

## **Alteridad en el Chilam Balam de Chumayel: aportes para el análisis del discurso identitario de las comunidades mayas coloniales.**

**Israel León O'Farrill\***

### **Resumen**

La construcción de instrumentos mnemotécnicos de los pueblos indígenas mesoamericanos -concretamente los mayas que es interés de este ensayo-, ha sido diversa e interesante. Los libros de Chilam Balam forman parte de ese ejercicio durante la Colonia y se desarrollaron de tal manera que constituyeron un estilo que bien podría encajar en lo que Mijaíl Bajtin denomina *Género Discursivo*. En el presente ensayo, pretendo explicar lo anterior partiendo de la identidad y la alteridad, elementos fundamentales de la teoría bajtiniana, ejemplificados con pasajes del Libro de Chilam Balam de Chumayel; de igual manera, dar cuenta de la voluntad de acumulación que encontramos en la expresión de estos pueblos, característica fundamental que los ha hecho permanecer a través de los siglos.

**Palabras clave:** Chilam Balam de Chumayel, Bajtin, análisis del discurso, género discursivo, identidad, comunidades mayas, Colonia.

### **Chilam Balam**

#### **Abstract**

The Building of mnemonic instruments by the indigenous Mesoamericans - especially by the maya, main topic of this paper-, has been varied and interesting. Chilam Balam books are part of this exercise during the colonial period and developed so that formed a style that could well fit into what Mikhail Bakhtin called discourse genre. In this essay, I intend to explain this on the basis of identity and otherness, fundamental elements of Bakhtinian theory, exemplified by passages from the Book of Chilam Balam of Chumayel; likewise, will account for the accumulation found in the expression of these peoples, fundamental characteristic that has made them endure through the centuries.

\* Maestro en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Director de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la BUAP. [israelleonof@yahoo.com](mailto:israelleonof@yahoo.com)

**Key words:** Chilam Balam de Chumayel, Bajtin, discourse analysis, discourse gender, identity, mayan communities, Colony.

## **Introducción**

A lo largo de los tres siglos de dominación española en América, algunas comunidades mayas tanto en la Península de Yucatán como en Guatemala, escribieron textos donde plasmaron aspectos de su cultura y cosmovisión, y en algunos casos genealogías y sucesos “históricos” -o que pudieran ser considerados elementos de construcción de su memoria cultural más que datos históricos como frecuentemente se les reconoce. Estos textos han probado ser documentos fundamentales para entender el pensamiento maya no sólo de la Colonia, sino del pasado prehispánico remoto – al menos en lo que se refiere al Postclásico, aunque hay autores que los han utilizado para comprender el periodo Clásico, en especial en lo concerniente a los itzaes- y de los pueblos de la actualidad. Como tal, son medios de transmisión de la memoria de la cultura que preservan y difunden conocimientos –como los calendarios, lenguajes cifrados y concepciones de poder, del hombre y diversos símbolos que pudieran estar relacionados- y estructuras de pensamiento –como el pensamiento cíclico- que de otra manera difícilmente conoceríamos. De igual manera, a través de ellos podemos vislumbrar sus relaciones con los otros, específicamente con aquellos que no pertenecían a su propia identidad: quizá reducido al concepto de *Dzules* (blancos), pero que en cierta medida pudiera ser atribuible a todo aquel que no fuera de su propio origen. Lo anterior nos lleva a cuestionarnos cuáles pudieran ser los destinatarios de estos textos; en este momento simplemente diré que las propias comunidades, aunque es evidente que algunos textos, como las genealogías y los títulos primordiales, pudieran estar dirigidos a afianzar sus relaciones con las autoridades coloniales, especialmente en momentos de conflictos territoriales o de legitimidad. Empero, el texto que nos ocupa, el Chilam Balam de Chumayel, fue, a todas luces, elaborado para un consumo interno de la comunidad misma.

Estos textos también nos permiten tener una visión de la construcción de su discurso que integra elementos tanto exógenos como endógenos en un proceso acumulativo, característica de estas comunidades. Baste comentar en este momento que, por ejemplo, la inclusión de nombres y personajes cristianos y su posterior vinculación con apellidos de familias k'iche' en "El Título de Totonicapán"<sup>1</sup>, no responde a la mera aplicación de elementos cristianos al discurso para lograr algún nivel de empatía con el colonizador y la nueva religión, sino que implica la adopción del "otro" para la construcción de un discurso propio. Tal complejidad hace que la comprensión de estos textos sea complicada y engañosa; de igual manera, podemos caer en generalizaciones que nos lleva a saberes pretendidamente universales y que encasillan un conocimiento que debe ser flexible. Por lo anterior, su estudio constante, con nuevas herramientas y puntos de vista, se manifiesta como una actividad necesaria; quizá partir a su vez de una posible interpretación de estos textos desde la lógica de los textos mismos y los que los producen y no desde nuestra propia estructura mental. Tal posibilidad, considero, estaría representada en el concepto de género discursivo acuñado por Mijail Bajtin.

Para ello, nos proponemos como objetivos del presente ensayo identificar los elementos del género discursivo en los libros del Chilam Balam, determinar sus características y determinar sus aportes para la comprensión de estos textos mayas coloniales.

### **Método. Géneros discursivos**

Mijaíl Bajtín (1895- 1975), influyente autor, desarrolló diversos ensayos en torno al problema del discurso, abarcando desde el sujeto que lo produce (autor), hasta lo que él llamó "los géneros discursivos" y que tiene que ver directamente con los grupos sociales y los paquetes de lenguajes y discursos que se generan en torno a su constitución como grupo. Es la suya una postura multidisciplinaria, pues como menciona "... no hay que pensar que esta realidad (la lengua) que lo abarca todo y que tiene tantas facetas tan sólo pueda ser objeto de una ciencia que es la lingüística, y que

---

<sup>1</sup> *Título de Totonicapán*, recuperado de <http://americaindigena.com/s4docs1.htm>

pueda ser comprendida únicamente a través de la metodología de la lingüística” (Bajtin, 1982/2009: 310). Para él, la lingüística no agota las posibilidades de las relaciones dialógicas entre enunciados, y mucho menos las complejidades de los géneros discursivos. En todo caso, como vemos, Bajtin habla del enunciado, entendido como el resultado del uso de la lengua (oral y escrita) y que “pertenecen a los participantes de una u otra esfera de la praxis humana” (Bajtin, 1982/2009: 248), y que necesariamente se ven determinados por la misma en todos los ámbitos temáticos, estilísticos y compositivos. De esta misma relación surge el tema de los géneros discursivos, puesto que “...cada esfera del uso de la lengua elabora sus tipos relativamente estables de enunciados...” (Bajtin, 1982/2009: 248)

Entendemos, pues, que la lengua es un fenómeno vivo, y depende directamente de los hablantes; éstos habrán de estructurar sus propias relaciones dialógicas entre los diferentes enunciados con lo que habrán de ir a su vez construyendo sus propios géneros discursivos. Bajtin comenta también que dichos géneros son sumamente heterogéneos, pues habrá desde su representación en una sola palabra o frase, como también elementos más complejos como un relato. En segundo término, encontramos una voluntad de acción del sujeto en cuanto al discurso y a los enunciados que los componen. “Todo enunciado es un eslabón en la cadena de la comunicación discursiva, viene a ser una postura activa del hablante dentro de una y otra esfera de objetos y sentidos” (Bajtin, 1982/2009: 274). A la vez, ese sentido mismo de acción vendrá determinado por una “posición valorativa del sujeto” (Bajtin, 1982/2009: 278), basada en una intención discursiva. Ella necesariamente habrá de venir determinada por el contexto y entorno del sujeto, en el que convive con otros. He ahí que encontramos una liga interesante con estas valoraciones y el texto de otro autor, en algún momento atribuido a Bajtin, Valentin Voloshinov. En su libro *El Marxismo y la Filosofía del lenguaje* (1929/1992/2009), Voloshinov analiza el problema del “discurso ajeno”, refiriéndose al discurso del “otro”, o al discurso del discurso, en una suerte de metalenguaje. Sin embargo, para el presente análisis interesa el primero. Igual que Bajtin, y seguramente en diálogo constante con él, considera que “en las formas de transmisión del discurso ajeno se expresa una *actitud activa* de un enunciado respecto

del otro y además no se expresa en un plano temático, sino en las estables formas estructurales de la misma lengua” (Voloshinov, 1929/1992: 156). En esta breve exposición de las propuestas de los autores rusos presentados con anterioridad, podemos ver que lo importante es el proceso mediante el cual los textos/enunciados se transforman en significados para grupos sociales específicos. Las palabras, los códigos, los lenguajes, carecen de sentido y realidad sin los individuos y los grupos sociales a los que pertenecen y que dan origen a esos códigos. Hay que considerar, como dice Tatiana Bubnova que “ya sabemos que el texto ‘no existe’, sólo la interpretación” (en Voloshinov, 1929/2009: 6).

### **Identidad y alteridad en Bajtin**

Habiendo establecido que para Bajtin como para algunos otros autores, el proceso de la comunicación es esencialmente social, podemos enlazar el análisis al tema de la identidad. Como apunta Alejos, la mirada antropológica tradicional consideró a la diferencia como el principal elemento constituyente de la identidad. Un “alter ego” que planteó una dicotomía excluyente que impide comprender que no se puede ser uno sin el otro (Alejos, 2006: 48). En este sentido, Alejos comenta que la visión bajtiniana es más integradora, pues

En esta perspectiva, la comunicación humana como acontece en la vida real no es un mero intercambio de mensajes basado en un código compartido y en un consenso de sentido, sino que, por el contrario, se trata siempre de una tensión vital entre logos fundamentalmente distintos, cada uno con su propia posición axiológica respecto al mensaje, a su objeto, al código, al emisor, así como a los contextos de interacción. El sentido de un enunciado, nos dice el filósofo, incluye la respuesta del receptor y no se realiza tomando las palabras mecánicamente, como si fuesen entradas de diccionario, colocadas una tras otra de acuerdo con reglas sintácticas, sino como elementos cargados de valoraciones sociales, puestas en juego en el proceso de la comunicación interdiscursiva (Alejos, 2006: 50).

En efecto, todas esas valoraciones sociales son resultado de acuerdos y disensos a nivel colectivo; de un intrincado proceso de estructuración flexible que, a la par que desarrolla reglas y esquemas, permite su constante renovación. La propuesta que hace Bajtin en este sentido es el concepto de “exotopía” que implica hallarse fuera de aquello que se pretende comprender con lo que tenemos un panorama mayor.

...el hombre no puede ver ni comprender en su totalidad, ni siquiera su propia apariencia, y no pueden ayudarle en ello la fotografía ni los espejos. La verdadera apariencia de uno puede ser vista tan sólo por otras personas, gracias a su exotopía espacial y gracias a que son otros (Bajtin, 2000: 158).

Por supuesto, Bajtin entiende el proceso como algo compartido entre culturas de manera que una se ha de descubrir en toda su amplitud sólo a través de otra (Bajtin, 2000: 159). Lo mismo sucede entre individuos sin importar si pertenecen o no al mismo grupo; si pertenecen a culturas distintas o no. En términos de lo que dice Alejos, “construimos nuestro discurso propio en referencia al discurso ajeno, entrelazado con éste, en respuesta a él y en anticipación a sus futuras respuestas” (Alejos, 2006: 53).

### **Chilam Balam de Chumayel**

Como lo hemos comentado en líneas anteriores, gracias al aprovechamiento de las propuestas bajtinianas con respecto a la identidad, podemos iniciar un acercamiento para el análisis del libro del Chilam Balam de Chumayel. Existen varias traducciones del mismo libro; las más conocidas son las de Antonio Mediz Bolio al castellano y la de Ralph L. Roys al inglés. Por las propias limitantes de este ensayo, ocuparemos la de Mediz (2006), aunque contrastaremos la traducción de algunos pasajes realizada por Manuel Alberto Morales en su reciente libro *Palabras que se arremolinan, lenguaje simbólico en el Libro de Chilam Balam de Chumayel* (2011), e igual habremos de contrastar con la versión de Roys.

Para Morales, una descripción del texto puede ser derivada de lo siguiente:

La alusión recurrente, al interior de los documentos de estos *chilamo'ob*, en especial del que recibe el nombre de Balam ha provocado que reciban el justo nombre de *Libros de Chilam Balam*. Escritos en papel europeo, se componen en realidad por textos de diversas épocas y autores. Aunque los que se conservan datan del siglo XVII y XVIII (con adendas e interpolaciones del siglo XIX) en realidad son copias de originales que se remontan al siglo XVI (Morales, 2011: 34).

De lo anterior es menester recalcar tanto el carácter diverso de su contenido, como la pluralidad de sus creadores y su constante anonimato –salvo quizá la referencia que existe en el de Chumayel a un tal Juan José Hoil, en 1782- que nos hacen pensar que se trata de textos de un saber colectivo, donde se privilegia el saber mismo sobre los que lo plasman en sus páginas; a la vez, considerar que se trata de textos que se vienen copiando y reescribiendo desde el siglo XVI, lo que nos permite ver la vitalidad de la memoria en esas comunidades.

Por otra parte, el objeto como tal resulta ser ya un elemento identitario importante pues los diferentes textos similares al Chilam Balam de Chumayel nos hablan de un esfuerzo constante por parte de los indígenas mayas por conservar la memoria de su paso en el tiempo, como de algunos de sus conocimientos más caros. Quizá estos textos se integran en lo que Mario Humberto Ruz ve como la resistencia de los pueblos indígenas, proceso multifacético y enteramente comunitario. Para él, el indio “vive en la historia, la crea y la recrea mediante su conciencia individual y colectiva que, al hacerlo sentirse diferente, colabora en la reelaboración de su identidad. Su palabra viene a ser así, instrumento de lucha en tanto que asume, codificándolo, un proyecto histórico propio” (León, Ruz y Alejos, 1992: 88). En este sentido, estos textos trascienden el puro ejercicio historiográfico y se transforman en recipiente identitario de la comunidad, y al igual que la conciencia de la que habla Ruz, participa en la reelaboración de la identidad. Por otro lado, tenemos lo que comenta Carmen Valverde en su prólogo a la antología *La Resistencia en el Mundo Maya*, a saber:

Los estudios recientes han hecho evidente que la antigua disyuntiva entre sumisión y rebelión podía ser muy didáctica, pero resultaba groseramente simplista. Cuando se procedió a examinar los testimonios con detenimiento, entre ambos extremos pudo reconocerse un conjunto de actitudes y conductas que por ser poco notorias podían pasar desapercibidas: el recurso a los tribunales y al mismo sistema jurídico oficial, la adopción de instituciones que, como las cofradías y las cajas de comunidad, se adecuaban bien a la defensa de los recursos comunitarios, la manipulación habilidosa de las contradicciones entre propietarios, eclesiásticos y funcionarios, la simple huida a zonas poco y mal controladas o el mantenimiento clandestino de las antiguas creencias. (...) los mayas en realidad nunca aceptaron el dominio español o el de su sucesor criollo, y que a lo sumo realizaron adaptaciones tácticas y circunstanciales ante una realidad a la que no podían enfrentarse abiertamente (Valverde, 2007: 12-13).

La escritura y conservación de estos textos, bien podría haber sido considerada como un modo de resistencia al ser depositarios del conocimiento del grupo social que los guardaba y, por tanto, como hemos comentado, adquiriría un sentido eminentemente identitario. Por supuesto, la elaboración de este tipo de instrumentos requería que se fueran heredando tanto la labor de copia del libro, que en algún momento del siglo XVI podría haber sido escrito, como del conocimiento que había de ser registrado en el mismo con el paso del tiempo. Dicha elaboración respondería a ciertos procesos que permanecían adaptándose a las necesidades del momento en que sería copiado el texto y de las necesidades de la comunidad misma a la que se debía el amanuense.

Es a partir de este razonamiento que propongo que existe, siguiendo las ideas bajtinianas, un género discursivo que podríamos denominar del “Chilam Balam”, pues hay contenidos similares en otros chilames, tales como las profecías y el estilo en que están narradas, y las narraciones históricas, que a su vez también constituyen un corpus similar. Encontramos también como característica de ese mismo género discursivo que tendió a sumar elementos de otros géneros discursivos sin que cambiara su esencia. “El género incorpora elementos que vienen de fuera. Al interior del mismo ya existen relaciones interdiscursivas que lo van modificando desde adentro

y quizá lo que sucede es que el género discursivo se apropia de otros elementos como algo natural” (Alejos, 2012). En efecto, lo que vemos es que el género discursivo “Chilam Balam” es flexible y, por tanto, perfectamente movable.

¡Que porque eran niños pequeños los muchachos de los pueblos, y mientras, se les martirizaba! ¡Infelices los pobrecitos! Los pobrecitos no protestaban contra el que a su sabor los esclavizaba, el Anticristo sobre la tierra, tigre de los pueblos, gato montés de los pueblos, chupador del pobre indio. Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo. ¡Verdaderamente es la voluntad de Dios que regresen Ah- Kantenal e Ix-Pucyolá, para roerlos de la superficie de la tierra! (Mediz, 2006: 51).

Como se ve en la cita anterior, existen conceptos que hacen referencia a la explotación por parte del blanco, en este párrafo concreto referido como el “Anticristo” y que será vengada su afrenta por Dios –cristiano- en protección de los indios, que traerá a otros personajes -¿deidades prehispánicas acaso?- de un conocimiento anterior para que traigan justicia a los indígenas. No sólo se trata de una mezcla “curiosa” de conceptos, sino de una asimilación de elementos distintos al propio discurso que no estorban, que en verdad apoyan. En este punto me viene a la memoria aquel *H men* que conocí en Campeche en una práctica de campo y que en su altar tenía una imagen de San Antonio de Padua, esculturas del Niño Doctor de Tepeaca, Puebla, y de un niño “Dios”, lo mismo que algunas figurillas prehispánicas que él llamaba sus “aluxes” y que, según él mismo comentaba, todo le servía para realizar sus rituales y ceremonias, para curar<sup>2</sup>.

En consecuencia, cabe recalcar la palabra “reelaboración” pues entendemos que las culturas están vivas y en constante movimiento y se apropian de lo que les rodea para poder expresar aquello que les resulta más caro. En este sentido, como comenta Morales, “El lenguaje de Suyuá, forma de comunicación ritual de la religiosidad yucateca posclásica y colonial, era esencialmente oral, pero la alfabetización permitió

---

<sup>2</sup> Testimonio recopilado en la práctica de campo del *Seminario de organización Socio- Política en Mesoamérica, perspectivas del Análisis del Discurso* con el Dr. José Alejos García. Campeche, noviembre 2011.

que quedara consignado en los *Libros de Chilam Balam* y en el *Ritual de los Bacabes*” (Morales, 2011: 15). Por tanto, los amanuenses asumieron los caracteres latinos –una forma eminentemente importada de Europa- para darle un nuevo formato a este tipo de lenguaje y sin embargo, el sentido críptico del mismo permanece como una fuerte representación identitaria. Cabe recalcar que no en todo el Chilam Balam de Chumayel existe este lenguaje denominado de Suyuá; no obstante, considero que se trata de uno de sus más importantes contenidos por el significado que puede llegar a tener en la comprensión del género discursivo que propongo en este artículo pues es expresión clara de una esfera de praxis.

Siguiendo este argumento, es fundamental subrayar el carácter acumulativo que las sociedades mayas han desarrollado constantemente y con una complejidad que va más allá del texto mismo. Sería sumamente arriesgado afirmar que todas las culturas mesoamericanas han tenido esa característica, aunque podríamos afirmar que sucede algo por el estilo en las comunidades mayas. Federico Navarrete apunta que los textos mayas coloniales son “multifuncionales pues en ellos hay una negociación política interna y externa; hay construcción de nuevas formas de culto; hay una voluntad aditiva y complementaria...” (Navarrete, 2011), por tanto, son diversos en su constitución y significado; lo mismo que movibles y no estáticos. En este sentido, Navarrete comenta que los traductores diversos –como Edmonson, Roys, e incluso Barrera Vázquez y Rendón con su *Crónica Matichú* (Barrera y Rendón, 1948/2005)- han acomodado de acuerdo a sus propias concepciones de tiempo y espacio, el contenido de los Chilames. Ello, Navarrete opina, quizá no estaría tan alejado del espíritu de reinterpretación característico de estos textos, pues al ser reelaborados por el artífice, quizá hubo cambios y añadiduras naturales al proceso de copia y transcripción (Navarrete, 2011).

En todo caso, está presente en el Chilam Balam de Chumayel una necesidad comunicativa que, más allá del instrumento mismo, conlleva un intercambio constante de la cultura hacia sí misma y hacia el exterior; el escriba,

...es un sacerdote y un sabio, es quien conoce los secretos de la creación y traspone en imágenes y palabras los sutiles conocimientos de la cultura de la que forma parte, con el objetivo de conservarlos (...) la función principal de estos especialistas de la imagen y la palabra era comunicar, tal comunicación estaba al servicio de los intereses políticos y religiosos de quienes detentaban el poder dentro de la sociedad maya (Morales, 2011: 29).

Siguiendo esta lógica, vemos que la elaboración de estos textos conlleva un dialogismo fundamental, mismo que se verifica en la oralidad y se representa en estos textos. Es decir, que El Chilam Balam no inicia ni termina en el texto, sino que es resultado de una continuidad sistematizada a través de la oralidad. Es frecuente que nos encontremos confundidos cuando presenciamos un atisbo en las letras de este texto, de una inmensidad cultural que rodea su elaboración, reinterpretación y comunión para las sociedades mayas. En cualquier caso, como hemos sostenido a lo largo de este escrito, encontramos perfectamente representada la alteridad –en el registro de saberes colectivos, por un lado, y en la necesidad de otro que ha de ser examinado a través del lenguaje de Suyuá, por ejemplo- en el Libro del Chilam Balam de Chumayel.

### **Resultados y discusión. El género discursivo “Chilam Balam”**

Existe quizá lo que, exclusivamente para efectos de este trabajo, denominaríamos género discursivo de “Chilam Balam”<sup>3</sup>. En él, más allá de centrarnos en palabras específicas o en conceptos determinantes, identificamos una voluntad integradora, misma que hemos explicado con anterioridad; dicho carácter podría calificarse como la “esfera de praxis” que genera tipos estables de enunciados –como estipula Bajtin (1982/2009: 248)- y que puede ser caracterizado como algo propio ya de estos textos.

---

<sup>3</sup> Si bien como señalan Barrera y Rendón, se ha denominado “Chilam Balam” a estos textos a partir de un profeta mencionado en estos mismos libros que habría vaticinado la llegada de los españoles (1948/2005: 10), es necesario afirmar que no considero que el género haya sido construido por una sola persona, es decir, que este profeta hubiera iniciado con la elaboración de este modelo. Ellos mismos aseveran que se trata simplemente de una denominación para referirse a este tipo de textos mayas coloniales. Por tanto, se trata de un conocimiento desarrollado de manera colectiva y asumido de tal manera; que tiene su expresión en textos que, para efectos de su estudio, han sido denominados así.

Como lo he afirmado a lo largo del presente ensayo, encuentro en la sociedad maya de la época colonial –y dicho sea de paso, en la actual- una necesidad de acumulación donde no estorban elementos externos siempre y cuando se integren a un fin último que bien puede ser la conservación de usos y costumbres; ahí es donde encontramos la esfera de la actividad humana de lo maya. Por tanto, no pienso que éste sea un género distinto, producto del encuentro entre los modos y costumbres peninsulares y los de las comunidades prehispánicas. Siguiendo a Alejos (2012), lo que estamos presenciando es que el género “Chilam Balam” simplemente agrega elementos a su propia constitución, sin que ello provoque una segregación o desaparición necesaria del mismo. En ello habremos de encontrar elementos constantes, como la identidad siempre en contraste con el otro. Barrera y Rendón clasifican el contenido de estos libros de la siguiente manera:

El material que contienen es heterogéneo. De modo general puede clasificarse así:

- 1) Textos de carácter religioso: a) puramente indígena; b) cristiano traducido al maya.
- 2) Textos de carácter histórico, desde crónicas con registro cronológico maya a base de la "cuenta corta" (katunes en series de 13) hasta simples asientos de acontecimientos muy particulares sin importancia general.
- 3) Textos médicos, con o sin influencia europea.
- 4) Textos cronológicos y astrológicos: a) tablas de series de katunes con su equivalente cristiano; b) explicaciones acerca del calendario indígena; c) almanaques con o sin cotejo con el Tzolkin maya, incluyendo predicciones, astrología, etc.
- 5) Astronomía según las ideas imperantes en Europa en el siglo xv.
- 6) Rituales.
- 7) Textos literarios; novelas españolas, etc.
- 8) Miscelánea de textos no clasificados (Vázquez y Rendón 1948/2005: 9).

No obstante lo anterior, sostengo que existen elementos dentro de los textos dentro de esta clasificación, que los hacen constituir un género discursivo. A este respecto, vale la pena mencionar que Pedro Bracamonte y Sosa, al estudiar la rebelión de Jacinto Canek en Cisteil en 1761, le confiere un papel fundamental a los textos mayas, concretamente aquellos en que aparecen profecías dentro de la estructuración de la

misma rebelión, pues se sumaban al sustrato de la resistencia maya (Bracamonte, 2004: 128).

Como primer componente interesante encontramos referencias a nuevos elementos dentro de la religión que, fuera de considerar que estén incluidos en el relato para agradar a los blancos, se hayan imbricados ya en el discurso de los mayas que escribieron los chilames.

Es muy preciso hacer entrar en el entendimiento que las piedras que dejó Nuestro Padre Dios, las duras maderas, los animales, es lo que habéis adorado. En los primeros tiempos, aquí, entre nosotros, los Hombres de Majestad fueron adorados como verdaderos dioses. Aquellas piedras detuvieron el paso del verdadero Dios nuestro Padre, Señor del Cielo y de la Tierra. Aunque eran los antiguos dioses, perecederos dioses eran. Ya se acabó el tiempo de su adoración. Fueron desbaratados por la bendición del Señor del Cielo, cuando terminó la redención del mundo, cuando resucitó el Verdadero Dios, cuando bendijo los cielos y la tierra.

¡Se desmoronaron vuestros dioses, hombres mayas! ¡Sin esperanza los adorasteis!  
(Mediz, 2006: 87) <sup>4</sup>.

Hay un reconocimiento del nuevo dios, pero también se asume que los anteriores existieron. Para los mayas coloniales dichas deidades no fueron, como frecuentemente comentan los españoles en las crónicas y en documentos, advocaciones demoníacas o engaños del maligno. Por el contrario, se trata de deidades que existieron, pero que no pudieron sobrevivir de la misma manera y que irremediabilmente se fusionaron con las nuevas manifestaciones de la divinidad de tal suerte que es difícil diferenciarlos en el discurso. Por tanto, cristianismo y religión prehispánica se funden de manera interesante para darnos ejemplo de una cultura viva que asume su propia religiosidad y

---

<sup>4</sup> En La versión de Roys, existe la referencia al Balché, la bebida ritual que se realiza a base de la corteza de un árbol y que en la versión de Mediz alude a maderas y alimento. Considero que es más exacta en este sentido la primera pues se alude a la caída de la “vieja religión y a la inserción de una nueva; sin embargo, en la de Roys, el párrafo termina sólo con “turn away your hearts from your old religion” que carece de la fuerza que tiene la traducción de Mediz, incluso con signos de admiración. Ver Roys, (1933:51).

la vive sin distingos. Quizá la frase “el árbol de la cruz” –que aparece en la cita posterior- pudiera ejemplificar lo anterior.

He aquí que cuando vaya a acabar el tiempo de este Katún, entonces Dios dará que suceda otra vez el diluvio y la destrucción de la tierra. Y cuando haya terminado, entonces bajará Nuestro Padre Jesucristo, sobre el valle de Josafat, al lado de la ciudad de Jerusalén, donde un tiempo nos redimió su santa sangre. Allí bajará sobre una gran nube, para dar testimonio de que verdaderamente pasó el martirio en el árbol de la cruz, hace tiempo. Allí entonces bajará en gran poder y en gran majestad, el verdadero Dios, el que creó el cielo y la tierra y todas las cosas del mundo. Allí bajará a medir por igual lo bueno y lo malo del mundo. ¡Y humillados serán los soberbios! (Mediz, 2006: 93-94).

En efecto, conviene revisar el interesante análisis que realiza Alberto Morales en *Árbol Sagrado, origen y estructura del universo en el pensamiento maya*, donde comenta que “La cruz ha sido reconocida como un árbol erecto, equivalente a un árbol cósmico de los mayas prehispánicos” (Morales, 2006: 113). Sin embargo, añade Morales citando al mismo Chilam Balam de Chumayel, que “para ellos este árbol sustituye al suyo pues el profeta de Chumayel concluye diciendo: ‘Cuando levanten su señal en lo alto, cuando la levanten en el Árbol de la Vida, todo cambiará de un golpe. Y aparecerá el sucesor del primer árbol de la tierra y será manifiesto el cambio para todos’” (Morales, 2006: 113)<sup>5</sup>. Para Roys, empero, la traducción queda como “stretched out on a cross of wood” (Roys, 1933: 54) , que no se apega a la original que reza: “cruz che”<sup>6</sup>, que significaría “árbol cruz”. En todo caso, como se ve, el sentido de la frase no se pierde en la traducción de Mediz y queda manifiesta la formación de un símbolo que comporta múltiples contenidos a la vez y que se asimila a la narración con naturalidad.

---

<sup>5</sup> De igual manera podemos encontrar en el texto de Solange Alberro, *El Águila y la Cruz, Orígenes religiosos de la conciencia criolla* (1999), un sugerente análisis de la semejanza del árbol cósmico -en este caso el árbol del nopal- con la imagen de la cruz, concretamente en el mito fundacional mexicana.

<sup>6</sup> The Book of Chilam Balam of Chumayel, versión facsimilar digitalizada, f. 27r.

Como vemos, se trata de una interesante acumulación, pues la estructura es igual a la de las profecías donde anuncian el término de otro *Katun* y la llegada de nuevas cosas para los mayas. De hecho, resulta sugerente que cualquiera versado en la lengua maya yucateca de la época, podría leer el texto y enterarse de que, el capítulo de donde proviene esta cita, cuenta la historia de la formación del mundo y de la creación de todos los dioses. He aquí un ejemplo.

Y fueron cogidos los Trece dioses por los Nueve dioses. Y llovió fuego, y llovió ceniza y cayeron árboles y piedras. Y vino el golpearse los árboles y las piedras unos contra otras. Y fueron cogidos los Trece dioses, y fue rota su cabeza y abofeteado su rostro y fueron escupidos, y se los cargaron a las espaldas. Y fue robada su Serpiente de Vida [Canhel] con los cascabeles de su cola, y con ella, fueron cogidas sus plumas de quetzal. Y cogieron habas molidas junto con su semen y, junto con su corazón, semilla molida de calabaza, y semilla gruesa molida de calabaza, y frijoles molidos. Y Él que es eterno [Yax Bolón Dzacab, "Gran-nueve-fecundador"] lo envolvió y lo ató todo junto, y se fue al decimotercer piso del cielo. (...) Y cuando fue robada la Gran Serpiente, se desplomó el firmamento y hundió la tierra. Entonces los Cuatro dioses, los Cuatro Bacab, lo nivelaron todo. En el momento en que acabó la nivelación, se afirmaron en sus lugares para ordenar a los hombres amarillos (Mediz, 2006: 88).

Vemos que la identidad religiosa de los mayas que escribieron el texto que comentamos es compleja, lo que nos obliga a visualizarla sin maniqueísmos que se sustenten en lo español y lo indígena; por el contrario, habría que considerar que todo lo que está representado es maya, o alude a la acumulación de la que hemos comentado. No obstante, existen menciones a pasados ciertamente idílicos que se ven violentados por la presencia de forasteros. Aun así, existe algo que podríamos caracterizar como un fatalismo histórico dentro de estas referencias, pero que indudablemente vemos como el reconocimiento del otro dentro la memoria de la cultura. Tan es así, que frecuentemente se relaciona a los invasores españoles con los itzaes, los cocomes, los xiues, los couch y otros linajes contrastando los momentos

ideales con los de la nueva era. Hay referencias al invasor español que impone otros conceptos religiosos y sociales:

No fue así lo que hicieron los Dzules cuando llegaron aquí. Ellos enseñaron el miedo; y vinieron a marchitar las flores. Para que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de los otros.

No había ya buenos sacerdotes que nos enseñaran. Ése es el origen de la Silla del segundo tiempo, del reinado del segundo tiempo. Y es también la causa de nuestra muerte. No teníamos buenos sacerdotes, no teníamos sabiduría, y al fin se perdió el valor y la vergüenza. Y todos fueron iguales.

No había Alto Conocimiento, no había Sagrado Lenguaje, no había Divina Enseñanza en los sustitutos de los dioses que llegaron aquí. ¡Castrar al Sol! Eso vinieron a hacer aquí los extranjeros. Y he aquí que quedaron los hijos de sus hijos aquí en medio del pueblo, y esos reciben su amargura (Mediz, 2006: 56-57).

Y otros en que se cantan las glorias pasadas...

1556.—La diferencia hoy son 15 años. He aquí lo que escribí: Los grandes templos fueron levantados por los nobles antepasados y sus reyes hicieron cosas de gran fama. Durante trece katunes y seis años más estuvieron levantando las pirámides, los que las hacían en el antiguo tiempo. Desde el principio de las pirámides, hicieron quince veces cuatrocientas veintenas de ellas y cincuenta más, en su cuenta en conjunto. Las pirámides hechas llenaron toda la tierra del país, desde el mar hasta el tronco de esta tierra. Y dejaron sus nombres y los de los pozos. Entonces fue que su religión fue compuesta por Dios.

¡Y ardió por el fuego el pueblo de Israel y los profetas! ¡La memoria de los Katunes y los años fue tragada en la luna roja! ¡Roja luna roe de la tierra el linaje de los Tutulxiú! (Mediz, 2006: 55).

En ambos pasajes encontramos referencias al otro que es invasor y que introduce un orden distinto al existente. Es entendible que el invasor del que se habla sea el blanco; no obstante, como comentamos con anterioridad, de acuerdo a Médiz Bolio, “ la llegada

de los españoles se asocia, en los *Libros de Chilam Balam*, con la llegada de los extranjeros toltecas y con el retorno a Chichén Itzá de los Itzaes, ocurridos quinientos años antes” (De la garza y Mediz, 2006: 124).

Más adelante, concretamente en el denominado *Libro de los Espíritus*, encontramos ya un discurso en que se integran elementos de ambas tradiciones culturales expresando lo que comentamos como el género “Chilam Balam”.

*Dominus vobiscum*, decían todos cantando allí donde no había cielos ni tierra.

Del abismo nació la tierra, cuando no había cielos ni tierra.

El que es la Divinidad y el Poder, labró la gran Piedra de la Gracia [Tun Gracia]: allí donde antiguamente no había cielo. Y de allí nacieron Siete piedras sagradas [Tunes], Siete Guerreros [Katunes] suspendidos en el espíritu, Siete llamas elegidas. Y se movieron. Y siete fueron sus gracias también, y siete sus santos. Y sucedió que incontables gracias nacieron de una piedra de gracia. Y fue la inmensidad de las noches, allí donde antiguamente no había Dios, porque no habían recibido a su Dios, que solo por sí mismo estaba dentro de la Gracia, dentro de las tinieblas, allí donde no había cielos ni tierra.

Y fue formado al fin un Guerrero, cuando no había nacido el Primer Guerrero, y tenía los cabellos en guedejas.

*Aden ti parami*. Y fue su divinidad. Y entonces salió y se hizo varón en la segunda infinita Piedra de Gracia. Alpinon es el nombre de su ángel. Cuando hubo nacido, salió y pidió su Segunda Gracia, en la segunda inmensidad de la noche, donde antes nadie había. Y recibió su divinidad él solo por sí mismo (Mediz, 2006: 95)<sup>7</sup>.

O como lo vemos en este otro párrafo extraído del Libro *Principio de los Itzaes*

*Dios el Verbo, Dios Hijo, y Dios Espíritu Santo*, son el Dios de toda la tierra. Ellos crearon la Piedra Preciosa que se desprendió de la tempestad, con el velo de la gracia. El Verbo en su nombre; *Josus tin gracia*.

---

<sup>7</sup> La versión de Roys no dista mucho de la que aquí se presenta, salvo que él se centra más en un guerrero específico mientras que en la que vemos de Médiz se considera una colectividad.

He aquí que al mismo tiempo nació de su Piedra el Espíritu de las estrellas; *berbumtuorom* es su nombre. El hijo natural de la Piedra, el hijo natural de la Tierra, tomó entonces a la Señora de la Tierra y fue a sentarse al altísimo cielo, a lo más alto del cielo, en lo antiguo.

Un gran resplandor llegó hasta abajo desde el Espíritu de la *Sustinal gracia* (Mediz, 2006: 111).

Por su parte, los textos proféticos que aparecen en los “chilames” Pérez, Chumayel y Tizimín y que tienen referencias a Nahau Pech, Chilam Balam y otros profetas, conllevan la invasión de extranjeros, de nuevas creencias y de pobreza y desgracia. No obstante,

...a causa de la idea cíclica de la historia, en ellas –las profecías- se confunden acontecimientos como el dominio de los itzaes, que se consideraban extranjeros, y el yugo español; la adoración de Kukulcán, introducida por los toltecas, y el cristianismo. En general, en todos los textos proféticos se entremezclan acontecimientos del pasado y el futuro, ya que para ellos, ambos son el resultado de la misma carga de influencias divinas del *katún* (De la Garza y León- Portilla, 1980: XXXV).

En este sentido, vemos que estos textos asumen, de acuerdo con el tiempo relatado, un sentido flexible, es decir, que adaptan su constitución a quien pudiera resultar el detentor del papel de antagonista.

Por otro lado, hay fragmentos específicos donde la identidad está justificada a partir de pruebas conducidas a aquellos personajes que pretendían gobernarles. Ello marca una línea divisoria clara con el otro, aquel que no tiene conocimiento de lo pretérito, de lo que permanece. Se trata de textos escritos en lenguaje figurado llamado “Lenguaje de Suyuá” (*suyuá t’an*), que a decir de Alberto Morales

...a partir de la revisión de los diccionarios coloniales y modernos, sugiere una forma del lenguaje hablado que confunde a quien lo escucha, palabras que se

encadenan unas a otras circularmente jugando con el ritmo y el significado, se trata de un lenguaje figurado de carácter celeste; su empleo supone, para el oficiante, hacer descender las fuerzas sagradas del cielo (Morales, 2011: 41).

Para él, dicho lenguaje no sólo llevó a los especialistas en el mismo a tener un código críptico, ininteligible para los no iniciados, sino que implicaba también una forma de contacto con la divinidad. Colocaré la versión de Alberto Morales por considerarla más apropiada al espíritu del propio libro.

Lenguaje de Suyuá [lenguaje que se arremolina, palabras que confunden] y su entendimiento para el abuelo, *Señor Gobernador Mariscal*; es su habitación, su morada en T'suk Uxim [¿las nubes que recogen el fruto?], en el oriente de Ichcaansihó [Rostro del Cielo, de la Serpiente, Siho: *Sapindus saponaria*]. Ahí tiene la tierra, su poblado, su ser, su escudo y su solar; su habitación, su morada. Cargaré el tiempo el final de su camino; también viene la palabra del Legítimo Hombre. Fuerte [roja] es su palabra cuando llegue, roja [fuerte] su vestimenta también. De aquí en adelante el lenguaje de Suyuá. Le hablará, le preguntará, El Legítimo Hombre del pueblo, cuando sea cargado su oficio, cuando se asiente el otro katún Uno Ahau, así como sus renuevos de árboles [descendientes]. (...) He aquí su primera palabra, he aquí el principal. Les preguntarán. Les solicitarán su comida. Trae el sol (...) agradable hablarán los legítimos hombres. Así dirán los Batabo'ob [los Hacha- los caciques] Traigan el sol, ¡hijo!, que sostiene en mi plato la *lanza* bien asentada, la *cruz* del cielo en el centro del corazón, asentado en el primer jaguar sobre el sol, [en la tarde o en la puesta del sol], su sangre, su semen. Su entendimiento en Suyuá. He aquí el sol que solicitan. El gran huevo frito. He aquí la *lanza* y la *cruz* celeste asentada en su corazón. Eso es lo que dice. La palabra del hombre sincero [la bendición]. He aquí el primer [verde] jaguar que está sobre su sangre, su semen: el chile verde [el primer chile], el jaguar está allí. Lenguaje de Suyuá (Morales, 2011: 89-92)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Vale la pena mencionar que considero esta traducción más acertada pues Mediz simplemente traduce *Suyua than* como "Lenguaje Figurado", mientras que Morales sí se adentra en la etimología posible del

Como vemos, se pretende que el otro pueda contestar a los enigmas sin que se le proporcione la respuesta. Lógicamente, sólo podrían hacerlo aquellos iniciados en el conocimiento pretérito que se plasmó en estos textos; lo interesante es que existe tan sólo la representación escrita de este tipo de pruebas. Sin embargo, es muy posible que el texto tendría acompañamientos orales, lo mismo que una fuerte carga de teatralidad y gesticulación: es decir, todo aquel “para lenguaje” que en esencia no queda registrado. Más allá de tratarse de pruebas específicas encontramos en verdad enunciados o textos perfectamente elaborados pensando en una colectividad que es, a final de cuentas, autor de dicho lenguaje. El conocimiento, las palabras, los términos, van en función de un ordenamiento social que difícilmente habría eliminado el sistema de cacicazgos introducido por los españoles y la estructura social derivada del catolicismo. Este, quizá, es uno de los elementos más enigmáticos y significativos del género discursivo que proponemos y que se encuentra presente en el Chilam Balam de Chumayel, en el de Tuzik y que vemos representado en la crónica Matichú de Barrera y Rendón. De igual manera, Morales sostiene que se encontraría el lenguaje de Suyuá en el Ritual de los Bacabes, texto de contenido mágico, medicinal y ritual. Al referirse a este texto, Morales cita a Thompson:

‘Por desgracia – afirmaba Thompson-, el material está envuelto en simbolismos, buena parte de los cuales son imposibles de comprender tanto para los mayas contemporáneos como para los eruditos. El único paralelo que se nos ocurre es el del Apocalipsis’. En efecto, el lenguaje del *Ritual de los Bacabes* se distingue por su oscuridad; los curanderos debían hacer caer sus palabras en lenguaje de Suyuá (Morales, 2011: 35).

Finalmente, en el denominado *Libro del Vaticinio de los trece Katunes*, se realiza una suerte de “meta descripción” del sentido que tienen los textos integrados en el texto y de la importancia que tienen quienes lo realizaron.

---

concepto que él denomina “palabras que se arremolinan, palabras que confunden. Ver mismo fragmento en De la Garza y Mediz, 2006: 71-72.

Uno por uno, cada *Katún*, ya fuera bueno, ya fuera malo, así era escrito por los escritores de lo sagrado. *Evangelistas*. Es la palabra del Señor del cielo y de la tierra, el fuego encendido en el rostro del Sol, que vino de arriba, que les fue dado. Así ellos saben el principio de la tierra, el tronco de nuestra raza, y en el recto hablar de los escritores sagrados lo han puesto en los libros. *Repuldorio* [Reportorio]. No tiene error. Muy cuidadosamente revisado, ha sido estampado en este libro por cuatro hombres de noble linaje, venidos del cielo, jugo del cielo, rocío del cielo, Hombres Verdaderos, Reyes de esta tierra: Zacaalpuc, Hooltun-Balam, Hochchtun- Poot y Ah Mex-Cuc-Chan (Mediz, 2006: 157).

En efecto, al conferirle un sentido ritual y ciertamente “divino” a los amanuenses al llamarlos “jugo del cielo” –quizá en cuanto a que plasman las palabras del cielo, el Suyuá t’an que según Morales tiene una característica celeste, como hemos comentado párrafos atrás- y conferirles un rango elevado al llamarlos “Hombres Verdaderos” o “Halach Unicob”<sup>9</sup>, se les está dando la autoridad y conocimiento necesarios para dar cuenta de lo que está por venir, de lo que se ha denominado un vaticinio. Los textos proféticos contenidos en este documento como los que los escriben se integran en ese mismo género discursivo, pues entendemos que son expresión de la misma esfera de praxis que hemos comentado; una en que el tiempo, el espacio, pasado y presente se fusionan en una redacción que lo mismo habla de las cosas que han sucedido que aquellas que habrán de suceder de nuevo en un pensamiento circular que se encuentra presente en todo el texto. Por otro lado, se trata de textos pensados por y para una colectividad que bien considera al otro, no sólo el que pertenece a la comunidad misma, sino al que está fuera de ella y que lleva el nuevo conocimiento religioso que se imbricó en el género discursivo que comentamos.

## Conclusiones

---

<sup>9</sup> The Book of Chilam Balam of Chumayel, versión facsimilar digitalizada, f. 46 v.

En un espacio tan pequeño no se pueden abordar todos los elementos que pueden considerarse para explicar la complejidad de la expresión maya en los textos comentados. Sin embargo, la pretensión era dar cuenta de la plasticidad que nos brindan las propuestas bajtinianas para el análisis textual. Como vemos, la construcción de los enunciados/textos de los mayas coloniales de la zona yucateca se dio de manera colectiva, es decir, siempre considerando al otro, en una producción eminentemente social. De esa construcción, vemos que los textos tienen un profundo sentido identitario no solamente expresado en las ideas de su cosmovisión, sino también en la acumulación y el enriquecimiento con otras cosmovisiones. La alteridad en gran medida queda resuelta a través de la adopción de los motivos extranjeros, de su mención en numerosos textos y dentro de las palabras del lenguaje de Suyuá. Todo ello se integra en lo que hemos llamado el género “Chilam Balam” y que, como hemos visto, es producto de una construcción simbólica colectiva, que se nutre del pasado y del presente de los artífices del texto. Vale comentar que considero que, con independencia de que los textos hayan salido de la comunidad y que se encuentren en museos o en colecciones privadas, lo cierto es que no han dejado de elaborarse, sea a través de la oralidad o de otros textos que pudieran existir ocultos por las comunidades como lo hicieron durante la Colonia. Curiosamente, como comenta Navarrete, muchos de estos textos son dados a conocer en momentos de tensión social, de reivindicación identitaria, de reclamos territoriales o de luchas religiosas. El ejemplo más claro lo puede demostrar la entrega que hace el pueblo de Totonicapán en Guatemala a Robert M. Carmack en 1973 y que se da durante un momento de conflicto religioso. De acuerdo a Navarrete (2011), sería la manera en que los quiché de Totonicapán reivindicaron sus derechos sobre el lugar y sobre su propia religión, pues se encuentran vinculados a manera de linaje con personajes bíblicos. El que un investigador avalara el texto, les dotaba de identidad y consolidaba sus derechos. Hay mucho todavía que decir sobre estos discursos, pero vemos que su estudio a partir de las propuestas de Bajtin y Voloshinov bien pueden darnos otras ópticas que nos permitan comprender su génesis en una tradición colectiva e inacabada, tal y como se constituyen los géneros discursivos.

Artículo recibido:

20 de octubre de 2012

Artículo aceptado:

15 de abril de 2013

**Bibliografía**

Alejos García, José (2012). *Seminario de organización socio- política en Mesoamérica. Tradición Oral, aplicaciones metodológicas*. Posgrado en Estudios Mesoamericanos. México, UNAM.

Alejos García, José (2006). Identidad y Alteridad en Bajtin. *Acta Poética*. Número 27-1. México, UNAM.

Bajtin, Mijaíl. M (2000). *Yo también soy, (Fragmentos sobre el otro)*. México, Taurus.

\_\_\_\_\_ (1982/2009). *Estética de la creación verbal*. México, S.XXI.

Barrera Vázquez Alfredo y Rendón Silvia(1948/2005). *El Libro de los libros del Chilam Balam* México, FCE.

Bracamonte y Sosa, Pedro (2004). *La Encarnación de la Profecía, Canek en Cisteil*. México, Porrúa.

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

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

*The Book of Chilam Balam of Chumayel* (1913), versión facsimilar digitalizada, Introd.

by GB. Gordon, Estados Unidos, Pennsylvania University.

*The Book Of Chilam Balam of Chumayel* (1933). Ralph L. Roys (trad.). Estados Unidos, Carnegie Institution

León, María del Carmen, Ruz, Mario Humberto y Alejos, José (1992). *Del Katún al siglo, tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México, CONACULTA.

Morales Damián, Manuel Alberto (2006). *Árbol Sagrado. Origen y estructura del universo en el pensamiento maya*. México, UAEH.

\_\_\_\_\_ (2011). *Palabras que se arremolinan, lenguaje simbólico en el Libro de Chilam Balam de Chumayel*. México, Plaza y Valdés.

Navarrete Linares, Federico (2011). *Seminario de Tradición Oral Mesoamericana*. México, IIH, UNAM.

Valverde Valdés María del Carmen (coordinadora) (2007). *La Resistencia en el Mundo Maya*. México, UNAM.

Voloshinov, Valentin (1929/1992). *El Marxismo y la Filosofía del Lenguaje*. España, Alianza.

\_\_\_\_\_ (1929/2009). *El Marxismo y la Filosofía del Lenguaje*. Argentina, Godot.

