

**Discurso y complejidad:
“ah kamal kam thanoob, los que hablan en diálogo, preguntando
y respondiendo” (019v:12:28)¹**

Rose Lema

Departamento de Teorías y Procesos del Diseño
División de Ciencias de la Comunicación y Diseño
Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa
Av. Constituyentes 1054
Col. Lomas Altas
C.P. 11950, México, D.F.
rose@xanum.uam.mx

Resumen

Los datos bajo análisis provienen del Calepino de Motul elaborado por fray Antonio de Ciudad Real en el enlace de los siglos XVI y XVII (Arzápalo, 1995). El método de selección de los datos parte de la escucha de ciertas “cápsulas” lexicológicas, especialmente del grano de la voz que dice la cultura (Barthes). Emergen tres niveles fractales en los “diálogos” entre el fraile y su grey: extirpar el pecado, cuidar a los indios y la vida cotidiana. Se vislumbran en el tejido entre fractales, así como en su interior, elementos fundacionales de la utopía franciscana y de las funciones políticoeclesiales que de ella emanaron en la Península de Yucatán. Surgen microhistorias de la vida y del quehacer maya que se pueden contextualizar mediante datos históricos, etnológicos y antropológicos. El método de entramado entre fractales y entre las autosimilaridades que los dimensionan se desprende de teorías del caos y de la complejidad.

Palabras clave: Calepino de Motul, fractales, teoría del caos y teoría de la complejidad

Fecha de recepción del artículo: 15 de junio de 2005

Fecha de aceptación de versión revisada: 23 de febrero de 2008

¹ La primera cifra entre paréntesis corresponde al folio, la segunda a la entrada y la tercera a la página en el tomo I del diccionario.

Abstract

The data under analysis comes from the Calepino de Motul written by fray Antonio de Ciudad Real at the turn of the XVI and beginning of the XVII centuries (Arzápalo, 1995). The method of data selection is derived from the process of listening to certain lexicological “capsules”, especially to the grain of the voice which enunciates the culture (Barthes). Three fractal levels emerge in the “dialogues” between the friar and his flock: to extirpate the sin, to take care of the Indians and the daily life. In the fabric of the fractals as well as from an inside perspective, one takes a glimpse into the foundational elements of the Franciscan Utopia and the politicoecclesiastic functions that emanated from it in the Yucatan Peninsula. Microhistories arise from Mayan daily life that can be contextualized by means of historical, ethnological and anthropological data. The method of identifying connections between fractals and the selfsimilarities that give them dimension, come from theories of chaos and complexity.

Keywords: Calepino de Motul, fractals, theories of chaos and complexity

Introducción

El trabajo se propone alcanzar un objetivo central que consiste en analizar de muy cerca ciertos elementos lexicológicos seleccionados, no sin intención por cierto, en el *Calepino de Motul* de Ciudad Real (Arzápalo, 1995: I) e integrarlos organizada y relacionadamente en el interior de un sistema que ponga de relieve valores formales, referenciales y significacionales —en tanto que vehículos ideológicos— que los singularizan. Este paso ha sido dado ya en varios estudios en torno a las funciones semiótico-discursivas de diversos textos (Kress y Van Leeuwen, 1999; Hodge y Kress, 1988; Van Leeuwen, 2005). No obstante, aquí me detendré en la explicación de la preselección y selección de *dichos/datos* —clave para el análisis—, y en el recorrido particular de su tratamiento, porque surgieron a mi oído a partir de conceptos y aplicaciones interconectadas con otro campo, el de la termodinámica, es decir, del enfoque simple a la vez que complejo y abstracto de teorías del caos y de la complejidad. Adelanto que el estudio se sitúa entre varios que han echado puentes entre arte, ciencias humanas y nociones de la física termodinámica con sus respectivos alcances teórico-prácticos (Briggs y Peat, 1991; Guattari, 1989; Hayles, 1993; Hodge, 2005; Hofstadter, 2001; Lema, 2002b, 2005a y b, 2007; Morin, 1977) y que se suelen considerar como inter-, multi- o transdisciplinarios.

Presento, entonces, una lectura no lexicológica del *Motul* elaborado en el enlace de los siglos XVI y XVII. Se trata del diccionario más antiguo y completo que se haya escrito sobre la lengua y cultura maya yucateca colonial. De lo figurativo (la ortografía moderna a la vez que la innovadora y generosa puesta en página de los antiguos folios, apretadamente escritos años ha por la mano frailesca), fue surgiendo un sonido, más bien un *susurro*, y los personajes se fueron hablando y diciendo algo de la cultura y la historia de aquel lejano instante, cada vez más cercanos y familiares, casi como si no fingiéramos, ni ellos ni yo misma. La banalidad aparente del fenómeno me condujo a recordar los intersticios del sonido que percibe en un cantante de ópera un Barthes (1982), así como las hesitaciones entre líneas cantísticas que nota un Hodge (1988), originales investigadores de la cultura. Para alcanzar significaciones allende las obvias, estos estudiosos se basan sin duda en una escucha muy fina de la voz, en un involucramiento poco común con y para el otro. Además, no dejaba de cruzarse insistentemente en mi memoria esa anécdota inquietante entre muchas otras que narra Gleick (1989), historiador de la teoría del caos: de unos físicos y matemáticos, que no llega a oír

por lo alejados, a medida que avanza hacia ellos en aquel parque van surgiendo fonaciones, susurros, risas, secuencias verbales, discusiones, significaciones —esa compleja gama de acciones que distinguen al humano. De lo que parecía sin significación, caótico, surge poco a poco el orden. Sólo había que moverse, desplazarse, aproximarse, para que la realidad cobrase otra dinámica. Lo que se jugaría entre los tres autores estaría revelando la curiosa tangibilidad del sutil sonido de las voces. De allí que, inspirada en ellos, me pusiese tentativamente en estado de lectura en voz alta del *Calepino*, tratando de percibir más allá de mi voz, una situación cultural con la ideología que conllevaría, pese a los siglos de distancia que a veces amenazaban con separarnos. Por tanto, mi voz, que no era del otro, ni de los mayas ni del fraile, trataba de acercárseles como hiciera Gleick, aunque mi experimento ocurría en el tiempo mientras que el suyo en el espacio. Y esa voz, al irse acercando, iba jugando y regulando a su modo un susurro que se llega a tocar en un texto a primera vista bidimensional. De este modo, la significación iba cadenciosamente avisando que cobraría otras luces. Fueron emergiendo sonido a sonido “diálogos” en el interior de este fenómeno de susurrar lo del otro que sólo nos permite la voz —cercano por cierto a un acto de ventrilocuo equivocado, al que se le ve mover los músculos faciales y se le ve hablar. Se trataba de traer los diálogos a un presente de reenunciación, probar si concordaban con el contenido de lo escrito y respondían a un contexto histórico general, aunque siempre en la conciencia de que sólo me estaba trasladando virtualmente al Yucatán de los mayas de aquella época.

Paso siguiente: fueron tomando paulatinamente mayor peso que el acostumbrado esos leves rasgos escriturales (puntuación, tipos, espacios en blanco) que me iban indicando una probable armonía con la resignificación, reinterpretación, reorganización —desde lo *autofonoaural*— que empezaba a emerger. En efecto, en siguientes relecturas sonoras, y por cierto deconstructivas e indiscutiblemente reconfiguracionales, fui añadiendo a esta recepción significaciones que respaldaban una u otra interpretación. Se desprende que la intencionalidad de la lectura no consiste ya en ir a buscar la acepción o traducción de un vocablo o de una secuencia en lengua maya, sino en revitalizar a los hablantes para descubrir significaciones cercanas a las de un posible hablante. De algún modo, quería rescatarlas del oído, de la pluma, de la página del *Calepino* fraileesco, y restituirles, artificioosamente, y desde el siglo XX-XXI, algo que podría tener su dejo de auténtico. Hipotéticamente se podrían palpar, quizá descubrir, rasgos de la cultura y de

la historia que no se suelen manifestar al consultar un diccionario. Buscaba transformar, aunque no fuera más que por un instante, el género lexicográfico en género seudoteatral como posibilidad de conocimiento a la vez que cuestionar la llamada frontera que los distinguiría. Me apoyaba en lecturas de Bajtín (1990), Derrida (1967), Foucault (1969).

Los anteriores argumentos dieron pie a la articulación de ciertos microtextos lexicográficos, que poco a poco iban deviniendo *cápsulas*.²

A continuación desarrollo el método empleado a la vez que sitúo al *Calepino* históricamente; seguidamente lo sustento mediante algunos elementos de las teorías del caos y de la complejidad; paso a organizar y a analizar los niveles fractales en cuyo interior se dinamizan los dichos/diálogos, para cerrar el texto con una suerte de *ritornello*.

Del método

Mediante esta modalidad de lectura, que deriva de una sustancia autofonoaural y de una sustancia gráfica, se van diseñando breves escenas, dentro de las cuales los personajes intercambia(n)/ban “dialógicamente”. A la vez, se desprende algo de la historia inmediata de la época: los interlocutores van diciendo, literalmente, en voz alta, su mundo, secretos, cotidianidades, preocupaciones, cultura. Son voces vivas que cuentan un pasado violento: el de los indios mayas que iban perdiendo poder económico, religioso y político. Mientras sobremultiplicaban los bautizos y las confesiones, los franciscanos vigilaban a los indios muy de cerca, cuidaban de su salud, de sus frecuentaciones; buscaban asegurarse su obediencia mediante el endoctrinamiento y un orden cívico cotidiano estrechamente controlado. Los diálogos del *Calepino* abren una ventana sobre una situación microhistórica, verificable mediante textos de reconocidos investigadores de historiografía colonial. Al escuchar los “diálogos” se pueden revivir escenas en el confesionario, el mercado, la casa, el camino, el atrio. Algunas voces se dejan oír más fuerte: tenían que ver con extirpar la idolatría, reprimir el pecado; con cuidar de los indios material y espiritualmente ante los peligros ambientales, políticos, religiosos; con los intercambios comerciales, discusiones sobre la milpa, los instrumentos de

² Una entrada léxica y todo lo que la desarrolla constituyen una cápsula, jugando con las sugerentes referencias de φαρμακον, “medicamento”, “veneno”.

trabajo, los lugares geográficos. La complejidad discursiva de cada diálogo orienta a asociar estos entre sí diversamente, reagenciándolos en distintas actividades culturales como las de los tres primeros temas que se manifestaban a la escucha y bajo mira —el religioso, el cuidado de los indios y la vida cotidiana—, asuntos que atendía con vehemencia insospechable la colonización, sugiriéndonos este gesto de desorganización/reorganización distintas lecturas y sensibilizaciones al paisaje de la época. A la libertad de lectura la fueron reforzando ciertas dimensiones de las teorías anunciadas. Acudimos no sólo a ese cuerpo de la escucha bautizado *grano de la voz* por Roland Barthes (Barthes, 1981, 1973: 104), sino también al concepto de *fractales* y su dinámica de *autosimilaridad*, que inventa Mandelbrot (1977). Se trata de tres mesetas o zonas de afinidades que pueden fusionarse, no obstante siempre *ligeramente sensibles a las condiciones iniciales*³ en las que se decide llevar a cabo el experimento. En su ámbito histórico, los diálogos, el diccionario, la evangelización se generan en el interior de condiciones epocales extremas, que los precipitan aceleradamente como sucede con ciertos líquidos en una probeta. Se crean mediante *catástrofes*, cambios que perturban el sistema y lo varían. René Thom, mediante ecuaciones diferenciales y gráficas, explica esos cambios impredecibles y las líneas de catástrofe, particularmente en el mundo biológico, así como en el lingüístico y el social (1972). Resulta asimismo interesante el trayecto investigativo de Varela y Maturana, también incluidos en la teoría del caos (2003). Trabajan desde la ciencia óptica, desde la teoría epistemológica, desde el lenguaje en uso (1972). Estos focos de autoorganización, de autopoiesis y de eferescencia que apasionan a los caotistas, los he aplicado, como tantos otros, a las humanidades, notablemente al análisis semiótico-discursivo y a la interpretación de piezas arqueológicas y/o artísticas. Pero mi primer paso claro de extrapolación aparece con el ingente *Calepino*. Y, con lo violento y sangriento, con la invasión y perpetración de injusticias, con el discurso religioso, con la colonización que en ese instante se legitimaba plenamente, se conjugan fases de reconstrucción, zonas de creatividad, metamorfosis dinámicas e inesperadas, ajenas al determinismo, no lineales, que los indios mayas han sabido valientemente hacer vibrar en estos diálogos y más allá.

³ Definiciones que desarrollo más adelante.

Elementos de la teoría del caos

Catástrofes

Varios eventos violentos conducirían a la elaboración del *Calepino*. En 1542, tras 20 años de asedios, los Montejo declaran sometidos a los rebeldes mayas con la ocupación de Tihó (San José de Mérida); sin embargo, los actos de rebeldía por parte de los recién invadidos se prolongarían durante más de tres siglos, hasta la Guerra de Castas. En 1562 tiene lugar la masacre de Maní: fray Diego de Landa sacrifica a más de 200 indios adoradores de ídolos y quema más de 60 manuscritos mayas en el transcurrir de una tarde. Landa es instado por el rey a volver a España no sólo porque la oposición india seguía candente y amenazaba con aumentar debido a su presencia, sino también porque las estrategias políticas de España habían cambiado de rumbo. Más administrador y calculador que su padre, quien había vaciado las arcas y además estaba seriamente endeudado con toda Europa, Felipe II construye el gran proyecto de apaciguamiento y gobierno de las Indias. Había que disminuir el poder de la soldadesca, de los civiles españoles y de los mayas de alto nivel jerárquico, a la vez que limitar los abusos del clero; había asimismo que cuidar a los indios, principal fuerza de trabajo de la Nueva España. En 1573, Felipe II encomienda al mismo Landa quien, compenetrado con las nuevas políticas, estaba decidido a encaminar la evangelización por senderos más espirituales que apasionados. Selecciona a un puñado de franciscanos de fe inquebrantable e intachablemente puros, que no se hubieran dejado corromper por la herejía —ese momento paroxístico en toda Europa. Regresa entonces Landa a Yucatán con 24 franciscanos, cuya labor expresa consistiría en cuidar a los indios, administrar la península y estudiar la lengua (García y Castillo, 1976: LXXVI). Entre ellos viaja el aún no profeso Antonio de Ciudad Real, autor del *Calepino de Motul*, elaborado a lo largo del periodo que transcurre de 1573 a 1616. Ahora bien, ¿de qué manera se refleja en el *Calepino* la obra de pacificación que fuera encomendada expresamente al evangelizador por Felipe II?

El azar y los atractores extraños

En esta sección hablo del azar, aquello exento de determinismo por no poderse precisar más que incompleta y relativamente su consistencia ni las circunstancias y/o las lógicas precisas de su inesperado surgimiento.

Fue un genial azar el que nos condujo extrañamente a recrear las voces mayas del *Motul*, junto con el cuchicheo cultural que las reavivaba. Además, la edición 1995 del *Calepino*, a diferencia de las que anteriormente habíamos consultado (Martínez Hernández, 1929; Acuña, 1984), nos llevaba amablemente a tomar en cuenta elementos de orden gráfico que fueron cobrando un papel icónico. La dimensión visual fortalecía la lectura particular, fonoaual, reconstitutiva e interpretativa de los imaginarios tras las voces mayas del *Calepino*. De un vistazo sobresalían, engrosados en negrita y clara script de vistoso tamaño, los enunciados en lengua maya contenidos dentro de cada cápsula y se empezaban a discriminar las formas discursivas particulares que los constituían, sólo con observar la puntuación y las mayúsculas que marcaban sus límites. La intensidad expresamente graduada de la tinta permitía pasar de una lengua a otra o saltar por encima de alguna de ellas, en este caso, la española. El atinado espaciamiento entre caracteres, las diferentes fuentes, los signos de puntuación, notablemente los de interrogación cuando aparecían, conducían a una nueva lectura casi silenciosa sin traspies ni regresos. Un pequeño detalle insoslayable: el uso de sólo dos símbolos gráficos más que en español, \supset y **h**,⁴ para representar los sonidos de la lengua maya, facilitó particularmente la tarea. Además de todas las ventajas brindadas por la nueva sistematización gráfica y ortográfica del complejo texto, se volvió particularmente relevante para el análisis tomar en cuenta el espacio en blanco que separaba una cápsula de otra. De un solo vistazo se desprendían cápsulas, con diálogos en su interior, con intervalos sin escritura a guisa de silencio entre una y otra. Eran meras formas que hacían cobrar al apretado manuscrito del siglo XVI un inesperado aire de liviandad, a la vez que brindaban una sorprendente inmediatez para su adecuada recepción visual, cuya

⁴ En la moderna edición 1995 del *Motul*, el símbolo \supset sustituye al tradicional **ch'** y corresponde al fonema consonántico, africado, alveolar, glotalizado de la lengua maya; el símbolo **h** se emplea en lugar del usual **ch'** y representa el sonido consonántico, africado, alveopalatal, glotalizado (Arzápalo, 1970: 81).

importancia no habíamos percibido hasta entonces pues consultábamos el *Calepino* sólo con fines lexicológicos. Las páginas del *Calepino* se iban llenando de una armonía desconocida por nuestro oído y un espacio generoso fue encantando nuestra mirada sorprendida, que se empezaba a renovar. Allí hubo que atrapar ese azar originariamente fisiológico, extraño ciertamente, en el susurrar de mundos discursivos que irían desplazando al diccionario junto con su conocida función, para sustituirlo poco a poco por un campo de interlocuciones verbales en el que las voces mayas se ponían a hablar. Una tras otra sonaban las cápsulas visualmente, a la vez que se independizaban una de otra y en este gesto aparecían los diálogos mayas como dibujándose en el interior de breves escenas conversacionales que pedían prolongarse con otras, esparcidas a través del diccionario. Llegábamos de este modo a disfrutar pequeñas piezas de teatro y el género lexicográfico del cual habíamos partido adquiriría un orden inesperado. Cambiaban los siglos, la pronunciación, el espacio cultural de recepción, se dejaba quebrar el discurso desplegando significaciones que quizá sin darse cuenta tenía escondidas; el texto se movía y conmovía. Sólo quedaba leer la nueva obra con cierta ansiedad, sin embargo, porque no sabíamos cuántos pequeños diálogos constituidos por un enunciado interrogativo y otro asertivo encontraríamos entre sus casi 16,000 entradas. Ignorábamos hacia dónde nos llevaría esa experiencia aurovisual. Mientras tanto los diálogos se convertían en esa pequeña *figura en el fondo del tapete* (Hayles, 1993), que esporádicamente regresaba al dar vuelta a las páginas, constituyéndose en objeto del deseo, en atractor extraño, cada vez más ineludible. Percibíamos ligeras particularidades diferenciadoras entre uno y otro que nos condujeron, debido a la naturaleza dialógica del par de enunciados pregunta/respuesta, a reproducirlos en voz cada vez más vibrante y emocionada, por estar totalmente convencida. Al mismo tiempo, visualizábamos la situación en la que se producían las conversaciones en lengua maya, ya fuera en el confesionario, en los caminos, en el mercado o en la milpa, tratando de adivinar quiénes eran los interlocutores, el grado de poder que los separaría, los sentimientos que los movían a dialogar. Nos decidíamos por infligir a las voces tal o cual acento, modulación, volumen, velocidad —virtuales, por no ser los que hubieran emitido Ciudad Real y su grey maya—; no obstante, iban haciéndose más reales a cada paso. Intentábamos reconquistar las voces de fraile y feligreses, escuchando el *grano de la voz* que las modula y dice la cultura más allá de los rasgos suprasegmentales del lenguaje (Barthes, 1981).

Suponiendo que Ciudad Real pudo haber hecho algo bastante semejante (era también extraño a la cultura maya) cuando los registraba al regresar en los atardeceres yucatecos a la tranquilidad de su celda, a su escritorio, después de ese intenso trabajo de campo etnolingüístico y religioso que realizara en aquel violento fin de siglo. Él también volvería a percibir esas voces, les daría nueva vida e interpretación al transcribirlas con esmero, guardándolas cuidadosamente dentro de un espacio de datos lingüísticos adjuntos, tanto lexicológicos como sintácticos y fonológicos. Sin embargo, durante cinco siglos de consultas lexicológicas por un mar de estudiosos de la lengua, los diálogos defenderían su viva naturaleza y no se dejarían apresar definitivamente; por eso podemos escuchar hoy las voces del *Motul* registradas en estilo directo por la pluma de un ilustre franciscano. Durante esta actividad visual, sonoroauditiva y de puesta en escena del diccionario, se desprendieron entre las miles de cápsulas que recogió Ciudad Real las 166 que, por su aire tanto desprendido como generoso, permitían cada una ofrecer una suerte de diálogo en lengua maya yucateca, ya que parecían en muchos casos estar realmente constituidas por una pregunta y la respuesta correspondiente. Así, éstas constituían una formación discursiva que por su particular naturaleza dinámica prometía acercarnos más que cualquier otra a la voz viva de los mayas que iba encontrando Ciudad Real durante su peregrinar por la península. Este deseo a la vez que hipótesis nos conducía inmediatamente a considerar en qué concepto tendría Ciudad Real a la grey que convertía, cómo y en qué medida llevaba a cabo su tarea y, antitéticamente, a buscar las brechas discursivas, las fallas y los *lapses* —que en principio todo discurso deja—, las cuales nos permitirían formarnos una idea, complementaria o alterna, sobre el modo en el que los mayas habían reaccionado ante el franciscanismo. De allí, iríamos a hacerles tomar un semblante de mayor realidad a nuestras conjeturas mediante datos históricos expuestos en crónicas y relaciones.

Si hemos destacado que podemos leer con mayor facilidad el *Motul* hoy que antes, gracias a todo lo que atañe a la edición y la impresión, es porque consideramos que la figurabilidad de una página pone en marcha ciertos tipos de lectura que conducen a interpretaciones particulares de la obra ante la vista. Es decir que el papel icónico que juega el diseño gráfico tiene que ver con la recepción semiótica del texto (Fresnault-Deruelle, 1972, 1984: 55-64; 1993) y, en nuestro caso, con su enactivación fonaural. Mediante esta suerte de lectura vocal se escuchaban los diálogos más allá de las articulaciones y de los sonidos de la lengua maya,

es decir, en su sonar interno y corporal, en el *grano de la voz* que acompaña y a la vez construye todo acto de enunciación.

El grano de la voz

En los fragmentos del *Motul* los interlocutores se van encontrando cara a cara durante un intercambio verbal recreado y, a medida que van tomando cuerpo las voces, se va desenvolviendo un drama entre los mayas y el franciscano. Los procedimientos aurales permiten considerar que los encuentros sucedían en el confesionario, el atrio, el camino, la plaza del mercado, entre fraile y mayas.

El *grano de la voz* está cargado de significado, dice algo más allá del texto mismo y de su sentido semántico, se realiza al leerse *con soltura* (Barthes, 1981: 189), sin temor a recrearlo. No debe confundirse con la estructura suprasegmental del lenguaje, a saber, con la entonación, el ritmo o la acentuación, metódicamente sistematizados por la descripción científica y, por tanto, fijados y normados, abstraídos del acto mismo de enunciación y extraños a los interlocutores. Depende específicamente del momento y del acto de enunciación y de las particularidades del emisor, además de la forma de ser percibido y recreado por el receptor, quien completa en ese instante su realidad. Se trata, por tanto, de un constante juego que cambia, trabaja y modifica tanto al texto como a su receptor. Tiene por característica ser irreproducible con exactitud, ya que se crea fuera de la estructura predecible del lenguaje y se define en esta independencia. La lectura vocal de los diálogos no se reduce al acto fisiológico de percibir con los oídos o al psicológico de descifrar lo que está siendo dicho o emitido por las voces, sino que también cuenta con el gesto de volverse atentamente hacia quien habla o emite y hacia quien le oye o le escucha en el interior del espacio intersubjetivo de enunciación que los une, para percibir hasta qué punto el uno es escuchado por el otro; o sea, en qué medida en el interior de las voces dialógicas del *Calepino* el franciscano escuchaba al indio maya y era escuchado por él, en qué medida *escuchar significa asimismo ser escuchado* (Barthes, 1982: 217).

En el ámbito cultural, se trataba de considerar hasta dónde el fraile que formulaba una pregunta se había compenetrado con el mundo maya que venía a convertir y en qué medida el interrogado se sentía movido por las ideas del fraile al contestarle. Estaríamos entonces interpretando la historiografía de los mayas no sólo en el interior del sentido, del intercambio, del cálculo de sus voces, sino

en la indefinición del derroche y del juego que las suplementan, que las ritman intencionalmente y trabajan su dicción melódica —al interior del grano que las dice (Barthes, 1973: 104; 1981: 119)—, amplia y atractiva zona de incertidumbre. Pese a las cribas y a los cortes que hayamos hecho a la integridad del *Calepino* para escuchar únicamente los diálogos, estos, sin embargo, van estableciendo con desenfado su propio ritmo y cadencias, a veces poco respetuosos en cuanto al escrito y propósitos originales del fraile, en una *tnesis* que su autor no previó (Barthes, 1973: 21).

Por otra parte, cabe mencionar hoy que Van Leeuwen publica en 2005 en su introducción a la semiótica social las reflexiones a las que fue llegando en cuanto a la multimodalidad, refiriéndose ésta a los actos de imagen, que él propone, y a los actos de habla, que propusiera Austin (1978). Ambos coinciden en la mayoría de los recursos semióticos del presente siglo como carteles publicitarios, propagandas políticas, páginas electrónicas. Tal propuesta me conduce a indicar que en algo se le asemeja a la mía: asocio actos de grano de la voz con actos escriturales. Sólo se trata de medios distintos que se conjugan para que surjan interpretaciones. Asimismo, debo indicar que de algún modo la puesta en escena virtual de los interlocutores mayas se asemeja a la que los actores de teatro y otros llevan a cabo: artificios junto con varios más que se manifiestan en la vida cotidiana desde siempre, debido a la tendencia humana de activar, reactivar, desconfigurándola, una cierta realidad. Idea de complejidad que desarrollo en lo que sigue.

Complejidad

Los diálogos del evangelizador formarían un *fractal*, concepto mandelbrotiano: una zona quebrada, fracturada, del diccionario. Constituyen una pequeña escala embonada en el interior del *Calepino*, le son parcialmente semejantes, se armonizan ambos mediante la dimensión caótica de *autosimilitud*. Los hemos agrupado en fractales de mayor escala: el religioso, el cuidado de los indios y lo cotidiano. En el interior de estos últimos hay algún objeto cultural que probablemente nos desplace hacia otros que le son externos, y la autosimilitud continúa. Pueden aparecer así distintas peculiaridades que no habríamos visto en otro modo de agrupación. Lanzando redes hacia fuera y hacia adentro se diseñan infinitud de fractales, de mayor o menor envergadura, proporcionando movilidad y complejidad progresivas al discurso de nuestro fraile, en cuyo paisaje permanece la figura

de un diálogo dinamizado en su fonoauralidad y su suerte de teatralidad, que lo tornan tridimensional. No obstante, cabe apuntar una limitación: por la complejidad constitutiva del discurso real, las redes combinatorias que entrecruzan nuestros diálogos no llegan a reflejar lo pluridiverso de agrupamientos potenciales de los que debió constar el discurso vivo entre fraile y mayas.

Con todo, esbozamos algunas combinaciones. Por ejemplo, a un fractal fonoauditivo en que se dialoga, desde variadas cápsulas, inocentemente, sobre parte de la fauna de la época, **icin** “la lechuza” (1), **tzimin** “el caballo” (14), **choo** “los ratones”, **mitzun** (4) “los gatos” (4), lo puede atravesar otro fractal en el que se intercambian emisiones en torno al cuerpo que peca (2, 3), al que duele (5) y al que ha muerto (6). Se puede ligar este fractal con los diálogos en torno a los cuerpos en movimiento: el que se desplaza hacia **Cumkal** (15) se topa con el de un pasante que le reprocha el estar borracho (3) y con el de otro que lo amonesta por haber bautizado sin derecho (10). Otro ejemplo: se organizan entre sí los diálogos en los que el aludido guarda silencio y un tercero lanza la acusación (2, 6, 8). Se desplazan los puntos de mira y agrupamiento al diseñarse cada nuevo platillo, zona, meseta, fractal. Sucede una pequeñísima catástrofe y se desparraman otras extensiones, otras modelizaciones, otras escenas. Ya no se habla de religión entre la negociación del precio del caballo (14), la escena rupestre sobre el hacha (13) y el intercambio en torno al dolor de mano, brazo, pie o cabeza (5). Otro fractal: los pares dialógicos llevan “turnos” como preámbulo (2, 4, 14), mientras que los hay sin turnos que los complementen (1, 3, 11). En (10, 12, 13) se dejan oír turnos que diluyen la conversación después del diálogo. Se siente como una sinfonía de voces en conversaciones con turnos que anteceden al diálogo y otros que lo siguen como en (9); o cuando se siguen un par de diálogos (15). Se asocia un fractal con conversaciones donde aparece el uso del metal (13, 14) con otro en el que se señalan espacios, corporal el uno, geográfico el otro (5, 15). Un pequeño fractal atinente a la agricultura del maíz, la cera (14), la madera (4, 13), el algodón (11) podría ser quebrado por otro con la inversión de acto constatativo seguido de una pregunta (6, 11). Algún maya evocaría a deidades paganas (aunque la pluma del fraile las esconda) en (1), al oír **icin** “la lechuza”; en (4), ante **haa** “el agua” y **kin** “el sol”; en (12) cuando se pronuncia **kuu** “templo”, porque aquí Ciudad Real no ha introducido aún en la lengua maya **Iglesia**, lo cual hará en otras cápsulas del diccionario. Cada drama, una vez leído según el método de interpretación fonoaural de las voces, en el que se entrelazan fractalmente, sugiere se le introduzca en un marco histórico

que le dé mayor vida. Lo anterior intenta ilustrar movimientos de fractalidad en un continuo infinito difícilmente representable. Esto no hace olvidar que en las escuchas de hoy la fractalidad virtual o real depende de complejidades, catástrofes y recovecos propios del espacio circunstancial caótico en el que se sitúan, con su ética y sentir cultural en curso, que se transforman inevitablemente sobre la flecha irreversible del tiempo. Estamos hablando aquí de afectación (quizás también de afectos): el discurso afecta dinámicamente al individuo, a la sociedad, a la cultura, a la vez que es afectado por ellos; varía y desplaza a los receptores en una gran aventura en devenir. Permanece relativamente sensible, no obstante, a ciertas condiciones iniciales, a la figura icónica en la que se sienten las voces antiguas de “los que se preguntan y se responden”, comentan, implican, constatan, confiesan, acusan, disputan. Tal figura dialógica puede representar una especie de *atractor extraño* (Gleick, 1989), un patrón de comportamiento que se repite con extraña periodicidad dentro del diccionario, mas nunca exactamente de la misma manera, de allí su dosis de indeterminismo. Se oye un diálogo, se espera el siguiente que encierra elementos predecibles e impredecibles y la escucha se vuelve hacia un tercer diálogo, en el que algo de lo anterior se disuelve, sea así sólo levemente. Se superponen los diálogos pero sin recubrirse por completo, como refrán de renuevo, como *ritornello*. La energía propia de la organización interrogación/aseveración los impulsa y a la vez los retiene, a la par le resisten relativa y relacionamente. Orden y desorden se funden, no necesariamente sin conflictos, en el proceder discursivo ciudadrealense que nos ocupa. Las formas reconocibles se construyen a partir del forcejeo. Se trata de pequeñas figuras dialógicas que a largo plazo desencadenarían fenómenos a escala más amplia, como lo ha sido la evangelización. En efecto, la repercusión de un diminuto y lejano diálogo motuleño tuvo considerables efectos para la historia de Yucatán. Suceden fenómenos semejantes en la naturaleza, en la mutabilidad del tiempo, la aparición de los sismos, el azote de un tifón. Se pueden predecir mas no totalmente, son fenómenos complejos como el devenir discursivo. Metafóricamente, los caotistas se refieren al efecto mariposa; técnicamente, a los fenómenos que presentan una *sensible dependencia de las condiciones iniciales*; de un aleteo de mariposa en la selva puede llegarse al derrumbe de un rascacielos en un lejano lugar del planeta. Este paso a la zaga de lo impredecible y lejano lo estudia entre otros matemáticos Lorenz, mediante complejas ecuaciones diferenciales, no lineales, en las que hay que inventar a cada paso otros caminos. La no linealidad es semejante al juego de un laberinto en el

que se penetra y a cada paso los muros se cierran; hay que inventar entonces el modo de cambiar las reglas (Gleick, 1989: 11-31).

Niveles fractales del *Calepino*

Por tanto, la complejidad en la que se generan los diálogos permite irlos situando en niveles que se entrecruzaron durante la historia de Yucatán, como el de extirpar el pecado, cuidar a los indios y observar la vida cotidiana.

Extirpar el pecado

Si escuchamos *el grano de la voz* en el siguiente diálogo, intentando trasladarnos a la época en que fue emitido,

1. **pec ool loc. psi.** alborotarse, alterarse o perturbarse. **Pecni ua a uool ta uubic u than icin?** ¿por ventura hasta alborotado oyendo el canto de la lechuza? ¿tuviste algún recelo o miedo? **Maabaal u pec uool** nada me perturba ni altera, estoy quieto y sin recelo ni sospecha de nadie (370v:8:631),⁵

puede no tratarse ya de una mera pregunta prosaica sobre la inquietud que al indio maya pudiera crear la lechuza. Este diálogo lleva a *levantar la cabeza*, no por desinterés, sino por la sorpresa mezclada con un aflujo de asociaciones e ideas (Barthes, 1984: 33). En un nivel microhistórico, cabía pensar que el fraile preguntaba capciosamente si se alborotaba el indio maya al oír el canto de la lechuza, ave de mal agüero dentro de las supersticiones de la España medieval y contrarreformista, mas deidad maya en el imaginario amerindio (Thompson, 1980: 253). Este dato crucial llevaría al fraile a registrar el intercambio verbal adaptando un escueto mensaje, que se podría memorizar fácilmente, para el auditorio de seguidores franciscanos que lo leerían. Sin embargo, el maya, a pesar de ofrecer al fraile la respuesta correcta, podría estar guardando para sus adentros la respuesta pecaminosa que lo hubiera condenado; para ello emite una rotunda negación. A este respecto, Alberro comenta que las preguntas dirigidas a los feligreses estaban destinadas a descubrir, bajo sus múltiples rostros, la persistencia de la idolatría,

⁵ Todos los subrayados son nuestros.

tanto como a delimitarla y circunscribirla lo más estrechamente posible en la categoría del error, con el fin de prevenir todo riesgo de contagio y de permeabilidad entre ella y la verdadera religión (Alberro, 1992: 60). A pesar de todo, la superstición en torno al canto de la lechuza, **u than icin**, y al ruido que hace con sus alas permanecería durante la Colonia:

La recurrencia, durante tres siglos, de preguntas del tipo: ¿has creído en los sueños? ¿has creído o tenido por augurio al búho que llora? ¿a la lechuza cuando grita y hace ruido con sus alas? ¿o al escarabajo cuando lo encuentras por ventura? ¿Cuántas personas has embrujado? etc. Todo esto indica la permanencia de una situación entre los indígenas y de una vigilancia inquieta por los pastores para defender la pureza de la doctrina que tienen por misión enseñar (Alberro, 1992: 61).

Supongamos que el indio que contesta dice lo que el fraile quiere, perdiendo parte de su libertad, aunque sólo discursivamente. Construiría al otro como aquel para quien el margen entre verdad y mentira queda siempre en cuestión. Jacinto de la Serna condena lo intolerante de esta compleja ambigüedad: “Los Indios que parecen verdaderos cristianos no lo son y, siendo idólatras formales, disimulan, de modo que son hipócritas que buscan engañar a su ministro [...]; los indios quieren parecer cristianos pero son idólatras, porque les parece que una y otra cosa pueden ir juntas” (Serna, 1953: 337).

Añádase al método interno de confesionario, el externo, lo cual complica aún más la situación entre frailes e indios mayas:

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

Aunque extirpar lo que los franciscanos consideraban superstición fuese tarea del más alto nivel en el programa del evangelizador, se oían también en el confesionario o en el atrio intercambios dialógicos que atacaban pecados capitales o veniales, cuyo mensaje no era adaptado, como en el diálogo anterior, al mundo

nuevo, sino que debían inspirarse en libelos de catequización europeos, como el intercambio en el que se condena el pecado capital de la carne:

2. **paac** *vt. con.* contar el pecado o deshonestidad que hizo con la otra o con el otro, si es mujer. **Yan ua a paac yetel a lakoob?** ¿por ventura has contado a tus compañeros las deshonestidades que hiciste con la otra? **yan ua a paac a uaacil; yan ua a paacil yokol huntul?** ¿has por ventura contado la deshonestidad que hiciste con alguna, o con alguno? **tu paah yaacil ten; paa u cibah tii yaacil ten** contóme lo que había pasado con la otra o con el otro (354r:6:603-4).

Como el interlocutor aludido aparentemente abochornado nunca responde al acto directivo lanzado por el fraile, toma su lugar un tercero quien acusa al pecador. Ciudad Real logra extraer hábil e indirectamente la verdad que busca. Como en el dominio de la adivinación, de la cura y de la magia erótica, el deseo constituye un campo privilegiado para las fallas. La lujuria es condenada por el franciscano a la vez que, sin decirse, es enaltecido el principio de abstinencia.

Lo venial, en escala más baja dentro del amplio paradigma de la extirpación de lo impuro, es combatido en la siguiente cápsula conversacional:

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

Diálogo tras diálogo, la confesión del pecado se extiende a lo largo de varios enunciados dialógicos, construyéndose así un libelo de catecismo que se incrusta fragmentadamente entre los folios del diccionario. Los franciscanos, aquellos soldados espirituales llenos de fe y de saber sobre lo bueno y lo justo, los leerían y podrían aplicarlos, en lengua maya, durante los años del adoctrinamiento que rescataría del paganismo y la impureza al rebaño de indios inocentes.

Cuidar a los indios

España impuso una definición más amplia de la esfera espiritual (la religión no debe parecer coartada política y económica); a través de la iglesia se inculcan modos de vida, reglas sociales, normas de una policía susceptible de introducir en el caos de las Indias un orden progresivo (Gruzinski, 1988: 286). Purificar el alma de los indios no basta, hay que cuidar su salud y alejarlos del maltrato que les dan los caciques. La siguiente “conversación”, rematada por un diálogo, se relaciona con la salud, en tanto que reflexión de orden preventivo:

4. **haayal** *sus. med.* acento también en la primera sílaba; contrario, cosa contraria o dañosa y daño así, y rejalgar que mata o hace notable daño a la salud; dañar y contrariar así **in haayal ik, ceel, yeeb, haa, kin**. [sic] márame y me es muy dañoso el viento, frío, niebla, el agua y el sol. **U haayalen kin** lo mismo, **u haayal, u haayalen, in hantantic in ximbal, baax in hokol tii ik**, etc. márame el salir al aire, que luego me vuelve la enfermedad **baalx u haayal choo?** ¿con que [sic] mueren los ratones?, ¿qué es su contrario, qué los mata? **kakalchee yetel miztun bin u haayal** la corteza del ébano y los gatos los mata y son sus contrarios (203v:10:343).

Se escucharía a alguien recapitulando en voz alta elementos atmosféricos que pueden ser dañinos, **in haayal ik, ceel, yeeb, haa, kin**. En un siguiente “turno” —que ya no leemos como registro de un enunciado sinónimo— añade otro interlocutor la emisión **U haayalen kin**. Alguien más podría entrar en escena, dándole aire pintoresco al intercambio, con la pregunta **baalx u haayal choo?**, la cual intentaría consolidar el concepto de cuidarse de lo contrario, lo hostil. La estrategia ilustrativa y educativa funciona, lo cual indica el participante que pronuncia la respuesta **kakalchee yetel miztun bin u haayal**. Se siente ahora una consulta en la que se trata de averiguar los síntomas del dolor:

5. **yaa** *adj.* pospuesta a algunos nombres, cosa que duele, está llagada, dolor o tener dolor así **a bayel yaa?** ¿en qué parte te duele o tienes el dolor?; **cenx a uokol yaa** *ídem*; responde él **in kab yaa, uoc yaa, in pol yaa** el brazo, la mano me duele, el pie, la cabeza (210r:5:355).

Aprender a preguntar sobre la salud forma parte del amplio programa que instalarían los franciscanos intelectuales y pacifistas en Yucatán. Además del lado humano de las políticas de prevención y cura, necesarias a medida que el número de adeptos al cristianismo va aumentando, los franciscanos responden a la tarea requerida de conservar ciudadanos sanos y productivos para poner en marcha la Provincia: la Nueva España. “No puede permitirse gastar hombres, su fuerza de trabajo” (Chaunu, 1965: 102). Sin embargo, la población yucateca no se incrementó: hacia 1550, comprendía 250,000 indios y así se mantuvo hasta 1610 (Gruzinski, 1990: 706). No sólo las matanzas gratuitas y violentas de indios disminuyeron tremendamente la población indígena: las defensas biológicas no fueron suficientes ante el choque microbiano, producto de la llegada de los occidentales con virus, infecciones y microbios que contagiaron al indio. En tiempos de Ciudad Real, varias epidemias de rubeola, sarampión y tabardillo exterminaron parte de la población india en el último tercio del siglo (Todorov, 1982: 91-2),⁶ desastre epidémico que el también hábil político Ciudad Real se guardaría de mencionar durante los diálogos. Los indios e indias vivieron la colonización sumergidos en trabajos que desgastaron sus cuerpos al punto de que se iban volviendo estériles y su nivel de reproducción alcanzó límites trágicos. El indio fue invadido por una profunda tristeza y quedó sin ganas de vivir. El franciscano fray Jerónimo de Mendieta cuenta que “...los indios morían infinitos por todas partes. Y como en muchas partes morían todos los de una casa, y no podían enterrar a tantos, echaban las casas encima de los muertos, dándoselas por sepultura” (Todorov, 1982: 92).

Presenciamos una suerte de drama colonial en que se habla de la muerte, mas provocada por un indio maya bautizado, **Eliseo**, al que hay que reprimir:

6. **peᵛtantah, -te vt. fca.** echarse o ponerse sobre alguna cosa o tomarla así debajo apretándola. **Tu peᵛtantah cimen paal Eliseo** echóse Eliseo sobre el niño muerto **Yan xin a cimzic a ual ichil a uenel tamuk a peᵛtantice?**

⁶ En efecto, Ciudad Real y los evangelizadores fueron testigos de epidemias terribles. Graves fueron la de **matlazahuatl**, o sea, la viruela, en 1546-7. Reapareció en forma de una epidemia más violenta en 1576, prolongándose hasta 1579. Mató a casi 40% de los habitantes del altiplano, o sea, un tercio de la población global de Amerindia. Testimonios de este drama lo ofrecen, en parte, los siguientes textos: Marta Julieta Chacón López (s/f), Enrique Florescano (1982) y Rosaura Hernández Rodríguez (1969), entre otros.

¿has por ventura matado a tu hijo estando durmiendo, echándote sobre él?
(373r:7:635)

En este encuentro, de fuerte inflexión trágica, se invierte el acostumbrado orden entre pregunta y respuesta, drama que sin duda sería seguido de moralización y castigo, de manera que la bienaventuranza y la justicia cristiana se fuesen estableciendo entre los nativos.

Cuidar el cuerpo de los indios es simultáneo a protegerlos ante peligros externos. La administración política los aleja de la influencia de los poderes civiles que los franciscanos habían sido instados por la Corona a limitar, pues tanto españoles como mayas de alta jerarquía, que se negaban a ser desplazados, no titubeaban en debilitar a los indios.

Se escucharía entonces el diálogo:

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

La autoridad del **batab** es cuestionada por el fraile que indaga **maac tah thani?** El aludido le responde haciendo responsable al cacique del mensaje que acaba de transmitir al fraile. Lo que hubiera dicho el **batab** previamente solamente lo pueden conocer los interlocutores presentes durante el intercambio —a nuestro gran pesar—, de todas maneras debe ser desaprobado por el confesor y, consecuentemente, por el feligrés.

La pregunta gráficamente juega sobre dos niveles, el de la entrada léxica y el de la pregunta dialógica, como si la voz lexicológica pudiera eliminar un poco de poder y asimilarse con la del otro. Casi parecería con este gesto de pluma que las dos voces compartieran un momento de complicidad, el mismo estatus interlocutivo. Como si Ciudad Real, al poner desde la entrada léxica la pregunta, se estuviera acercando más al oído del otro. El fraile le estaría inusitadamente otorgando cierto valor a la voz del otro, le estaría prestando mayor atención que de costumbre, lo cual representa uno de los procedimientos empleados por los franciscanos, pues desean convencer al otro de que son iguales, como hiciera Sahagún en sus *Diálogos* (Duverger, 1987). El franciscano permite que se encabalguen dos niveles de enunciación dentro del mismo enunciado **maac tah thani?**; parecerían, por el lapso de un instante, convergir las dos culturas. ¿Relajamiento, lapsus,

desliz, permisividad voluntaria? Lo que sí es seguro es que se manifiesta en ese gesto cierta debilitación de la acostumbrada intolerancia ciudadrealense y parece actuar el fraile como si aceptara al otro —situación a la que los franciscanos llegarían necesariamente—, ya que nobles, poderosos e influyentes mayas intentaban controlar la Provincia. Estos hablan y leen y, en el alfabeto traído de allende el mar, escriben en español, maya y latín, mientras que la comunidad casi en su totalidad ni lee ni escribe español ni maya, y menos latín.

El diálogo que sigue se enlazaría con el anterior. Estaríamos sensibilizándonos aquí a una segunda indagación que busca disminuir al **batab**:

8. **chaan ool tu beel hunpay** *loc.* sabida de las cosas de otro, que las sabe **chaan ua a uool tu beel batab** [*sic*] ¿sabes por ventura los pecados del cacique, o lo que ha hecho? **chaan yool tu lacal tu beel** todos lo saben **chaan bin yool tin beel** dice que sabe mis negocios o mis pecados (138r:1:231).

Una vez completado el diálogo, el cacique contestaría en su propia defensa ocupando el turno que diluye la conversación, **chaan bin yool tin beel**, poniendo en duda lo que contó el segundo interlocutor en la respuesta anterior, con aire de fuerte reprobación. Es una conversación elocuente porque el franciscano delimita su poder y porque el feligrés que toma el segundo turno colabora con ese fraile extranjero y extraño, al acusar al cacique en ese momento de transiciones religiosas y políticas que vive la etnia.

No obstante, la realidad era más compleja: podían surgir situaciones contrarias en que **batab** y comunidad estuviesen aliados contra el poder eclesiástico. Mas los franciscanos conocían perfectamente la lengua maya y podían entender los actos de complicidad entre cacique y grey. En el caso, más común, de que los poderes civiles estuviesen en manos de españoles, los franciscanos siempre tuvieron por política no enseñar a los indios la lengua europea, para que les resultase aún más difícil aliarse alcaldes y gobernantes españoles, que se iban imponiendo a la cabeza de las comunidades. Además, a partir de 1579 las funciones de gobernador y la calidad de alguacil cesaron de acumularse en la misma persona (Todorov, 1982: 365). Esta política se inspiraba en lo que la Corona hacía en el resto de sus posesiones.

En medio de este aislamiento lingüístico al no enseñarles el español, lo cual debía costar a los mayas, Ciudad Real continúa con la política de adoctrinarlos en

lengua maya; de tal manera circularía con mayor efectividad el mensaje evangelizador. Así en

9. *Da vt. con.* dar, conceder, otorgar, entregar, poner en algún lugar **tin Daah** pretérito **bin in Dab futuro Daex tii Juan** dáselo a Juan **tac Daah tii** ya se lo hemos dado **maacx tii ta Daah** ¿a quién se lo diste? **tii Pedro** díselo a Pedro. **Juan bin a Daic** dáselo has a Juan **bin in Dab teche** yo te daré de ello **Dios Daic nach tii kin** Dios te dé largos días **Daneneex caix Dabac teex date et datibur vobis da [sic]** y se os dará (122r:17:203).

Escuchamos nombres de *persona* (con todo lo que el juego gramatical implicaría) provenientes del español que ya se han incrustado en la lengua maya, **Juan** y **Pedro**, que distinguían a los mayas al bautizarlos, suprimiendo su nombre anterior, considerado pagano. A la vez notamos que se les sermonea en latín, como indica el último turno conversacional. Es una confluencia de lenguas que refleja el ir asimilando al otro a la nueva cultura religiosa. Sin olvidar su tarea de lexicólogo, Ciudad Real ofrece valiosos datos lingüísticos sobre el paradigma de tiempos y personas conjugacionales.

En el diálogo que sigue, las complejidades semántico-sintácticas parecen ir en ascenso en la lengua de la evangelización. Al lado del sencillo préstamo **profeta**, empleado en la siguiente cápsula, la palma de la complejidad y riqueza de los préstamos se la lleva la expresión conjugacional **Cristoech**. Se trata de una sofisticada amalgama constituida por el lexema y préstamo **Cristo-** el cual, por ser éste un diálogo, se une a la terminación verbal **-ech** de la lengua maya, pronombre posesivo⁷ de segunda persona de singular, que significa “tú”. El pronombre va pospuesto al préstamo **Cristo-** porque a este verbo **Cristoech** lo entenderían los catecúmenos y los franciscanos de la época como absolutivo (Lema, 1995). Es decir que **-ech**, “tú”, forma de sujeto gramatical del verbo **Cristo-**, “bautizar”, remite a un referente que experimenta, sufre la acción referida por tal verbo, a un casi complemento de objeto directo, por lo tanto, a un absolutivo. Y el maya “es bautizado...”.

⁷ A estos “pronombres posesivos”, cuando son vistos desde la lógica y la semántica, se les llama “argumentos”, como lo indica Arzápalo (1988: 885-94).

Avanzada iría la evangelización, cuando el fraile reprende a un feligrés que lleva a cabo un sacramento, lo cual le está prohibido: sólo los franciscanos pueden bautizar:

10. **tii maa** *loc.* no siendo. De aquí sale **bicx a uoczah haa tii maa Cristoech?**, **tii maaech profeta?** ¿cómo tú bautizas no siendo profeta? **tii maa yoolah** no queriendo; sin querer; **tii maa u kati** *ídem* (423r:1:718-9).

Otra es la índole de complejidad que conllevaría el préstamo **domingo** en lo que a continuación recibimos:

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

Es utópico encauzar la vida económica de la comunidad, salvar a los indios de la miseria y de la dispersión, guiarlos mediante el trabajo, sin dejar un instante de promover su vida religiosa. Encauzar la actividad económica, basada en la agricultura, con seis horas diarias de trabajo, formaba ya parte de los falansterios de Tata Vasco a inicios de la Colonia (Bataillon, 1950: 820-1). El domingo permitía renovar las fuerzas (Vilar, 1965: 16-61). Sin embargo, en tiempos de Ciudad Real se revelan más complejas las razones relacionadas con el trabajo del **domingo**. Se trata sin duda de otra pregunta capciosa para descubrir la herejía: los judíos trabajaban en domingo; los católicos, no. El judío converso se fue escapando desde fines del XV hacia la Nueva España y para los tiempos de Ciudad Real se habría convertido en uno de los inminentes peligros que los franciscanos tenían que cortar de raíz. No olvidemos que para ese entonces la Inquisición bate de lleno tanto en el mundo viejo como en el nuevo. El diálogo permite evocar lo profundo que fue el control religioso, incluso en la organización laboral.

En cuanto al trabajo del algodón, **tanam**, una de las riquezas mayas anteriores a la llegada de los franciscanos, si no la principal, perduraría durante siglos de colonización. Pero el algodón va estrechamente ligado en el pensamiento maya a la diosa **Ix-Chel**. Durante la pregunta final, el hábil fraile estaría desplazando dos herejías, el judaísmo y la idolatría, a la vez que consagra el día dedicado a la iglesia. **Domingo**, en tanto que préstamo del español introducido en el discurso

maya del fraile, reasienta asimismo un paradigma de divisiones calendáricas ajenas a los mayas: se imponen santos y dios nuevos, así como conceptualizaciones otras en cuanto a la fragmentación del tiempo. El término de la semana, el calendario europeo, la nueva creencia religiosa, el rito cristiano de la misa, todo ello entra masivamente en este encuentro conversacional. Ciudad Real pronuncia en una sola secuencia dialógica los deberes que sostienen a la sociedad que cristianiza, a saber, el trabajo en su debido tiempo y la misa dominical -punta saliente del nuevo ritual. En este terreno de los días más que nunca, ni Ciudad Real ni ningún franciscano podía mostrar el mínimo titubeo, porque se vivía la etapa más represora y punitiva contra la herejía. Estaríamos no obstante tentados a preguntarnos si eruditos de la talla del autor del *Calepino* lograron, movidos por la fe, hacer absoluto caso omiso de la sabiduría astronómica de los mayas, sólo porque éstos consideraban los días como dioses y el contar el tiempo era el centro de su *ecosofía* (Guattari 1989), lo cual se plasma en el *Chilam Balam*:

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

La vida cotidiana

No es difícil seguir al fraile por caminos y veredas mientras va conociendo a su grey y encuentra a algunos fuera de la iglesia:

12. **epaan p.fca.** lo así allegado y señalado **tabx epaan u chii a coleex?** ¿dónde llega y está señalada la orilla, linde o cabo de vuestra milpa? **Tii epaan tu chun chee la** allí llega, al tronco de aquel árbol **maa nach epaan in col, naklic a col** muy cerca está mi milpa de la tuya. **Maa nach epaan in tan-cabal yet hun yotoch kuu** cerca está mi milpa del corral de la iglesia (165v:7:279).

Para que queden claros los límites de las milpas, el fraile hace de entrada la pregunta y cada uno de los tres campesinos precisa sus linderos. Se trata de interlocutores activos que muestran, con gestos, mediante **Tii**, “allí”, **chun chee la**, “tronco de aquel árbol”, en el segundo turno. Son participantes que se reconocen entre sí, libremente: **in col** “mi milpa”, **a col** “la tuya, tu milpa”, en el tercer turno conversacional; propietarios que tienen saberes comunes acerca de objetos culturales **yotoch kuu** “el corral de la iglesia”. Tiene tiempo sin duda que se conocen por un interés común, la tierra, la propiedad. Sus voces surgen fuertes, sin recovecos. Son mayas activos que miran hacia el tronco de un árbol, **chun chee**. El deíctico **Tii** da idea de cómo están situados los hablantes mientras conversan. Se siente otro tipo de presencia en los personajes que enuncian. Poseen algo, no están desposeídos. Que se mencione **kuu** “iglesia” permite buscar en la historia y complejizarla:

Para controlar las idolatrías, la mayoría de estos indios de estas regiones vivían divididos en zonas con los españoles y los mestizos, residían en parroquias alrededor de las iglesias o de las capillas que recibían más o menos regularmente la visita de un sacerdote católico [...]. Indios de la comunidad eran especialmente ligados al servicio de la iglesia, luego el más modesto empleo de jardinero se unía al de sacristán, de fiscal o de maestro de capilla. Servir en la iglesia eximía al indio de pagar el tributo y aseguraba a los interesados la protección eficaz de los religiosos y los curas. Intervención preciada en esos tiempos de confusión e incertidumbre (Gruzinski, 1990: 293).

Los indios mayas eran hábiles constructores de chozas, que han seguido edificando hasta hoy sobre el mismo diseño y con madera. También fabricaban distintos tipos de andamios, escaleras, vigas. Sorprende Ciudad Real a un par de ellos discutiendo:

13. **baal tah etel?** *loc.* ¿con qué instrumento o recaudo? **Baal tah etel binil in cḥacab chee?** ¿con qué tengo que cortar el palo o árbol? **yetel baat** con un hacha. **Maabaal tah etel binil in cḥacab yoklal manaanil in baat** con ninguna cosa, porque no tengo hacha (047r:4:76).

El uso del hacha de hierro se debió a los españoles:

En los primeros tiempos, la introducción de utensilios de hierro, hachas, cuchillos, machetes, transformó las relaciones que los hombres tenían con su entorno. El hierro era desconocido en el Nuevo Mundo, las armas eran de hueso, cobre, maderas duras, piedras. Los indios comprendieron la eficacia de las cuchillas y trataron de conseguirlas (Gruzinski, 1990: 200).

En esta cápsula la voz inaugural, anterior al par pregunta-respuesta subrayado, ocupa dos niveles: el lexicológico en tanto que entrada y la cita. El directivo **baal tah etel?** indica que el maya en cuestión no sabe con qué llevar a cabo su trabajo. La siguiente intervención va más o menos en el mismo sentido, **Baal tah etel binil in chacab chee?**, ya que nos dice que uno de los interlocutores aún ignora la tecnología importada. O lo simula. La respuesta inmediata, **yetel baat**, “con un hacha” indica que alguno de ellos ya la conoce. Puede tratarse del fraile mismo. La voz diluyente final pertenece probablemente a uno de los dos primeros interlocutores o al primero que insistió repetidamente. En ella emite la secuencia **Maabaal tah etel binil in chacab yoklal manaanil in baat**, en la que niega tener un hacha. La cápsula podría estar dando cuenta de la capciosa pregunta que hace el maya a alguien para conseguir el instrumento, o bien la hace el fraile, pues representa peligro para el franciscano que quiere instaurar la mansedumbre, la paz y la tranquilidad en el mundo maya y a la vez controlar a un posible enemigo. El objeto cotidiano del texto es **baat**, el cual pudo haber surgido inocentemente de la pluma de Ciudad Real, hasta por asociación fonológica con **baal**, creando una escena claramente etnológica. Ésta tiene que ver con las costumbres, el trabajo, la adaptación al nuevo ambiente cultural, en que el instrumento venido de Europa se utiliza para cortar árboles, **chee**, y madera de las nuevas tierras, así como para organizar la comunidad mestiza naciente. La conversación gira alrededor de los símbolos madera y hacha, los cuales, conjugados, representan emblemáticamente un espacio crucial de colonización que vivió Amerindia, en donde la tecnología nueva doblega a la naturaleza, porque con el hierro las tareas irían más rápido que con la obsidiana de Oaxaca u otra piedra local. Puede que este intercambio verbal manifieste que el proyecto de evangelización incluye optimizar los modos de llevar a cabo las tareas cotidianas, suplantando herramientas anteriores mediante las de la civilización recientemente inmigrada. Los mayas, por su lado, lejos de la vista del franciscano irían a cumplir sus tareas agrícolas con profunda devoción hacia la naturaleza, tal y como lo suele hacer la mayoría de los indios, actitud que,

de haber sorprendido, el fraile no habría dejado de tachar de pagana. A este respecto, Garibay rescata (tal vez de un mexica):

Van al cerro o monte y antes de entrar en él hacen una oración a Quetzalcoatl, pidiéndole licencia y diciéndole que no les atribuya a desacato querer sacar madera de su monte, que les dé facultad para sacarlo [*sic*] de su costado aquella madera, que le prometen de ponerla en parte donde sea venerada por los hombres (Garibay, 1965: 130).

Por la plaza, se oiría:

14. **manah, -ab** *vt. eco.* comprar generalmente. **Bahunx a manci tzimin?** ¿por cuánto compraste el caballo? **bahunx tostones bin a manaab, bin a manic in tzimin?** ¿por cuántos tostones has de comprar mi caballo?, ¿cuánto me has de dar por él? **man ciben, ah man iximen** vengo a comprar cera y maíz (293r:13:499).

Este intercambio en la plaza del mercado ilustra sobre costumbres prosaicas practicadas por la etnia. Se ha introducido en la comunidad el valor monetario representado por **tostones**, a la vez que el vocablo se emplea comúnmente en la lengua maya. Los demás elementos con valor comercial importante son **tzimin**, animal, que importaron los europeos; mientras que **cib** e **ixim**, la cera y el maíz, pertenecían ya a la agricultura y apicultura autóctonas. La mezcla de los sustantivos **tostones** y **tzimin** con los elementos **ciben** e **iximen** refleja la síncrexis que está ocurriendo en la cultura del otro en un brevísimo espacio conversacional. **Cib**, la cera, ha constituido desde siempre una de las principales riquezas de la península yucateca: “La sal, el algodón, la miel y la cera de Yucatán atravesaban la región en dirección a Tabasco, donde se intercambiaban contra cacao o mercancías del altiplano mexicano” (Bernand y Gruzinski, 1993: 368).

En cuanto al caballo,

la invasión de los animales domésticos europeos, el caballo, la vaca, el cerdo, que volvían a su estado salvaje en América, pues no estaban los indios familiarizados con mantenerlos en su cercanía inmediata, tuvo repercusiones muy profundas sobre las costumbres y las mentalidades (Bernand y Gruzinski, 1993: 200).

América había recibido del antiguo continente una fauna nueva constituida por bovinos, ovinos, equinos y caprinos. A la América española, Europa debe el maíz, **ixim**. Éste se ve en Portugal desde 1530; en la segunda mitad del siglo XVI modifica profundamente la agricultura en España, y en la cuenca de Aquitania se observa el inicio de una primera revolución agrícola. Se pueden añadir otros productos americanos como la patata, que causó la segunda revolución agrícola en Francia. Más inmediato fue el aporte de la vasta gama de condimentos americanos y de especias como el ají. El jitomate mexicano ocupaba la primera fila de las importaciones agrícolas. Ahora bien, aunque no la produjera Yucatán debemos añadir la plata, porque su explotación repercutía sin duda en la economía global del continente. Así, la plata venida de toda América se incrementó de 42% a 61% entre 1559 y 1572 (Chaunu, 1965: 103,105-6).

Los mayas de Ciudad Real vivían en un mundo que estaba sufriendo cambios económicos cruciales para los dos continentes. El intenso trabajo del campo los estaba agotando y acababa con ellos. Además, la calidad de su alimentación había sido violentamente afectada porque las proteínas vegetales contenidas en el maíz y el frijol, obtenidas directamente en suelo maya y, por tanto, baratas, iban siendo suplantadas por las animales, caras, provenientes del ganado vacuno y ovino importados (Chaunu, 1965: 92).

15. **ocil sus. fca.** camino que uno hace a pie y caminar a pie de aquí sale **tabx uocil, tabx in uocil** ¿a dónde tengo que ir? **Te a uocil Cumkal** a Conkal has de ir **tabx a uocil licil a benel tii ximbal?** ¿a dónde vas o a dónde caminas? **te uocil Cumkal** allá voy, a Conkal. **Tabx a uocil a talic** ¿de dónde has hoy venido? **Nach yocil in talic** de lejos vengo **nach ua yocil a talic?** ¿vienes por ventura de lejos? (342r:11:585)

Las siete intervenciones que recoge Ciudad Real constituyen parte del discurso maya auténtico, de todos los tiempos. La pluma puede liberar los topónimos en maya, porque cuando de geografía se trataba, más valía no complicar tanto las cosas, por lo menos al principio de la Colonia. De este modo, los mayas que enuncian permanecen en su nivel humano y real y resulta más fácil percibirlos desplazándose por sus tierras. El indio sin duda estaría satisfecho, aunque no fuera más que por la conservación de su lengua y de los topónimos a los que estaba acostumbrado; le daría muy probablemente una sensación de seguridad

seguir desplazándose dentro de la región tal y como ya la había nombrado su propia etnia.

Ritornello

Hemos intentado encontrar tres paisajes franciscanos lo suficientemente heteróclitos entre los múltiples que encierra el *Calepino*, guiándonos por el concepto trinitario que aparece en toda índole de obras, ya sean sobre el discurso y su enunciación, como sucede con el autor del *grano de la voz*, ya sea desde campos ajenos como el del inventor de los fractales, de manera que surja su complejidad así como la del pensamiento y la praxis de Ciudad Real. La experiencia de considerar tres cuerpos y su organización la ha hecho Poincaré en teoría astronómica, en la cual se complejiza infinitamente la visión del universo en el sentido de que, por ejemplo, el Sol, la Luna, y la Tierra se atraen y afectan en sus movimientos, densidades, órbitas, cursos, recorridos y velocidades, en forma más compleja que dos de ellos (Poincaré, 1963). A su vez, cada uno depende de las peculiaridades de por lo menos otros dos astros en constelaciones que apenas conocemos y a su organización anterior la reorganizan nuevamente. Ashby, en su teoría de los sistemas, hace notar que en cuanto una relación entre dos unidades, A y B, se vuelve condicional a un valor o a un estado C, un componente organizacional está presente (Morin, 1977: 104). En geometría, una figura tan conocida como el cuadrado con su doble par de lados paralelos experimenta un gran cambio cuando es atravesado por sus diagonales. Metamorfosis dinámicas, organizaciones y desorganizaciones a la vez. Morin construye un método sobre la articulación organizacional entre física, biología y antroposociología (Morin, 1977: 11). La tercera persona del discurso, que puede no estar ni ser, es dicha y creada por la primera y segunda. Estos paisajes del *Motul* son móviles, movibles y movilizados a la vez. A ratos se descentran o intentan descentrarse para encontrar a un Ciudad Real pluriverso. Se va de uno a otro y se regresa, alejando el foco y aproximándolo. Intentan asimismo descentrar la mera consulta de un diccionario — su propósito — y recibirlo, parcialmente, como pequeño libelo de catecismo, o en hilazón relativamente heteróclita, más fractal, de microhistorias que dinamizan las preocupaciones de la época. Descentran o intentan descentrar lo que como centro se propone, constantemente. Movimiento que hace Derrida, en “+R par dessus le marché”, cuando analiza un estudio de su amigo Adami sin centro

pictórico ni gráfico, sino con todas las zonas descentrándose y recentrándose, dejando sólo huellas (Derrida, 1978: 179).

En la sucinta relación sobre el ambiente histórico en el que nace en España Ciudad Real, hemos indicado que había catástrofes, las cuales surgen de movimientos organizados que se desorganizan como impredeciblemente, sin periodicidad calculable, con un fuerte dejo de aleatorio y de fantástico. Arquitectura cuya economía conlleva azar a la par que estabilidad en su devenir (Morin, 1977: 52). El autor crea el *Calepino* a partir de desequilibrios e inestabilidades histórico-culturales, no obstante movido por una inmutable fe. Diccionario que constituye un fractal aparentemente estacionario, pero en cuyo interior se pueden vislumbrar rupturas y violencias verbales. Éstas se entremezclan con llamadas a la pureza, salud y tranquilidad. Tal fusión entre lo ordenado y su contrario, como lo explica Thom, representa una catástrofe creativa y organizadora en el universo. Catástrofes astrales impredecibles se van como apaciguando, escalonadamente. Así sería la morfogénesis del universo (Thom, 1972). Quisiéramos atrevernos a evocar al hugonote, también del siglo XVI, Bernard Palissy, quemando todos los muebles de su casa e incluso arrancando las tablas del piso para nutrir el fuego del horno con esos desechos. Esta como locura, ese desorden y caos, permitirían la cocción de sus maravillosas vasijas de barro y de artísticos platos de esmalte, cuya técnica y arte lo hicieron célebre. Del caos brota el orden.

Volviendo al *Calepino*, cerraremos ahora con un *ritornello*: los tres sistemas fractales relativamente dinámicos, de religión, cuidado de los indios mayas y entorno etnológico, los constituimos mientras mirábamos imágenes digitalizadas de ecuaciones no lineales que presenta Mandelbrot en su *Geometría fractal de la naturaleza*. El termodinamista y matemático inventa el concepto *fractal*, del latín *fractus* “quebrado”, dividido y no necesariamente en partes iguales. Con ello estudia la dinámica vida de costas, corrientes, flujos, nubes (Mandelbrot, 1977). Lancemos otro llamado pero a Lorenz quien, por medio de ecuaciones semejantes, inventara el efecto mariposa. *Efecto sensible a las condiciones iniciales* fue el nombre técnico que los caotistas le dieron. Una imagen digitalizada como de mariposa o de ojos de lechuza representa el fenómeno. Se percibe en ella un atractor extraño alrededor del cual se enlazan, cruzándose sin jamás tocarse, lazos escalonados que forman las alas del insecto o los ojos de la lechuza (**icim**). Fascinado por la mutabilidad y relativa impredecibilidad del estado del tiempo y de fenómenos de la naturaleza, durante su trabajo como meteorólogo construye una

maquinita “hechiza” para entender matemáticamente la variabilidad. Encuentra la solución matemática en que la variabilidad es sensible a las condiciones iniciales pero, a medida que avanzan tanto proceso como ecuaciones sobre la flecha irreversible del tiempo, va siéndolo cada vez menos; se desorganiza. Se crea caos. Sigue apareciendo, sin embargo, en el fondo de los algoritmos una fina figura escondida que se reitera, en escala, como *ritornello*. Desde las anteriores ideas provenientes de teorías del caos, la complejidad, los sistemas dinámicos, hemos escuchado los “diálogos” del Motul y las voces mayas del siglo XVI.⁸

Bibliografía

- ACUÑA, R. (ed.) (1984). *Calepino Maya de Motul de Antonio de Ciudad Real*. 2 tomos. México: UNAM.
- ALBERRO, S. (1992). *Les espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*. París: Armand Colin, EHESS/CNRS.
- ARZÁPALO, R. (1988). Representación lógico-semántica de *ser, estar y tener*, en maya yucateco. *Actas del VI Congreso ILFAL* (Arizona State University, sept. 1981), pp. 885-894. México: UNAM.
- (1970). The ceremony of Tsikul T'an Ti' Yuntsilooob at Balankanché: Transcription and translation of the Maya text by R. Arzápalo E. Wyllis Andrews IV. *Balankanche, Throne of the Tiger Priest*. Nueva Orleans: Tulane University (publ. 32).
- ARZÁPALO, R. (ed.) (1995). *Calepino de Motul. Diccionario Maya-Español*. 3 tomos, por Antonio de Ciudad Real, ed. computarizada, sistematización de la ortografía del maya y modernización del español. Índice de vocablos mayas y su localización; índice inverso del maya; clasificación gramatical, semántica y pragmática de las entradas léxicas. Clasificación científica de términos de fauna y flora. Adición de traducciones al español faltantes en el documento original. Lista de expresiones latinas, muestras de las concordancias y transcripción paleográfica. México: UNAM.
- AUSTIN, J. L. (1978) *How to do things with words*. Cambridge, MASS: Harvard University Press.
- BAJTÍN, M. (1990). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- BARTHES, R. (1982). “Écoute”. *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III*, pp. 217-230. París: Seuil.
- (1981). *Le grain de la voix. Entretiens 1962-1980*. París: Seuil.

⁸ El presente trabajo proviene de un libro anterior, en el que asociamos distintos fractales, a partir de los 166 “diálogos” del Motul (Lema, 2002a).

- (1984). *El placer del texto*. México: Siglo XXI.
- BATAILLON, M. (1950). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: FCE.
- BERNARD, C. & S. GRUZINSKI (1993). *Histoire du nouveau monde, les métissages (1550-1640)*, tomo 2. París: Fayard.
- BRIGGS, J. & D. PEAT (1991). *Un miroir turbulent. Guide illustré de la théorie du chaos*. París: Interéditions.
- CHACÓN LÓPEZ, M. J. (s/f). La viruela en la Nueva España y la expedición del Dr. Balmis. México: UNAM.
- CHAUNU, P. (1965). L'empire du soleil éternel. En Canavaggio J. F. et al. *L'Espagne de Philippe II*, pp. 62-111. París: Hachette.
- DERRIDA, J. (2001). *La verdad en pintura*. Buenos Aires: Paidós.
- (1967). *L'écriture et la différence*. París: Seuil.
- DUVERGER, C. (1990). *La conversión de los indios de la Nueva España con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. Quito: Abya-Yala.
- FLORESCANO, E. (comp.) (1982). *Ensayos sobre las epidemias*. 2 tomos. México: IMSS.
- FOUCAULT, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard.
- FRESNAULT-DERUELLE, P. (1993). *L'éloquence des images. Images Fixes III*. París: Presses Universitaires de France.
- (1984). Métaphores, métamorphoses, figurabilité. En P. Fresnault-Deruelle y J. D. Urbain (dirs.). *Lettres et icônes. Langages*, 75: 55-64.
- (1972). *Dessins et bulles. La bande dessinée comme moyen d'expression*. París: Bordas.
- GARCÍA QUINTANA, J. & V. M. CASTILLO FARRERAS (eds.) (1976). *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*. 2 tomos, por fray Antonio de Ciudad Real, México: IIH/UNAM.
- GARIBAY, A. M. (1965). *Teogonía de la historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México: Porrúa.
- GLEICK, J. (1989). *Chaos –Making a new science*. Nueva York: Penguin.
- GRUZINSKI, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México: FCE.
- (1991). *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- GUATTARI, F. (1989). *Les trois écologies*. París: Galilée.

- HAYLES, C. (1993). *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*. Barcelona: Gedisa.
- HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, R. (1969). Epidemias novohispanas durante el siglo XVI. *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*. México: Academia Mexicana de la Historia, XXVIII: 5-20.
- HODGE, B. (2005). Ute culture and What's left of theory: an Australian Theorist Goes to Mexico. *Journal of Media and Cultural Studies*, 19 (1): 117-225.
- (1990). *Literature as discourse: Textual strategies in English and history*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- HODGE, B. & G. KRESS (1988). *Social semiotics*. Londres: Polity.
- HOFSTADTER, D. (2001). *Escher, Gödel, Bach. Un eterno y grácil bucle*. México: CONACYT.
- KRESS, G. & T. VAN LEEUWEN (1999). *Reading images*. Londres: Routledge.
- LEMA, R. (2007). Caos, complejidad y discurso *Western*: imágenes que bifurcan. *Escritos. Revista de Ciencias del Lenguaje* 25 [en prensa].
- (2005a). La flor del desierto en *The man who shot Liberty Valance*: un análisis de discurso audiovisual. *Razón y palabra, Primera revista electrónica en América Latina especializada en tópicos de comunicación*, 46: 20. [versión electrónica] www.razonypalabra.org.mx. Fecha de consulta: 10 de febrero, 2008.
- (2005b). El sueño y el recuerdo en *High plains drifter*: incertidumbre y reflectáforas. *Revista de Humanidades*, 19: 193-214.
- (2002a). *Los 'diálogos' del Calepino de Motul: exploraciones en la historiografía de la otredad*. Munich: Lincom Europa.
- (2002b). Caos, complejidad, creatividad: jugando con imágenes. *Escritos*, 25: 88-111.
- (1995). Ergatividad en lenguas mayas. Prominencia del objeto: su valor etnoscicológico. *Investigaciones Lingüísticas*, 1: 85-103.
- MANDELBROT, B. (1977). *The fractal geometry of nature*. Nueva York: Freeman.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, J. (1929). *Diccionario de Motul. Maya-español*. Mérida: Talleres de la Compañía Tipográfica.
- MORIN, E. (1977). *La méthode. La nature de la nature*. París: Seuil.
- POINCARÉ, H. (1963). *Ciencia y método*. Madrid: Espasa Calpe.
- SERNA, J. DE LA (1953). Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías. En J. Ruiz de Alarcón *et al. Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, pp. 40-371. México: Fuente Cultural X.

- THOM, R. (1972). *Stabilité structurelle et Morphogénèse. Essai d'une théorie génétique des modèles*, tomo 1. París: Ediscience.
- THOMPSON, E. (1980). *Grandeza y decadencia de los mayas*. México: FCE.
- TODOROV, T. (1987). *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo XXI.
- VARELA, F & H. MATURANA (2003). *Conocer*. México: Gedisa.
- VILAR, P. (1965). Le temps des hidalgos. En P. Vilar, P. Chaunu, H. Lapeyre, M. Devèze, P. Guinard y J. Canavaggio (eds.). *L'Espagne de Philippe II*, pp. 16-61. París: Hachette.