



Testimonio de los vencidos y *ethos barroco*
en el *Tratado de los dos caminos* y el *Chilam Balam de Chumayel*

Testimony of the vanquished and baroque ethos
in the Tratado de los dos caminos and the Chilam Balam of Chumayel

Ilse Díaz Márquez
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9258-5912>
UAZ-CONAHCYT
ayrazul@hotmail.com

Resumen: Este trabajo retoma los estudios que aproximan la experiencia de conquista y despojo cultural que atravesaron los moriscos españoles y los indígenas americanos durante los siglos XVI y XVII, considerando ambas situaciones como parte del proceso constitutivo de la primera modernidad colonial. Aunque la comparación se ha realizado en torno a los sucesos históricos, poco se han tratado los documentos literarios que hacen referencia a aquéllos; por tal razón, nos centramos en el análisis dos obras de la época, el *Tratado de los dos caminos por un morisco exiliado en Túnez* y el *Chilam Balam de Chumayel*. En la primera parte del artículo ofrecemos un marco histórico-literario a partir del cual pretendemos evidenciar la forma en que estos textos constituyen un testimonio de los momentos anteriores y posteriores a las grandes fracturas que representaron para los moriscos su expulsión de España y para los pueblos mayas la llegada de los conquistadores. En la segunda parte, tomando como eje la categoría de *ethos barroco* desarrollada por el filósofo Bolívar Echeverría, analizamos comparativamente algunos aspectos de las obras en cuestión para dar cuenta de los rasgos literarios que las aproximan en tanto expresiones de una época marcada por el dominio colonial español.

Palabras clave: literatura morisca, literatura indígena, *Tratado de los dos caminos*, *Chilam Balam*, *ethos barroco*.

Abstract: This article returns to the studies that approximate the experience of conquest and cultural dispossession lived by the Spanish Moors and Native Americans during the 16th and 17th centuries, considering both situations as part of the constitutive process of the first colonial modernity. Although the

comparison has been made around historical events, little attention has been given to literary documents referring to such events: this time, we focus on the analysis of two literary works, the *Tratado de los dos caminos por un morisco exiliado en Túnez* and the *Chilam Balam of Chumayel*. In the first part of the article we offer a historical frame to show the way in which these two texts constitute a testimony of the moments before and after the great fractures that represented the expulsion of the Moors from Spain and the arrival of the conquerors to the Mayan territory. In the second part we analyze comparatively some aspects of the works from the concept of *baroque ethos* of Bolívar Echeverría, to display their literary similarities and to demonstrate they can be considered expressions marked by Spanish colonial rule.

Keywords: Moorish literature, indigenous literature, *Tratado de los dos caminos*, *Chilam Balam*, baroque ethos.

Introducción

En los últimos años, los estudios decoloniales se han interesado en aproximar la suerte que corrieron los moriscos españoles, tras la definitiva derrota musulmana de 1492, a la fortuna de los indios en América a partir de la conquista, en tanto los investigadores adscritos a esta perspectiva consideran que ambas situaciones forman parte del mismo proceso constitutivo de la primera modernidad colonial.¹ Así, se ha considerado que los métodos de evangelización empleados para llevar a cabo la conversión al catolicismo de los musulmanes de la península ibérica fueron luego extrapolados al continente americano para convertir a los pueblos indígenas. Autores como Grosfoguel señalan que, junto a la evangelización, se produjo una destrucción sistemática de la memoria y los conocimientos de los pueblos conquistados, sin la cual no hubiera sido posible consumir el proyecto colonizador iniciado por la monarquía española.²

Sin embargo, ya desde hace algunas décadas, la comparación entre lo ocurrido con los moriscos y lo experimentado por las culturas indígenas americanas había sido abordada por diversos historiadores. Entre las investigaciones que resultan paradigmáticas al respecto están las de García-Arenal y Cardaillac. La primera estima que el proyecto de evangelización ejecutado con el

¹ Recordemos que esta perspectiva teórica ubica el inicio de la modernidad al final del siglo XV, cuando tras conquistar Granada, último reino musulmán, los Reyes Católicos culminaron el proceso de unificación de España e iniciaron la conquista de los territorios americanos, constituyéndose, así, como la primera fuerza imperial colonial.

² Ramón Grosfoguel, "Los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI y las estructuras de conocimiento racistas/sexistas de la modernidad en la universidad occidental", *Revista Izquierdas*, núm. 51, 2022, p. 9, <https://doi.org/10.25058/20112742.153>.

fin de convertir a los últimos musulmanes españoles resultó un modelo para lo que se ha denominado la «conquista espiritual» de la Nueva España. Ambos proyectos habrían sido inspirados por el designio mesiánico de una «conversión universal» que alcanzara tanto a los infieles musulmanes, como a los que se consideraba que eran pueblos «sin religión», como los indígenas del Nuevo Mundo.³

Por su parte, Cardaillac analiza ampliamente los paralelismos entre ambas «situaciones de ruptura».⁴ En lo relativo a la evangelización, el proyecto de eliminación de la herejía musulmana dentro de la Península tuvo su continuación en la extirpación de las idolatrías americanas, puesto que ambos eventos, según él, «corresponden al mismo deseo de unificación religiosa».⁵ El autor considera trágicos los destinos sufridos por los moriscos y por los indios, ambos grupos vencidos por la recién constituida fuerza imperial hispánica y, como consecuencia, despojados de su cultura y obligados a adoptar la de los vencedores. Dichos procesos de aculturación deben ser abordados, señala Cardaillac, con las limitaciones que el contexto impone a la comparación histórica: mientras que, para los moriscos, finalmente expulsados del territorio español, la aculturación resultó fallida, del otro lado del Atlántico se abrieron nuevas expectativas: la constitución de una cultura hispanoamericana.⁶

En el presente estudio nos interesa retomar la visión comparativa propuesta por Grosfoguel, Cardaillac y García-Arenal, pero redirigiendo la mirada hacia un terreno menos explorado: el de los testimonios literarios elaborados en ese momento por los vencidos. Partimos de la conjetura de que, al tratarse de producciones culturales contemporáneas surgidas en circunstancias similares, no por mero azar, sino debido a las condiciones que, a nivel transatlántico, impuso a los pueblos conquistados el inicio de la empresa colonial, la literatura de los moriscos y la literatura novohispana de origen indígena pueden ser analizadas en conjunto, pues en ellas es posible encontrar, como propone García-Arenal, «el mismo deseo de preservar el conocimiento de la cultura autóctona unida a la amargura por la destrucción de los exponentes de la misma, y en particular los libros, usando a veces expresiones sorprendentemente idénticas».⁷

Para ello, nos enfocamos en el estudio de una obra morisca anónima que se ha publicado con el título de *Tratado de los dos caminos por un morisco exiliado en Túnez* y en el también anónimo libro maya del *Chilam Balam de Chumayel*, cuya aparición puede fecharse, con sus debidos matices, en la primera mitad del siglo

³ Mercedes García-Arenal, "Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización", *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, núm. 20, 1992, p. 154.

⁴ Louis Cardaillac, *Dos destinos trágicos en paralelo. Los moriscos de España y los indios de América*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2012, p. 39.

⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁶ *Ibid.*, p. 49.

⁷ Mercedes García-Arenal, *op. cit.*, p. 174.

XVII, es decir, una vez consumada la expulsión de los moriscos y a varias décadas de la conquista de Yucatán.

En la primera parte de este trabajo ofrecemos un marco histórico-literario en el cual puede encajarse la producción de cada una de las obras, y a partir de dicho marco, procuramos evidenciar la forma en que cada una de ellas constituye un testimonio de los momentos anteriores y posteriores a las grandes fracturas que representaron para los moriscos su expulsión de España y para los pueblos mayas la llegada de los conquistadores.

En una segunda parte y tomando como eje la categoría de *ethos barroco* desarrollada por el filósofo Bolívar Echeverría, analizamos comparativamente algunos aspectos de las obras en cuestión para dar cuenta de ciertos rasgos literarios que las aproximan en tanto expresiones de una época marcada por el dominio colonial español.

1. El testimonio de los vencidos

La persecución y la expulsión según un morisco exiliado en Túnez

A partir de la caída de Granada lograda por los Reyes Católicos, los musulmanes españoles se vieron forzados a abandonar el islam y todas las prácticas culturales derivadas de éste. Desde los primeros años del siglo XVI, la política de evangelización encabezada por el arzobispo Talavera y más tarde por Cisneros exigió que cualquier ceremonia o costumbre que remitiera al islam (ayunos, bodas, baños, ritos mortuorios y de nacimiento, oraciones, vestimenta, etc.) fuera eliminada.⁸ La intención era lograr una asimilación completa de los *mudéjares*, esto es, de los musulmanes en tierras ahora cristianas.

De este modo, en la primera mitad del siglo aparecieron una serie de pragmáticas reales en las que se prohibía a los musulmanes conversos, a quienes se denominó *moriscos*, cualquier tipo de práctica que remitiera a su religión, así como el uso de la lengua árabe y la posesión de libros escritos en ella.⁹ Sin embargo, la pretendida aculturación no se dio sin resistencia: en 1562, por ejemplo, la comunidad morisca entabló negociaciones con la corona para que se le diera un plazo para aprender castellano, mismo que finalmente se fijó en cuarenta años durante los cuales se consideró que los moriscos olvidarían paulatinamente el árabe.¹⁰

⁸ Louis Cardaillac, *op. cit.*, p. 82.

⁹ Vid. "La lengua de los moriscos", en *Ibid.*, pp. 193-210.

¹⁰ *Ibid.*, p. 195.

Más aún, numerosos moriscos continuaron practicando en secreto la religión musulmana y lucharon por mantener viva su tradición escrita, cuya presencia sagrada es fundamental para el culto islámico. Aunque en efecto, la lengua árabe fue progresivamente abandonada, los moriscos siguieron escribiendo en lengua española textos atravesados fuertemente por la tradición religiosa, conservando como vestigio de épocas mejores el uso del alifato o alfabeto árabe. A todo ese corpus lo conocemos con el nombre de «literatura aljamiada». La mayoría de aquellos textos son traducciones o recreaciones libres de obras originales en árabe,¹¹ lo cual demuestra la permanencia en las comunidades criptomusulmanas de sabios herederos de los antiguos alfaquíes, quienes eran capaces de seleccionar y decidir cuáles obras del canon islámico era necesario conservar.¹²

La persecución de los moriscos y la represión por parte de la Inquisición se agravaron a partir de 1560,¹³ y no menguaron durante la segunda mitad del siglo. No obstante, la resistencia a la aculturación continuó, como lo demuestra la rebelión de las Alpujarras, sucedida entre 1568 y 1570, a raíz del recrudescimiento de los métodos utilizados por la Inquisición granadina. Finalmente, en 1609, después de un siglo de vivir bajo sospecha constante y ante el fracaso del proyecto de aculturación, los moriscos fueron expulsados del territorio español por decisión del rey Felipe III y su valido, el duque de Lerma. Gran parte de los expulsos se dirigió hacia Berbería, como se conocía al Norte de África, región islamizada cuyas relaciones con el territorio hispánico no habían cesado a lo largo de la Edad Media, y donde los moriscos esperaron encontrar un refugio que les permitiera escapar a la persecución religiosa y reintegrarse a la comunidad musulmana.

En el momento de la expulsión, muchos de los libros aljamiados fueron escondidos por sus dueños, quienes quizá esperaban volver algún día a sus hogares españoles. De este modo, como apunta Mateos Paramio, ocultaron en «huecos especiales, añadieron piedras de sal o saquitos de espliego para preservarlos de la humedad y los envolvieron también cuidadosamente en paños de lino».¹⁴ Así, comenzó otro momento para la literatura morisca, esta vez en el exilio de Berbería. Éste se caracterizó por la continuidad en el uso del español como lengua literaria, en contraste con el abandono de la aljamía en favor del uso del alfabeto latino.

Si durante el siglo XVI los escritores moriscos se habían inclinado por la utilización de caracteres árabes, ya como forma de encriptamiento, ya como última liga con la lengua sagrada del Corán, la renuncia a éstos en el siglo XVII podría

¹¹ Alfredo Mateos Paramio, “Palabras más perdurables que las casas”, p. 22 y Mercedes García-Arenal, “La Inquisición y los libros de los moriscos”, p. 67, en Alfredo Mateos Paramio, Alfredo, coord., *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid, Biblioteca Nacional de España, 2010.

¹² Mercedes García-Arenal, *op. cit.*, p. 67.

¹³ Alfredo Mateos Paramio, *op. cit.*, p. 18.

¹⁴ *Ibid.*, p. 17.

explicarse bien porque en tierras islámicas libres de la persecución religiosa, no necesitaban de la secrecía, bien porque en ese momento se habían olvidado por completo el alifato o porque los caracteres latinos habían pasado a representar uno de los pocos vínculos que con la España añorada les quedaban.¹⁵ Sea como fuere, el paso de la aljamía a la escritura latina da pie al cuestionamiento acerca de cómo la identidad morisca se refleja en un conjunto de textos que hizo del español una forma legítima de expresión de la cultura islámica. Dicho conjunto puede ser considerado plenamente dentro de canon de la literatura española,¹⁶ puesto que los modelos literarios musulmanes se mezclaron con los del Siglo de Oro. De ahí que autores como Vespertino Rodríguez o López-Baralt, al estudiar la literatura del exilio morisco, hablen de un «renacimiento norteafricano de la cultura española».¹⁷

Es en medio de estas circunstancias que aparece el *Tratado de los dos caminos por un morisco exiliado en Túnez*. El manuscrito, conocido con el nombre de Ms. S2 de la Colección Gayangos de la Real Academia de la Historia de Madrid, fue editado por Galmés de Fuentes y apareció publicado en 2005 con el título con el que ahora nos referimos él.¹⁸ El autor, un morisco anónimo, escribe su obra en el exilio tunecino en los primeros años del siglo XVII, utilizando la lengua española y prefiriendo sobre el uso de caracteres árabes el alfabeto latino. Chachia aventura la hipótesis de que el autor podría haber tenido al menos veinte años en el momento de la expulsión y de que el tratado hubiera sido escrito hacia 1639, para lo cual argumenta que las nociones de teología musulmana que demuestra tener el morisco, las podría haber adquirido muy joven en España o bien una vez llegado a Túnez, en sus escuelas y mezquitas.¹⁹

El tratado, de temática espiritual, sitúa a los lectores ante la disyuntiva de dos caminos alegóricos, uno de los cuales representa los placeres terrenales y por tanto conduce al extravío del alma, en tanto que el otro, angosto, duro y arriesgado, asegura la salvación espiritual. El anónimo morisco declara que se propone

¹⁵ Luce López-Baralt, “Estudio preliminar”, en Álvaro Galmés de Fuentes (ed.), *Tratado de los dos caminos por un morisco exiliado en Túnez*, Madrid, Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal, 2005, pp. 74-75.

¹⁶ Miguel Ángel Vázquez, “Poesía morisca (o de cómo el español se convirtió en lengua literaria del islam)”, *Hispanic Review*, vol. 75, núm. 3, 2007, p. 238.

¹⁷ Luce López-Baralt, *op. cit.*, p. 71.

¹⁸ El documento tiene la signatura II/9394; Antigua 2. Según la catalogación de los fondos aljamiado-moriscos de dicha biblioteca, realizada por Álvaro Galmés de Fuentes. Para una historia detallada del documento *vid.* Luce López-Baralt, *op. cit.*, pp. 79-93. En todos los casos, citamos la edición de Galmés de Fuentes, la única existente hasta este momento.

¹⁹ Houssein Eddine Chachia, “La expulsión en las escrituras moriscas. ‘¿Por qué se nos echa?’”, en *Actas del XIII Simposio Internacional de Mudejarismo (Teruel, 4-5 de septiembre de 2014)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2017, pp. 387-388.

mostrar a sus lectores «el camino que lleban los que çiegamente van a parar [2 v] a la cueba escura del ynfierno», por lo que busca apartarlos de las cosas «pestíferas y dañosas» y devolverlos al «camino dichoso». ²⁰ Para ello, en la primera parte del tratado se ocupa del «camino deleitoso y errado», en tanto que, en la segunda parte, la más extensa, expone lo relativo al «camino escabroso y del bien». El texto tiene claras intenciones didácticas: amonestar a los miembros de la comunidad expulsa por apartarse de la fe islámica y a la vez instruirlos en los preceptos religiosos que a partir de la difícil situación vivida en España les habían empujado a olvidar total o parcialmente la ética musulmana.

En tanto testimonio de la expulsión, el *Tratado de los dos caminos* presenta en su prólogo un sentido relato de las vicisitudes por las que el autor y sus correligionarios pasaron antes y después del exilio. El anónimo morisco expresa su intención de narrar tales sucesos para conservarlos en la memoria: «Y éstas las digo por que [*sic*] no se acaben de olvidar; pues, mientras bibían los que benimos, no se olvidaban, pero ya con el discurso del tiempo, que se ban acabando». ²¹

En lo tocante al momento previo a la salida de España, el autor no duda en señalar a los cristianos, a quienes llama «aquellos malditos perros, enemigos de la berdad», como culpables de las vejaciones sufridas por los moriscos. El autor se lamenta de las injurias y maltrato de los que han sido objeto, haciendo hincapié en el papel que la Inquisición jugó en tal desgracia: «con su rigurosa justiçia y cruel Ynqui[ç]içion, a fuerça de rigores y castigo, nos tenían tan sujetos y aniquilados, quemando a nuestros deudos y amigos, usurpando las haçiendas con tanta crueldad y tiranía ynçiándonos y a nuestros hijos a la perdiçion de las almas». ²²

En el mismo tenor, el exiliado refiere la aflicción que atormentaba a los moriscos en su tierra, el cómo anhelaban escapar a la persecución y llegar a un sitio donde pudieran practicar libremente el islam, aspiración que finalmente se cumple:

Y por estas causas estábamos de día y de noche pidiendo a nuestro *señor* nos sacase de tanta tribulaçion y riesgo, y deseábamos bernos en tierra del yçlam, aunque fuera en cueros; y junto con esto, se procuraba bía y modo para salir, y todos los caminos los hallábamos dificultosos. Hasta que el poderoso [II v] señor, con su misiricordia, puso en el coraçion del terçero Filiphó y en los que eran sus consexeros, que mandase saliésemos de su reyno con pena de la bida; y nos abrió los caminos por la mar y por la tierra [...] ²³

La interpretación que de la expulsión construye en su tratado el autor es finalmente la de un lance afortunado que debe atribuirse a la acción divina, pues fue Dios, quien tras ver que en los corazones de los «herejes» cristianos «cada día se

²⁰ Álvaro Galmés de Fuentes, *op. cit.*, p. 193.

²¹ *Ibid.*, p. 204.

²² *Ibid.*, p. 196.

²³ *Ibid.*, p. 203.

acrecentaba el aborrecimiento» hacia los moriscos, inspiró al rey de España, Felipe III, a tomar la decisión que los llevó a tierras africanas. La lamentación da paso a un discurso de agradecimiento, no sin antes ahondar en los actos infames cometidos por la Inquisición, que había privado a muchos moriscos de «bidas, haciendas y hijos», sumiéndolos en «una cárcel oscura, tan negra como sus malos yntentos, adonde los dejaban muchos años, para yr consumiendo la hacienda que luego se cretaban, comiendo ellos d'ella». ²⁴ Por lo anterior, a pesar de haber dejado atrás todas sus posesiones, los moriscos arriban a su nuevo hogar contentos de poder salvarse ellos y sus descendientes de los inquisidores que, «ynçitados del demonio, querían o [9 r] eran jueçes de las almas». ²⁵

En este punto, vale la pena anotar que el recibimiento que los moriscos tuvieron en el norte de África no fue el esperado. Gracias a crónicas como la de Al Maqqri (1629), sabemos que en el trance hacia Marruecos y Argelia muchos moriscos fueron víctimas de matanzas y pillaje por parte de bandoleros; ²⁶ además, se encontraron con una política de militarización que en no pocas ocasiones les exigió, debido a las guerras de sucesión locales, alistarse como soldados. ²⁷

En Túnez, en cambio, y según los relatos tanto de cronistas españoles como de escritores moriscos, el recibimiento fue mucho más agradable, lo cual puede explicarse por la estabilidad política y social tunecina, igual que por el control de los puertos y los accesos terrestres por parte de las autoridades locales. ²⁸ Además de esto, había en el territorio tunecino una conciencia de las ventajas que tenía para el país el establecimiento de los extranjeros, misma que se reflejó en la política de integración puesta en práctica por el rey Uzmán Day. ²⁹

De todo ello también da cuenta en su prólogo el autor del *Tratado de los dos caminos*, al relatar el recibimiento que en Túnez les ofreció Uzmán Day, a quien califica «de condición soberbia», así como Çiti Bulgaiz, un hombre santo que intercedió por la comunidad morisca y a quien llama «manso cordero». El morisco asegura que este santo, al recibir a los primeros expulsos «antes de que saliese la multitud de nosotros», les asegura que todos sus coterráneos podrán escapar del «poder de los erejes [...] y así nos esperaba con tanto gusto y contento. Y acudió a faboreçernos con todas beras y otras cosas [13 r] que no me acuerdo agora de

²⁴ *Ibid.*, p. 202.

²⁵ *Ibid.*, p. 200.

²⁶ Housseem Eddine Chachia, "La instalación de los moriscos en el Magreb: entre el relato oficial y el relato morisco", en *Actas del II congreso internacional de descendientes de andalusíes moriscos*, Ojos-Murcia, Ayuntamiento de Ojós, 2015, p. 126.

²⁷ *Ibid.*, p. 129.

²⁸ *Ibid.*, p. 131.

²⁹ *Ibid.*, p. 135.

ellas».³⁰ Asimismo, hace alusión al hecho de que la mayoría de los musulmanes locales se mostraron generosos, «procurando acomodarnos y regalándonos con grande amor y amistad»,³¹ aunque no deja de exponer que, en aquella «tierra deseada, adonde fuimos bien recibidos y ospedados», y donde había muchos hombres santos y justos, también se encontraron con «algunos façinerosos».³²

En el relato de los acontecimientos experimentados por la colectividad morisca que nos ofrece el *Tratado de los dos caminos*, resulta relevante observar que la destrucción cultural y el despojo material corresponden al momento anterior a la ruptura que representa la expulsión, mientras que al momento posterior, el de la llegada al país tunecino, le corresponde más bien la esperanza de una reintegración completa de los exiliados a la comunidad musulmana, y con ello, una recuperación de la libertad de culto, tanto como de los conocimientos y preceptos del islam, que son precisamente los que el autor del tratado pretende exponer a sus lectores, contribuyendo con ello al proceso de recuperación de los suyos.

b) *La conquista de Yucatán: profecía y lamentación*

Así como la conquista del reino nazarí de Granada marcó un parteaguas para la cultura hispanomusulmana, obligando a sus integrantes a la asimilación, empujándolos a la secrecía o enfrentándolos a la persecución, sabemos bien que la conquista de México representó para los pueblos indígenas una honda ruptura del complejo tejido cultural y religioso. Gruzinski refiere cómo en las primeras dos décadas de presencia española gran parte de la cultura precolombina se hundió en la clandestinidad «para adquirir, frente al cristianismo de los vencedores, el estatuto maldito y demoníaco de la ‘idolatría’».³³

En lo relativo a la cultura escrita, los indígenas escondieron en muchos casos, al igual que los moriscos, sus antiguos libros junto a las representaciones de sus dioses.³⁴ Para el caso específico de los mayas en Yucatán, tanto Ligorred como Matías Rendón, al estudiar las expresiones literarias originarias, confirman la persecución de la cual fueron objeto los códices prehispánicos, así como la voluntad de los vencidos por resguardarlos. El primero recuerda el Auto de Fe de Maní, realizado en julio de 1562, con el protagonismo del obispo Diego de Landa, y donde fueron quemados rollos antiguos y piedras labradas con escritura maya.³⁵ Respecto a este acontecimiento, la segunda investigadora apunta:

³⁰ Álvaro Galmés de Fuentes, *op. cit.*, p. 204.

³¹ *Ibid.*, p. 203.

³² *Ibid.*, p. 205.

³³ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991, p. 24.

³⁴ *Ibid.*, p. 25.

³⁵ Francesc Ligorred Perramon, “Literatura maya: de los jeroglíficos al alfabeto latino”, *Boletín americanista*, núm. 38, 1988, p. 192.

En mayo de aquel año, Fray Diego de Landa es avisado por el guardián de la iglesia de Maní, Pedro Che, que se han encontrado adoratorios clandestinos e indicios de sacrificios. Landa ordena investigar al mismo guardián sobre los hechos, quien encuentra los “ídolos” de piedra. Los indígenas son colgados, golpeados y torturados, dislocando sus miembros y quemándolos. En este ambiente, Landa llega para hacerse cargo de la situación como juez de la Inquisición Ordinaria [...]”³⁶

De igual forma, de la Garza trae a cuento los testimonios españoles sobre los tormentos físicos que los frailes aplicaban a los indios para hacerles confesar sus actos de idolatría, además de que se remite a las secretas ceremonias nocturnas donde se reproducía la tradición de lectura en voz alta de los códices, realizada por los *ah'kines* o sacerdotes, para dar a conocer a la comunidad el contenido de los textos.³⁷

En contraste con lo anterior se nos presenta otra faceta del proceso de evangelización en Yucatán, la cual tuvo que ver con la voluntad de los frailes, principalmente de los franciscanos, por aprender las lenguas indígenas, voluntad que se presentó asimismo en diversas regiones del territorio mexicano.

Contrariamente a lo sucedido con la evangelización de los moriscos, donde se abandonó muy pronto el proyecto de enseñanza de la doctrina cristiana en árabe y donde, como hemos señalado, dicha lengua acabó por prohibirse, en el caso de los mayas se realizó por parte de los frailes un esfuerzo por transcribir la lengua indígena al alfabeto latino y posteriormente por hacer una «reducción del arte», es decir, por establecer sus reglas, de manera que resultara más sencillo y más rápido su aprendizaje a los recién llegados.³⁸

³⁶ Ana Matías Rendón, *Los Dzules: los enemigos de los Mayas*, en Sofía Reding Blase y Stefano Santasilvia, *Estigma y villanía: la construcción simbólica del enemigo*, México, UNAM, 2020, p. 64.

³⁷ Mercedes de la Garza, “La tradición escrita de los mayas antiguos”, *Thesis. Nueva Revista de Filosofía y Letras*, núm. 11, octubre, 1981, p. 16. Landa escribe en su *Relación de las cosas de Yucatán*: “Se juntaban en casa del señor con sus aderezos, echaban antes al demonio, como solían hacerlo, y después sacaban sus libros y los tendían sobre las frescuras que para ello tenían, e invocando con sus oraciones y su devoción a un ídolo que llamaban Cinchau-Izamná [K'ihnich Ajaw Itzamnaaj], del cual dicen fue el primer sacerdote, y ofrecíanse sus dones y presentes y quemábanle con la lumbre nueva sus pelotillas de incienso; entre tanto, desleían en su vaso un poco de su cardenillo, con agua virgen, que ellos decían, traída del monte donde no llegase mujer, y untaban con ello las tablas de los libros para su mundificación, y hecho esto abría el más docto de sus sacerdotes un libro y miraba los pronósticos de aquel año y los declaraba a los presentes, y predicábales un poco encomendándoles los remedios [...]”: Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1986, p. 92.

³⁸ Caroline Cunill, “La alfabetización de los mayas yucatecos y sus consecuencias sociales, 1545-1580”, *Estudios de Cultura Maya*, núm. 31, 2008, p. 164.

La posibilidad de aprender a escribir el maya con caracteres latinos se presentó también a algunos indígenas, quienes se mostraron diligentes en la tarea. Cunill subraya que tal disposición puede explicarse a partir de la importante tradición escritural grafemática-logográfica que la cultura maya había desarrollado a lo largo de los siglos,³⁹ y si bien el saber escribir no era un requerimiento indispensable para los gobernantes en la época prehispánica, sí era considerado un símbolo de poder, de allí la deferencia hacia los *ah'kines*.⁴⁰

El prestigio que tenía la escritura antigua se transmitió pues a la escritura europea y, más allá de eso, los dirigentes mayas comprendieron la importancia que ésta tenía en el desarrollo de estrategias que les permitieran conservar su estatus de élites en el nuevo orden colonial, razón por la cual aceptaron enviar a sus hijos a las escuelas de los franciscanos. A lo largo del siglo XVI ambas formas de expresión continuaron conviviendo y no fue hasta el último tercio del siglo, precisamente después de los juicios inquisitoriales de Maní, cuando la persecución hacia los sacerdotes mayas se agudizó, que la escritura maya se fue perdiendo.⁴¹

No obstante, los indígenas desarrollaron nuevas estrategias para la conservación de sus textos. Podemos mencionar, por ejemplo, las figuras del maestro y del mozo de escuela, personajes originarios de las comunidades mayas que, una vez instruidos en la doctrina cristiana y en la escritura latina del maya, eran enviados a los pueblos de indios para enseñar a los niños. Ya en los pueblos, estos personajes acababan en ocasiones por ser también formados en la religión y las ceremonias autóctonas, desempeñado así el doble papel de formadores cristianos y *ah'kines*, figuras que de hecho llegaron a asimilarse, debido justamente a la habilidad de leer y escribir que ambos poseían.

Estos maestros y mozos de escuela, pertenecientes a la pequeña élite letrada maya, fueron en algunas ocasiones quienes alertaron a los frailes sobre las idolatrías que se cometían en las comunidades, y en otras tantas fueron los responsables de resguardar saberes y de dar continuidad a los sistemas simbólicos. Lo que Ligorred llama el «período colonial» de la literatura maya, que comprende las obras producidas entre la conquista y la Guerra de Castas del siglo XIX,⁴² es finalmente el lapso donde se despliega un esfuerzo por dejar registro de las tradiciones y la cultura de los mayas anteriores a su destrucción.

En medio de estas coordenadas podemos colocar la aparición del *Chilam Balam de Chumayel*. Recordemos que los libros del Chilam Balam son un conjunto de textos en lengua maya elaborados después de la conquista por autores indígenas que pertenecían a aquellas élites que habían aprendido la escritura europea con los frailes. Los libros fueron escritos en distintos lugares de Yucatán,

³⁹ *Ibid.*, p. 165.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 166.

⁴¹ *Ibid.*, p. 168.

⁴² Francesc Ligorred Perramon, *op. cit.*, p. 195.

de los cuales toman la segunda parte de sus nombres.⁴³ En su estructura y materiales, todo el conjunto de los Chilames es de naturaleza heterogénea, pues comprende textos de carácter religioso, crónicas históricas, textos calendáricos, textos médicos y astrológicos, rituales y textos literarios.⁴⁴ Como es evidente, la producción de estos libros responde precisamente a la necesidad de desarrollar estrategias para preservar la memoria y los conocimientos de la cultura maya que se habían visto amenazados por el proceso de conquista y evangelización; en este sentido, sus anónimos autores reelaboraron «datos consignados en sus antiguos códices y las tradiciones orales que eran complemento de ellos, así como los acontecimientos y las emociones que a sus autores les tocó vivir».⁴⁵

El libro que nos interesa procede pues del poblado del Chumayel, y los documentos que lo componen fueron redactados en distintos momentos entre finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, aunque la compilación que conocemos está fechada el 20 de enero de 1782 y firmada por Juan José Hoil.⁴⁶ Lo anterior nos lleva a suponer que el *Chilam Balam de Chumayel* debió sufrir a lo largo de los años una serie de modificaciones al haber pasado por las manos de diversos

⁴³ Ligorred anota que la palabra *Chilam* quiere decir “profeta o intérprete [...]”. *Chilan* (con n) tiene ese mismo significado, además del de “acostado”, mientras que *Balam* que significa “tigre o jaguar”. El mismo investigador apunta que Villa Rojas se refiere a los *Balames* o “Jaguares” como aquellos que se encargaban de dar a conocer las profecías, y que se les llamaba *Chilan* porque adoptaban una postura recostada”: Francesc Ligorred Perramon, *op. cit.*, pp. 196-197. Por su parte, Rivera Dorado afirma que *Ah chilan* o *Chilam* quiere decir “intérprete”, y que se refiere a los sacerdotes que descifraban la palabra divina; en cuanto a *Balam*, coincide en que significa “jaguar”, pero indica que el término puede usarse tanto como nombre de persona que como patronímico o para designar a los sacerdotes. Recuerda además que el jaguar es uno de los símbolos fundamentales de la cosmovisión maya, pues representaba el recorrido del sol y su descenso al Inframundo: Miguel Rivera Dorado, ed. e introd., *Chilam Balam de Chumayel*, Madrid, Alianza, 2017, pp. 17 y 18. Finalmente, Barrera Vázquez y Rendón afirman que *Balam* fue “el nombre del más famoso de los Chilames que existieron antes de la venida de los blancos [...] Balam es un nombre de familia, pero significa jaguar o brujo [...] Chilam Balam predijo el advenimiento de una nueva religión”: Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, comp., *El libro de los Libros de Chilam Balam*, México, FCE, 2a edición, 1963, p.12.

⁴⁴ Resumimos aquí la clasificación que Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón hacen en su introducción a *El Libro de los Libro del Chilam Balam*, p. 11.

⁴⁵ Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁶ Manuel Alberto Morales Damián, “Imágenes mestizas, cristianismo y pensamiento indígena en el Chilam Balam de Chumayel”, *Boletín Americanista*, núm. 71, 2015, p. 37. Para una descripción detallada del documento, que hoy se guarda en la biblioteca de la Universidad de Princeton, y una relación de su transmisión, así como de sus ediciones y traducciones, véase Miguel Rivera Dorado, *op. cit.*, pp. 68-76. En este artículo citamos la edición de Rivera Dorado (2017), pero la cotejamos con la de Mediz Bolio (1941) y la de Mercedes de la Garza (1985). Tanto Rivera Dorado como De la Garza parten de la traducción de Mediz Bolio.

copistas que fueron agregando diversos materiales a su núcleo original.⁴⁷ Rivera Dorado considera que el compilador del siglo XVIII debió tener a la mano fuentes de procedencia más temprana, pues el estilo corresponde más bien al siglo anterior.⁴⁸

La discusión respecto a la naturaleza literaria de los libros del Chilam Balam fue zanjada hace ya varias décadas, y los investigadores concuerdan en que se trata de obras en las cuales se expresa una sensibilidad poética y una gran capacidad imaginativa, aunadas a la particular cosmovisión de los mayas⁴⁹. En este sentido, la función poética que se presenta en los textos puede considerarse heurística,⁵⁰ puesto que rebasa la finalidad estética al pretender explicar las dimensiones ontológicas, religiosas, proféticas e históricas de la realidad de los pueblos indígenas.

En el *Chilam Balam de Chumayel* dicha función heurística es visible en el relato de la conquista que ha quedado consignado en varios pasajes del texto. En el apartado tercero de la edición de Rivera Dorado, titulado «El final del tiempo antiguo», y que en la traducción de Mediz Bolio aparece como segundo apartado con el título «Kahlay de la conquista», se relata la llegada de los hombres blancos o *Dzules*, es decir, «extranjeros comedores de anonas», a quienes se llamaba así puesto que comían de esos frutos que a los mayas les resultaban insípidos.⁵¹ En primer término el autor hace uso de un discurso de naturaleza histórica, apuntando la fecha en que sucedió la conquista del poblado de Ecab: «dentro del *Katún Once Ahau* sucedió que se apoderaron de la ‘puerta del agua’, *Ecab*. Del Oriente vinieron»; a continuación, apunta la fecha de la conquista de Campeche: «En el año de 1513, en el *Katún Trece Ahau*»⁵².

Además de esto, menciona el nombre del primer conquistador, el capitán don Juan de Montejo, y señala el 20 de agosto de 1541 como la fecha en que se asienta definitivamente el cristianismo.⁵³ Sin embargo, líneas más adelante, en una disquisición poética, el autor se lamenta por la llegada de los españoles y explica

⁴⁷ Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁸ Miguel Rivera Dorado, *op. cit.*, p. 68.

⁴⁹ Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 18.

⁵⁰ Marina Craveri y Rogelio Valencia Rivera, “Con la voz y la piedra: estrategias narrativas de la poesía maya”, *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, núm. 15, 2012, p. 10.

⁵¹ “Dicho vocativo hacía referencia a los extranjeros que llegaron para invadir las tierras y aniquilar personas”: Ana Matías Rendón, *op. cit.*, p. 63.

⁵² Miguel Rivera Dorado, *op. cit.*, p. 141.

⁵³ *Ibid.*, pp. 141-142. El *Katún* es una unidad de tiempo utilizada por los mayas que equivale a veinte años, cada uno de 360 días, es decir, a 7200 días en total. También, significa “cierre de período de tiempo”. *Vid.*: Alfredo Barrera Vázquez, dir., *Diccionario Maya Cordemex*, Mérida, Cordemex, 1980, p. 386.

el efecto que ésta tuvo para los mayas. La lamentación se estructura a partir de una comparación entre el tiempo anterior y el posterior a la conquista:

Había en ellos sabiduría. No había entonces pecado. Había santa devoción en ellos. Saludables vivían. No había entonces enfermedad, no había dolor de huesos; no había fiebre para ellos, no había viruelas, no había ardor de pecho, no había dolor de vientre, no había consunción. Rectamente erguido iba su cuerpo, entonces.

Pero vinieron los *Dzules* y todo lo deshicieron. Ellos enseñaron el miedo; y vinieron a marchitar las flores. Para que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de los otros. Mataron la flor *Nacxit Xochitl*.⁵⁴

La referencia a un pasado caracterizado por la ausencia de padecimientos físicos y de penas se contrapone aquí de forma ostensible a un momento ulterior marcado por la devastación. La imagen de la flor nos remite al erotismo y a la capacidad reproductora humana, puesto que, para los mayas, las flores son símbolos del acto carnal.⁵⁵ En este sentido, el texto alude a cómo la vida de los pueblos indígenas fue consumida para beneficio de los conquistadores.

En el apartado décimo tercero del libro, titulado por Rivera Dorado «Vaticinios de los Trece Katunes» y por Mediz Bolio «Libro de la serie de los Katunes», donde se consignan una serie de profecías que corresponden a un período de trece katunes que van de 1560 a 1780, se hace una relación de los acontecimientos de la conquista. La aparente confusión entre sucesos que ya han acaecido y los que se pronostican para el porvenir, debe explicarse aquí en relación con la concepción cíclica del tiempo propia de la cultura maya, en la que los vaticinios son miradas al futuro, a la vez que signos de lo ocurrido en algún otro punto de la historia; por tal razón, es necesario conocer el pasado para saber qué depara el porvenir y cómo hay que prepararse para recibirlo.⁵⁶ De este modo, en el texto se declara:

He aquí que dentro de siete veces veinte años entrará el cristianismo. Será el estruendo y la confusión de los Reyes, y la guerra de conquista. Entonces se manifestarán las profecías y el vaticinio de los *katunes* [...] Llegarán del Oriente, del Norte, del Poniente, del Sur, para dar su lengua y su cristianismo [...]

⁵⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁵⁵ “Nacxit es uno de los nombres nahuas de Quetzalcóatl, gran gobernante que llegó a Chichén Itzá alrededor del año 1000 d.C. y que después fue deificado. *Xuchit* es una forma arcaica de *Xóchitl*, flor en náhuatl. El fragmento se refiere al episodio erótico de la leyenda de Quetzalcóatl, pues la flor era símbolo de acto carnal para los mayas”: Mercedes de la Garza, ed. pról., e introd., *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México, Secretaría de Educación Pública, 1985, p. 58, nota 8.

⁵⁶ Mercedes de la Garza, *op. cit.*, p. 15 y Miguel Rivera Dorado, *op. cit.*, p. 78.

llegarán sus Padres, llegarán sus Obispos y la que se llama la Santa Inquisición. La Palabra de Dios será hecha. Nadie podrá evitarlo. Amén.⁵⁷

La presencia de los *Dzules* y el trastocamiento que ésta trajo consigo se juzga aquí irremediable. De forma análoga a lo expuesto en el *Tratado de los dos caminos*, la desgracia de los mayas está marcada por la injerencia de la Inquisición, aunque en ese pasaje del Chilam Balam, a diferencia del texto del morisco exiliado, no se detallan los actos cometidos por las autoridades inquisitoriales, sí se extiende en la descripción de los conquistadores. Junto a su apariencia física, se menciona su actitud colonizadora: «Llegan los *Dzules*. Rojas son sus barbas. Son hijos del Sol. Son barbados. Del Oriente vienen; cuando llegan a esta tierra, son los señores de la tierra. Son hombres blancos [...]».⁵⁸

Enseguida, el autor retorna al tono de lamentación para dar a conocer las consecuencias funestas que la conquista tuvo para el pueblo maya, las cuales se explican a través de una imagen poética, la de la llegada la noche: «A un grito, a una legua de su camino, veréis su anuncio. ¡Ay, será el anochecer para nosotros cuando vengan!»⁵⁹ Como ya hemos señalado, el lenguaje profético sirve de vehículo para profundizar en la desgracia acaecida en el pasado y en su significado: «Arderá la tierra. Aparecerán círculos blancos en el cielo, en el día que ha de llegar. Viene de la boca de Dios. No es palabra mentirosa. ¡Ay, pesada es la servidumbre que llega dentro del cristianismo! ¡Ya está viniendo! ¡Serán esclavas las palabras, esclavos los árboles, esclavas las piedras, esclavos los hombres, cuando venga!».⁶⁰

De acuerdo con el *Chilam Balam de Chumayel*, para los mayas, la ruptura que representa el proceso colonial no está relacionada, como para los moriscos, con la expulsión de la tierra de origen, sino con la irrupción violenta en el propio territorio de un grupo extranjero y desconocido. Lo ocurrido antes y después de tal desgarramiento se interpreta a partir de una concepción cíclica del tiempo, donde historia y profecía se superponen.

El momento anterior a la conquista se identifica con la salud y con la ausencia de miedo, en tanto que el momento posterior con la esclavitud y la desposesión. El texto se plantea, en medio de esta realidad, la necesidad de reconstituir la historia de los linajes fundadores, así como de conservar los antiguos conocimientos que, en la nueva era, la de los *Dzules*, han sido relegados al espacio de la idolatría.

⁵⁷ Miguel Rivera Dorado, *op. cit.*, pp. 236-237.

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 239.

2. *El Tratado de los dos caminos y el Chilam Balam de Chumayel: ethos barroco y mestizaje cultural*

Hemos descrito hasta aquí el contexto en el cual aparecen las dos obras y procurado explicar cómo éstas conforman testimonios en los cuales los vencidos dan cuenta del antes y el después de la ruptura que representaron la expulsión morisca y la conquista de Yucatán, considerando ambos acontecimientos como parte constitutiva del mismo proceso de dominación colonial. En esta segunda parte del artículo proponemos que en los dos textos estudiados, además de relatarse la persecución y la destrucción cultural por la que pasaron los moriscos y los mayas, podemos hallar estrategias de resistencia ante la aculturación forzada a la que ambos grupos se vieron sometidos.

Para desarrollar dicha lectura, recurriremos a la categoría de *ethos barroco*, desarrollada por el filósofo Bolívar Echeverría. Para este autor, cada época histórica está dominada por un *ethos*, es decir, por una estrategia que se produce de manera espontánea y que se incorpora en el código de comportamiento de una sociedad con la finalidad de «contrarrestar los efectos negativos o autorrepresivos» que ejerce «alguna fuerza superior (la naturaleza, por ejemplo), que ha sido interiorizada en la vida social por las instituciones».⁶¹

Según Echeverría, la modernidad, signada por el establecimiento del sistema capitalista como forma de organización de la vida a nivel global,⁶² trajo consigo una profunda alteración de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, misma que se sustenta en la potenciación del dominio humano sobre el medio natural.⁶³ Las consecuencias negativas de tal alteración requieren ser neutralizadas, de manera que la realidad sea soportable para los sujetos que la habitan. De allí que aparezcan varios *ethos* propios de la modernidad, entre los cuales Echeverría se interesa especialmente por el barroco.

De acuerdo con el autor, lo barroco es un fenómeno específico de la cultura moderna cuyo surgimiento no puede entenderse si no es en el contexto de las conquistas realizadas por la corona española, y de la fuerza represiva y destructora que en tales empresas se ejecutó sobre las culturas indígenas.⁶⁴ Si bien Echeverría reconoce que lo barroco como «espíritu de época» se ha identificado con el mundo europeo mediterráneo del siglo XVII, aventura por otro lado la afirmación de que

⁶¹ Bolívar Echeverría, "El ethos barroco y los indios", *Revista de Filosofía "Sophia"*, núm. 2, 2008, p. 4.

⁶² Aunque su pensamiento no se desarrolló propiamente dentro del grupo de los pensadores decoloniales, Echeverría coincidió con autores que trabajan dentro de tal perspectiva, como Grosfoguel y Dussel, en ubicar el inicio de la modernidad en el siglo XVI, signado por la primera expansión colonial llevada a cabo por el imperio español.

⁶³ Bolívar Echeverría, *op. cit.*, pp-2-3.

⁶⁴ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2a edición, 2000, p. 48.

el surgimiento de un *ethos* propiamente barroco debe ubicarse en América, en los siglos XVII y XVIII, cuando los descendientes de los pueblos vencidos se dieron a la tarea de reconstruir la vida civilizada que había quedado rota tras la conquista.⁶⁵ Fue en el territorio novohispano, por ejemplo, donde la población indígena y mestiza puso en práctica formas de supervivencia para reconstituir una identidad que ya no podía ser prehispánica pero tampoco española, y que por lo tanto acabaría siendo otra cosa.

En este sentido, el *ethos barroco* no es revolucionario, puesto que no borra la contradicción propia de la modernidad capitalista, “la reconoce y la tiene por inevitable”, pero “se resiste a aceptar y asumir la elección que se impone junto con ese reconocimiento”⁶⁶. De este modo, la estrategia barroca implica elegir una tercera opción a la que Echeverría llama el “tercero excluido”, misma que permite llevar la contradicción a un segundo plano, “desrealizarla”. El tercero excluido se constituye aquí como esa nueva identidad mixta, que logra resistir radicalmente a la imposición al colocarse «más allá de la alternativa sumisión/rebeldía».⁶⁷

La estrategia bajo la que se despliega el *ethos barroco* no es pues otra que la del «mestizaje cultural» al que Echeverría considera un proceso de naturaleza semiótica. Los indígenas y los mestizos dejaron que aquello que quedaba de los códigos de las antiguas civilizaciones fuera «devorado» por los códigos de los vencedores⁶⁸ para elaborar desde ahí un código distinto.

Esta aseveración nos conduce a pensar en los textos indígenas novohispanos como una de las producciones culturales en donde, por excelencia, se despliega la elección por el tercero excluido, puesto que es en ellos donde los modos discursivos indígenas quedan subsumidos bajo los modelos europeos, dando lugar a discursos híbridos.

Consideramos, sin embargo, que también es factible abarcar dentro de la estrategia del mestizaje cultural y, por lo tanto, dentro del *ethos barroco*, los textos moriscos del exilio, ya que, elaborados en la misma época que las obras indígenas, obedecen en su composición y en su contenido a una estrategia análoga de resistencia frente a las políticas de asimilación imperiales.

A este respecto, admitimos con Echeverría la emergencia de una actitud barroca en los grupos marginados de la Nueva España del siglo XVII, pero al mismo tiempo, recuperamos la noción que ubica el nacimiento de la estética barroca en la atmósfera del Siglo de Oro español, y proponemos observar la eclosión de un *ethos* idéntico en otro grupo igualmente marginado por las políticas imperiales, el de los moriscos expulsos que llegaron a África, situando a estos igualmente entre dos opciones culturales: la hispánica cristiana y la musulmana.

⁶⁵ Bolívar Echeverría, “El *ethos* barroco y los indios”, *Revista de Filosofía “Sophia”*, núm. 2, 2008, p. 8.

⁶⁶ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2a edición, 2000, p. 171.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 182.

⁶⁸ Bolívar Echeverría, “El *ethos* barroco...art. cit., p. 9.

Intentaremos por tanto argumentar respecto el modo en que el proceso semiótico del mestizaje cultural se manifiesta en el *Tratado de los dos caminos* y en el Chilam Balam de Chumayel.

a) *Un código devorado por otro: modelos áureos y modelos islámicos*

Después del prólogo, el autor del *Tratado de los dos caminos* guía a sus lectores por el camino «deleitoso y errado» que se le muestra a la izquierda. En esta primera parte, el morisco elige modelos occidentales para estructurar su obra, concretamente, la novela italiana,⁶⁹ un tipo de narración breve que tuvo gran influencia en la literatura áurea y que le sirvió como modelo a Cervantes para sus *Novelas ejemplares*.

El morisco de Túnez se refiere a este relato como «El arrepentimiento del desdichado», y se coloca a él mismo como el protagonista que emprende un itinerario por el primero de los caminos, el cual comienza en unos «jardines delectuosos» en los que se divierten «galanes y damas, bestidos de mill colores esquistas» mientras lucen ya no joyas de oro y de plata, sino perlas y diamantes.⁷⁰ El escenario cortesano se prolonga, dando paso a una bella alameda y luego a un río bordeado de prados hermosos.

En todos los sitios, el autor-narrador asiste a una serie de requiebros amorosos, hasta llegar a una casa de música en donde permanece muchas noches, deleitado por el «reguixio de músicas, danças, bayles y conberçaçiones, aficionados enamorados, conçiertos y murmuraciones».⁷¹

A lo largo del recorrido, y como sucede en las novelas pastoriles del Renacimiento, el autor va intercalando composiciones poéticas de temática amorosa, haciendo uso de las formas representativas de la poesía hispánica, tales como versos octosílabos y endecasílabos, o composiciones como la letrilla y el romance. Como ha señalado López-Baralt, los versos no son de la autoría del morisco; pero al retomarlos del repertorio áureo, éste muestra su amplio conocimiento y su afición a la tradición poética española.⁷²

El morisco transcribe versos de Lope de Vega y Garcilaso sin citarlos, tanto como acude al romancero tradicional y, en cierto punto del relato, incluso hace que sus personajes se dispongan a representar la comedia de *La Rueda de la Fortuna* de Lope de Vega, sin mencionar tampoco el nombre del autor.⁷³

⁶⁹ Luce López-Baralt, *op. cit.*, p. 96.

⁷⁰ Álvaro Galmés de Fuentes, *op. cit.*, p. 221.

⁷¹ *Ibid.*, p. 244.

⁷² Luce López-Baralt, *op. cit.*, p. 139.

⁷³ Álvaro Galmés de Fuentes, *op. cit.*, p. 254.

Hacia el final de la primera parte, se reafirma la recurrencia a modelos propios del Siglo de Oro, al tiempo que se advierte la coexistencia de elementos islámicos. El caminante, a pesar de los lujos y placeres que presencia durante su viaje, encuentra finalmente vanas las pretensiones de las damas y los galanes, juzgando que todas ellas «bienen a parar en la forçossa muerte, y feneçen por ser finitas».⁷⁴ Lo deleites se truecan en graves faltas que hacen que el caminante se horrorice; la atmósfera se trastoca entonces drásticamente, y al caminante se le presenta la visión de un conjunto de seres sufrientes, «biejos, pobres, neçeçitados y en cueros [...] unos tuertos, otros çiegos, unos cojos y otros mancos, unos con tiña y otros con lepra»⁷⁵ que acaban por subir a lo alto de un precipicio para despeñarse, tras de lo cual se le revela, a través de una figura alegórica, la Consideración, que aquellos eran los que antes se regocijaban en los jardines y prados, entregados a lo mundano, y que habían sido condenados al Infierno.

El ambiente tétrico que domina el pasaje remite a los escenarios que construye Francisco de Quevedo en sus *Sueños*, pero a la vez recuerda las leyendas escatológicas musulmanas tales como el *Viaje nocturno de Mahoma o mi'rag*.⁷⁶ El desenlace de «El arrepentimiento del desdichado» muestra el retorno del protagonista al inicio del camino con la intención de enmendar su elección. Es interesante observar cómo el modelo de la novela italiana es utilizado por el tratadista con fines doctrinarios que rebasan los límites del género; a fin de cuentas, aunque el recorrido cortesano que realiza el autor-narrador esté exento de referencias al cristianismo, no deja de ser significativo que aquello que resulta *haram* (prohibido) desde el punto de vista de la religión islámica, se desarrolle en un ambiente dominado por costumbres cristianas en donde el lujo, los requiebros amorosos y la poesía profana son centrales.

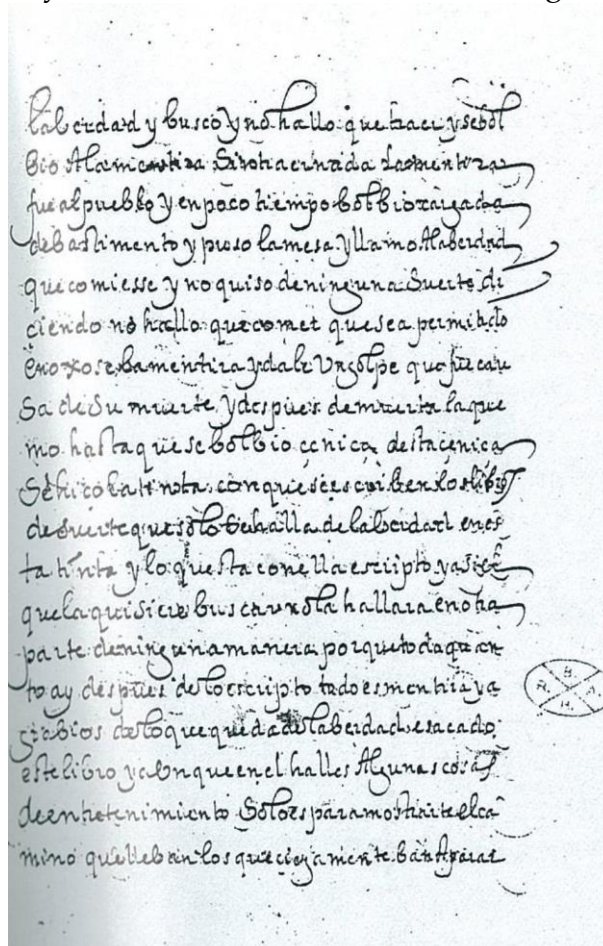
En virtud de estas consideraciones, podemos relacionar la conformación de la primera parte del *Tratado de los dos caminos* con el proceso semiótico del mestizaje cultural del que habla Echeverría, puesto que el código islámico es «devorado» por el código literario occidental, encarnado por la novela italiana de temática cortesana y por la poesía del Siglo de Oro, poniendo de este modo en evidencia el conflicto del autor, quien no esconde su admiración por la literatura española de su época ni su gusto por las costumbres cristianas, pues finalmente él había crecido en medio de esa cultura; al mismo tiempo el morisco debe mantenerse fiel a la ética musulmana y criticar todo lo malo que los pecados cometidos por los cristianos representan para sus correligionarios.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 266.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 274.

⁷⁶ Este texto narra la ascensión (*mi'raj*) de Mahoma a los cielos, que aparece en la sura XVII del Corán. Así Palacios propuso la polémica tesis de que este relato haya servido como inspiración a Dante para su *Comedia*. Vid.: Fernando Cisneros, trad. e introd., *El libro del viaje nocturno y la ascensión del profeta*, México, El Colegio de México, 1998.

En la segunda parte del tratado, la más extensa y donde se describe «el camino escabroso y del bien», el autor se decanta por modelos de procedencia islámica. Para ello, va entreverando una detallada explicación de los preceptos religiosos (la ablución ritual, la *çala* u oración musulmana, el ayuno, la peregrinación a la Meca, la obediencia a los padres, el temor de Dios) y de ciertas nociones teológicas (la misericordia divina, los secretos de Dios, la recompensa en el Paraíso, la predestinación, las maravillas de la creación, el Infierno y la gloria eterna) con leyendas y breves relatos moralizantes de origen árabe.



Folio 2r del *Tratado de los dos caminos*
(Colección Gayangos, Ms. S2, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid)

La obra da tal vuelco tanto en su estructura, que pasa a identificarse con el género misceláneo árabe del *adab*,⁷⁷ como en su contenido, ya plenamente enfocado en la finalidad didáctica y en las temáticas edificantes. En esta segunda parte el texto sigue mostrando rasgos que lo ligan a la semiótica del mestizaje cultural, al mezclarse los modelos islámicos con otros de la estética del Siglo de Oro. Ridha

⁷⁷ Luce López-Baralt, *op. cit.*, p. 115.

Mami, en un interesante análisis sobre la simbología en el tratado, apunta que el autor utiliza tópicos muy característicos del barroco español, sin abandonar el fondo islámico de su alegato.

Entre los tópicos que este investigador subraya se encuentra el del desengaño del mundo, que incita a desdeñar las cosas terrenales y sus apariencias, una de las grandes preocupaciones de la literatura barroca contrarreformista española del siglo XVII.⁷⁸ De esta forma, cuando el morisco se ocupa del tema del aborrecimiento y desprecio del mundo, previene a sus lectores sobre lo efímero de los bienes terrenales con palabras como éstas: «Pues bemos que uno está toda su vida adquiriendo, y, cuando esta discuydado, viene la muerte y se va, y aquello que deja ya no es señor d'ello».⁷⁹

Ligado al tópico del desengaño, el morisco recurre asimismo al tópico barroco de la vida como sueño⁸⁰ para argumentar en torno al tema de la muerte, mostrando a los lectores la necesidad de que, como creyentes, tengan siempre en cuenta su naturaleza mortal: «Recuerda del sueño d'este miserable mundo finito y perecedero, adonde estamos dormidos [225 r] y discuydados de lo que esperabamos ver; y solo apeteçemos esto que bemos, y todo finito y perecedero».⁸¹

Podríamos plantear que, en esta segunda parte de la obra, el proceso semiótico se da a la inversa en relación con la primera parte: si para el camino deleitoso y errado el morisco recurrió a modelos literarios occidentales a través de los cuales logró erigir su crítica hacia los cristianos, al exponer el camino escabroso pero correcto, los modelos literarios islámicos quedan penetrados por la estética áureo secular.

Nuevamente asistimos, si no al engullimiento del código del vencido por el del vencedor, sí a la elección por el tercero excluido, la cual atraviesa el discurso del exiliado, quien no puede negar su pertenencia a la cultura española, pero tampoco renuncia a su religión islámica. El tercero excluido no es aquí sino lo morisco, es decir, lo musulmán español, heredero de la cultura árabe pero también de la cultura hispánica, y cuya historia dentro de la península ibérica había sido violentamente reprimida por la irrupción del proyecto colonial.

⁷⁸ Ridha Mami, "La simbología en una obra de un morisco de Túnez", *Revista de estudios hispánicos*, vol. 33, núm. 2, 2006, p. 165.

⁷⁹ Álvaro Galmés de Fuentes, *op. cit.*, p. 451.

⁸⁰ "El carácter ficticio de esa realidad que llamamos 'vida' se nos revela mejor cuando la comparamos con una representación onírica. [...]. La crisis barroca sobre la realidad hace de esta hipótesis un "credo estético" (Juan García Gutiérrez, "Dos aspectos de la cosmovisión barroca: La vida como sueño y el mundo como teatro", *Revista de Estudios Extremeños*, vol. 58, núm. 3, 2002, pp. 863-864.

⁸¹ Álvaro Galmés de Fuentes, *op. cit.*, p. 460.

En efecto, podemos considerar al *Tratado de los dos caminos* como una obra surgida de una «mímesis cultural», como propone Balabarca,⁸² o denominarla «mestiza», como ya la había llamado Perceval al notar igualmente que en ella hay recursos literarios de la élite cristiano-vieja,⁸³ pero a estas consideraciones habría que añadir que al realizar la hibridación semiótica, el autor está también trascendiendo la simple oposición entre «lo español» y «lo morisco».

No se trata, solamente, como sostiene Fuchs, de que los moriscos hayan estado expuestos «al modelo de la cultura hegemónica»⁸⁴ o de que haya en la literatura morisca una voluntad de «españolizar el islam»,⁸⁵ sino de considerar el *ethos* a partir del cual, dentro del tratado, la identidad española se expande, se fractura para evidenciar que la identificación absoluta de la cultura española con lo cristiano es falaz, pues los grupos marginales que han sido negados por la unificación son igualmente españoles, aun en el exilio.

b) *El tercero excluido: escritura y sincretismo*

De manera análoga al tratado morisco, el *Chilam Balam de Chumayel* se estructura tomando como base un modelo occidental: el de los almanaques o «Repertorios de los Tiempos», libros que gozaron de gran popularidad en la España y la Nueva España de los siglos XVI y XVII.⁸⁶ En estas obras, los conocimientos astronómicos y astrológicos se relacionaban con diversas temáticas que acababan por enlazarse con la vida cotidiana de sus lectores, puesto que les ayudaban a organizar «las actividades del campo, el cuidado de la salud, así como los preceptos y festividades religiosas».⁸⁷

En este sentido, los almanaques son obras de consulta que nombran y definen aquello que conforma el mundo, a partir de lo cual se entiende que los autores mayas los hayan tomado como modelo, pues partían de una necesidad análoga: la de reunir en un mismo soporte saberes de naturaleza heterogénea. La estructura de los almanaques resolvía el problema de organizar datos históricos,

⁸² Lisette Balabarca Fataccioli, “Polémica anticristiana en el norte de África: el caso de dos moriscos españoles del siglo XVII”, *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 9, núm. 4, 2020, p. 98, <https://doi.org/10.5070/T494048550>.

⁸³ José María Perceval, “Cómo se expresa el 'nosotros' morisco y el 'nosotros' cristiano viejo que habla del morisco”, *Sharq al-Andalus*, núm. 20, 2011-2013, p. 178, <https://doi.org/10.14198/ShAnd.2011-2013.20.10>.

⁸⁴ Barbara Fuchs, *Mimesis and Empire: The New World, Islam and European Identities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. p. 100, citado en Lisette Balabarca Fataccioli, *op. cit.*, pp. 98-99.

⁸⁵ Luce López-Baralt, *op. cit.*, p. 40.

⁸⁶ Francesc Ligorred Perramon, *op. cit.*, p. 196.

⁸⁷ Martha Tappan Velázquez, “La representación del tiempo en un género de escritura del siglo XVI: los repertorios de los tiempos”, *Revista Fuentes Humanísticas*, vol. 24, núm. 45, 2012, p. 34.

astronómicos y cosmogónicos que en la época anterior a la conquista se consignaban en diversos tipos de soportes (las estelas, los monumentos, la cerámica y los códices), muchos de los cuales, como ya hemos expuesto, se habían perdido.

De acuerdo con Rivera Dorado, el esfuerzo de los autores mayas se cifró en intentar reproducir los antiguos esquemas de escritura, pero de forma mucho más modesta, agrupando la información dispersa en cuadernillos de papel parecidos a las gacetas.⁸⁸ Ello explica que el texto comience con una crónica de los linajes de los antepasados, continúe con la lamentación por la llegada de los blancos, narre luego las antiguas migraciones lo mismo que los hechos de la conquista, intercale cuestiones calendáricas y astronómicas, profecías, así como acertijos que los miembros de la aristocracia maya debían resolver para acceder a cargos en el poder; consigne ideas religiosas y filosóficas, hable de la creación y, más tarde, vuelva a los hechos de la conquista.

El cristianismo como nueva religión ocupa un sitio importante en la exposición de los diversos temas que componen el libro. De manera opuesta al *Tratado de los dos caminos*, donde al autor intenta llevar de vuelta a sus lectores al camino del islam, en el apartado sexto del Chilam Balam, «Los nuevos y los viejos dioses», que en la edición Mediz Bolio corresponde al apartado quinto, «Libro de los antiguos dioses», se alienta a los lectores a abandonar las antiguas deidades, a las que se atribuye falsedad, en favor del dios cristiano:

Es muy necesario hacer entrar en el entendimiento que las piedras que dejó Nuestro Padre Dios, las duras maderas, los animales, es lo que habéis adorado [...] Aquellas piedras detuvieron el paso del Verdadero Dios Nuestro Padre, Señor del Cielo y de la Tierra. Aunque eran los antiguos dioses, perecederos 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.⁸⁹

Sin embargo, después de emitir tan severo juicio, el texto continúa con un relato cosmogónico prehispánico de gran importancia para los mayas: la batalla entre los Trece y los Nueve Dioses, de la cual surge el mundo. A dicho relato le sigue a su vez una alusión a la repetición del diluvio bíblico que, en la concepción del tiempo maya, se interpreta como el Juicio Final que habrá de llegar: «He aquí que cuando vaya a acabar el tiempo de este *katún*, entonces Dios hará que sucedan otra vez el diluvio y la destrucción de la tierra.

Y cuando hayan terminado entonces bajará Nuestro Padre Jesucristo sobre el valle de Josafat, al lado de la ciudad de Jerusalén, donde en un tiempo nos redimió con santa sangre».⁹⁰ El sincretismo religioso continúa en ese pasaje en una suerte

⁸⁸ Miguel Rivera Dorado, *op. cit.*, p. 32.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 171.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 180.

de alegato retórico de suma complejidad, en el que se imita el modelo de la liturgia cristiana, mezclando nociones mayas y cristianas, con frases en pseudo-latín.⁹¹

En términos del proceso semiótico del mestizaje cultural propuesto por Echeverría, el modelo europeo del almanaque se presenta como esquema organizativo que acaba por engullir los códigos de los pueblos mayas, sustituyendo la multiplicidad de soportes y la escritura grafemática-logográfica por un soporte occidental y por la escritura latina, mientras que la religión cristiana, aunque mezclada con residuos de las creencias prehispánicas, parece haber tomado el lugar de éstas.

La contradicción radica aquí en la aceptación, por parte los autores del Chilam Balam de elementos impuestos por los evangelizadores, en constante confrontación con la antigua cosmovisión, que sin embargo no deja de estar presente a lo largo del todo el libro, desvelando la voluntad de sus autores por conservarla.

Así, el texto llega a admitir que a partir de la conquista, los pobladores de Yucatán «cesaron de nombrarse Mayas», para nombrarse «Mayas cristianos» y «vasallos de los sucesores de San Pedro y de la Majestad del Rey»,⁹² pero al mismo tiempo denuncia que, aunque los cristianos hayan llegado con el verdadero Dios, fueron ellos los causantes «de la miseria nuestra, del principio del tributo, el principio de la ‘limosna’, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud», y los acusa de ser «el Anticristo sobre la tierra», el «chupador del pobre indio».⁹³

Respecto a la escritura, resulta también de sumo interés recordar que, dentro de la concepción de las sociedades prehispánicas, lo textual y lo visual no ocupaban esferas distintas como sucede en el caso de las sociedades occidentales. Morales Damián resalta que en maya yucateco el verbo *ts'ib* significa tanto «escribir» como «pintar».⁹⁴ El mismo *Chilam Balam de Chumayel* lo confirma en el apartado sexto: «La relación de la historia del mundo, en aquel tiempo, se hacía en pinturas: porque no había llegado el día en que se usaran estos papeles y esta muchedumbre de palabras».⁹⁵

⁹¹ Citamos un pequeño ejemplo para ilustrar esta mezcla: “Ardió entonces. *Entri de noche*. Fue lo que dijo: cuando habló al centro de la Piedra, al centro de la noche. *Tronas aleseyo de Mundo de gracia en apedia leyó zipidiate picted gracia Sto. Esuleptun Jaan estunast gracia supílis eltimeo me firme abin Finites gracia y metis absolutum times de gracia Edén deo gracia de Fentis...*”: *Ibid.*, p. 185.

⁹² “13. La rueda de los katunes”, en *Ibid.*, p. 227.

⁹³ *Ibid.*, p. 139 (apartado segundo, “Lamentaciones de Katún 11 Ahau” en Rivera Dorado; apartado primero, “Libro de los linajes” en Mediz-Bolio).

⁹⁴ Manuel Alberto Morales Damián, *op. cit.*, p. 89.

⁹⁵ Miguel Rivera Dorado, *op. cit.*, pp. 171-172.

La sustitución del modelo visual-textual por uno eminentemente textual se da en el *Chilam Balam* sólo parcialmente, pues en varios de sus apartados se recuperan esquemas e ilustraciones que remiten a las representaciones prehispánicas. Las «Notas calendáricas y astronómicas» del apartado cuarto de la edición de Rivera Dorado, por ejemplo, van acompañadas de una imagen referente al recorrido del sol, de un diagrama de un eclipse solar y de otro que explica la causa de los eclipses solares y lunares.⁹⁶ En otros pasajes del texto se incluyen un mapa del norte de Yucatán, la rueda de los katunes y la representación de los señores de los Trece Katunes.

Morales Damián retoma otras dos imágenes, contenidas en el apartado quinto, «Palabras de Suyua Tan», dedicado a los acertijos. En la primera ilustración aparece el aspirante a un cargo de gobierno que se somete al ritual del interrogatorio, para lo cual debe humillarse; en la segunda imagen se muestra al *halach winik* o legítimo humano, quien poseía autoridad religiosa, militar y judicial.⁹⁷ El investigador hace notar, por un lado, el sitio que las imágenes ocupan en el folio, confinadas a un espacio alrededor del cual se acomoda el texto alfabético, lo que indica que el escriba tuvo cuidado en ajustarse a las convenciones europeas.

Por otro lado, la lectura que propone de las ilustraciones remite a la forma en que el imaginario católico impuesto a los indígenas adquiere nuevas dimensiones en la obra: mientras que el humillado aspirante se asemeja a un *Ecce Homo* y remite a la Pasión de Cristo, al *halach winik* se le dibuja vestido como un noble del siglo XVII⁹⁸ que sostiene un bastón rematado con una cruz, el cual se impone como símbolo de poder al tiempo que se asimila al cayado y al báculo, que a su vez aluden a la autoridad de Cristo como Buen Pastor.⁹⁹ La resignificación de las imágenes prehispánicas se da justamente en el contexto del dominio de las formas barrocas y de su utilización como vehículos de evangelización.

De nuevo, en la recurrencia a códigos escriturales y a convenciones gráficas occidentales, así como a formas artísticas tomadas de la imaginería cristiana del Barroco, utilizadas para tratar asuntos relativos al universo de creencias, conocimientos y rituales mayas, notamos la presencia del mestizaje cultural. En el caso del *Chilam Balam*, la contradicción inherente a la situación de conquista y colonización que vive el pueblo maya es llevada a un segundo plano por medio de la estrategia barroca de integrar elementos de las cultura española e indígena, logrando conservar en la composición del texto parte del código de las «pinturas», lo cual hace posible contener la memoria de los acontecimientos, como sucede en las crónicas españolas, pero a la vez, atendiendo al trasfondo heurístico que hemos

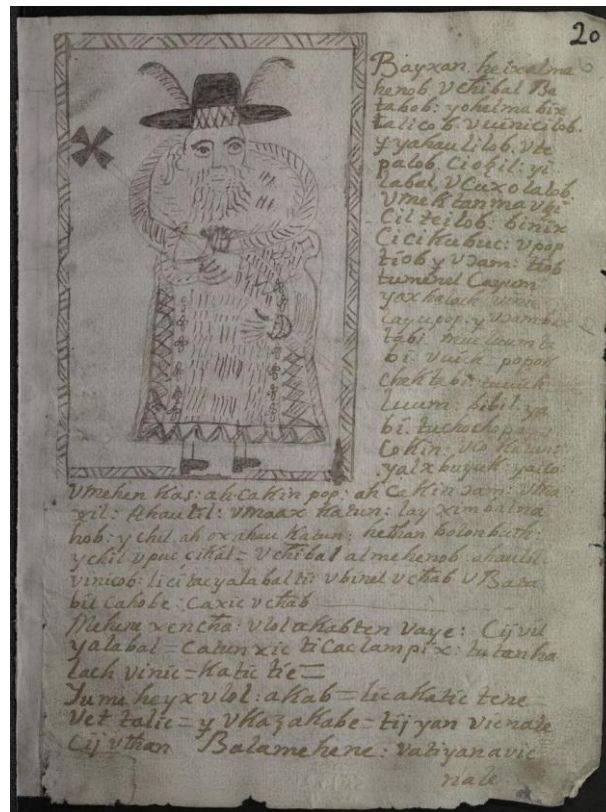
⁹⁶ *Ibid.*, pp. 148-149, apartado tercero “Katún” de Mediz Bolio.

⁹⁷ Manuel Alberto Morales Damián, *op. cit.*, p.38.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 50. Se ha identificado esta representación del *halach winik* con el gobernador de Yucatán, Carlos de Luna y Arellano.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 47 y 51.

visto que caracteriza a la literatura maya, permite explicar la realidad pasada, presente y futura de todo un pueblo.



Folio 20 del *Chilam Balam de Chumayel* donde aparece representado el *halach winik* o “legítimo humano”. (Princeton Mesoamerican Manuscripts, no. 4 (C0940); Manuscripts Division, Special Collections, Princeton University Library)

De la Garza y Ligorred han hecho hincapié en el carácter esotérico del *Chilam Balam de Chumayel*,¹⁰⁰ el cual hace sumamente difícil la interpretación de muchos pasajes para los lectores de nuestra época. Cabe suponer que la dificultad no era menor para los españoles que intentaban acceder al texto en los siglos XVI y XVII.

Quizá sea tal procedimiento, que permite escapar de la lógica del evangelizador, oscureciendo el texto al modo barroco y oscilando entre la retórica cristiana y las viejas formas rituales, el que mejor refleja la persistencia del *ethos* que ahora nos ocupa. Los autores mayas no se rebelan a la hegemonía, pero tampoco son dóciles a ella: al igual que los moriscos, optan por el tercero excluido: sin abandonar la cultura indígena, toman para sí lo que consideran necesario de la cultura cristiana española, y reestructuran de ese modo una identidad que, a partir de ese momento, ya es la del mestizaje americano.

¹⁰⁰ Francesc Ligorred Perramon, *op. cit.*, p. 195.

Conclusiones

A largo de este trabajo, creemos haber demostrado que la propuesta comparativa entre la situación de los moriscos españoles y la de los pueblos indígenas americanos desarrollada por García-Arenal, Cardaillac y Grosfoguel en el terreno histórico, puede aplicarse, con sus respectivos matices, al estudio de los textos literarios elaborados en el seno de ambas colectividades. Hemos observado que tanto el *Tratado de los dos caminos por un morisco exiliado en Túnez* como el *Chilam Balam de Chumayel* son obras que, surgidas en el contexto de la expansión colonial hispánica, contienen un testimonio de los vencidos por el imperio español en ambos lados del Atlántico.

Los textos dan cuenta del desgarramiento cultural que implicó la evangelización y la aculturación forzada, relatando en sus páginas el antes y el después de sus respectivos acontecimientos de ruptura. La diferencia radica en que, desde el punto de vista de los textos, para los moriscos la expulsión significó el final de la persecución religiosa y la esperanza de reintegrarse a la comunidad islámica, mientras que, para los mayas, la conquista representa el inicio de una época de penuria y de sufrimientos.

Por otro lado, hemos procurado exponer, la forma en que el proceso semiótico del mestizaje cultural se presenta en las dos obras: en el *Tratado de los dos caminos*, a través de la recurrencia a modelos literarios propios del Siglo de Oro, tales como la novela italiana, la poesía española o los tópicos barrocos, que sirven al autor para elaborar un discurso edificante de fondo islámico; en el *Chilam Balam de Chumayel*, por medio de la utilización de formas y soportes escriturales occidentales (el almanaque, la escritura latina), del ajuste del modelo visual-textual prehispánico al modelo textual europeo y de la inclusión de elementos cristianos con la finalidad de reunir en un mismo espacio la visión del mundo y la memoria de la cultura maya yucateca.

En los dos casos, hay una clara intención de preservar saberes prohibidos y perseguidos; lo anterior nos permite sostener que la composición y el contenido de las obras estudiadas pueden analizarse acudiendo a la categoría de *ethos barroco* de Echeverría, pues se trata de textos que, escapando a la dicotomía rebelión/sumisión, resisten a la imposición cultural mediante la elección de un tercero excluido: la identidad hispanomusulmana y la identidad mestiza americana.

Finalmente, el análisis realizado nos lleva a pensar en la necesidad de acudir a perspectivas críticas de la modernidad, tales como las teorías poscoloniales o decoloniales, para profundizar en las relaciones transatlánticas entre las diversas literaturas producidas en la primera modernidad hispánica, especialmente cuando se trata de obras que no suelen estar incluidas en el canon occidental: en lo que respecta a la literatura morisca, continúa pendiente su inclusión en el corpus de la literatura española del Siglo de Oro; en lo relativo a la literatura maya y a otras

literaturas indígenas de la época novohispana, los estudios de literatura mexicana todavía tienen mucho que decir al respecto.

Quedan bastantes cuestiones por dilucidar en nuestro estudio; por ejemplo, las implicaciones que tiene el que los mayas hayan podido conservar su lengua en los textos, a diferencia de los escritores moriscos del exilio, quienes dejan a un lado tanto la lengua árabe como la escritura aljamiada. En la misma línea, el hecho de que los moriscos exiliados en África hayan acabado, con el paso del tiempo, por perder los elementos culturales españoles que habían llevado consigo, mientras que los mayas, a lo largo de los siglos, han continuado resistiendo de distintas formas a las consecuencias de la colonización. Esperamos tener la oportunidad de abordar dichas cuestiones en otro momento.

Bibliografía

- BALABARCA FATACCIOLI, Lisette, "Polémica anticristiana en el norte de África: el caso de dos moriscos españoles del siglo XVII", *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 9, n. 4 (2020), pp. 83-102, <https://doi.org/10.5070/T494048550>.
- BARRERA VÁZQUEZ, Alfredo, dir., *Diccionario Maya Cordemex*, Mérida, Cordemex, 1980.
- _____ y RENDÓN, Silvia, comp., *El libro de los Libros de Chilam Balam*, México, FCE, 2a edición, 1963.
- CARDAILLAC, Louis, *Dos destinos trágicos en paralelo. Los moriscos de España y los indios de América*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2012.
- CHACHIA, Housseem Eddine, "La expulsión en las escrituras moriscas. '¿Por qué se nos echa?'" , en *Actas del XIII Simposio Internacional de Mudejarismo (Teruel, 4-5 de septiembre de 2014)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 2017, pp. 379-393.
- _____, "La instalación de los moriscos en el Magreb: entre el relato oficial y el relato morisco", en *Actas del II congreso internacional de descendientes de andalusíes moriscos*, Ojos-Murcia, Ayuntamiento de Ojós, 2015, pp. 125-142.
- CISNEROS, Fernando, trad. e introd., *El libro del viaje nocturno y la ascensión del profeta*, México, El Colegio de México, 1998.
- CRAVERI, Marina, y VALENCIA RIVERA, Rogelio, "Con la voz y la piedra: estrategias narrativas de la poesía maya", *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, n. 15 (2012), pp. 9-41,
- CUNILL, Caroline, "La alfabetización de los mayas yucatecos y sus consecuencias sociales, 1545-1580", *Estudios de Cultura Maya*, n. 31 (2008), pp. 163-192.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2a edición, 2000.

- _____, "El ethos barroco y los indios", *Revista de Filosofía "Sophia"*, n. 2 (2008), pp. 1-11.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro, ed., *Tratado de los dos caminos por un morisco exiliado en Túnez*, Madrid, Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal, 2005.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes, "Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización", *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, n. 20 (1992), pp. 153-176.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Juan, "Dos aspectos de la cosmovisión barroca: La vida como sueño y el mundo como teatro", *Revista de Estudios Extremeños*, vol 58, n. 3 (2002), pp. 863-876.
- GARZA, Mercedes de la, ed. pról, e introd., *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México, Secretaría de Educación Pública, 1985.
- _____, "La tradición escrita de los mayas antiguos" *Thesis. Nueva Revista de Filosofía y Letras*, n. 11 (Octubre de 1981), pp. 15-20
- GROSGOUEL, Ramón, "Los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI y las estructuras de conocimiento racistas/sexistas de la modernidad en la universidad occidental", *Revista Izquierdas*, No. 51 (2022), pp. 1-20, <https://doi.org/10.25058/20112742.153>.
- GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991.
- LANDA, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1986.
- LIGORRED Perramon, Francesc, "Literatura maya: de los jeroglíficos al alfabeto latino", *Boletín americanista*, n. 38 (1988), pp. 189-207.
- MAMI, Ridha, "La simbología en una obra de un morisco de Túnez", *Revista de estudios hispánicos*, vol. 33, n. 2 (2006), pp. 163-175.
- MATEOS Paramio, Alfredo, coord., *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid, Biblioteca Nacional de España. 2010.
- MATÍAS RENDÓN, Ana, *Los Dzules: los enemigos de los Mayas*, en Reding Blase, Sofía, y Santasilia, Stefano, *Estigma y villanía : la construcción simbólica del enemigo*. México, UNAM, 2020, pp. 63-76.
- MEDIZ BOLIO, Antonio, trad., *El Libro del Chilam Balam de Chumayel*, México, UNAM, 1991.
- MORALES DAMIÁN, Manuel Alberto, "Imágenes mestizas, cristianismo y pensamiento indígena en el Chilam Balam de Chumayel", *Boletín Americanista*, n. 71 (2015), pp. 35-54.
- PERCEVAL, José María, "Cómo se expresa el 'nosotros' morisco y el 'nosotros' cristiano viejo que habla del morisco", *Sharq al-Andalus*, n. 20 (2011-2013), pp. 175-188, <https://doi.org/10.14198/ShAnd.2011-2013.20.10>.
- RIVERA DORADO, Miguel, ed. e introd., *Chilam Balam de Chumayel*, Madrid, Alianza, 2017.

TAPPAN VELÁZQUEZ, Martha, "La representación del tiempo en un género de escritura del siglo XVI: los repertorios de los tiempos", *Revista Fuentes Humanísticas*, vol. 24, n. 45 (2012), pp. 33-49.

VÁZQUEZ, Miguel Ángel, "Poesía morisca (o de cómo el español se convirtió en lengua literaria del islam)", *Hispanic Review*, vol. 75, n. 3 (2007), pp. 219-242.

