánea el de *acantun*. Ralph Roys explica lo siguiente:

*In the Dresden Codex (pp. 26-28) this pillar is depicted rebus fashion. The shaft is surmounted by heart-shaped foliage and has a snake (can) twisted around it. It stands on a tun-sign, which can mean “stone” or “rock.” The outline of the pillar includes the symbol for “wood” (te or che); and acan is the name of a plant with heart-shaped leaves. The whole can be read acan (can)te. The tun-sign could indicate either acantun or the pile of rock on which we are told the pillar was set up. In the latter case it could be read “the acante [on] a rock pile.” (Roys, 1965: XXIV)\**

\* En el Códice de Dresde (pp. 26-28) este pilar es mostrado de una manera rebus. El cuerpo está coronado por follaje en forma de corazón y tiene una serpiente (can) enredada en torno a él. Se encuentra sobre un signo *tun*, que puede significar "piedra" o "roca". El contorno del pilar incluye el símbolo para "madera" (*te* o *che*), y *acan* es el nombre de una planta con hojas en forma de corazón. El

Esta forma de escribir o representar gráficamente *acante/acantun* parece ser más un acertijo que la forma tradicional de escribir esos términos. El conocimiento de los nombres en maya de los elementos representados es lo que permite “armar” el interpretante, pues la imagen no es la representación realista de un *acante* ni de un *acantun*, y parece tampoco ser el símbolo de éstos.

Además de la similitud sonora de estas dos palabras, Ramón Arzápalo ha encontrado un lazo lingüístico que va más allá de lo enunciado por Eric Thompson, que menciona a *acan*, con el significado de “erecto”, como el punto en común para *acante* y *acantun* (Cfr. Thompson, 1988: 220). Ramón Arzápalo en su trabajo sobre el lenguaje esotérico de Don Joan Canul dice lo siguiente:

f.	33.04	<i>Cante u yacan tun</i>	Y gimió cuatro veces
	33.05	<i>uchci u sihil</i>	al nacer.
	33.06	<i>Can [tah] &lt;ch'aah&gt; kik</i>	Cuatro gotas de sangre,
	33.07	<i>can [tah] &lt;ch'aah&gt; olom</i>	cuatro gotas de sangre coagulada
	33.08	<i>tu pach acantun</i>	detrás del <i>acantun</i>
	33.09	<i>acante</i>	del <i>acante</i>
f.	205.08	<i>tan yacan [...he] &lt;che&gt;</i>	iban gimiendo los árboles
	205.09	<i>tan yahuat che</i>	iban gritando los árboles

El elemento *te* es una forma arcaica (aún en yucateco clásico) y equivale a *che* “árbol, madera”, su aparición en el paralelismo arriba mencionado es fácilmente predecible. Ahora bien, el constituyente principal *acan* podemos explicarlo lingüísticamente como un vocablo con el significado de “gemir, balbucear” y en combinación con *tun* resulta *acantun*, es decir “piedra (preciosa) que balbucea”. (Arzápalo, 1989: 389)

Así que, incluso los índices en la escritura maya, pueden estar marcando una relación lingüística básica, esta relación lingüística la encontramos también en la literatura colonial en algunos casos mencionados a lo largo de esta tesis, como la utilización de *balam* en vez de *balaan*, o el 5 en vez de *Hoo*.

---

conjunto puede ser leído *acan* (*can*)*te*. El signo *tun* podría indicar o bien *acantun* o la pila de rocas sobre la que se nos dice que el pilar se levantó. En este último caso se podría decir “el *acante* [*en*] un montón de rocas.

## Comentarios finales y líneas de prosecución

El hecho de que se puedan encontrar correspondencias entre fragmentos de escritura literaria colonial y escritura glífica prueba que hay una línea de continuidad entre ellos: la del modo esotérico de escribir, es decir, la del empleo del lenguaje de Suyua en la redacción de los escritos, a pesar del tiempo transcurrido y que separa la escritura de los códices de la de los manuscritos coloniales,

Podemos afirmar en términos generales que la escritura maya tiene relación con el lenguaje oral, pero eso no quiere decir que lo transcribe ni que a cada glifo corresponde siempre el mismo significado, ni siquiera que los glifos representen siempre palabras. Los mismos glifos pueden estar desempeñando diferentes funciones en diferentes contextos, así a veces un glifo puede ser símbolo, otras veces un índice, y otras un ícono.

Por otro lado, el lenguaje oral con el que tiene relación la escritura maya no es un lenguaje natural, sino el esotérico lenguaje de Suyua. Este lenguaje se vale de numerosos y variados recursos retóricos para lograr su carácter esotérico, y la manifestación escritural de este lenguaje requiere para su correcta interpretación de un profundo conocimiento filológico.

Si esto último es cierto para los textos coloniales en los que los registros son *cuasi* glotográficos, con mayor razón lo es para la escritura maya, pues esta escritura presenta un carácter elíptico que hace difícil reconocer la referencia. Es necesario mencionar aquí que los recursos retóricos, de los que la elipsis forma parte, son medios — tanto en el caso de la escritura maya de los códices, como en el de los textos literarios coloniales — para lograr textos crípticos.

El conocimiento fidedigno de la literatura maya colonial probablemente nos lleve a descubrir en ella no sólo relatos bellos o registros confusos, sino verdaderos *corpus* culturales producidos por un grupo humano en un largo momento de ataque físico frontal y de catástrofe cultural.

A su vez el conocimiento de estos corpus nos proporcionaría un marco de aproximación filológico a la escritura maya.

Hasta este punto nuestra investigación muestra que existen relaciones estructurales entre los códices prehispánicos y los manuscritos coloniales. Estas relaciones estructurales se encuentran en el carácter retórico de ambas escrituras, en los recursos estilísticos que se encuentran implicados, y en las formas de representación. En esta investigación la dimensión política de estas escrituras es un dato nuevo que no habíamos contemplado de inicio, pero sin él comprender el carácter esotérico de estas escrituras resulta sumamente difícil.

Encontramos que para continuar con la investigación las siguientes líneas resultan prometedoras:

- La profundización del estudio del carácter retórico de los escritos coloniales, y los recursos estilísticos que se emplean.
- El estudio de los mecanismos esotéricos de representación. El empleo del índice, categoría peirciana, en el acertijo maya.
- La importancia de la sintaxis de los signos en los textos mayas.
- El reconocimiento de signos de carácter estrictamente comunicativo a diferencia de aquellos de índole estética y los respectivos contextos sintácticos de su ocurrencia.

# Referencias bibliográficas

**ACUÑA, RENÉ.**

1975 *Introducción al estudio del Rabinal Achí*. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas Cuaderno 12. México, 1975. pp. 216.

**ÁLVAREZ LOMELÍ, MARÍA CRISTINA.**

1974 *Textos coloniales del Libro de Chilam Balam de Chumayel y textos glíficos del Códice de Dresde*. UNAM. México, 1974. pp. 108.

**ANDREWS, E. WYLLYS IV.**

1970 *Balankanche, Throne of the Tiger Priest*. Middle American Research Institute. Pub. 32. Tulane University, New Orleans, 1970. pp. 182.

**ARELLANO HOFFMANN, CARMEN.**

2002 "El escriba mesoamericano y sus utensilios de trabajo. La posición social del escriba antes y después de la conquista española." en: Arellano Hoffmann, Carmen *et al.* (coordinadores). *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México.*: 217-251. El Colegio Mexiquense, A.C./Universidad Católica de Eichstätt. México, 2002.

----- Y **NIKOLAI GRUBE.**

2002 "Escritura y literalidad en Mesoamérica y en la región andina: una comparación." en: Arellano Hoffmann, Carmen *et al.* (coordinadores). *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México.*: 27-63. El Colegio Mexiquense, A.C./Universidad Católica de Eichstätt. México, 2002.

-----, **PEER SCHMIDT Y XAVIER NOGUEZ.** (coordinadores).

2002 *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*. El Colegio Mexiquense, A.C./Universidad Católica de Eichstätt. México, 2002. pp. 470.

**ARISTÓTELES.**

1969 *Tratados de lógica: El Organon*. Editorial Porrúa. México, 1969. pp. 389.

**ARZÁPALO MARÍN, RAMÓN.**

1968 "Algunos posibles paralelos estilísticos entre los códices jeroglíficos y los manuscritos coloniales" en: *Estudios de Cultura Maya*. vol. VII. UNAM, México, 1968. p. 290.

1970 "The ceremony of Tsikul T'an Ti' Yuntsiloob at Balankanche: Transcription and Translation of the Maya Text". en: Andrews, E. Wyllys IV: *Balankanche, Throne of the Tiger Priest*. Middle American Research Institute. Pub. 32: 79-164. Tulane University, New Orleans, 1970.

1981 "Contribución para el estudio de la religión maya a través de textos religiosos modernos: oraciones para el ofrecimiento de las primicias y plegaria para la curación de una enfermedad en Pustunich." en: *Gedenkschrift Walter Lehmann. Teil 1*: 137-153. Gebr. Mann Verlag, Berlin, 1981.

1987 *El Ritual de los Bacabes*. UNAM. México, 1987. pp. 1109.

1989 "El lenguaje esotérico y literario de don Joan Canul en el Ritual de los Bacabes." en: *Tlalocan*. V. XI.: 375-393. UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas/ Instituto de Investigaciones Filológicas. México, 1989. pp. 482.

1990 "Sobre el lenguaje religioso en los textos mayas coloniales". en: Dahlgren, Barbro (compiladora) *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio.* : 71-80. UNAM. México, 1990. pp. 295.

1995 *Calepino de Motul*. Tres tomos. UNAM. México, 1995. pp. 2186.

1997 "Estremecedores y fundamentales cambios entre los mayas de Yucatán o un estoico statu quo? Una ojeada a su literatura". en: *Latin American Indian Literatures Journal*. Vol. 13, No. 2. :40- 57. The Pennsylvania State University. 1997.

1999 "Algunas reflexiones sobre el vínculo entre la escritura de los mayas y su literatura." en: *Latin American Indian Literatures Journal*. Vol. 15, No. 2. :105-116. The Pennsylvania State University. 1999. pp. 228.

- 2001 “La relevancia de la literatura de los mayas para el estudio de su sistema escritural”. en: Nava, Jesús (Coordinador). *Antología del pasado. Una mirada a la memoria del futuro.*: 73-83. INAH, Colección científica. México, 2001. pp. 147.
- 2004 “El lenguaje del poder entre los mayas antiguos” en: Beristáin, Helena y Gerardo Ramírez Vidal (compiladores). *La palabra florida.* : 83-93. UNAM. México, 2004 pp. 286.
- Y **YOLANDA LASTRA** (compiladores).
- 1995 *Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latinoamérica. II Coloquio Mauricio Swadesh.* UNAM, IIA. México, 1995. pp. 599.
- AXER ANNA.**
- 2005 “La dimensión retórica como forma de pensar el texto”. en: Beristáin, Helena, y Gerardo Ramírez Vidal (compiladores). *Los ejes de la retórica.* : 13-31. UNAM/IIF. México, 2005.
- AYALA FALCÓN, MARICELA.**
- 1985 *El fonetismo en la escritura maya.* UNAM. México, 1985. pp. 120.
- 1993 “El mensaje revelado” en: *Arqueología Mexicana.* V. 1 Núm. 2: 44-49. 1993.
- BARRERA VÁSQUEZ, ALFREDO.**
- 1957 *Códice de Calkiní.* Biblioteca campechana/ Gobierno del Estado. Campeche, 1957. pp. 147.
- 1962 “Investigación de la escritura de los antiguos mayas con máquinas calculadoras electrónicas: síntesis y glosa.” en *Estudios de Cultura Maya.* V. II. : 319-342. UNAM. México, 1962.
- 1970 “The Ceremony of Tsikul T'an Ti' Yuntsilooob at Balankanche.” en: Andrews, E. Wyllys IV: *Balankanche, Throne of the Tiger Priest.* Middle American Research Institute. Pub. 32: 72-78. Tulane University, New Orleans, 1970.
- Y **SILVIA RENDÓN.**
- 1963 *El libro de los libros de Chilam Balam.* FCE. México, 1963. pp. 212.
- BERISTÁIN, HELENA Y GERARDO RAMÍREZ VIDAL** (compiladores).
- 2004 *La palabra florida.* UNAM. México, 2004 pp. 286.
- Y **GERARDO RAMÍREZ VIDAL** (compiladores).
- 2005 *Los ejes de la retórica.* UNAM/IIF. México, 2005. pp. 342.
- CASTAÑARES, WENCESLAO.**
- 1994 *De la interpretación a la lectura.* Iberediciones. Madrid, 1994, pp. 382.
- COE, MICHAEL D.**
- 1995 *El desciframiento de los glifos mayas.* FCE. México, 1995. pp. 333.
- DAHLGREN, BARBRO** (compiladora)
- 1990 *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio.* UNAM. México, 1990. pp. 295.
- DELEDALLE, GÉRARD.**
- 1978 *Écrits sur le signe.* Editions du Seuil. París, 1978. pp. 266.
- DIRINGER, DAVID.**
- 1968 *The Alphabet.* Funk& Wagnalls. New York, tercera edición: 1968. Primer tomo: pp. 473.
- Eco, UMBERTO.**
- 1992 *Los límites de la interpretación.* Editorial Lumen. México, 1992. pp. 405.
- 1993 *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo.* Editorial Lumen. Barcelona, 1993. pp. 330.
- ESCALANTE, ROBERTO.**
- 1971 *Análisis de estructuras en el Códice de Dresde.* CEM/ UNAM. México, 1971. pp. 90
- FARRISS, NANCY M.**
- 1992 *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de supervivencia.* Alianza Editorial, Quinto Centenario. Madrid, 1992. pp. 653.
- FERREIRO, EMILIA.**
- 1995 “La reconstrucción de lo oral en el proceso de adquisición de la escritura.” en: Arzápalo Marín,

- Ramón y Yolanda Lastra (compiladores). *Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latinoamérica. II Coloquio Mauricio Swadesh.* : 106-118. UNAM, IIA. México, 1995. pp. 599.
- Y ANA TEBEROSKY.
- 1979 *Los sistemas de escritura en el desarrollo del niño.* Siglo XXI. México, 1979. pp. 367.
- GARZA, MERCEDES DE LA.**
- 1985 “Prólogo.” en: Mediz Bolio, Antonio (traductor). *Libro de Chilam Balam de Chumayel.* : 9-18. SEP (Cien de México). México, 1985. pp. 191.
- GELB, IGNACE. J.**
- 1985 *Historia de la escritura.* Alianza Editorial. Madrid, 1985. pp. 349.
- GRUBE, NIKOLAI.**
- 2002 “El desciframiento de los códices mayas.” en: Arellano Hoffmann, Carmen *et al.* (coordinadores). *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México.* : 73-107. El Colegio Mexiquense, A.C./Universidad Católica de Eichstätt. México, 2002.
- HARRIS, ROY.**
- 1999 *Signos de escritura.* Gedisa. Barcelona, 1999. pp. 253.
- LANDA, DIEGO DE.**
- 1959 *Relación de las cosas de Yucatán.* Porrúa. México, 1959. pp. 351.
- LEE, THOMAS A.** (Introducción y bibliografía)
- 1985 *Los códices mayas.* Fundación Arqueológica Nuevo Mundo A. C./San Cristóbal de las Casas, Chiapas/ Brigham Young University, Provo, Utah/ UNACH. México, 1985. pp. 215.
- LIZANA, BERNARDO DE.**
- 1988 *Historia de Yucatán.* Historia 16, Colección Crónicas de América No. 43. Madrid, 1988. pp. 288.
- LÓPEZ COGOLLUDO, DIEGO.**
- 1954 *Historia de Yucatán.* Comisión de Historia (Talleres Gráficos del Gobierno Constitucional del Estado). Campeche, 1954. Tres tomos. Primer tomo pp. 448.
- MARCUS, JOYCE.**
- 1992 *Mesoamerican Writing Systems. Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations.* Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 1992. pp. 495.
- 2000 “Cinco mitos sobre la Guerra Maya.” en: Trejo, Silvia (ed). *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque.* : 225-247. Conaculta/INAH. México, 2000. pp. 324.
- MEDIZ BOLIO, ANTONIO.**
- 1941 *Libro de Chilam Balam de Chumayel.* UNAM. México, 1941. pp. 195.
- 1985 *Libro de Chilam Balam de Chumayel.* SEP (Cien de México). México, 1985. pp. 191. Prólogo, introducción y notas de Mercedes de la Garza.
- MONTEMAYOR, CARLOS.**
- 1999 *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México.* FCE. México, 1999. pp. 147.
- MORRIS, CHARLES.**
- 1985 *Fundamentos de la teoría de los signos.* Paidós. Barcelona, 1985. pp. 122.
- NAVA, JESÚS** (Coordinador).
- 2001 *Antología del pasado. Una mirada a la memoria del futuro.* INAH, Colección científica. México, 2001. pp. 147.
- NOGUEZ, XAVIER.**
- 2002 “Los códices de tradición náhuatl del centro de México en la etapa colonial.” en: Arellano Hoffmann, Carmen *et al.* (coord). *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México.*: 157-183. El Colegio Mexiquense, A.C./Universidad Católica de Eichstätt. México, 2002.
- OLSON, DAVID.**
- 1994 “On the relation between speech and writing.” en: *Proceedings of the workshop on understanding*



- early literacy in a Developmental and Cross-Linguistic Approach*. Vol. II. : 250-274. The Netherlands. Wassenaar. 1994. pp. 340.
- PEIRCE, CHARLES S.**  
 1974 *La ciencia de la semiótica*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, 1974. pp. 116.  
 1988 *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. (Traducción castellana, introducción y notas de José Vericat). Crítica. Barcelona, 1988. pp. 428.  
 1997 “Una Conjetura para el acertijo” en: Vevia, Fernando C. (traducción, introducción y notas) *Charles S. Peirce. Escritos filosóficos*. Tomo 1: 201-243. El Colegio de Michoacán. México, 1997. pp. 406.
- PROSKOURIAKOFF, TATIANA.**  
 1960 “Historical Implications of a Pattern of Dates at Piedras Negras” en: *American Antiquity* 25(4): 454-475. University of Utah Press, Salt Lake City, Utah, 1960.  
 1969 *Álbum de Arquitectura maya*. Fondo de Cultura Económica. México, 1969. pp. 108.
- RECINOS, ADRIÁN.**  
 1950 *Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles*. (traducción, introducción y notas). *Título de los señores de Totonicapán* (editor). FCE. México, 1950. pp. 303.
- ROYS, RALPH L.**  
 1933 *The book of Chilam Balam of Chumayel*. University of Oklahoma Press, Norman. Oklahoma, 1933. pp. 229.  
 1965 *Ritual of the Bacabs*. University of Oklahoma Press, Norman. Oklahoma, 1965. pp. 193.
- SALGADO RUELAS, SILVIA MÓNICA.**  
 2001 *Análisis semiótico de la forma arbórea en el Códice de Dresde*. UNAM. México, 2001. pp. 207.
- SAMPSON, GEOFFREY.**  
 1997 *Sistemas de escritura. Análisis lingüístico*. Gedisa. Barcelona, 1997. pp. 329.
- SAUSSURE, FERDINAND DE.**  
 1988 *Curso de Lingüística General*. Fontamara. México, 1988. pp. 319.
- SCHELE, LINDA.**  
 1982 *Maya Glyphs. The verbs*. University Texas Press. Austin, 1982. pp. 427.
- SELER, EDUARD.**  
 2004 *Las imágenes de animales en los manuscritos mexicanos y mayas*. Casa Juan Pablos. México, 2004. pp. 350.
- THOMPSON, J. ERIC.**  
 1962 *A Catalog of Maya Hieroglyphs*. University of Oklahoma Press: Norman. Oklahoma, 1962. pp. 458.  
 1972 *Maya Hieroglyphs Without Tears*. British Museum Publications. Londres, 1972. pp. 77.  
 1988 *Un comentario al códice de Dresde*. FCE. México, 1988. pp. 310.
- TORDERA, ANTONIO.**  
 1978 *Hacia una Semiótica Pragmática. El signo en Ch. S. Peirce*. Fernando Torres Editor. Valencia, 1978. pp. 158.
- TOZZER, ALFRED M.**  
 1941 *Landa's Relacion de las Cosas de Yucatan. A translation*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Harvard University. Vol. XVIII. Cambridge, 1941. pp. 394.
- TREJO, SILVIA.** (editora).  
 2000 *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*. : 225-247. Conaculta/INAH. México, 2000. pp. 324.
- VEVIA, FERNANDO C.** (traducción, introducción y notas)  
 1997 *Charles S. Peirce. Escritos filosóficos*. Tomo 1. El Colegio de Michoacán. México, 1997. pp. 406.