

La Semiótica y el análisis del discurso, nuevos aportes para la comprensión de fenómenos sociales: La semiosfera de Lotman y el modelo de Greimas para la descripción de elementos culturales comunes en la resistencia maya colonial.

Mtro. Israel León O’Farrill
Profesor Investigador de Tiempo Completo
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Ciencias de la Comunicación.
leonofis@yahoo.com.mx

La explicación de los fenómenos sociales generalmente ha sido a partir de la antropología, la sociología y la historia; todas ellas parten de metodologías específicas que se adaptan a sus objetos de estudio y a las necesidades mismas de los investigadores inmersos en esos trabajos. Sin embargo, consideramos que para la comprensión de los fenómenos sociales ni todo está dicho, ni hay modelos monolíticos y únicos; por el contrario, pensamos que debemos recurrir a nuevos enfoques o tendencias que nos permitan realizar propuestas más integradoras. Consideramos que tanto la semiótica como el análisis del discurso pueden ser utilizados para describir y comprender tales fenómenos sociales, pues creemos al igual que Geertz, Lotman y Uspenski, que la sociedad es un entramado simbólico en esencia. Por tanto, la sociedad misma y su actuar se verán determinados por programas simbólicos diversos. La semiosfera de Lotman es esa red de significación, y las tensiones entre las fronteras de esas mismas semiosferas, son lo que determinan ritmos, intercambios y procedimientos sociales. Por su parte, el modelo de análisis del discurso de Greimas, al considerar elementos narrativos tales como la actorialidad, espacialidad y temporalidad, puede ser útil para describir un fenómeno social que indudablemente cuenta con los mismos elementos. Por tanto, encontramos que los fenómenos sociales, al estar constituidos o sustentados en programas simbólicos, y al contar con una narración en esencia, bien pueden ser explicados a la luz de la semiótica cultural de Lotman y el análisis del discurso de Greimas.

Así pues, presentamos esta ponencia que da noticia sobre una investigación en desarrollo que mediante un análisis de tipo semiótico cultural y del discurso, con un enfoque etnohistórico, tratará de identificar aquellos elementos fundamentales de transmisión cultural que han sido sustrato simbólico en la resistencia de las comunidades indígenas en la zona maya desde el Postclásico, pasando por la Conquista y la Colonia. Para ello, identificaremos tres tipos de semiosferas – zuyuana, de la “montaña” y colonial- para más adelante, con estos elementos, poder realizar un análisis del discurso de tres movimientos sociales específicos: la conquista de Tayasal en 1697, la rebelión de Cancuc con sus antecedentes en Zinacantán, Santa Martha y Chenalhó en 1711, y la rebelión de Jacinto Canek en Cisteil en 1761. A partir de lo anterior, pretendemos entender cuáles han sido los contenidos simbólicos de la resistencia y cuáles sus canales transmisores. Igualmente, demostrar que la semiótica y el análisis del discurso pueden ser herramientas válidas para el estudio de los fenómenos sociales.

Introducción

Como se ha visto, existen diversos estudios en torno a las rebeliones indígenas en la zona maya, a las resistencias cotidianas y a sus usos y costumbres. Sin embargo, observamos que se han dado de manera aislada – aun cuando en el libro de Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo* (1993), existe un esfuerzo por hacer un análisis conjunto de varios movimientos- y es frecuente encontrar que se desarrollan de manera regional. Por otro lado, pese a que los autores han buscado aprovechar el carácter simbólico de los movimientos, no lo han realizado de manera sistemática con un sustento semiótico y de análisis del discurso. Se ha observado el ámbito de lo simbólico como una consecuencia del quehacer humano más que como una realidad palpable y que suele tener vida propia. Bracamonte en su texto *La encarnación de la profecía, Canek en Cisteil* (2004) lo logra al interpretar la rebelión no sólo desde las fuentes ladinas, sino desde las declaraciones de los indígenas mismos que participaron en la rebelión, y a la vez, partiendo de ideas más sugerentes como lo zuyuno. Ello permite que se observe el fenómeno desde una óptica más cercana a los actores del acontecimiento histórico. Por tanto, al igual que Bracamonte, pretendemos encontrar con estas herramientas el sustrato que ha sido hilo conductor en la resistencia. Por otro lado, se considera generalmente el momento de la rebelión o de la guerra, como el momento de los cambios y la caída de los paradigmas imperantes; sin embargo, partiendo desde Lotman, entendemos que los movimientos sociales, especialmente los que él llama la explosión, son derivados de los cambios graduales previos, y de las tensiones que se generan entre semiosferas diversas. Por tanto, nuestra atención también tiene que estar dirigida a lo cotidiano y a sus expresiones.

Análisis cultural e histórico

Primero que nada habremos de considerar los estudios realizados por Clifford Geertz en torno al entendimiento de la cultura, quizá uno de los representantes más notables de la llamada *Antropología Simbólica*. Para Geertz (2005) la observación de la cultura ha de ser a través de un modelo semiótico:

Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones (2005: 20).

Por tanto, se trata de reconocer que la cultura está construida a través de fenómenos de una complejidad tal, que para su observación como para su entendimiento, no es suficiente partir de meras taxonomías con las que se suele tratar de entender y expresar a la misma; para ello, hay que trascender la descripción simple con lo que él llama “la descripción densa” (2005: 21) que es entender los fenómenos sociales en su contexto, y con las características socio culturales que los determinan, así como su posible significación.

Aunado a ello, Yuri M. Lotman (1999) propone que, en el desarrollo de la cultura existen dos estadios fundamentales que se complementan y suceden uno al otro, lo que necesariamente implica su propia evolución: la explosión y los cambios graduales. Para entender dichos movimientos, resulta menester comprender a su vez que “la cultura, en tanto conjunto complejo, está formada por estratos que se desarrollan a diversa velocidad, de modo que cualquier corte sincrónico muestra la simultánea presencia de varios estados (1999: 26)”. Es decir, hemos de entender a la cultura como un sistema complejo en el que intervienen diversos niveles de interacción entre los integrantes de un determinado grupo, o entre grupos, según sea el caso. Más adelante habremos de abundar en los conceptos de comunicación y espacios de significación en Lotman cuando abordemos el tema de la semiótica cultural y su concepto de “semiosfera” (1996). Lo que importa en este espacio, es ver que Lotman también concluye que la cultura está formada de espacios complejos, en los que indudablemente juegan un papel fundamental los programas simbólicos. Lo mismo vale al hablar de Serge Gruzinski, que en varios de sus textos se aproxima al estudio del mestizaje producto de la Conquista, justamente analizando esos mismos programas simbólicos. Ya sea que parta de la

cuestión “¿cómo construyen y viven los individuos y los grupos su relación con la realidad, en una sociedad sacudida por una dominación exterior sin antecedente alguno? (2007a: 9)”, y que requiere, para su respuesta, de revisar y entender los procesos de cambio cultural a través de lo propio en los medios de expresión y comunicación; sea a través de entender los mestizajes culturales propiciados por la globalización, y las formidables “resistencias” suscitadas a nivel local exacerbando tradiciones y prácticas donde las redes de significación parecen ser el hilo conductor de la permanencia (2007b); sea a través de comprender, a partir de un enfoque notablemente semiótico, los programas y las estrategias de dominación por parte de los conquistadores en una “guerra de las imágenes” (1999), Gruzinski es un historiador que ha aprovechado los elementos visuales para explicar, coincidiendo con Geertz, todo el entramado simbólico que a final de cuentas resulta ser la cultura, y concretamente, la surgida de la propia Conquista. A estos esfuerzos, y de manera quizá un poco más tendiente al análisis histórico y de ciertas expresiones como el desarrollo del nacionalismo mexicano y su predecesor, el patriotismo criollo, se suman Brading (2004a, 2004b y 2003), Alberro (1999), Lafaye (2002) y Florescano (2005, 2004, 2003, 1999). Todos ellos utilizan la representación simbólica surgida del encuentro entre las dos culturas para captarlos como el refuerzo de las ideas, y su utilización como estandartes de movimientos culturales, políticos y sociales; es decir, evidenciando la necesidad de añadir a los actos de las personas, las necesarias expresiones simbólicas que los acompañan.

Finalmente, Roger Chartier (2005), al referirse a los estudios de historia cultural, considera, como uno de los aportes fundamentales de este relativamente nuevo enfoque para observar los hechos a la distancia que:

El objeto fundamental de la historia que pretende reconocer la manera en la que los actores sociales dan sentido a sus prácticas y a sus palabras se sitúa, por tanto, en la tensión entre, por una parte, las capacidades inventivas de los individuos o de las comunidades y, por otra, las coacciones y las convenciones que limitan –con más o menos fuerza, según la posición que ocupan en las relaciones de dominación- lo que les es posible pensar, decir y hacer. Esto vale para las obras letradas y para las creaciones estéticas, inscritas siempre en las herencias y las referencias que las hacen ser concebibles, comunicables y comprensibles. También vale para todas las prácticas ordinarias, diseminadas, silenciosas, que inventan lo cotidiano (2005: 34).

Semiótica Cultural y análisis del discurso.

La semiótica como disciplina ha tenido diversos momentos interesantes a lo largo de su corta vida. Como un sistema derivado en gran medida de los estudios lingüísticos ha pretendido estudiar los símbolos en su forma más pura, como unidades; es decir, se ha buscado reducir las expresiones simbólicas a su mínima expresión, separándolas de su contexto para poder descomponerlas como elementos aislados. Desafortunadamente, lo mismo ha sucedido con el proceso de comunicación, del que sin duda, los sistemas simbólicos forman parte. De acuerdo con Shanker y Reygadas (2002) se ha observado el proceso de la comunicación desde algunas perspectivas que poco han entendido o tratado de entender a los sujetos en su entorno. Para ellos, desde la perspectiva informacional del lenguaje “se podrá observar todo lo que quepa en el ‘circuito’ de la comunicación (Saussure, Jakobson, Shannon y Weaver), el cual concibe a los hombres de manera deformada como mecanismos de telégrafo, un fax o la inteligencia artificial de una computadora ” (2002: 2); por otro lado, consideran que el estructuralismo privilegia a la lengua sobre los sujetos, partiendo del presupuesto de que “la lengua es en última instancia y pese a su doble articulación que va del sonido al sentido, un mero código para transmitir pensamientos, ya que se supone que todos los hablantes poseen la misma codificación (2002: 2)”. De acuerdo a lo anterior, el estructuralismo privilegia a la lengua por sobre la pragmática, los sujetos y la historia, que a final de cuentas “desbordan” la teoría (2002: 2).

Sin embargo, algunos investigadores han preferido no separar los símbolos de su contexto, y mejor considerarlos como integrantes de complejos simbólicos. Como lo comenta Rafael Hernández “la experiencia visual, involucrada en la actividad cognitiva, es un proceso esencialmente colectivo antes que individual (2006: 3)”. Para él, es fundamental entender lo anterior pues, aun cuando la Antropología y otras ciencias han aprovechado la imagen como un instrumento de trabajo fundamentalmente objetivo para representar la realidad investigada, frecuentemente olvidan que el camarógrafo o quien está planeando la investigación, estructura la imagen de acuerdo a objetivos específicos partiendo de necesidades específicas de investigación y centrándose en aspectos metodológicos. En los estudios visuales ha de trascenderse de investigaciones netamente “ilustrativas” o “semióticas” para pasar a un enfoque

“epistémico”; en los dos primeros estudios, estaríamos hablando de investigaciones de primer y segundo orden, mientras que el enfoque epistémico, “explora las realidades múltiples y la interacción de sistemas de cognición emergentes en torno a los cuales se construye el objeto visual (y su significación), puede decirse que se trata de análisis de segundo y tercero orden. (2006: 11)”. Lógicamente, su enfoque resulta ser epistémico, pues exploran dichos sistemas desde amplias perspectivas y diversas disciplinas. Consideramos que la teoría propuesta por Lotman y la escuela de Tartu, pese a estar integrada dentro de la semiótica, puede dar resultados mucho más integradores y completos que los de la semiótica basada en la cognición y lo individual.

Yuri Lotman (1996) planteó la existencia de la “semiosfera” como complejo simbólico, y que necesariamente viene determinado por los ritmos culturales y sociales de un espacio determinado; también, a lo largo de su análisis, menciona la existencia de las fronteras entre semiosferas, lo que determina la comunicación entre esas dos tradiciones. “La frontera del espacio semiótico no es un concepto artificial, sino una importantísima posición funcional y estructural que determina la esencia del mecanismo semiótico de la misma (1996: 26)”. La tensión entre ambos espacios de significación es lo que permite la comunicación, pues, como dice Lotman al referirse a la comunicación lingüística, en donde se conciben dos esferas de significación representadas por A y B, “es indispensable introducir el concepto de tensión, de una cierta resistencia de fuerzas, que los espacios A y B oponen uno al otro (1999: 17)”. Es precisamente en esa tensión, donde la comunicación existe de manera contundente, pues al existir elementos comunes entre los diferentes sujetos, puede existir la comunicación, pero el intercambio de información resulta ser sumamente pobre (1999: 17).

Resulta interesante también la postura de Boris A. Uspenski (1993) con respecto a la lectura semiótica de los acontecimientos históricos. Para él,

El enfoque semiótico- cultural de la historia supone una apelación al punto de vista interno de los participantes mismos del proceso histórico: se reconoce como significativo desde el punto de vista *de ellos*. Se trata, pues, de la reconstrucción de los motivos subjetivos que resultan el impulso inmediato para tales o cuales acciones (que de uno u otro modo determinan el curso de los acontecimientos) (1993: 62).

Es, pues, un proceso de comunicación que se ve condicionado por lo que él define como el *socium*, es decir, la colectividad en torno a esos programas simbólicos. De acuerdo a esta postura, ligada por entero al enfoque de la semiótica- cultural de Lotman y la escuela de Tartu, es preciso entender la forma en que recíprocamente se estructuran el símbolo y el *socium* para así poder observar los fenómenos históricos. De esta manera, la historia “es semiótica por naturaleza en el sentido que supone determinada semiotización de la realidad: la conversión del no- signo en signo, y de la no- historia en historia (Uspensky, 1993: 65).” Para su lectura, hay que considerar a los acontecimientos y a la historia como “lenguaje”, lo que equivale a entenderla como un sistema; igualmente, ha de entenderse la cuestión temporal como elemento fundamental, pues se trata de una interpretación desde el presente de un tiempo que en esencia no existe ya; por tanto, es posible dilucidar a la distancia los elementos simbólicos partiendo de la observación a través, por ejemplo, de un modelo de análisis del discurso. También explica que dicho sistema simbólico resulta ser privativo de un *socium* determinado, y que, muy posiblemente, ese mismo sistema, asociado con otro *socium*, carecería de sentido (1993: 64).

En consecuencia, encontramos en el modelo de análisis del discurso de A.J. Greimas (1983) una respuesta natural para entender este proceso de comunicación. El modelo de Greimas propone la división del discurso en diversos criterios, iniciando con aspectos espacio- temporales de segmentación pues “presentan la ventaja de hallarse uniformemente presentes en todo discurso pragmático, es decir, discursos que relatan series de ‘eventos’ o de ‘hechos’ que por su parte están necesariamente inscritos en un sistema de coordenadas espacio- temporales (1983: 36).” También propone otro criterio de segmentación fundamental para la realización del análisis: el criterio actoral. Partiendo de este punto podemos comprender las características de los posibles actores que intervienen dentro del discurso, sus roles y acciones específicas. Por supuesto, es menester considerar al autor del discurso para tener el cuadro completo.

Zuyuá.

La caída de Teotihuacan en el clásico trajo consigo una dispersión cultural en varios sentidos, e impactó a numerosas regiones, desde el actual estado de Morelos, pasando por Tlaxcala y Puebla, afectando la zona del Golfo, hasta llegar a la zona maya. Varios centros importantes habrían de resultar de la atomización del poderío teotihuacano, y se erigirían como ciudades fundamentales en el equilibrio de sus regiones y en la expansión de nuevos conceptos derivados de conocimientos previos. Xochicalco, en Morelos; Cacaxtla en Tlaxcala; Cholula en Puebla; Tajín en Veracruz; y Chichén Itzá en la zona maya, serían antecedente importante para el nuevo pensamiento que al decir de López y López (2005 y 1998) inundaría Mesoamérica, hasta las postrimerías del periodo Postclásico. Para López y López, este período se caracterizaría por un “cambio político generalizado pero con múltiples manifestaciones” (1999: 10), y que en el

centro de su creencia – y de su discurso- estaba la distante patria compartida: todos ellos remitían su origen a una enigmática ciudad cuya grandeza fundaba su prestigio, instituía su autoridad y los justificaba en el ejercicio de las armas. Era Tollan, Zuyuá, Siwán, la de variados nombres. Y en ella destacaba la figura arquetípica de un gran sacerdote gobernante, llamado, como el dios, Serpiente Emplumada (1999: 10).

Por tanto, se refieren a esta revolución de pensamiento con el término Zuyuá, basándose para ello en los textos coloniales de la zona maya, que se refieren a una ciudad mítica como Zuyuá o Ziwan (López y López 2005: 273; 1999: 10), también referido en otras fuentes (Sahagún, 2003; Landa 2003), como Tollan. Esta ciudad fue en la mitología del Postclásico el lugar perfecto, la ciudad de donde venían todas las bendiciones y las artes; espacio especialmente privilegiado tanto por la calidad de los hombres que habitaban en el sitio, como la de sus caudillos culturales y deidades, entre las que se encontraba el mismo Quetzalcóatl, y su representación legendaria Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl. Para López y López, una de las claves fundamentales para comprender los procesos iniciados en el siglo VII de nuestra era es el surgimiento de un sistema político multiétnico sustentado en la ideología de Serpiente emplumada. Dentro de lo *zuyuano* se imagina una ciudad mítica, como la referida anteriormente, y la existencia de un héroe cultural que más adelante habrá de tomar la forma de Dios para evolucionar en hombre- dios (López,

1998; López y López, 1999). Por otro lado, resulta fundamental para la mentalidad zuyuana el concepto de la peregrinación, que habría de dar sustento a la presencia de estas etnias dominantes sobre los dominados en una suerte de contradicción: la etnia surge de un estadio de barbarie del lugar de origen para posteriormente, al ser tocados por la divinidad (Quetzalcóatl, en este caso) y recibir de ésta los dones más importantes, los oficios y el conocimiento, se transforman en dominantes. Al igual, se centran en la migración como elemento legitimador de los gobernantes herederos de lo zuyuano.

Pero su condición se va transformando en su mítico viaje hasta ser sustituida por la civilización. Ésta se alcanza en el orto solar, es decir, en el tiempo de fundación de sus poblaciones, del establecimiento del gran orden, del inicio de la realización cultural y política zuyuana. Consideramos que el cambio ontológico entre la chichimecayótl y la toltecayótl no es simplemente una oposición de contrarios, sino el tránsito mítico de los pueblos en el tiempo auroral, la supuesta transformación de los pobres migrantes que llegan, por fin, a establecer sus reales para esperar la primera salida del sol (López y López, 1999: 68 – 71).

Hay tres tipos de migraciones de la oscuridad a la luz, ligadas con la salida del sol u orto solar: a) la mítica: paso del tiempo espacio mítico al mundano, representado por el nacimiento del grupo humano; b) el legendario: entrega de la tierra prometida al grupo humano significado en la última migración con el tiempo primordial; y c) la ritual: que es la ceremonia que representa el mismo orto solar (1999: 68). Los tres conceptos se han de imbricar para dar un sustento mítico a la realidad.

Por tanto, en resumen, los elementos fundamentales de lo zuyuano son: Un lugar de origen (Zuyuá, Tollan), una deidad – hombre, y a la vez, la peregrinación.

La montaña.

De acuerdo con lo que comenta Pedro Bracamonte y Sosa en su libro *La Conquista Inconclusa de Yucatán, Los mayas de la montaña, 1560-1680* (2001), la sociedad maya surgida de la nueva realidad en Yucatán, se habría integrado de manera disímil e irregular. Primero que nada, existió esa participación en diferentes aspectos de la nueva vida colonial, tanto en los aspectos políticos como en los religiosos; por otro lado, se fue creando, desde el inicio, un proceso de evasión, de fuga como lo denomina el investigador.

Es verdad que la mayoría de los antiguos y nuevos dirigentes de los pueblos de indios, que fueron creados mediante la política de reducciones optó por una negociación permanente en la que se privilegió la obtención de espacios de autonomía política y cultural, a cambio de la entrega de grandes cantidades de excedente económico y de aceptar e incluso auxiliar en la evangelización (Bracamonte, 2001: 15)

A la vez, los caciques o bataves y chuntanes o principales, desarrollaron una fuerte actividad política con el fin de tener injerencia en los procesos de toda índole que se vivían en la nueva realidad, con lo que buscaban tener una mejor manera de sobrevivir. No sólo fueron mediadores, sino que trataron en la medida de lo posible transformarse en un motor que mantuviera “funcionando el modelo de la sociedad colonial que emergió de la conquista. (Bracamonte, 2001: 10)”

En estudios posteriores, Pedro Bracamonte y Sosa (2004) añade elementos al análisis. De acuerdo a lo que comenta, habría dos realidades al momento de la llegada de los españoles: a) los mayas vinculados al modelo zuyuno de gobiernos multietnias y, b) los mayas vinculados a una concepción más tradicionalista proveniente del Clásico, donde no se aceptaban la mezcla de etnias y costumbres a menos que se persiguiera un objetivo político. (Bracamonte, 2004: 14- 15).

Bracamonte sostiene en su estudio *La conquista Inconclusa...*(2001), que varios de los mayas, al fugarse de la nueva realidad, tendían a dirigirse a las zonas del sur de la península, que desde antes de la llegada de los españoles, estaban pobremente pobladas. A estos fugados también se les llamaba huidos, evadidos, montaraces, o *pudzanes en lengua maya*, pues los españoles llamaron a toda esa región de emancipación de manera genérica “la montaña” (2001: 28 – 29). Bracamonte retoma el término para englobar en ello a los habitantes mayas de la región que a manera de resistencia utilizaban la escapatoria a la montaña. No debe entenderse que en la orografía de la península existen grandes montañas o regiones altas, sino que así se le llamó de manera genérica a

...las sabanas, márgenes de ríos y lagunas, islas interiores, ciénagas, costas y selvas de ese territorio (y en él) confluyeron, desde los primeros años coloniales, indígenas que nunca pudieron ser conquistados y otros que, después de vivir años, a veces décadas entre los españoles, optaron por la huida (Bracamonte, 2001: 20).

Bracamonte profundiza en las características de las poblaciones de evadidos, y los vincula directamente a la zona del sur de Yucatán, muy cercana del Petén, ahí justo donde los Itzaes habitaban.

La resistencia sería la constante en la relación con la nueva realidad y se manifestaría de diferentes maneras. La conservación de la cultura, o al menos del núcleo principal traería consigo más adelante otras manifestaciones. Para Nancy M. Farris

El efecto acumulativo pudo acabar suponiendo la extinción cultural de algunos grupos que se asimilaron a la sociedad dominante mestizo-española. Para otros, incluidos los mayas yucatecos, aún es posible hablar de supervivencia cultural, aunque se trate de un tipo especial de supervivencia. No nos referimos a la preservación de un sistema cultural intacto bajo un barniz de costumbres españolas, sino a la conservación del núcleo central de conceptos y principios [...] y ha proporcionado un perfil distintivo a las nuevas pautas que aparecieron (Farris, 1992: 29).

Lo cierto es que los documentos de archivo nos muestran que esa imagen de “una sociedad novohispana sumida en una prolongada y letárgica siesta colonial” (Ruz, 2008: 1), va cediendo espacio a otra imagen:

Ni mero sueño ni continua pesadilla, como nos han querido hacer creer respectivamente hispanófilos a ultranza o indianófilos amarillistas, sino alternancia natural de reposo y combatividad tanto en las culturas asediadas como entre sus asediadores; sumergidos ambos durante largos periodos en un ligero y frágil duermevela (Ruz, 2008: 1).

Sin embargo, las condiciones imperantes habrían de modificar las relaciones de manera permanente. Como lo afirma Bracamonte:

...es más importante revisar la historia de la resistencia al colonialismo español articulada en motines, revueltas, rebeliones así como el papel que jugó la huida a la región de la montaña, ya que durante todo el régimen colonial miles de fugitivos encontraron en los extensos territorios del Petén espacios de libertad para la expresión abierta de la cultura propia y para la recuperación de antiguas formas de organización social. La conquista de los Itzaes y de otros pueblos libres, y especialmente el acelerado despoblamiento a causa de las epidemias condujo, entre 1700 y 1760, a un paulatino ocaso de la montaña como región de emancipación (Bracamonte, 2004: 67-68).

Conquista, Colonia y resistencia.

Tayasal (1697)

Una de las circunstancias más interesantes del mundo prehispánico y que se sugieren constantemente en crónicas como en los libros coloniales mayas, es la referente a la migración. Líneas atrás comentamos lo importante que resultó para la concepción zuyuana la peregrinación de la etnia para sustentar el sufrimiento del pueblo y su llegada a la zona prometida. El periplo como una prueba de vida, o al menos, en el aspecto propagandístico es y ha sido fundamental para la historia de numerosas naciones. Bracamonte afirma que

En los estudios etnohistóricos sobre el México antiguo destaca el análisis de grupos que pueden ser calificados como migrantes o marginales y su participación en la construcción de estructuras estatales, especialmente el caso de los mexicas y su ascenso al poder hasta dominar el altiplano central, fundar Tenochtitlan y expandir su poder a otras ciudades y grupos creando un Estado complejo y multiétnico (Bracamonte, 2001: 22).

Si bien estos estudios se han concentrado en el Altiplano Central debido a la cantidad de fuentes existentes, el caso de los mayas también se ha documentado, aunque de menor manera. El caso de los itzaes recibe especial interés para este estudio.

Una de las noticias más interesantes que tenemos del arribo de esta etnia a la península la da Fray Diego de Landa en su *Relación de las Cosas de Yucatán* (2003), y ubica su llegada desde el oriente hacia la zona central del norte de la península para fundar más adelante Chichén Itzá, y hacer una alianza estratégica con las ciudades de Uxmal de los Tutul Xiues y Mayapán de los Cocomes (Landa, 2003: 92-101). Es en Chichén donde aparecerá el hombre-dios Kulkán, que gobernará el territorio por varios años, que será expulsado por la conjura del gobernante de Mayapán, Hunac Ceel Cahuich y serán perseguidos los itzaes hasta salir del territorio de Yucatán, hacia el sur y establecerse en la zona del Petén, en el río conocido precisamente como Petén- Itzá para fundar la ciudad de Tayasal, en la que se mantendrán indemnes hasta su conquista en 1697.

Según datos tomados de J. Eric S. Thompson, López y López comentan que

Tanto en el norte como en el sur, los gobernantes de las nuevas entidades se ostentaban como representantes de un personaje llamado Serpiente Emplumada, e incluso, algunos llevaron su nombre (López y López, 2005: 274).

Las fuentes mayas coloniales narran episodios que tienen que ver con estas etnias y con sus conquistas, periplos y derrotas. Los Chilames de la zona de Yucatán narran la historia de los itzaes con detalle, y la Crónica Matichu – elaborada por Barrera y Rendón (2005)- coloca incluso fechas precisas de ambas ocupaciones de la ciudad, y sustenta que hacia los años 1185-1204, un Ocho Ahau Katún, es atacada la ciudad de Chichén Itzá y más adelante sería abandonada (Barrera y Rendón, 2005: 41 y 155). También en el Chilam Balam de Chumayel se da noticia de la peregrinación de los itzaes en el *Libro de los linajes*, y se da cuenta de la “entrada de la amargura en Chichén Itzá (...) Venía ya el *Ocho Ahau Katún*. (Garza y Mediz, 2006: 41-46)”

Las fechas consignadas son fundamentales pues en un Ocho Ahau Katún es cuando sobreviene la caída de la ciudad de Tayasal, que como establecimos líneas arriba, se da en 1697. La información documental y arqueológica resulta contradictoria como señalan López y López (2005: 275), pues las fechas no coinciden con los registros tomados en los sitios arqueológicos; sin embargo, consideramos que la exactitud en estos casos no es del todo importante. Lo fundamental es entender que esta etnia, como muchas otras habría migrado de un lugar influenciado por el centro de México, y llevaría ciertos conocimientos de los zuyuano a estas tierras. Esto es primordial pues, es justo en el Postclásico Temprano cuando Chichén Itzá cae, y los itzaes tienen que migrar a nuevas tierras, realizando un nuevo periplo hasta llegar al Petén. Por tanto, no vivieron en esencia la caída del pensamiento zuyuano y el concepto del hombre- dios como sucedió en el Altiplano Central durante el Postclásico Terminal (López, 1998: 178- 185). Landa y otros cronistas dan importancia al caso de los itzaes, pues al ser el último pueblo de la región en ser conquistado, tiene una significación especial. Al momento de los primeros acercamientos a la región, para su conquista, ya se encontraba gobernando el lugar la dinastía de los reyes Canek; cuando sucede la conquista, los últimos caudillos en vivir en pleno mundo prehispánico eran de esta dinastía (Bricker, 1993; Landa, 2003; Bracamonte, 2004; Garza, 1975). Seguramente, igual que sucedía con el caso del Kukulcán hombre, los Canek asumían su liderazgo en consonancia con las características del Hombre-Dios. Por otro lado, como apunta Bricker (1993:), la caída de Tayasal se daría por las concepciones del tiempo (circular)

y la profecía. De acuerdo a lo anterior, vendría la conquista un Ocho Ahau Katún, justo en 1695, por lo que ya era el momento de entregar el poder a los invasores.

Cancuc (1711)

La rebelión de Cancuc en el estado de Chiapas reviste elementos interesantes y que a decir de Bricker (1993), no se centra nada más en la misma, sino que tiene profundas raíces en movimientos anteriores – Zinacantán, Santa Marta y Chenalhó- donde existieron apariciones de vírgenes. De acuerdo a Bricker, la rebelión trató de imitar un orden colonial en todos los sentidos, primero al desarrollar una especie de clero indígena con vicarios y vestimenta propia de las autoridades eclesiales católicas (1993: 124), más adelante al desarrollar un ejército indígena con cargos y jerarquías tomadas del propio ejército colonial (1993: 128), y al grado de re nombrar las ciudades para centrar la idea de los poderes civiles en el lugar de la rebelión –cambiaron Cancuc, por el nombre de Ciudad Real (hoy San Cristóbal de las Casas) “ y la ciudad española de ese nombre pasó a ser ‘jerusalén’ (1993: 126).”

Bricker opina “...que los cultos de Zinacantán, Santa Marta, Chenalhó y Cancuc deberían ser vistos como una serie de experimentos de los nativos por buscar un santo propio que fuera aceptable por parte de las autoridades religiosas españolas (1993: 138).” Nos permitimos disentir al menos en lo general. Consideramos que la rebelión sí fue un experimento, solo que para posteriores rebeliones y no tanto para agradar a los ladinos. Surgen más preguntas que respuestas del estudio que Bricker realiza al particular, pues no cuestiona directamente la fuente, sino que asume todo aquello que dice tal cual. Consideramos importante profundizar en el análisis partiendo de otras perspectivas más integradoras y procurando leer entre líneas. Proponemos que, si es que se dio tal “copia” del mundo occidental sería más quizá como lo que considera Bracamonte, citando a López Austin “...un medio empleado por el hombre-dios para la obtención de la fuerza divina consistía en ‘ponerse en contacto con el atavío del dios’ y asegura que algunos de los seres deificados incluso aparecían ataviados con el ropaje de númenes femeninos (2004: 119).” Si asumimos lo anterior, quizá lo visto en la rebelión de Cancuc pudiera ser no necesariamente una imitación, sino una forma de apropiación del discurso y de la vida civil y religiosa. Lo que es más, habría que considerar a la rebelión de

Cancuc y sus antecedentes quizá como un puente entre los acontecimientos en la conquista de los itzaes unos años atrás, y las subsecuentes rebeliones en otras regiones del mundo maya.

Cisteil (1761)

Como hemos visto en los textos de López y López (1999) y el de López (1998), tanto la concepción de lo zuyuano, como lo relativo al hombre- dios habrá de tener una importancia capital para el desarrollo de la rebelión, y probablemente también para su posible expansión, al menos en un primer momento, y su abandono posterior.

Como mencionábamos en líneas anteriores, los habitantes de las zonas mayas estarían de manera permanente pasando de la vida en la “montaña” (Bracamonte, 2001), a integrarse en las comunidades “legales” y por tanto, no estarían vinculados del todo a las nuevas formas, conservando en cierta medida prácticas y costumbres previas. Para estos grupos, la necesidad de un retorno a las prácticas auténticas era apremiante; a la vez, la creencia en las profecías katúnicas y en el concepto Hombre- Dios que tiende a acompañarlas era en verdad fundamental.

Ahora bien, no necesariamente, como señala Bracamonte (2004), ambos conceptos se excluían uno al otro, sino que de manera interesante, iban intercalándose, no siempre de la misma manera, y menos de forma constante. Al parecer, durante la revuelta de Cisteil debido a la coincidencia de varias circunstancias, no sólo los grupos nativistas estarían convencidos de que había llegado el momento de levantarse contra el dominio de los extranjeros, incluidos los mestizos; después de todo, lo zuyuano también contempla tanto la aparición como el retorno de caudillos culturales vinculados directamente con la divinidad como comentan López Austin (1998). Es lógico que tales retornos vienen vinculados con el tiempo cíclico representado por el concepto katúnico; eso, entendemos, resulta ser la concepción de la profecía para estas culturas: la idea de que han de cumplirse una serie de acontecimientos, tanto en el espacio temporal y espacial, conjuntamente con un personaje específico para que tenga efecto la profecía. También es interesante comprender que para que se verificara, el personaje debía entender los signos y asumirlos, con lo que se cerraba el ciclo y se llevaba a efecto lo profetizado. De esa manera colegimos

que el entendimiento del tiempo y de las características del hombre, eran lo que privaba en las profecías mayas, y no la adivinación del futuro. Es quizá un indicio de lo anterior, que como antecedente a la revuelta de 1761 tuvieran verificativo numerosas rebeliones en la zona de influencia maya, con contenidos nativistas en su mayoría, vinculadas a figuras excepcionales (personas que reencarnaban a la virgen; objetos parlantes) de las cuales han dado noticia singular los estudios de Bricker (1993), Ruz (2008), Bracamonte (2001; 1994). Tales antecedentes nos hacen comprender que la continuidad de conceptos e ideas fueron determinantes y que Cisteil sería un estadio dentro de la línea temporal de las rebeliones mayas posteriores a la conquista. Existen elementos similares en la rebelión de las castas de acuerdo a lo que comenta Bracamonte (2004), que innegablemente hemos de considerar como herederas de su antecesora en 1761. Por tanto, pese a que pudiéramos presuponer que las rebeliones se fueron sucediendo por la continua explotación y el constante declive en los niveles de vida de las diferentes comunidades mayas, probablemente caeríamos en una lectura trunca de las mismas, al dejar de lado concepciones que también están en juego; elementos como lo zuyuano, la “montaña” y los indudables desequilibrios observados en los siglos coloniales serían el sustrato para la construcción de la profecía de retorno en la que Canek encajó perfectamente bien.

Estrategia Metodológica

Propuesta de investigación.

La investigación se dará siguiendo las herramientas de la etnohistoria, aprovechando los aportes de la semiótica cultural de Lotman y el método de análisis del discurso de Greimas. Para ello, se recurrirá al análisis de la literatura maya colonial de las diversas zonas a tratar (Popol Vuh, Chilames, el Ritual de los Bacabes, etc.); igualmente se recurrirá al trabajo de análisis de archivos realizado por diversos investigadores (Bracamonte, Farris, Bricker) y con aquel derivado de archivos locales (de Chiapas, el General de Estado, el Histórico del Estado y el Histórico Diocesano; de Yucatán, el General del Estado) y nacionales (General de México y General de Centroamérica en Guatemala; Archivo Eclesiástico en Guatemala).

Partiendo de lo anterior, se realizará la investigación en dos vertientes.

Primero, estudiaremos las diversas semiosferas que rodean los

acontecimientos que detallamos y que consideramos pudieran ser: La semiosfera de lo zuyuano, la de la “montaña”, y finalmente, la de lo colonial. Lo zuyuano pues nos da muchos de los elementos culturales que constituyeron el Postclásico y que observamos en las rebeliones indígenas desde el momento de la conquista, (el hombre- dios, la ciudad de origen, el periplo sagrado y la profecía); la “montaña”, pues siguiendo la definición de Bracamonte, determina todo ese espacio de exclusión donde convivían los “evadidos”, los “huidos” o los “montaraces”, y donde indudablemente permanecieron una buena cantidad de tradiciones y sincretismos culturales; a la vez, al decir de Bracamonte (2001), estaría ahí representado el sentimiento más tradicionalista dentro del pensamiento maya, es decir, un mentalidad que buscaría la conservación de las tradiciones de los tiempo pretéritos, previos a la llegada de los españoles; lo colonial, pues desde la conquista de los diversos territorios, desde 1524, en la conquista de Chiapas, pasando por 1541 en la de Yucatán, hasta llegar a 1697, en que cae Tayasal, poco a poco se fue introduciendo el pensamiento y la tradición católica en la zona maya, tanto la religión como los usos de los invasores, y pese a que la asimilación de las nuevas costumbres no fue completa, existieron filtraciones interesantes como el culto católico, la vestimenta, el uso de utensilios, en fin, varios elementos que se han ido integrando a los rituales de las comunidades.

Por tanto, de la obtención de esas semiosferas, podremos tener una idea más clara de las fronteras en que las mismas conviven, y que como en la teoría de conjuntos, generan a su vez otros conjuntos en los puntos en los que convergen. Igualmente, de acuerdo a Lotman (1999), proponemos que, derivado de las tensiones que semejantes encuentros generan, se irán dando las condiciones para el proceso de “explosión”, y que vemos representado específicamente en los momentos de rebelión. Es decir, el proceso de resistencia suele ser silencioso y de largo aliento; sin embargo, la expresión de ese largo proceso se vería de manera contundente en las rebeliones, que generalmente coincidían con fechas fundamentales para el calendario de estos pueblos. Ejemplo claro sería Tayasal.

Una vez, determinados estos elementos, partiríamos al análisis del discurso contenido en los tres momentos históricos señalados. Acudiremos al trabajo de Torres (2007) que aprovecha el modelo de análisis del discurso de Greimas

para explicar los elementos culturales inmersos en el “Ritual de la Tumba”, que llevan a cabo habitantes de la zona de Mérida en Venezuela. Para ello, utiliza tres elementos fundamentales: la “espacialización”, que se refiere a lugar en que el discurso se desarrolla, el espacio simbólico y mítico del ritual o el acontecimiento; la “actorialización”, con la que determina quiénes son los protagonistas del ritual o del acontecimiento, tanto los que lo dirigen como aquellos que simplemente participan en el evento; la “temporalidad”, que determina el tiempo en que se desarrolla el ritual, que generalmente se escapa de la concepción temporal de lo cotidiano. Este modelo de análisis, que es utilizado por Torres para explicar un fenómeno social y religioso, bien puede ser utilizado para comprender las implicaciones discursivas dentro de los acontecimientos que nos ocupan. Partimos de la premisa de que los hechos históricos, siguiendo a Uspenski (1993), pueden ser descritos a través de la óptica de un modelo de análisis del discurso, entendiendo que el hecho en sí mismo reviste estructuras simbólicas;

Independientemente de fronteras físicas estatales modernas, nos interesan, siguiendo a Lotman, aquellas fronteras entre semiosferas, donde se intermezclaron contenidos cosmogónicos, religiosos, sociales y políticos, dando como resultado nuevas estructuras a analizar.

Referencias

- Alberro, Solange (1999). *El Águila y la Cruz, Orígenes Religiosos de la Conciencia Criolla. México siglos XVI y XVII*. México: COLMEX, FCE.
- Barrera Vázquez, Alfredo y Rendón, Silvia (2005): *El libro de los libros de Chilam Balam*. México: FCE.
- Bracamonte y Sosa, Pedro (2004). *La Encarnación de la Profecía, Canek en Cisteil*. México, Porrúa – CIESAS.
- Bracamonte y Sosa, Pedro (2001). *La Conquista Inconclusa de Yucatán, Los mayas de la montaña, 1560-1680*. México, Porrúa – CIESAS.
- Bracamonte y Sosa, Pedro (1994). *La Memoria Enclaustrada, Historia indígena de Yucatán, 1750- 1915*. México, CIESAS.
- Brading, David (2004a). *Los Orígenes del Nacionalismo Mexicano*. México: ERA
- Brading, David (2004b). *Mito y Profecía en la Historia de México*. México: CFE.
- Brading, David (2003). *Orbe Indiano. De la Monarquía Católica a la República Criolla, 1492 – 1867*. México: FCE.
- Chartier, Roger (2005). *El Presente del Pasado, escritura de la historia, historia de lo escrito*. México: UIA.
- Duverger, Christian (2007). *El Primer Mestizaje, la clave para entender el pasado mesoamericano*. México: Taurus, INAH, UNAM, CONACULTA.
- Farris, Nancy M. (1992): *La sociedad Maya bajo el dominio colonial*. Madrid, Alianza.
- Florescano, Enrique (2005). *Imágenes de la Patria a través de los Siglos*. México: Taurus.
- Florescano, Enrique (2004). *Memoria Mexicana*. México: FCE.

Florescano, Enrique (2003). *Etnia, Estado y Nación*. México: Taurus, 2da. Reimpresión.

Florescano, Enrique (1999). *Memoria Indígena*. México: Taurus.

Garza, Mercedes de la y Mediz Bolio, Antonio (trad) (2006): *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. México CONACULTA.

Garza, Mercedes de la y Miguel León-Portilla (1980): *Literatura Maya*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Garza, Mercedes de la (1975). *La Conciencia Histórica de los Antiguos Mayas*. México: UNAM.

Geertz, Clifford (2005). *La Interpretación de las Culturas*. España: Gedisa.

Gruzinski, Serge (2007a). *La Colonización de lo imaginario*, Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. México: FCE.

Gruzinski, Serge (2007b). *El Pensamiento Mestizo, Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. España: Paidós.

Gruzinski, Serge (1999). *La Guerra de las Imágenes, de Cristóbal Colón a "Balde Runner" (1492- 2019)*. México: FCE.

Katz, Friedrich Comp. (1999). *Revuelta, Rebelión y Revolución, la lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX, vol. I y II*. México: Era.

Lafaye, Jacques (2002). *Quetzalcóatl y Guadalupe, la Formación de la Conciencia Nacional*. México: FCE.

Landa, Fray Diego de (2003). *Relación de las Cosas de Yucatán*. México: CONACULTA.

León-Portilla, Miguel (2003). *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*. México: UNAM, 4ta. Ed.

Libura, Krystyna M. (2005). *Ocho Venado, Garra de Jaguar, héroes de varios códigos*. México: SEP – Ediciones Tecolote.

López Austin, Alfredo (1998). *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM.

López Austin, Alfredo. La Cosmovisión Mesoamericana en Lombardo, Sonia y Nalda, Enrique (coord.) (1996). *Temas Mesoamericanos*. México: CONACULTA.

López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo (1999). *Mito y Realidad de Zuyuá, serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México, COLMEX – FCE.

López Austin, Alfredo, López Lujan, Leonardo (2005). *El pasado indígena*, México: CFE, COLMEX.

Lotman, Yuri M. (1999). *Cultura y Explosión, lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. España: Gedisa.

Lotman, Yuri M. (1996). *La semiósfera I, semiótica de la cultura y del texto*. España: Cátedra.

Piña Chan, Román (2005). *Cacaxtla, fuentes históricas y pinturas*. México, CFE.

Pérez Betancourt, Antonio y Ruz Menéndez, Rodolfo, comp. (1988): *Yucatán: textos de su historia, Vol. I y II*. México: SEP.

Popol Vuh. Trad. Recinos, Adrián (1976). México: FCE

Ruz, Mario Humberto (2008): *La palabra, el gesto y la tinta, otras facetas de resistencia entre los mayas coloniales*. México: UNAM, CEM, IIFI. Artículo proporcionado por el autor.

Sahagún, Bernardino (2003). *Historia General de las Cosas de la Nueva España (vol. I y II)*. España: Promolibro.

Torres, Delci. (2007). *Reconstrucción socio-semiótica de la discursivización del ritual la tumba*. Boletín de Lingüística, enero-junio, 115-132.

Uspenski, Boris A. (1993). *Historia y Semiótica (la percepción del tiempo como problema semiótico)*. Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje. Enero Diciembre, 61- 84.

BUAP