

PROFECÍA, DISCURSO E INTERPRETACIÓN. LOS ITZAES, AVENDAÑO Y EL 8 AHAW KATÚN

ISRAEL LEÓN O'FARRILL¹

RESUMEN

La conquista del Petén Itzá en Guatemala tuvo lugar el 13 de marzo de 1697, bajo las órdenes de Martín de Urzúa, gobernador de Yucatán. Previo a la misma, hubo varios intentos infructuosos para evangelizar la región encabezadas por frailes franciscanos. Fray Andrés de Avendaño y Loyola realizó dos entradas a la zona del Petén en 1695, con la esperanza de lograr la conquista pacífica de la región. Como estrategia de negociación, en su diálogo con los itzaes, Avendaño hizo referencia a la profecía del 8 ahau katún, el katún de la guerra, la conquista y el cambio, y lo que sucedería entre 1697 y 1717, pero fracasó.

En este texto pretendo analizar el fenómeno de la profecía en lo general y la del 8 ahau katún en lo particular, además de las diferencias y semejanzas entre los pensamientos europeo y maya, así como la forma en que esto fracasó para evitar la guerra.

Palabras clave: profecía, itzaes, conquista, franciscanos, cosmovisión.

PROPHECY, SPEECH AND INTERPRETATION. THE ITZAES, AVENDAÑO AND THE 8 AHAW KATUN

ABSTRACT

The conquest of Petén Itzá in Guatemala took place on March 13, 1697, under the orders of Martín de Urzúa, governor of Yucatán. Prior to this, there were several unsuccessful attempts to evangelize the region guided by Franciscan friars. Fray Andrés de Avendaño and Loyola

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en la Facultad de Filosofía y Letras, israelleonof@gmail.com.

made two entries to the Petén area in 1695, with the hope of achieving the peaceful conquest of the region. As a negotiation strategy, in his dialogue with the itzaes, Avendaño made reference to the prophecy of 8 ahau katún, the katún of war, conquest and change, and what would happen between 1697 and 1717, but he failed.

In this text I aim to analyze the phenomenon of prophecy in general and that of 8 ahau katún in particular, aside from the differences and similarities between European and Mayan thoughts, as well as the way in which all this misfired to avoid war.

Keywords: prophecy, itzaes, conquest, Franciscans, worldview.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo proviene de una investigación mayor presentada como tesis para el Doctorado en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, denominada “Análisis de la conquista del Petén Itzá y la rebelión de Cisteil: hacia la comprensión de un continuum cultural de la resistencia maya colonial”, en la que propuse un modelo para explicar, desde la semiótica de la cultura, la forma en que un símbolo puede representar el continuum semiótico dentro de una cultura determinada, lo que a su vez denota cambios y permanencias en su modalidad de explosión o gradualidad, según ha propuesto Yuri Lotman (1999). Tal símbolo fue Kanek² y su paso desde el Petén guatemalteco en la figura de los gobernantes itzaes de la región, hasta ser asumido como nombre por Jacinto Uc que encabezó una rebelión contra el orden colonial en la Península de Yucatán en 1761, siguiendo con su presencia en la llamada Guerra de Castas en la Península, para más adelante ser trabajado en forma de novela por Ermilo Abreu Gómez, en 1941, y su posterior asimilación por comunidades mayas de Campeche y Yucatán. En todo este tiempo, desde que Jacinto asume el símbolo, Kanek se encuentra íntimamente ligado a la idea de resistencia. Sin embargo, previo a la conquista de la capital Itzá, Tayasal, Kanek simbolizaba poder expresado por gobernantes y sacerdotes. Es con los Kanek —Ah Kanek (Señor) y el Ah K'in Kanek (sacerdote principal)— con quienes parlamenta Cortés durante su viaje a las Hibueras; los frailes Órbita y Fuensalida dialogan con los Kanek para lograr su conversión; poco más adelante, Diego Delgado y acompañantes sufren un fatídico destino bajo los itzaes gobernados por esos mismos Kanek; finalmente, es con el Ah Kanek del momento que fray Andrés de Avendaño y Loyola dialoga, y lo hace teniendo como argumento principal la profecía sustentada en el 8 ahau katún, tema central del presente texto.

En este espacio, analizaré las diferentes concepciones que existen sobre la profecía, tanto en un modelo occidental, como en uno maya, de raíces profundas en el ámbito prehispánico y, en determinados momentos, afectado por el pensamiento colonial desde el siglo xvi. Me centraré en el momento del encuentro entre Avendaño y los itzaes, las sensibles diferencias a la hora de interpretar las profecías, no sólo entre el fraile y las comunidades mayas, sino entre los diversos grupos que integraban los dominios de los itzaes en el Petén central.

Abordaré el análisis desde las concepciones de semiosfera y texto derivadas de la semiótica de la cultura de Yuri Lotman pues es primordial entender que la cosmovisión de los pueblos se integra por un intrincado entramado simbólico que, sin importar si es tangible o no, hace que los sujetos accionen y reaccionen en

² Se utilizará la expresión “Kanek” con el alófono “k” en concordancia con la Gramática Descriptiva Itzá de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala: “El alófono [k] como consonante velar, oclusiva, aparece al inicio de sílaba (palabra) y entre vocales” (2001, 31). En los casos en que aparezca el alófono en citas de libros o documentos, se respetará la grafía original (c).

voluciones histórica y culturalmente estructuradas. A su vez, en los momentos en que diferentes esferas simbólicas conviven, operan cambios y negociaciones que modifican el actuar de las culturas.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Como parte de la labor de conquista y evangelización de los territorios americanos, concretamente en la península de Yucatán, se desarrollaron múltiples estrategias que iban desde la imposición directa del nuevo orden mediante la redistribución geográfica de las comunidades, hasta la elaboración de intrincados procesos de reconversión simbólica de deidades y rituales. El conocimiento de los pueblos mayas peninsulares previo a la llegada de los europeos, como cualquier otra civilización, era registrado lo mismo a través de la oralidad, que mediante formatos escritos. Los europeos aprovecharon imágenes, rituales, tradiciones, materias primas y muchas otras cosas que encontraron, para adaptarlas a su propia dinámica social y al orden naciente después de la conquista.

A su vez, los mayas peninsulares hicieron lo propio y, con el paso del tiempo, fueron desarrollando un complejo proceso de adaptación y resistencia visible en acciones que podemos adivinar en documentos coloniales, lo mismo producidos por los colonizadores que por los escribanos mayas. En buena medida, gracias a la alfabetización de la lengua maya yucateca, hoy contamos con documentos escritos en épocas coloniales que dan cuenta de la adaptación de la que hablamos. Me refiero, por ejemplo, a los chilames (de Chumayel, Tizimín, Ixil, Maní, Kaua, entre otros), el Códice de Calkiní o el Ritual de los Bacabes.

De igual manera, el registro occidental de lo que acaecía en la nueva colonia se ve representado por las crónicas elaboradas desde el siglo XVI, como la de fray Diego de Landa, la de Lizana y la de Cogolludo, versiones en las que encontramos numerosos conocimientos interpretados por los frailes desde una perspectiva europea; en estos documentos se registran diversas profecías, una de las cuales vaticina la supuesta caída de los itzaes y la llegada de un nuevo orden.

En tal proceso de traducción simbólica, es indudable que se van perdiendo contenidos y se añaden otros; más adelante, se producen nuevos símbolos y significados producto de intercambios y cruces culturales que, con frecuencia generaban confusión, conflicto, enfrentamiento y, en no pocas ocasiones, reacciones violentas por ambas partes. La profecía y el pensamiento profético constituyen una constante en muchas culturas, lo mismo de Europa como de América. Sin embargo, eso no significa que tales nociones serán comprendidas de la misma manera en todo el mundo. Pensemos, por ejemplo, en la concepción del tiempo, que para una cultura puede ser lineal y ascendente (como pasa con el pensamiento judeo cristiano) y en otras se concibe en espiral, cíclica, donde algo que pasó en un tiempo determinado puede acontecer nuevamente en otro momento, como ocurre con el pensamiento mesoamericano, especialmente con el maya. Por tanto,

encuentro un problema básico de comunicación entre fray Andrés de Avendaño y los pueblos mayas peteneros, principalmente itzaes y kowoj, pues la base del discurso del fraile para motivar la rendición de Tayasal frente a la Corona española se sustentaba en su propia interpretación de las profecías de los mayas, que no necesariamente era la misma que las comunidades mayas tenían. Caso comenta (2009) que, por el muy particular proceso evangelizador que desarrollaban los franciscanos —derivado de su concepción del cristianismo— se habían interesado en evangelizar de manera pacífica y sustentados en los elementos de las propias comunidades para hacerlo de forma más efectiva. Como se verá más adelante, esta manera de proceder no fue del todo exitosa. Para comprender lo anterior es necesario enfatizar el contraste entre ambos pensamientos, uno: judeo-cristiano, franciscano, español, vinculado a la escatología y el fin del mundo, y el otro: maya itzá, de un periodo postclásico-histórico, con raíces en el pensamiento de los mayas peninsulares, pero con características del Petén guatemalteco.

La verdadera transformación radicó en el choque entre dos distintas estructuras o sistemas de pensamiento: el mesoamericano del tiempo cíclico y el europeo de tiempo lineal, pues ambas hacen referencia a construcciones disímiles de la realidad. [...] Desde ese punto de vista, la conquista y evangelización marcan el inicio de un conflicto muy profundo, que aún no ha concluido. Un problema de socialización. El sometimiento colonial y neocolonial ha tendido a fracturar el tiempo cíclico como sistema de pensamiento al provocar un desencuentro entre el mundo subjetivo de la sociedad maya y el mundo objetivo que emergió de la conquista (Bracamonte 2010, 86).

Es menester decir que, al centrarse el presente artículo en el análisis de la profecía y su interpretación por fray Andrés de Avendaño, no abordaré la conquista del Petén Itzá que acontece el 13 de marzo de 1697, poco tiempo después de la entrada que realiza el fraile a Tayasal en el Petén Central. Para una lectura pormenorizada de la Conquista del Petén, recomiendo los ya clásicos “Caminos en la Selva, migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzaes, siglos XVII-XIX”, de Laura Caso Barrera (2005); “The Conquest of the Last Maya Kingdom”, de Grant D. Jones (1998) y, por supuesto, *Historia de la conquista de la provincia de el Itza, reducción, y progressos de la de el Lacandón, y otras naciones de indios bárbaros, de la mediación de el reyno de Gvatimala, a las provincias de Yucatán, en la América septentrional. Primera parte*, de Juan de Villagutierrez Soto-Mayor (1701). A su vez, para los documentos concernientes a dicha conquista, sugiero la revisión de dos textos fundamentales: de Mario Humberto Ruz, “La Iglesia en el área maya, documentos en tres archivos romanos” (1999) y, de Solís y Peniche, “Idolatría y sublevación. Documentos para la historia indígena de Yucatán” (1996). De igual manera, la colección documental sobre la Conquista del Petén Itzá que se encuentra en la Biblioteca Juan Comas del Instituto de Investigaciones Antropológicas en la sección de Fondos Documentales Alfonso Caso.

MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO

Vale decir en este punto que mi aproximación al fenómeno se dará desde la semiótica de la cultura, partiendo del pensamiento de Yuri Lotman y la escuela de Tartú. Echaré mano de sus conceptos de semiosfera (Lotman 1996), de gradualidad y explosión, modalidades de cambio en la cultura (Lotman 1999). A la vez, como él mismo ha enfatizado, partiré de la idea de que el cambio en la cultura deriva de un diálogo constante entre sistemas diversos, pero que puede ser conceptualizado desde la dicotomía yo-otro (Lotman 2013). Es decir, un sistema —semiosfera— occidental representado en este caso por fray Andrés de Avendaño, que se enfrenta a otro sistema, mesoamericano, representado por el Ah Kanek, utilizando como tema central la profecía con el objeto de obtener la rendición de los itzaes.

La semiosfera, concepto que Lotman genera desde la idea de la biosfera, siguiendo al biólogo ruso Vernadskij, es un espacio semiótico que envuelve a una cultura dada y que tiene lógicas internas. “Sólo dentro de tal espacio resultan posibles la realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva información” (Lotman 1996, 23). Es, por tanto, el espacio en el que se desenvuelven las lógicas semióticas de una cultura, donde la semiosis puede verificarse. La semiosfera tiene un carácter delimitado pues contiene en su estructura espacios nucleares, periferia y fronteras frente a otros sistemas semióticos. De hecho, es gracias a esta convivencia con esos otros sistemas que podemos comprender la manera en que los cambios culturales se verifican. Es decir, el carácter delimitado de la semiosfera no necesariamente implica que tal sistema quede aislado, pese a que el mismo Lotman denomina al espacio externo a la semiosfera, lo no-semiótico (que no tiene sentido en el interior del sistema) o lo alosemiótico (que tiene lógicas internas que lo hacen ser semiótico). Lo alosemiótico es fundamental pues es el reconocimiento de que, fuera de la semiosfera, existe la posibilidad de la construcción de otros sistemas semióticos que, pese a que al interior de aquella no tengan sentido, constituyen a su vez semiosferas con una estructura propia. Esto es fundamental cuando vemos el enfrentamiento de dos formas de pensar distintas que convergen en un tiempo y en un espacio determinado

por una tensión entre diversas fuerzas sociales, unas internas, otras externas al grupo, que van modelando en el curso del tiempo su forma de vida, es una perspectiva que obliga a conocer la cultura desde dentro, pero también desde afuera, un ir y venir entre un lugar y el otro, para ir construyendo mediante este contrapunto una mirada de “frontera”, a fin de ponderar en su justa dimensión la resultante entre ambas fuerzas, y entender así la identidad y sus cambios (Alejos 2010, 9-10).

En efecto, ese ir y venir de un lugar a otro es una constante en los procesos de cambio cultural y, es necesario señalar, tienen un sentido histórico. Es decir, tienen un desarrollo diacrónico, pero con una representación sincrónica, en el

presente en que las relaciones entre semiosferas se producen. Lotman distingue dos modalidades de cambio: la gradual y la explosiva (Lotman 1999). En el caso que nos ocupa, previo a la conquista del Petén, vemos que ya existen contactos entre la sociedad colonial de Yucatán y la zona petenera mediante la región libre denominada la “Montaña”, espacio de exclusión donde se refugiaban numerosos mayas que huían del dominio colonial.

En la década de 1630 se hablaba de la existencia de más de 30,000 fugitivos de la provincia de Yucatán que habían escapado hacia la montaña, es decir, hacia territorios fuera de la administración y el control de los españoles. En las décadas siguientes se calculó que esa población podía oscilar entre 15 000 a 20 000 personas y aunque su número nunca se sabrá con certeza, la verdad es que de muy diversas maneras los indios de la montaña ejercieron una gran influencia en la provincia de Yucatán, especialmente a finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XVII. Fue ése un tiempo marcado por las congregaciones y por la brusca caída demográfica de la población maya a causa de las epidemias, pero también por un reacomodo de la sociedad indígena para afrontar los cambios impuestos por la colonización española (Bracamonte 2001, 15).

Los itzaes que habitaban la zona petenera vieron su vida ciertamente trastocada por la llegada de los europeos a tierras americanas, con independencia de si habían sido conquistados o no. Como señalé párrafos arriba, hubo esfuerzos constantes por parte de las autoridades coloniales por pacificar la región y para ello enviaron varias entradas de frailes para evangelizar el Petén desde el siglo XVII (Caso 2005), siendo la de Avendaño la última. Por supuesto, está la visita que hace Hernán Cortés durante su viaje a las Hibueras a pacificar a Cristóbal de Olid en 1524, donde hay contacto con el Ah Kanek del momento quien recibe al Conquistador con toda naturalidad, pero deseoso de que siguiera camino, como si ya supiera de los acontecimientos recientes en tierras dominadas por los mexicas y otros grupos. Todo ello indica que los itzaes venían enfrentando cambios diversos encaminados a una transformación más contundente que se verificaría de forma explosiva con la conquista del Petén en 1697.

PROFECÍA

Por lo que respecta a la profecía, vale la pena realizar una sensible distinción. A reserva de que lo analicemos más adelante, es menester decir que existe una enorme diferencia en la concepción del particular en ambas semiosferas. Es decir, una cosa es la profecía entendida a ojos de los europeos franciscanos y otra, muy distinta, es la concepción que de ella tenían los mayas del periodo colonial, concretamente los itzaes. Es en este sentido la parte central de este texto. En este apartado, por tanto, abundaré en el concepto de profecía para unos y otros.

Para los europeos cuya religión central era la católica, la concepción del mundo era lineal, con un inicio y un final. Federico Navarrete utiliza el concepto bajti-

niano de cronotopo para explicar la manera en que el tiempo-espacio funciona en el pensamiento mesoamericano en contraste con el europeo.

Los dos rasgos que considero esenciales del cronotopo histórico occidental moderno son la idea de la unicidad de la historia y la concepción lineal del tiempo, que se encarnan en el concepto de “historia universal”, concebida como la unidad coherente de todos los procesos históricos de las sociedades humanas en un proceso histórico con una dirección definida (Navarrete 2004, 36).

De acuerdo con este argumento, hay un final total del tiempo y viene marcado por el Apocalipsis que estaría profetizado por alguien, en algún momento determinado. De hecho, la idea del inicio y el final viene muy de la mano con el milenarismo, movimiento que se encontró en concordancia con el surgimiento de otros movimientos en Europa que más adelante dieron como resultado la “reforma” mendicante.

Estas órdenes —las mendicantes— son la respuesta religiosa positiva ante la nueva realidad de las masas ciudadanas, las cuales se dedican a la artesanía y al comercio. Había ricos que estaban en total disposición de mantener a estos religiosos con sus limosnas. Estos religiosos no viven en soledad ni se ven obligados a mantenerse gracias a su propio trabajo. Carmelitas, dominicos y franciscanos se fundan con la finalidad de convertir al pueblo con la predicación. Su dedicación es la instrucción religiosa popular, a la que se añadirá la formación y enseñanza en las universidades y la redacción de obras filosóficas, teológicas y espirituales. Su presencia suponía una cierta paralización de los avances de las herejías, cuyos adeptos acostumbraban a mezclarse entre los cristianos para hacer proselitismo. Como en las ciudades, en estas órdenes, se impone una jerarquía gubernamental: hay un general y unos capítulos generales bien estructurados (Grau 2012, 168).

Para el teólogo catalán Josep Gil, citado en Grau (2012) el milenarismo tiene tres características a saber:

a) Ideológicamente hablando, el milenarismo es una especie de “nostalgia apocalíptica” que se da desde las primeras generaciones de cristianos hasta el utopismo del siglo XIX, pasando por el joaquinismo y los movimientos eclesiales periféricos de la Edad Media, así como por el anabaptismo [...] b) El milenarismo surge en épocas o situaciones de crisis, cuando se dan cambios sociales acelerados. Sobre todo, expresa los intereses de grupos que se sienten marginados. Así, los milenaristas protestan contra el orden establecido. Socialmente hablando, persiguen un cambio radical que sitúan en un futuro próximo que, casi siempre, describen con categorías propias del pasado. El milenarismo pone de manifiesto la conciencia de una nueva identidad y mira de crear un grupo firme y unido con estrechos lazos de afecto [...] c) Los movimientos milenaristas muestran una gran creatividad religiosa; sin embargo, precisan de profetas que interpreten la conciencia de los sectores marginados y ofrezcan nuevas perspectivas en el marco de la institución (Grau 2012, 158).

Por tanto, hay la necesidad de enfatizar el fin del mundo, uno en que habrá un juicio final y todos habrán de ser juzgados por sus pecados en el mundo material; hay una relación clara del milenarismo, como veremos en adelante, con periodos de crisis y decadencia. Según Gil, citado en Grau (2012), Joaquin de Fiore

había anunciado una orden de religiosos pobres y espirituales: hubo un san Francisco, que fácilmente se podía identificar con Elías y con el ángel del sexto sello del Apocalipsis. Joaquín había anunciado el Anticristo: tenemos a Federico II, cuya lucha contra el papado se desenvuelve en un clima claramente apocalíptico. Es normal que el joaquinismo echara raíces en el movimiento reformador popular de la segunda mitad del siglo XIII, inspirado por el franciscanismo (181).

Tenemos, por ende, un pensamiento histórico sustentado en la Biblia, un milenarismo mendicante, concretamente franciscano en función de la época que se vivía en la Baja Edad Media; reforma mendicante en un sentido como protesta del mundo que se venía produciendo, uno donde el comercio y los bienes materiales eran lo importante. Por tanto, movimientos mesiánicos y milenaristas tienen todo sentido: en un mundo así, el Anticristo se encuentra presente en todo momento. La lógica de dicho pensamiento en misioneros franciscanos en tierras mayas en el ocaso del siglo XVII resulta interesante.

Para el ámbito mesoamericano, el cronotopo era totalmente distinto. Como asevera Navarrete:

Frente a la unicidad del cronotopo histórico occidental el rasgo más notorio de los cronotopos históricos mesoamericanos es su pluralidad y variedad. A primera vista podemos reconocer varios que imperaron en distintas épocas y regiones de Mesoamérica. La llamada cuenta larga, originada en la región del Istmo de Tehuantepec unos siglos antes de nuestra era y adoptada por los mayas clásicos en el primer milenio, tenía una concepción casi lineal del tiempo y de la historia, medida por la sucesión ininterrumpida de los días que habían transcurrido desde la creación del mundo. Dentro de este marco lineal, sin embargo, enfatizaba la correlación entre eventos distantes en el tiempo según la coincidencia de una gran cantidad de ciclos menores, como el calendario de 260 días, los ciclos de la Luna, el ciclo de Venus, el de Júpiter, etcétera, en lo que podríamos llamar una constante búsqueda de armonías temporales. A su vez, la llamada rueda de los katunes, adoptada por los propios mayas en el segundo milenio de nuestra era, tenía una concepción cíclica o espiral en que el regreso del mismo periodo temporal al cabo de 256 años presagiaba la repetición de tipos similares de eventos. Por su parte, el cronotopo tolteca o zuyuano, difundido por toda Mesoamérica en el posclásico, restringió el calendario al ciclo de 52 años pero definió eras cósmicas e históricas más amplias, que se sucedían en ciclos de creación y destrucción análogos; en este cronotopo cada pueblo llevaba su propia cuenta de los años y tenía por lo tanto su propio y exclusivo tiempo histórico (Navarrete 2004, 40-41).

Como se ve, la concepción no sólo es diferente, sino diversa y respondía a situaciones evidentemente regionales y temporales. Es decir, no es lo mismo hablar de estos conceptos en el Postclásico que posterior a la conquista del Altiplano Central o Yucatán; y, a su vez, valdría preguntarse si los itzaes tenían la misma concepción temporal en los siglos que “convivieron” con la Colonia previo a su conquista, pues a partir de los constantes contactos ocurridos por intermediación de grupos amistosos con la Corona y con grupos de montaraces fugados, seguramente nuevas concepciones se pusieron en juego.

Como sea, para Avendaño y otros antes que él no sólo se trataba de aprovechar el pensamiento profético de los mayas para evangelizar o lograr su rendición, eso sería muy evidente. De lo que se trataba en el fondo, era de introducir el pensamiento europeo, sustentado en una “civilización” que se expande a otros territorios para transmitir su verdad, sus usos y costumbres y su sistema. “Civilizar”, es la palabra.

Una concepción de las fuentes milenaristas en la acción misionera de los frailes franciscanos como la planteada por Arcelus puede explicar de manera satisfactoria el hecho de que los religiosos que pasaron a tierra novohispana llevaran en su ideario el mensaje profético de corte joaquinista. Como señala esta investigadora, los inspiradores de tal ideario no fueron tanto varones de la talla de Eiximenis, Vilanova o Rocatallada, sino la fiel Observancia, que no se definió de forma general por las ideas del abad Joaquín de Fiore, sino por su fidelidad a la Iglesia y a su auténtico espíritu de retorno a las fuentes primeras de san Francisco de Asís. Por tanto, recurrir a las utopías milenaristas para explicar la conversión del indígena o los procesos de recuperación de su cultura por parte de los franciscanos que llevaron a cabo la evangelización novohispana son relaciones forzadas difíciles de señalar, aunque no imposibles. Sin embargo, sí está bien documentada la estrecha vinculación de los primeros franciscanos con las corrientes reformista-observante española, sobre todo con los grupos que se han considerado más radicales, como los de Extremadura de fray Juan de Guadalupe o fray Juan de Puebla, de los que nacerían las provincias de San Gabriel o de la Concepción, de cuyos conventos saldrían un gran número de los primeros misioneros llegados a México durante el siglo xvi (Ruiz 2014, 499).

Para los mayas, el pensamiento profético es muy distinto. Para comprender lo que comento, vale la pena seguir a González:

Cada cultura conoce unas determinadas formas proféticas, que podrían ser catalogadas o inventariadas según sus propias relaciones establecidas con el tiempo —sus formas de representación del futuro— y, también, sus formas sociales y religiosas (ritos, mitos, etc.). Es decir, las formas de las profecías están directamente vinculadas a las formas de la praxis de cada cultura. Si un calendario se basa en predicciones de ciclos lunares o solares, podremos determinar, así pues, que toda profecía tomará como objeto de referencia acontecimientos de la misma categoría: no en vano, las profecías hacen coincidir hechos futuros a fechas, por ejemplo, en el advenimiento del Anticristo o del fin del mundo (González 2013, 231).

En este punto, se hace necesario enfatizar lo que dice con respecto a “cada cultura”, pues el pensamiento profético de ninguna manera es universal. De hecho, la idea de tiempo, espacio y entendimiento de ambos fue concebida de manera muy distinta en el ámbito prehispánico en Mesoamérica. Y, pese a lo que se pudiera pensar, también lo fue posterior a la conquista para las comunidades indígenas. Es decir, no adoptaron directamente los modos europeos sin más. Lo vimos en la propuesta de Navarrete, la idea del cronotopo mesoamericano, una concepción espacio-temporal. De hecho, como menciona Vargas:

Para muchos autores el mito es la antítesis de la historia, pero para otros constituye una teoría de la historia, Coe (1966, 117), citado en Bricker (1989, 21-22), por ejemplo, prefiere llamarlas “profecías” porque cree que lo mítico y lo histórico están íntimamente ligados entre sí. Es posible que esos acontecimientos sucedieran exactamente en las fechas predichas y que existan vacíos significativos, ya que los arqueólogos no han podido establecer la relación exacta entre los acontecimientos del katún 8 ahau y la arqueología de Chichén; sin embargo, es posible que, aunque un acontecimiento no sucediera, fuera registrado como tal con el objeto de cumplir con los requisitos de su concepción cíclica de la historia (Vargas 2004, 204).

Por ende, la profecía no sería una mera predicción del futuro o una construcción mítica, sino que constituiría una manera de registrar el devenir histórico de esos pueblos. Como recientemente propuso en el XI Congreso Internacional de Mayistas (llevado a cabo en Chetumal, Quintana Roo, México en 2019), María del Carmen León³ sería necesario ya dejar de considerar a los mitos como textos de una esencia mágica o sobrenatural y darles un justo carácter histórico, como el mismo Coe señala en la cita anterior. Ello necesariamente ha de llevarnos a comprender a la profecía para los pueblos mayas, como un modelo de texto histórico que lo mismo da cuenta del pasado, como del futuro en una lógica cíclica.

Es pertinente entender los formatos en que se producen estos textos proféticos, a la luz de las funciones del “texto” desarrolladas por Yuri Lotman (1996, 57-62). El autor distingue tres funciones: la primera está ligada con el sentido meramente informativo del texto, lo que implica la producción de un lenguaje previamente establecido, es decir, que antecede a la elaboración del texto. En una segunda función, el texto pasa de tener un mero sentido informativo a convertirse en un generador de sentidos, resultado de su relación con otros textos. En esta función, el texto es “heterogéneo y heteroestructural, es una manifestación de varios lenguajes a la vez” (61). En una tercera función, el texto puede ser comprendido como un “programa mnemotécnico reducido” (61), es decir, todo un esquema de memoria que, al entrar en contacto con la cultura que lo produce, activa significados comprensibles —con frecuencia sólo por ella misma— y, genera nuevos significados, nuevas interpretaciones. Siguiendo estas funciones, habría

³ Comunicación personal.

que pensar que la profecía en el mundo maya habría sido registrada en formatos múltiples, donde los textos escritos adquirirían un papel importante, pero no primordial; es decir, no de unicidad. Convivirían necesariamente con la oralidad y con la actuación o interpretación de los textos. En esta lógica, la elaboración y conservación de textos escritos y orales adquieren un sentido mnemotécnico y, a su vez, un carácter de creación constante, de adaptación al presente. Los mecanismos con los cuales las culturas mayas desarrollaron lo anterior son complejos y podrían estar centrados en el entendimiento del presente a través de textos escritos y orales del pasado, para poder visualizar el futuro, siempre en atención a las vivencias del presente. Esto es, que la interpretación de una profecía no quedaba dispuesta, escrita en piedra, monolítica e inalterable; mejor dicho, era una especie de texto base en el que el sujeto podía interpretar lo que habría de suceder en el futuro, el patrón en el que podía comprender su presente, no como un destino ineludible, sino como un futuro flexible entendido con antelación. La cultura construye a través de textos y símbolos un continuum semiótico que le da sentido y lo hace a nivel diacrónico como un proceso histórico pero en el cual, al hacer cortes sincrónicos en momentos específicos, tales como revoluciones, conquistas o choques culturales, podemos verificar elementos más o menos estables que abonan a la permanencia del sentido de la cultura misma.

Alfonso Lacadena comenta a cuento de estos textos que:

Dentro de este género de textos proféticos destaca como un subgrupo propio los pronósticos o profecías asociados a la Rueda de *K'atunes*, la serie de trece periodos de veinte años de 360 días. Las profecías katúnicas son parte esencial de los llamados libros de *Chilam Balam*, donde se conservan algunas versiones de estas profecías, siendo las más conocidas las contenidas en los de Chumayel, Tizimín, Kaua y Maní. Estos textos proféticos asociados a la Rueda de *K'atunes* proceden de época prehispánica y sus primeras versiones estuvieron con toda seguridad consignadas en textos jeroglíficos. Esto lo avalan los testimonios españoles de los siglos XVI y XVII que se refieren a ellos, así como algunas de las propias profecías coloniales escritas en alfabeto latino que mencionan los *uoh* 'glifos' indígenas como fuente de transcripción de la versión alfabética. La existencia de una Rueda de *K'atunes* en el Códice de París con sus textos proféticos asociados (Love 1994, 17-32) confirma, sin margen de duda, la existencia de este tipo de profecías en tiempos prehispánicos, al menos a finales del Posclásico tardío, cuando se compuso el código (Lacadena 2003, 201).

Como vemos, acaso la constante detrás de los textos proféticos escritos tiene que ver con la rueda de los *K'atunes* y con su interpretación calendárica. Es difícil saber cómo funcionaba la oralidad detrás de estos textos en la época prehispánica, pero sabemos que la relación de estos pueblos con las representaciones simbólicas, lo mismo fueran arquitectónicas, esculturales, pictóricas o escriturarias, era sumamente estrecha y se vinculaba a su cotidianidad. Entiendo, a partir de esta argumentación, que las profecías no sólo servían para explicar cambios y

continuidades en la cultura maya, sino que también lo hicieron para legitimar a élites mayas en el poder. Siguiendo a Vargas, pocos años después del inicio del segundo 8 ahau katún (672-692) registrado, varios personajes asumen el poder: Ah Cacau ascendió al poder en 682 en Tikal; en Calakmul, Garra de Jaguar ascendió en 686; en 683 murió Pakal en Palenque y lo sucedió en el trono Cham Balam; en 682, comenzó el reinado de Escudo Jaguar en Yaxchilán (Vargas 2004, 216). En todo caso, como afirma Lacadena:

Recientemente han aparecido interesantes evidencias acerca de la existencia de adivinación o pronosticación en el periodo Clásico, asociadas a las profecías de tun, el año de 360 días. En Ek' Balam, Yucatán, el hallazgo de un mural glífico en una de las dependencias de la Acrópolis (Vargas *et al.* 2001) ha proporcionado evidencias de la existencia de pronosticación de tun asociada a las ceremonias de Año Nuevo, con la mención explícita de 14-tu-[TUN]-[ni] K'AY-[li], 14 tuun k'a'y[i]l 'el anuncio del 14 tuun', correspondiendo al año terminado en 9.17.14.0.0 (784 d.C.), en un contexto ritual asombrosamente similar al descrito por Landa para las ceremonias de Año Nuevo ocho siglos más tarde, a mediados del siglo XVI (Lacadena 2003, 201).

En concordancia con Lacadena, vemos que el pensamiento profético y su representación en textos diversos antecede por mucho a la llegada de los europeos. Por tanto, la elaboración de textos proféticos y su interpretación por parte de los mayas trasciende el pensamiento occidental escatológico. Con independencia de que los textos orales y escritos en los que se basaron los frailes para “comprender” las profecías mayas fueron elaborados posteriormente a la conquista de los territorios mayas y pudieran tener un carácter colonial, no me parece que la interpretación de éstos respondiera exclusivamente a preceptos occidentales. Por tanto, analizaré en el siguiente apartado la interpretación que realizó Avendaño a la profecía del katún 8 ahau y la recepción que tuvo por parte de los itzaes cuando trató de convencerlos con estos argumentos de rendirse al poderío peninsular.

ANÁLISIS

Avendaño consideró importante para su labor misional el conocimiento de aspectos relevantes —de acuerdo con lo que él suponía— de la cultura maya. Por tanto, como muchos otros misioneros antes que él, aprendió la lengua autóctona y estudió los documentos que llegaron a su poder. Algunos especialistas han afirmado que podría haber tenido contacto con textos como los chilames (Caso 2005; Vargas en Avendaño 2004), pero es difícil comprobar semejante aseveración. Podemos, eso sí, afirmar que tuvo contacto con versiones de profecías diversas que habrían llegado a sus oídos adaptadas a las necesidades de la época. Él, a su vez, partiendo de sus propias necesidades, habría realizado una interpretación a modo. Por tanto, como lo he comentado ya al inicio de este trabajo, existe un problema de comunicación entre el franciscano y sus contrapartes itzaes y de

otros grupos de la región. También, como sostiene Bracamonte (2010), existió la pugna de ambos pensamientos en el nuevo orden que se fue construyendo. Bracamonte afirma a su vez, en concordancia con muchos otros autores, que:

La creación de conocimiento abstracto en el sistema de pensamiento maya consiste en sintetizar y sistematizar la experiencia recogida durante mucho tiempo y organizarla en unidades temporales fijas de distinta duración, unidades que aparecen ocupando secciones que se repiten de forma permanente en una espiral, aunque su contenido se renueva (Bracamonte 2010, 11-12).

Por lo anterior, la concepción del tiempo y de los acontecimientos que sucedieron o que acontecerán, estará determinada por este pensamiento. Ya avanzado el mundo colonial, las cosas varían en la forma más no en el fondo. En esa suerte de acumulación, los mayas habrán de ir moldeando su pensamiento de acuerdo con el presente que viven, pero sin dejar de lado identidades, necesidades y deseos. Como bien sostiene Bracamonte,

es posible afirmar que en la mayor parte de los rebeldes nativos de América existieron, sin duda, otras motivaciones todavía más profundas que tendían a preservar el contenido étnico y la identidad de las sociedades indígenas, e incluso a postular la cancelación del proceso colonizador y el restablecimiento de incipientes formas de la antigua organización social, previas a la conquista, para expandirlas posteriormente en forma libre. El objetivo último idealizado de los sublevados era exterminar o expulsar a los europeos para restaurar esquemas de organización social nativos o bien, en su defecto, lograr una mayor autonomía política y menores cargas para los pueblos indígenas, apuntando a recuperar el desarrollo histórico y la profundidad cultural propios cuestionados por la opresión colonial (Bracamonte 2001, 23).

En efecto, los procesos que se van produciendo con la presencia europea en tierras americanas, configuran nuevas relaciones al interior de las comunidades indígenas, frente a otras comunidades y frente a los llegados de ultramar. Por tanto, es en este intercambio constante que se producen nuevos textos —en el sentido lotmaniano antes citado— y se reproducen más adelante con variaciones; algo así es lo que sucede con las profecías mayas que circularon por estas épocas en la región.

Los itzaes y sus vecinos, tributarios o no de ellos, pero libres del dominio colonial, fueron adaptando sus usos y costumbres a la nueva realidad. Como hemos visto, en el área denominada la “Montaña” pervivieron muchas condiciones, desde los pueblos que tributaban a los europeos, los que se encontraban libres y los que habían escapado del dominio colonial. No es descabellado pensar que existieran numerosos discursos que, como en el esquema de la semiosfera anteriormente descrito, iban intercambiándose. Es en este largo proceso que encontramos el cambio gradual del que habla Lotman, es decir, que las culturas, mediante los

diversos contactos, van reestructurando sus sistemas semióticos, añadiendo símbolos, textos y muchos otros elementos.

En todo caso, Avendaño pensó que llevaba un programa discursivo perfectamente establecido, donde las figuras centrales serían la profecía del 8 ahau katún, la rendición de los itzaes ante el dominio colonial, todo ello enfatizando la “verdad” que traía como representante de Dios y de la Corona española. Por ello, vemos pasajes como el que cito a continuación. El Ah Kanek coloca una mano en el pecho a Avendaño para cerciorarse de que estuviera asustado y le pregunta precisamente si no está turbado su corazón, a lo que responde el fraile

¿por qué ha de estar turbado mi corazón?, antes está muy contento, viendo que yo soy el dichoso, que da cumplimiento a vuestras profecías de que habéis de ser cristianos, cuyo bien os vendrá por vía de unos barbados de oriente, y que según esas señas de sus profetas éramos nosotros por venir de la banda del oriente muchas leguas surcando mares sin más interés que llevados del amor de sus almas, llevándoles (a costa de muchos trabajos) aquel beneficio que el verdadero Dios les hacía y hace tiempo —con alguna soltura mía, le eché también mi mano a su pecho y corazón, y preguntándole también si le tenía turbado me dijo que no, a que le repliqué— pues si tú no te alteras de verme a mí que soy ministro del verdadero Dios, diferente en todo a ti, en hábito, costumbres y color, que al demonio infundo miedo, y no le tiene tu corazón, ¿cómo quieres que yo lo tenga? [...] sólo por el amor que a sus almas tengo, y más habiéndolo conseguido, para anunciarles la ley del verdadero Dios que me envía, como lo oiréis en llegando al Petén (Avendaño 2004, 51-52).

Como se verifica, Avendaño afirma que él es el portador de la buena nueva, el que ha de precipitar el cumplimiento de las “profecías” que anunciaban ya el momento en que ellos, los itzaes, habrían de ser cristianos. No obstante, como se ve en líneas posteriores, pese a estar parlamentando con el Ah Kanek, el gobernante de esas tierras, lo trata —al menos en su crónica— como si fuera un viejo conocido o un niño al que se alecciona en el catecismo. Por la actitud de Kanek, el asunto de la profecía no necesariamente era primordial en esa negociación; empero, para el fraile lo era, pues era menester lograr que ellos capitularan de forma pacífica con el argumento de que su destino lo tenía mandado. Sin embargo, encontramos contradicciones en el discurso del Ah Kanek, pues mientras todo esto acontecía, una embajada que él mismo había enviado a Mérida, encabezada por su sobrino, Ah Chan, buscaba negociar con el gobernador Martín de Urzúa la anexión de la región a la Corona española. Al preguntársele a qué había venido a esa provincia (Mérida) y quién lo había enviado

dijo que él vino a ella de orden del gran Canek su tío, rey de las provincias de los itzaes, a pactar y establecer las paces entre los españoles y ellos y asimismo para que se comuniquen unos y otros cesando de toda guerra, y también por solicitar el comercio y trato de las cosas que necesitan. Y que dijese al señor gobernador que le enviaba su corona y la postraba a sus pies, solicitando el que beban de una misma agua y habiten

una misma casa por haberse cumplido el término destinado de las profecías de sus antiguos.⁴

Quizá Kanek no estaba dispuesto a negociar esta rendición específicamente con Avendaño, aunque tampoco quería mostrar indiferencia ante los avances del fraile. No obstante, la respuesta del cacique kowoj,⁵ otro grupo en alianza con los itzaes pero con los que enfrentaban ya ciertos problemas políticos, no puede ser más ilustrativa.

Envidioso el demonio del fruto que se iba haciendo y del que se haría, cumpliendo ellos y yo con el pacto hecho de volver allá a los cuatro meses dichos; apoderándose de nuevo como del corazón de Judas del que aquel caique viejo llamado Couoh son ponerse por delante, el hallarse entre sus enemigos (como los son el rey, con la mayor parte del Petén) y que lo que su dañado corazón pretendía era contra lo pactado en su presencia, pues así él como todos los demás caciques y capitanes se dieron por convictos; no obstando lo dicho, prorrumpió dicho cacique Couoh con bastante cólera las palabras siguientes —y qué importa que se haya cumplido el tiempo de que seamos cristianos, si no se le ha gastado a mi lanza de pedernal esta delgada punta que tiene?— (Avendaño 2004, 57).

La idea de la profecía de Avendaño, al ser occidental, de la orden seráfica y al contar con un pensamiento escatológico en términos lineales y apocalípticos, planteaba una necesaria capitulación por parte de los itzaes. Éstos, por el contrario, no consideraban la profecía como una cuestión monolítica, engarzada en un destino final, sino que la veían como la consecuencia de la llegada de otro 8 ahau katún, tiempo de cambio y de “catástrofe”, pero en un sentido más flexible, como hemos apuntado, vinculado al presente, dispuesto para moldearse a las circunstancias. Como leímos en la cita anterior, dicha profecía no significaba absolutamente nada para los kowoj y valdría la pena preguntarse si es que siquiera se encontraba como parte fundamental del entramado simbólico de las comunidades peteneras, incluida la de los itzaes. Es interesante mencionar que los propios itzaes se decían descendientes de la gente de Chichén (Jones 1998, 11) como que los kowoj se decían descendientes de los cocom de Mayapán (Rice y Rice 2009, 10-11), lo que hace pensar que tenían una identidad compartida de origen, aunque disímil, enfrentada.

Pudiera ser también que los cambios proféticos a los que alude el katún que comentamos pudieran ser interpretado por los mismos kowoj como un cambio, pero a su favor. Hay desacuerdo entre los itzaes y los kowoj sobre quién debiera

⁴ AGI. México 151 A, ff. 65r-67v. Declaración del embajador de Canek, Ah Chan, ante el gobernador Martín de Urzúa y Arizmendi. Mérida, 29 de diciembre de 1695. En Solís Robleda y Peniche. *Idolatría y Sublevación. Documentos para la historia indígena de Yucatán*, p. 156.

⁵ Para mayor información sobre este grupo, sugiero la consulta de Prudence Rice y Don S. Rice. 2009. *The Kowoj. Identity, Migration and Geopolitics in Late Postclassic Petén, Guatemala*. Boulder: University Press of Colorado.

gobernar esas tierras. El mismo Avendaño relata el momento en que llegan los señores kowoj a la reunión con el fraile de esta manera:

Entre estos caciques o gobernadores, de las cuatro dichas islas vino uno viejo, con un medio machete de dos filos por mojarra de su venablo y otro no tan viejo con su mojarra de pedernal que sobrevenía embijados y de guerra. Eran sus rostros tan feos cuanto la intención dañada que en su corazón tenían (según luego demostraron) causaba naturalmente horror el verlos. A éstos me esmeré en agasajarlos más, hablándoles más a menudo, y halagüeño, tratándolos en su estilo antiguo, de como ya era llegado el tiempo (según lo tenían anunciado sus profetas) de que comiésemos juntos con un plato y bebiésemos en una jícara, haciéndonos unos los españoles con ellos. A que respondió el más viejo con una fingida risa que él se alegraba mucho de eso, para salir de aquellos montes en que se hallaba y venirse conmigo a la provincia, a sacar unos títulos de tierras que sus antepasados tenían y vivir en ellas con gusto entre sus hermanos mayores los españoles; prometiéndome, al mismo tiempo, acompañarme con toda su gente hasta la presencia del gobernador en señal de verdadero rendimiento. Señales ciertas eran de su verdadera ficción, mostrar sin necesidad tanto rendimiento. Esto fue como a las cuatro de la tarde, sin haber comunicado al rey en que luego se fueron a casa de algún confidente suyo, y el rey vi que hizo poco caso de ellos, y fue porque, según supe después de boca del mismo rey, eran sus enemigos (Avendaño 2004, 56).

Como se observa, para Avendaño, los kowoj no sólo se mostraban prestos para la guerra, sino que, a su vez, los juzgó falsos en su proceder, lisonjeros y su discurso, ficticio, como ciertamente más tarde comprobaría como hemos comentado. No sólo no estaban de acuerdo en entregar su “destino” a los españoles, a su rey y a su dios, sino que estaban también en conflicto con los itzaes y su líder, el Ah Kanek. Por tanto, no es descabellado pensar que su asistencia junto con los otros señores de la región al encuentro con el visitante fuera para comprobar hasta dónde estaría dispuesto a llegar el Kanek para conservar el poder; por otro lado, conspirar en contra de este último y enfrentarse verbalmente contra el fraile y su propuesta.

Repentinamente, sin motivo alguno, se levantó entre la muchedumbre de indios con sus cabezas y capitanes y algunos sacerdotes un tumulto, en que le dijeron al rey en mi presencia muchas desatenciones, después de las cuales, prosiguiendo, dijeron que de ¿qué les había de servir la amistad de los españoles, y su ley?: que si era por tener hachas y machetes para sus labranzas, que hasta allí o entonces, no les había faltado con que milpear: que si era por los géneros y ropa de Castilla para vestirse: que cuando ellos necesitaban de nada de eso, porque lo tenían ellos muy bueno: que si era porque los españoles los defendiesen: ¿que cuándo se acobardó la nación ytzalana ni se humilló a ninguno, teniendo ellos tanta gente de armas para su defensa y para arruinar a cuantos a ellos se atreviesen?: que era muy mal hecho el admitirlos. Riñóles el rey en mi presencia también con bastante talento, defendiendo en todo lo que ellos y él habían pactado conmigo; y con más rigor reprendió la altivez de las armas. Por haberlo dicho los tales en mi presencia inquietáronse más con la riña y se aumentaron los émulos y pues muchos que hasta allí no habían hablado se declararon entonces por

sus contrarios, prorrumpiendo todos los dichos contra él, con palabras bien coléricas y sobradas demasias; todo esto fue cizaña del referido cacique Covoh que aún no se había ido a su pueblo (Avendaño 2004, 59).

Destaco aquí, primero, la defensa que hace el Ah Kanek de los acuerdos a los que había llegado con el fraile, que en los días anteriores había realizado bautizos, bendecido agua y tierra; por otro lado, el trabajo de los kowoj, que en la clandestinidad había hablado con otros principales para motivar el tumulto contra el gobernante que fue cuestionado frente al fraile. En definitiva, profecía o no, la realidad es que varios de los grupos que eran gobernados por los itzaes no estaban de acuerdo con la capitulación frente a los invasores y menos en los términos planteados por el fraile: de sumisión frente a un rey extranjero y la renuncia de sus creencias a favor de una religión que no les interesaba, con independencia de que hubieran aceptado los rituales que les procuró Avendaño. Pero, lo más importante, la interpretación que tenía Avendaño de la profecía del 8 ahau katún tampoco sería la apropiada. De esta manera, inevitablemente se precipitó la conquista del Petén, lo que significó un cambio explosivo en la cultura que trajo como consecuencia numerosos cambios simbólicos en la región.

CONSIDERACIONES FINALES

Después de lo visto en estas páginas hay que enfatizar la enorme diferencia entre el pensamiento profético seráfico, de orientación occidental vinculado a la escatología y con un sentido moderno y el pensamiento profético maya en general y especialmente en el ámbito de los itzaes, pues tiene una concepción cíclica del tiempo, lo mismo que se encuentra vinculado al espacio, como ha sugerido Vargas (2004) al hablar de las migraciones diversas de los itzaes en torno al 8 ahau katún. Es comprensible la interpretación que hace Avendaño de las profecías pues pretendía convencer a los itzaes con “argumentos” que ellos pudieran entender. Existen definidas dos semiosferas que se están viendo afectadas una a la otra constantemente, pero como sucede con muchas dinámicas dentro del sistema de la cultura, existen también otras semiosferas que se desarrollan de manera concomitante y que, a su vez, interactúan con las anteriores. No podemos hablar de un centro y una periferia, pero sí de espacios liminares entre ambas semiosferas que, a la manera de las fronteras simbólicas, son caldo de cultivo para el intercambio simbólico, pero también para la construcción de nuevos referentes en un afán por sobrevivir.

El hacer evidente la diferencia entre ambas semiosferas y comparar las concepciones en torno al pensamiento profético no es estéril pues, independientemente de que otros investigadores como los que hemos citado con antelación hayan apuntado tales divergencias, no necesariamente estamos ante una dicotomía discursiva. Por el contrario, encontramos una diversidad de discursos, de símbolos

y de semiosis en la crónica de Avendaño y concretamente en la profecía del 8 ahau katún y su interpretación por el fraile y el mundo que aparentemente dice representar y el de los itzaes y sus vecinos, en específico los kowoj. En el juego de poder y la lucha por plantar cara ante los hechos que se les venían encima, las comunidades mayas de la región petenera, todavía independientes hasta el momento, buscaron interpretar aquello que se había vaticinado, pero entendiéndolo en el presente, como funcionaba el pensamiento profético mesoamericano.

El sistema de la cultura, tal como es concebido por la semiótica de la cultura de Lotman, nunca está estático, siempre está en movimiento producto del intercambio constante entre semiosferas; de igual manera las identidades, que no sólo se entretajan en torno a los líderes de los grupos, sino que lo hacen vinculándose a lo simbólico que, a su vez, se encuentra imbricado con el pensamiento y quehacer de las mismas comunidades.

REFERENCIAS

- ALEJOS GARCÍA, José. 2010. *Adivinos del agua. Los itzaes en los discursos de identidad en Petén Central*. México: UNAM.
- AVENDAÑO Y LOYOLA, Andrés de. [1696] 2004. *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles itzaes y cebaches*. Edición de Ernesto Vargas Pacheco. México: UNAM/UAC.
- BRACAMONTE Y SOSA, Pedro. 2010. *Tiempo cíclico y vaticinios. Ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya*. México: Porrúa/CIESAS.
- _____. 2001. *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*. México: Porrúa/CIESAS.
- BRICKER, Victoria R. 1989. *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México: FCE.
- CASO BARRERA, Laura. 2005. *Caminos en la selva, migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzaes, siglos XVII-XIX*. México: FCE.
- _____. 2009. "Discurso evangélico y conversión. Fray Andrés de Avendaño y la Conquista del Itzá (1695-1697)". *Dimensión Antropológica* 7 (mayo-agosto). Consultado el 25 de febrero de 2020. <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?cat=13>.
- Gramática Descriptiva Itzá*. 2001. Guatemala: ALMG.
- GRAU I ARAU, Andrés. 2012. "Milenarismo, espiritualismo y reforma eclesiástica en la Baja Edad Media". *Mirabilia* 14. Consultado el 25 febrero de 2020. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4217161>.
- GONZÁLEZ, Rayco. 2013. "Las formas de la profecía". *Athenea Digital* 13(3). Consultado el 25 de febrero de 2020. <https://atheneadigital.net/article/view/v13-n3-gonzalez>.
- JONES, Grant D. 1998. *The Conquest of the Last Maya Kingdom*. Stanford: Stanford University Press.
- LACADENA, Alfonso. 2003. "El origen prehispánico de las profecías katónicas mayas coloniales: antecedentes clásicos de las profecías de 12 Ajaw y 10 Ajaw". En *Sacred Books, Sacred Languages: Two Thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature. 8th European Maya Conference*, edición de Rogelio Valencia y Genevieve LeFort. Markt Schwaben: Verlag Anton Saurwein.
- LOTMAN, Yuri M. 2013. *The Unpredictable Workings of Culture*. Tallin: Tallin University Press.
- _____. 1999. *Cultura y explosión, lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona: Gedisa.
- _____. 1996. *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Cátedra.

- NAVARRETE, Federico. 2004. “¿Dónde queda el Pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos”. En *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, coordinación de Virginia Guedea, 29-52. México: UNAM.
- RICE, Prudence y Don S. Rice. 2009. *The Kowoj. Identity, Migration and Geopolitics in Late Postclassic Petén, Guatemala*. Boulder: University Press of Colorado.
- RUIZ BAÑULS, Mónica. 2014. “El franciscanismo en el contexto evangelizador novohispano: raíces del mensaje misional”. *Sémata* 26: 491-507.
- RUZ, Mario Humberto. 1999. *La Iglesia en el área maya, documentos en tres archivos romanos*. México: UNAM.
- SOLÍS ROBLEDA, Gabriela y Paola Peniche. 1996. *Idolatría y sublevación. Documentos para la historia indígena de Yucatán*. México: UADY.
- VARGAS PACHECO, Ernesto. 2004. “Tiempo y espacio sagrados entre los mayas. El Katun 8 ahau, patrón cíclico”. En *El historiador frente a la historia, El tiempo en Mesoamérica*, coordinación de Virginia Guedea, 195-231. México: UNAM.
- VILLAGUTIERRE SOTO-MAYOR, Juan de. 1701. *Historia de la conquista de la provincia de el Itza, reducción, y progressos de la de el Lacandón, y otras naciones de indios bárbaros, de la mediación de el reyno de Gvatimala, a las provincias de Yvcatán, en la América septentrional. Primera parte*. Madrid: Imprenta de Lucas Antonio de Bedmar y Narvaez, impresor de los reinos de Castilla y León.

