

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

ANALES DE ANTROPOLOGÍA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
VOLUMEN XXXII MÉXICO 1995

EL SIGNIFICADO DE LA PALABRA ITZAMNA

*Edmundo López de la Rosa y Patricia Martel**

Facultad de Economía-UNAM

*Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

Resumen: Este trabajo es un primer avance en el análisis semántico de textos mayas. El término *texto* se emplea en un sentido profundo, considerado como una forma de comunicación dentro de un particular sistema de signos. Por lo tanto, el análisis de la palabra *Itzamna* recurre a una representación de la deidad en el *Códice de Dresde* y su correspondencia con textos literarios y lexicográficos de la época colonial, para definir los diversos significados y conceptos que codifican el nombre.

Palabras clave: textos mayas, Itzamna, representaciones plásticas, *Calepino de Motul*, lenguaje codificado.

No obstante la búsqueda asidua de muchas generaciones de mayistas y de las incursiones de estudiosos en los textos pictóricos del Clásico y Posclásico mayas, así como en los textos escritos que nos legó la Colonia, *Itzam*, o *Itzamna* –cuando se deseaba acentuar su grandeza– (“El gran *Itzam*”), sigue siendo una deidad enigmática, cuyos atributos aún no se desentrañan totalmente.

En las líneas finales de un fragmento de la *Relación de Ekꟼbalam* (cfr. De la Garza *et al.*, 1983 (II): 139) tenemos un interesante testimonio: “(...) los señores y fundadores de Ek Balon no los tenyan [ídolos de barro] porque adoraban un solo Dios que había por nombre Hunab y Zamna, que quiere decir un solo Dios”, reflexión y punto de partida para la propuesta que plantea el presente ensayo.

Hunab, de acuerdo con el *Calepino de Motul*, es “cosa sola o solitaria, sin compañía” (1995, folio 195v.: 328); la siguiente entrada se refiere a *Hunab kuu*: “único Dios vivo y verdadero, y era el mayor de los dioses de los de Yucatán y no tenía figura, porque decían que no podía figurarse, por ser incorpóreo”. Para J. Eric Thompson el término *uno* o *único* era un indicio de que la religión maya se encontraba en el umbral del monoteísmo:

La concepción de Itzam Na es ciertamente majestuosa. Se comprende que los principales mayas llegaron a considerarlo el único dios grande, porque parece como que los mayas del período Clásico hubieran hecho del culto de Itzam Na algo parecido al monoteísmo, y todos los demás seres, como el sol y la luna, probablemente los Chacs y así sucesivamente, serían los criados de Itzam Na o sus manifestaciones [...]

Al terminar el período Clásico, el frágil culto del casi monoteísmo que postulamos caducó. Seis siglos más tarde lo recordaban todavía como una edad de oro antes de la introducción de la “idolatría” [...] (Thompson, 1982: 286).

Esta idea en torno al término *uno* o *único* llevó a Ralph L. Roys a cuestionar que el concepto fuera prehispánico, incluso no dudó en considerarlo como una creación colonial (cf. Thompson, *op. cit.*: 253); sin embargo, el concepto *Hunab* se aplicaba más bien a un dios creador omnipresente y no a un monoteísmo incipiente imposible de arraigarse en el proceso ideológico mesoamericano. Por lo tanto, *Hunab* se deriva de *Hunuc*, “uno” o “único”, lo que no sólo indica que es un concepto prehispánico, sino que además no significa “un sólo dios” sino “un dios único”, en el sentido de *grande, verdadero y legítimo*, a imagen y semejanza de la jerarquía sociopolítica que instituyó el culto a *Hunab Itzamna*, concepto incomprensible para los campesinos, devotos de las esencias terrestres, como los señores de milpas, cerros, cuevas y vientos. Por lo anterior, *Itzamna* es mucho más que un nombre; es una mezcla de mensajes contrarios y a la vez complementarios, ocultos detrás de la anatomía lingüística del nombre. Señala J. Eric Thompson (p. 286):

[...] Era el creador a quien todos los hombres debían la misma existencia; la humanidad —y de hecho la creación toda— dependía de su capricho de dador de las dos condiciones esenciales de la vida: la lluvia a tiempo y las tierras fértiles. Él mandaba en los seres menores que surcan los cielos o moran en la tierra o dentro de ella. Él daba la vida, pero podía quitarla y si quería, devolverla otra vez, aún a los muertos. [...]

Debido a esta complejidad, un análisis semántico de su significado no debe limitarse a la glosa de palabras o sílabas, ya que un término con semejantes características es más que una serie de significados primarios o claves fonéticas. La complejidad radica en que nombres y fórmulas religiosas son una suma o *compuesto de conceptos* íntimamente relacionados y a la vez autónomos, que forman parte de un código. La codificación es un signo de investidura otorgada al lenguaje con el que los hombres expresan su relación con las deidades, y es también una forma de preservar la jerarquía que distingue a los especialistas de lo sagrado. La codificación se crea, se enriquece y se transmite por medio de una serie de recursos lingüístico-literarios,

semánticos y pragmáticos que conforman un peculiar sistema de comunicación, donde el sacerdote es el enlace entre los hombres y las deidades; el único capaz de doblegar la voluntad divina y único conocedor de los remedios eficaces para neutralizar su efecto negativo. Alfredo Barrera Vásquez refiere los problemas que ofrece la traducción de los documentos mayas postcortesianos: “Su lenguaje es simbólico y sus elementos-palabras no tienen un sentido directo o de diccionario sino marginal o transferido; en esto estriba precisamente su belleza y, también, el escollo de su interpretación”. El connotado mayista se refiere evidentemente al lenguaje críptico, como el *zuyua*, oscuro y velado a los no “elegidos”, pues el conocimiento de su codificación avalaba la pertenencia a los más altos estratos sociales. Es un lenguaje simbólico en cuanto a fórmulas y recursos de expresión compartidos por otras culturas de Mesoamérica para aludir o invocar conceptos de su cosmovisión. Son frecuentes, por ejemplo, los difrasismos como “piedra y palo” para decir “castigo” o “agua y fuego” para referirse a “guerra”, o bien la asimilación de fonemas o sílabas; por ejemplo, -k + k- = *chik* + *kin* = *chikin* (cfr. Álvarez, 1980: 12), y otros más intrincados, esencialmente retóricos: rima, métrica y acotaciones con propósitos nemotécnicos.

Contamos con abundante literatura acerca de *Itzamna* y, sin embargo, aún no esclarecemos muchos de sus atributos; incluso no hay consenso acerca de la traducción de su nombre, y no deja de ser paradójico que la traducción, o más bien decodificación del nombre de *Itzamna* —que ayudaría a entender conceptos frágiles de la ideología maya— se siga utilizando despreocupadamente y en forma elemental. Es de extrañar que Thompson quien explicó la función de *Itzamna* (por ejemplo: “El informante campechano de Las Casas [1909, cap. 123] dice que Itzam Na [impreso Izoná] era Dios Padre, hacedor de los hombres y de todas las cosas”; (op. cit.: 259), no siga esta línea analítica para traducir el nombre, y presenta, en cambio, una propuesta muy llana: “[...] Itzam Na significa ‘Casa de Iguanas’. En el diccionario de Viena se define Itzam así: ‘Lagartos como iguanas de tierra y agua’ [...]” (Thompson, op. cit.: 262).

Alfredo Barrera Vásquez es el primer investigador que aborda con profundidad el problema, al aportar nuevas líneas de reflexión lingüística. Descartó el término *itzam* como significado de “cocodrilo o iguana”, y planteó una nueva propuesta de traducción, a la luz de un análisis distinto:

[...] pero desde luego Itsam no es el nombre de ningún reptil anfibio real. Estas equivocaciones llevaron a J. E. Thompson a considerar a *Itzamna* “Casa-de-Iguanas”, por el *Itsam* de la fuente 3 y porque *na* es el nombre de la

casa en yucateco. *Itsam*, parece estar compuesto de *its* + 'a + *-am*; *its* es un morfema cuyo significado está relacionado con las ideas de sabiduría, magia, poder oculto; *-a* vale por agua y *-am* es el actor; de modo que *itsam* significa “el mago del agua”, “el que tiene y ejecuta poderes ocultos en el agua” (Barrera Vásquez *et al.*, 1980: 272).

Más adelante, este autor indica que *-na*, con aspiración final, tiene múltiples significados, como merecimiento, goce, dicha, grandeza, juicio, etcétera, que acentúan la posesión de una gran sabiduría. Su traducción de “Itsamná” como, *mago-del-Agua*, vino a sustituir la de Thompson; pero a pesar del acucioso análisis del maestro Barrera Vásquez, aún quedan cabos sueltos. Por un lado, no deja de provocar cierta incertidumbre ese uso indistinto de la *s* y la *z* en la grafía del nombre de la deidad; por otro, *its* puede ser “mago” o “brujo”, si se agrega el sufijo *-am* del “actuante” o “poseedor”, de modo que “El-Gran-Brujo” o “Gran-Mago” sería una primera lectura bastante acertada; pero la traducción de “agua”, ubicada en *-a* propicia otros problemas de interpretación. Con el propósito de atar esos cabos sueltos, retomamos el análisis de *Itzamna*, motivados por nuevos caminos que nos guían hacia un método heurístico; es decir, la obtención de nuevas respuestas conforme vamos profundizando en la búsqueda. Para ello, analizamos cada uno de los elementos plásticos de su nombre escrito en diversas partes del *Códice de Dresde* (figura 1).

El primer elemento plástico se compone de una serie de puntos alrededor de la cabeza de un *tzimez*, ciempiés. Estos puntos describen el *its*, líquido, un elemento primordial que, entre otros aspectos, permite identificar a los llamados “glifos emblema” (figura 2). *Its*, según el *Calepino de Motul* (1995: 379) “es leche, lágrima, sudor, resina o goma por cuajar de árboles, de matas y de algunas yerbas [...]”, pero en el lenguaje de la hermenéutica sagrada lo común y natural se sacraliza por simple asociación, de modo que, por ejemplo, el líquido asperjado entre los chaques, página 68 del *Códice de Dresde*, no es cualquier agua, sino la gracia divina del *its*; es decir, un líquido fecundante y pleno de vida (figura 3). Vale la pena resaltar al respecto la reflexión de Freidel, Schele y Parker (1993: 210): “[...] In Yucatan the Itz of melting votive candles is directly analogous to the Itz (the blessed rain) of heaven that God sends through the portal opened during shamanic rituals”.

Es claro que en la cita, los autores usan *itz* en vez de *its*, lo que aparentemente no implica divergencia, aunque como veremos más adelante esta diferencia puede ser determinante en el análisis semántico. De este modo, *its* tiene una

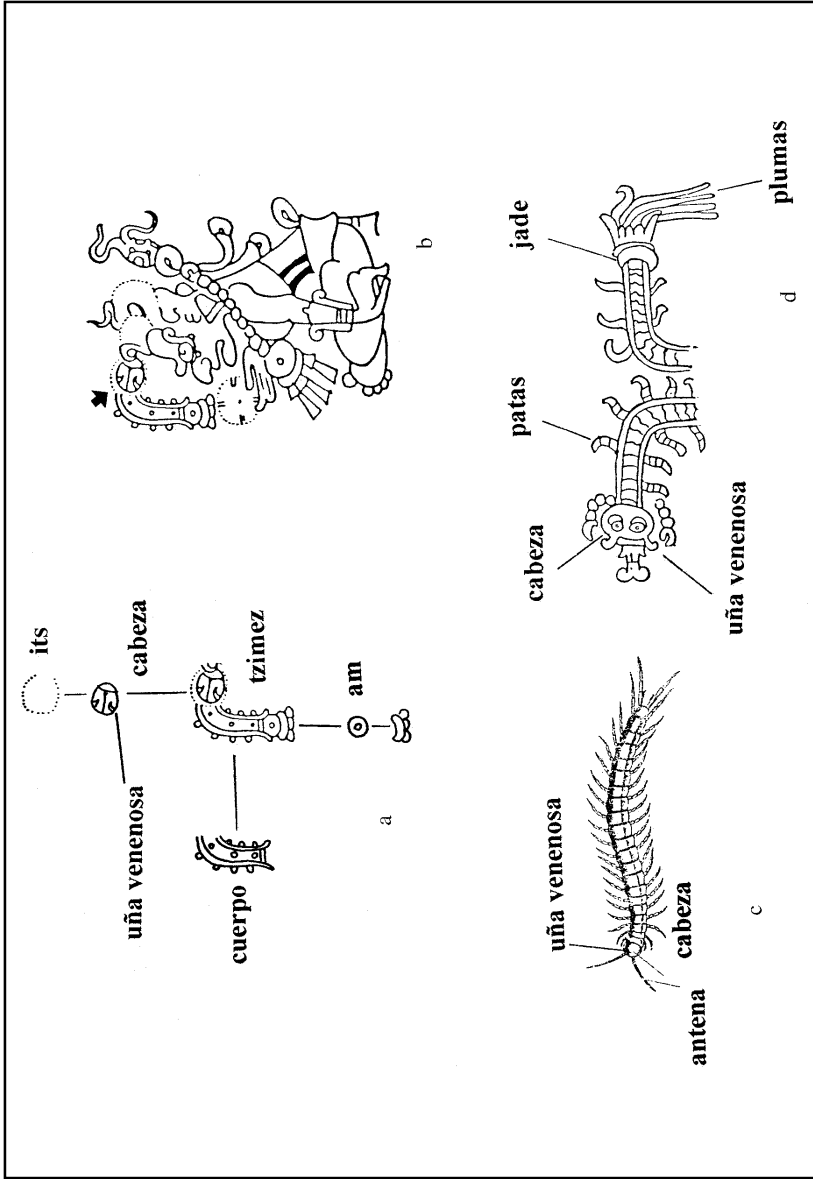


Figura 1. a) composición de elementos plásticos; b) Itzamna, página 15c, Códice de Dresde (tomado de Taube, 1992: 32); c) el ciempiés, de acuerdo a Storer et al., 1980; y fig. 27-11), d) el ciempiés, según el Códice Féjervary-Mayer.

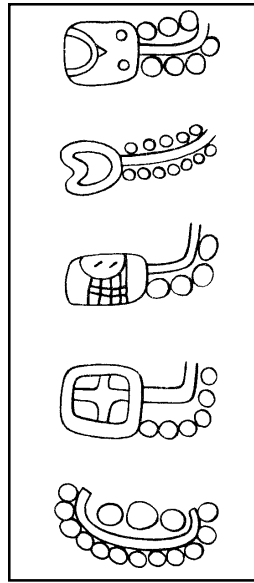


Figura 2. Ejemplos de prefijos de “agua” de los Glifos Emblema. Tomados de Marcus, 1976: fig. 1.4. a-e.

relación estrecha con *Itzamna* al conferirle su naturaleza fecundante y, por lo tanto, creadora.

El siguiente elemento plástico, el *tzimez*, ciempiés, surge de las claves que nos aportó Ramón Arzápalo (comunicación verbal). *El Calepino de Motul* (1995, folio 113r al 116r: 188-193) indica que *tza(a)* en composición se refiere a “pleitear”, “molestar”, “importunar”; de éste se deriva *tzaplac* (folio 116r: 193), “cosa áspera y espinosa como sayal”. La idea de aspereza nos provoca una imagen-sensación de algo que punza o pincha; que no produce un dolor profundo, sino un fastidio superficial. El verbo *tza(a)* es “picar”, “fastidiar”, “escocer”, “molestar”, “puyar” y su analogía con “molestar”, “causar pleito”. *-am* es efectivamente el actor o actuante del verbo. Así, *tza(a) + am* es “el que causa escozor”, “el que pica”, “el que hierde con una puya o espina”. “Púa”, “puya” o “espina” sugieren la imagen de un objeto o ser punzante o penetrante (*cf.* Martel, 1996: 31).

El concepto de *tzaplac*, “escozor” plantea algunas dudas que obligan a analizar palabras y sílabas en correspondencia con imágenes plásticas. Efectivamente, un sayal puede producir escozor, o más bien aspereza, pero resulta un tanto forzado asociar la aspereza superficial con el efecto penetrante de una espina

o un objeto punzante. Dada la riqueza polisémica de la lengua maya, podría haber muchos otros elementos para aludir a una naturaleza áspera. De modo que *tzaplac* parece ser una respuesta a medias. La clave entonces la proporcionó el elemento plástico *tzimez*, identificado desde hace tiempo por estudiosos como J. E. Thompson, aunque sin realizar análisis correspondiente de sus partes constitutivas. En efecto, se trata de un ciempiés, una de las 1 200 especies que existen. Son esos parientes cercanos de los arácnidos que los entomólogos describen con cuerpo alargado, segmentado, dorsoventralmente aplanado y una cabeza con un par de antenas largas, doce o más artejos, un par de mandíbulas y dos pares de maxilas. En distintas partes del cuerpo posee de 15 a 181 somitos. El primero lleva un par de uñas venenosas formadas por cuatro artejos, y en cada uno de los demás somitos, excepto los dos últimos, hay un par de pequeñas patas andadoras con siete artejos. Los ciempiés viven principalmente en las regiones cálidas; matan rápidamente sus presas mediante el veneno que inyectan con la uña venenosa. Cuando los ciempiés llegan a atacar al hombre, el piquete o mordedura puede ser muy doloroso y provocar escozor (cfr. Storer *et al.*, 1980: 597; Metcalf y Flint, 1979: 216), un diagnóstico que coincide con *tzaplac*, sensación de punzada o picadura.

Con lo escrito, regresemos a tratar de dilucidar la relación *its-itz*. En el lenguaje auditivo no hay diferencias drásticas, y menos aún si no se recurre al énfasis puntual de la pronunciación. Además, en este lenguaje la fugacidad del sonido no conlleva a discrepancias de significado. En cambio, en el lenguaje literario sí se suscitan confusiones, ya que la *s* puede hacer referencia a *its*, pero no a *tzimez/tzaplac* como contundentemente señalan los elementos plásticos. Es precisamente en estos detalles, en apariencia intrascendentes, donde se oscurecen los mensajes de los textos y se comprueba que la lectura, exclusivamente basada en palabras, sílabas o sonidos, es incompleta y muchas veces errónea. Más aún, mediante el análisis de diversos textos religiosos coloniales se ha podido comprobar la riqueza de recursos empleados en la codificación del lenguaje sacerdotal. Todo elemento de comunicación por sí mismo, en conjunto y en combinación con otros, forma parte integral del mensaje. De este modo, si trasladamos el nombre al lenguaje escrito y escogemos la grafía de la *z*, habrá nuevos elementos para asumir las posibles sílabas de *tzaplac* o *tzimez* en una *tz* inalienable del nombre de *Itzamna*. Todo esto nos da la impresión de que el “ocultamiento”, con el fin de velar los significados reales de los términos y expresiones, son juego de habilidades lingüísticas que motiva la riqueza misma de la lengua maya.

En nuestra opinión, *tzaplac* y *tzimez* son un difrasismo, consciente y deliberadamente adosado al significado *punzar-ciempiés*, que en la escritura

prehispánica de documentos como el *Códice de Dresde* marca una clara diferencia con el *its*, líquido o sustancia divina.

El siguiente elemento plástico se ubica en la cola del *tzimez*; se trata de una piedra preciosa y unas plumas cortas adheridas a ésta. Landa, en sus descripciones del mes *Zip* en honor de la diosa de la medicina *Ix Chel*, menciona “unas pedrezuelas de las suertes que echaban y se llaman am [...]”. *Am* es un instrumento de adivinación del curandero y un elemento importante en el ritual para descubrir la enfermedad y proponer su remedio. Roys menciona el ritual de “echar las suertes” en su introducción a los encantamientos curativos de *El ritual de los bacabes*. *Am* es también “araña”, y con este significado Ramón Arzápalo (1987: 385) traduce el final del folio 160 de *El ritual de los bacabes*: “Yo soy la araña”. Finalmente, *-am* denota al actor o actuante.

Con respecto a las plumas cortas, no tenemos más que una hipótesis que se habrá de probar con futuros estudios, en el sentido de que éstas acentúan una expresión de grandeza o preciosidad, es decir, el *-na* de *Itzamna*. Es posible que el concepto visualizado en las plumas se refiera a *-na(l)*, sufijo que acompaña a una serie de palabras (*cf. Calepino de Motul*) que expresan idea de juicio, grandeza, etcétera. La pérdida, o más bien asimilación de la (*l*) hizo a Thompson traducir *-na* por *nal*, casa.

Una vez revisados los elementos plásticos, pasemos ahora a incorporarlos con el fin de proponer la siguiente traducción de *Itzamna*:

I/ts/
/tz/aplac/
/tz/imez/
/am /
/nal

Si incorporamos las sílabas tendremos:

I(ts)-tz(aplac)/tzimez -am -na(l); o sea, I-tz-am-na

Es decir, sustancia (divina) -punzador- sufijo que denota al autor o actuante - poseedor/grandeza, juicio, etcétera.

La traducción libre podría ser, por lo tanto:

El-Gran-Punzador-de-la-Sustancia-Divina

¿Cómo podríamos interpretar esta traducción y glosarla al español sin perder la profundidad de su contenido? Todo apunta a señalar que *Itzamna* hace referencia a un ser divino con capacidad de sembrar, introducir, punzar, y con ello crear, procrear. De este modo, de entrada –y como quizá lo hubiera entendido el grueso de la gente– traduciríamos el nombre como *El-Creador* o *El-Hacedor*, tal y como los informantes lo definieron a los frailes.

Una vez determinado cada uno de los elementos plásticos, el nombre de *Itzamna* se debe someter a un análisis de tipo pragmático, que permita interpretar los signos y contextos en los que interviene el nombre y su concepción, tanto entre especialistas de lo sagrado, como entre hombres comunes. Estos análisis plantean, por lo tanto, diversos grados de lectura de todos los elementos plásticos, lingüísticos y gráficos, por lo que aún no concluyen. Se espera que cada lectura sea más profunda y con ella se puedan desentrañar diversos conceptos que aún permanecen cautivos entre el espacio y el tiempo de una lengua y otra.

Abstract: This work takes a first step towards the semantic analysis of Maya texts. The term “text” is used in the more profound sense of the word, considering it a form of communication within a particular system of signs. Therefore, analysis of the word “Itzamná” uses the deity as represented in the Dresde Codex, as well as its correspondence with literary and lexicographical texts from Colonial times, in order to reach a definition of the various meanings codified by the name.

Keywords: Maya texts, Itzamná, plastic representations, Calepino de Motul, codified language.

REFERENCIAS

- ACUÑA, RENÉ (ED.), DAVID BOLLES Y SERGIO CORIA
 1993 *Bocabulario de Maya than*. IIF/CEM-UNAM (Fuentes para el estudio de la cultura maya 10), México.
- ÁLVAREZ, CRISTINA
 1980 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial. I. Mundo Físico*. IIF/CEM-UNAM, México.
- BARRERA VÁZQUEZ, ALFREDO
 1936- “Problemas que ofrece la traducción de los documentos mayas post-cortesianos”. *El México Antiguo* IV: 83-86.

BARRERA VÁZQUEZ, ALFREDO (DIR.), JUAN RAMÓN BASTARRACHEA, WILLIAM BRITO SANSORES (REDACTORES), REFUGIO VERMONT SALAS, DAVID DZUL GÓNGORA Y DOMINGO DZUL POOT (COLABORADORES)

1980 *Diccionario Maya Cordemex*. Ediciones Cordemex, Mérida.

CIUDAD REAL, FRAY ANTONIO DE

1995 (Original, siglo XVI). *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*. Edición computarizada, sistematización de la ortografía del maya, modernización del español. Índice de vocablos mayas y su localización, índice adverso del maya, clasificación gramatical, semántica y pragmática de las entradas léxicas. Clasificación científica de términos de fauna y flora. Adición de traducciones al español faltantes en el documento original. Lista de expresiones latinas, muestras de las concordancias y transcripción paleográfica por Ramón Arzápalo Marín, en colaboración de Roxana de Almeida, María Isabel López Rosas, Patricia Martel Díaz-Cortés, Carlos Strassburger Frías y Alejandro Villanueva González, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

DE LA GARZA, MERCEDES (COORD.), ANA LUISA IZQUIERDO, MA. DEL CARMEN LEÓN Y TOLITA FIGUEROA

1983 *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* (Mérida, Valladolid y Tabasco). IIF/CEM-UNAM (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 1), México.

FREIDEL, DAVID, LINDA SCHELE Y JOY PARKER

1993 *Maya Cosmos. Three thousand years on the Shaman Path*. William Morrow and Company, Inc., Nueva York.

KARL, TAUBE

1992 *The Mayor Gods of Ancient Yucatan*. Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, no. 32, Dumbarton Oakes Research Library and Collection, Washington, D. C.

LÓPEZ ROSAS, MARÍA ISABEL

1996 *El Chilam Balam de Tizimín- hacia un estudio histórico y literario*. Trabajo final para obtener el Diplomado en especialización en literaturas maya y náhuatl, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MARCUS, JOYCE

1976 *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands. An epigraphic approach to territorial organization*. Dumbarton Oaks., Trustees for Harvard University, USA.

MARTEL, PATRICIA

- 1996 *Contexto histórico. Análisis literario y pragmático del conjuro maya yucateco: "Lo que se dice para apagar con agua lo que en el fuego está"*. Trabajo final para obtener diploma especializado en literaturas maya y náhuatl, Facultad de Filosofía y Letras, División de Posgrado, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

METCALF, C. L. Y W. P. FLINT

- 1979 *Insectos destructivos e insectos útiles. Sus costumbres y su control*. Compañía Editorial Continental, S. A., México.

STORER, TRACY Y., ROBERT L. USINGER, ROBERT C. STEBBINS Y JAMES W. NYBAKKEN

- 1980 *Zoología general*. Ed. Omega, Barcelona.

THOMPSON, J. E.

- 1960 *Maya hieroglyphic writing*. University of Oklahoma Press, Norman.
1988 *Comentarios al Códice de Dresde*. Fondo de Cultura Económica, México.

VILLACORTA C., J. ANTONIO Y CARLOS A. VILLACORTA

- 1976 *Códices mayas*. Tipografía Nacional, Guatemala.