



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Barreto González, Juan José

Mutación semiótica de un texto: tensión entre el Popol Vuh y el Pop Wuj

Contribuciones desde Coatepec, núm. 12, enero-junio, 2007, pp. 39-50

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101202>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Mutación semiótica de un texto: tensión entre el *Popol Vuh* y el *Pop Wuj*

## Semiotic Mutation of a text: Strain between Popol Vuh and Pop Wuj

JUAN JOSÉ BARRETO GONZÁLEZ<sup>1</sup>

**Resumen.** Fundamentalmente, desde la semiótica de la cultura propuesta por Iuri Lotman, se promueve un modelo de descripción inicial para explicar la mutación semiótica o de sentido de un texto que ha atravesado distintas esferas culturales como parte de su ubicación histórica y cultural permitiendo la recuperación de la alteridad negada o la visión diversa de la realidad a través de la lengua, otorgando un modelo diferente de realidad. Se explora la mutación semiótica del *Popol Vuh* al *Pop Wuj* donde se configura una suerte de tensiones que conducen a un proceso de traducciones con distintas direcciones que se identifican en el modelo de descripción propuesto.

**Palabras clave:** frontera semiótica, semiosfera, traducción, auditorio, alteridad, mutación semiótica.

**Abstract.** Taking into account the semiotic of culture proposed by Iuri Lotman, we want to promote an initial description model which might explain what we consider semiotic mutation or the sense of a text which has undergone different cultural spheres as part of its historic and cultural location, allowing the recovering of the denied alterability or the diverse vision of the reality through language granting a model different from reality. Semiotic mutation is explored from Popol Vuh to Pop Wuj in which a sort of strain is present, and it leads to a process of translations which aim at different directions which could be identified in the proposed model.

**Key words:** semiotic frontier, semiosphere, translation, semiotic mutation, auditorium, alterability.

### Introducción

Hace muchos años escuché hablar del *Popol Vuh*. Hasta lo leí en el bachillerato. Se trataba de la “antigua” historia de los maya-kiché. Después de aquella lejana lectura, “recortada” e incomprensible por todo lo que el

<sup>1</sup> Profesor titular, Director del Centro de Investigaciones Literarias y Lingüísticas Mario Briceño Irigorry, Universidad de los Andes, Trujillo, Venezuela. Correo electrónico: [jujoba@ula.ve](mailto:jujoba@ula.ve).

libro “que ya no se ve” trataba de decir, en la otra orilla del tiempo, hace tres años llega a mis manos el *Pop Wuj*, traducido por el maestro maya Adrián Inés Chávez. Las palabras *mutación* y *tensión* presentes en el título no son para nada inocentes; están allí como paratexto que, entre otras cosas del sentido, va a significar un proceso que alcanza la diacronía de los textos, es decir, siguiendo a Genette (1999), dan razón en nuestro caso de una extraordinaria transtextualidad que vincula en tal proceso dos textos distintos que a simple vista parecieran el mismo texto. Podríamos pensar de entrada que el *Pop Wuj* es una traducción más del libro aquél que tradujera al castellano Fray Francisco Jiménez en 1703.

En este trabajo hacemos algunas reflexiones necesarias para promover un modelo de descripción inicial que nos acerque a interpretar la dinámica del texto cultural en dos ejemplos significativos. Pues bien, el presente artículo tiene como horizonte tratar el proceso semiótico entre tales textos, considerando, por supuesto, nuestra condición de observadores<sup>2</sup> y estudiosos de los procesos textuales como parte de las lecturas que podemos hacerle al mundo y sus signos, al hombre y sus culturas.

Estos textos, el *Popol Vuh* (pv) y el *Pop Wuj* (pw) se sitúan histórica y culturalmente en una frontera semiótica (Lotman, 1996: 24ss) que va a especificar singularidades para evidenciarlos como libros de estructuras nucleares diferentes. Necesariamente, para estudiar estas correspondencias necesitamos de un “otro”, recuperar la alteridad que se había perdido, que no se veía, donde cada texto o libro, o cada “otro” otorga un modelo distinto de cada realidad (Lotman, 1998) puesto que corresponden, al mismo tiempo, a un lenguaje distinto.

### Algo tenso en el extenso

Para considerar el proceso de mutación y de tensión semiótica es preciso aclarar, con ayuda de Lotman, el concepto de frontera semiótica que (al igual que el de semiosfera)<sup>3</sup> va a funcionar como piso semántico de esta propuesta:

Así como en la matemática se llama frontera a un conjunto de puntos perteneciente simultáneamente al espacio interior y al espacio exterior, la frontera semiótica es la suma de traductores “filtros” bilingües pasando a través de los cuales un texto se traduce a otro lenguaje (o lenguajes) que se halla fuera de la semiosfera dada.

<sup>2</sup> Lotman expresa que la descripción de un observador externo es la que se hace “en categorías de otro sistema” (1999).

<sup>3</sup> “La semiosfera —indica Lotman— es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis” (1996: 24).

El “carácter cerrado” de la semiosfera se manifiesta en que no puede estar en contacto con los textos alosemióticos o con los no textos. Para que éstos adquieran realidad para ella, le es indispensable traducirlos a uno de sus lenguajes de su espacio interno o semiotizar los hechos no semióticos (Lotman, 1996: 24).

Ahora tratemos de ir aclarando el panorama de la tensión semiótica, la historia de las traducciones del *Popol Vuh* (como se le había llamado hasta que “aparece” [regresa] el *pw*). Para nadie es un secreto la altísima y diversa violencia que generó el proceso de invasión, conquista y colonización a estas tierras que no se hallaban vacías ni tampoco correspondían a la geografía fantástica imaginada tradicionalmente por los europeos. En 1690, llega a manos del padre Francisco Jiménez, en lo que es hoy la actual Chichicastenango, un viejo manuscrito hecho<sup>4</sup> por un miembro del linaje *Kavek* más o menos entre 1550-1555 y que se había salvado de los inquisidores actos de fe practicados por la iglesia en contra de las “falsedades del demonio”.<sup>5</sup> A este manuscrito se refiere Francisco Jiménez en el “prólogo” que hace en su *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* (1929: 5). Pero tal manuscrito original “se pierde” y sólo quedó la traducción-copia hecha por Jiménez que sirve para todas las traducciones posteriores, convirtiéndose en una especie de copia del original ausente no del todo fidedigna. La primera traducción contiene —nos dice Adolfo Colombres en la Nota preliminar al *pw*— las siguientes características:

Adrián Inés Chávez prefiere no criticar el trabajo del padre Jiménez (puesto que gracias a él el libro se salvó), pero puntualiza, además de la falta de informantes idóneos, sus limitaciones como traductor: su condición de cristiano interesado en imponer su fe, y de hablante de un idioma que, amén de poseer una estructura muy diferente, carencia de signos para representar algunas consonantes indígenas que no son más que ruidos vocales (a diferencia de las del alfabeto castellano, que siempre representa sonidos), causa por la que muchos conceptos se malversaron (1987: 8).

<sup>4</sup> Debemos indicar que entre los mayas, el origen de la escritura se le atribuye a un dios celeste (Itzama) y también lo tiene la cultura náhuatl (Quetzacóatl).

<sup>5</sup> Por “altericidas” son tristemente famosas las palabras de Fray Diego de Landa: “Hallámosle gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese supersticiones y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena” (1966: 105). Tomo el concepto “altericida” de Fernando Andacht (2006).

Se activan los filtros de una frontera semiótica, tal como la identificamos con Lotman en su semiosfera. El manuscrito perdido (1550-1555) apunta hacia dos direcciones en tensión semiótica; hacia su lugar de origen, que va a ser la parte alosemiótica de la esfera castellana, de la alteridad negada, o de la alteridad silenciada, puesto que permaneció oculto por casi 150 años (1550-1690), y hacia el lugar de las traducciones<sup>6</sup> del “copia-manuscrito” ya escrito “bajo la ley del cristianismo” que forma parte de textos alosemióticos de la esfera ki-ché:

Esto lo escribiremos ya dentro de la ley de Dios, en el Cristianismo; lo sacaremos a la luz porque ya no se ve el Popol Vuh... (pv)

Y si aquí escribimos ya con letra castellana, ya en cristianismo, en esta forma lo divulgaremos porque ya no se verá nada del Pop Wuj... (pw)

La primera traducción de la copia es la de Francisco Jiménez,<sup>7</sup> la última es de Adrián Inés Chávez que, definitivamente deben ser considerados textos mutantes y diferentes. Pero antes de establecer nuestros criterios para caracterizar los filtros de las traducciones y el paso de una esfera a otra de la semiosfera planteada, veamos gráficamente la relación diacrónica de estas traducciones:

→ 1550-1555, se escribe el manuscrito → 1701-1703, copia Chichicastenango-traducción castellana, Francisco Jiménez → 1857, Carl Scherzer → 1861, Etienne Brasseur de Bourbourg (una vez obtenido el manuscrito de Chichicastenango y la traducción castellana de Jiménez) lo publica en francés con el nombre *Popol Vuh* (señala algunos errores en que incurrió Jiménez y ofrece su propia versión, lo divide en cuatro partes y acomoda la fonética a las necesidades del francés). II modificación (esta versión se convirtió en modelo de nuevas versiones-interpretaciones-traducciones: → 1927, José Antonio Villacorta y Flavio Rodas (Guatemala), manuscrito de Chichicastenango (*Popol Buj*) Estudio sobre las antiguas tradiciones del pueblo quiché → 1972, José Luís Arriola (Guatemala), traducción del francés al español.

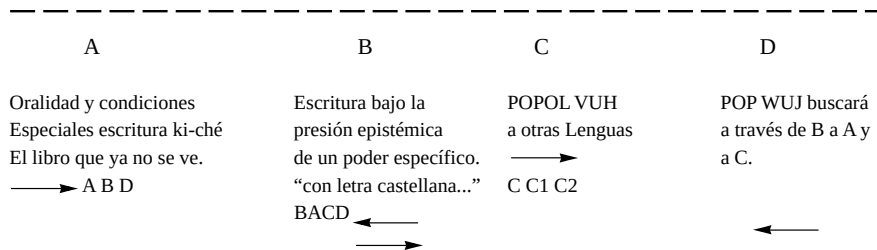
<sup>6</sup> A excepción de la última traducción (1981), que es la que realiza Adrián I. Chávez que, como explicaremos luego, es una vuelta a la esfera-frontera maya-ki-ché, según trataremos de corroborar más adelante.

<sup>7</sup> *Arte de las tres lenguas, Cacchiquel, Quiché y Tzutuhil compuesto a principios del siglo XVIII por Fray Francisco Jiménez*. En este manuscrito en 112 folios estaba escrito a dos columnas el conocido como *Popol Vuh* con el título *Empiezan las historias del origen de los Indios de esta provincia de Guatemala, traducido de la lengua quiché en la castellana para más comodidad de los Ministros del Sto. Evangelio, por el R. P. F. Francisco Jiménez. Cura doctrinero por el Real Patronato del Pueblo de Sto. Tomás Chuilá*.

→ 1947, Andrés Recinos, traducción del documento ki-ché, Popol Vuh, la que ha tenido más difusión y la que nosotros conocimos en nuestra segunda escolaridad. Con base en la copia de Francisco Jiménez de la colección de Brasseur (obtenida en 1861), que después de un largo periplo terminó en la Biblioteca Newberry de Chicago.

Todos los traductores, en este recorrido semiótico, han tratado de aclarar y corregir “imperfecciones” o adaptar “el manuscrito” a otra lengua. Se trata de considerar la tensión interlingual en la traducción de bienes simbólicos de una escritura (cultura) considerablemente perseguida, por otra lengua que ha sido organizada, como lo decía el propio Nebrija, como compañera del imperio. Segregada la escritura ki-ché como cosa del demonio, el conquistador material y espiritual organiza tajantemente su esfera, donde sus “estructuras nucleares” no sólo dominan sino que, además, en sus metalenguajes se describe a sí misma y al espacio periférico ocupado por la otrora esfera cultural maya-ki-ché. Al manifestarse la *explosión* producida por la conquista que se materializa en la tensión entre dos esferas, la semiosfera se constituye con formaciones de ambos lados, recibiendo asimétricamente presiones de tres tipos (1, 2, 3) que, muy a pesar de que las coloquemos de esta manera, se recombinan incesantemente en el proceso semiótico dentro del creemos que participa:

Figura 1



1. En la actualidad, la escritura indígena ha construido caminos propios. Existió y existe. A es pasado y presente a pesar de B y C. En la comunicación de esferas A ha resistido de manera admirable (Montemayor, 1993).

2. “El libro que ya no se ve” fue escrito bajo otra esfera donde el indígena y su mundo eran el “otro” perseguido, en proceso de conversión bajo tal presión de las estructuras nucleares de la nueva dominación colonizadora. Aquí aparece textualmente “el hecho mismo de la presencia de una frontera” (Lotman, 1996: 29)

entre un conjunto de formaciones semióticas que van a manifestarse en la no homogeneidad estructural. El concepto de frontera es correlativo al de individualidad semiótica. El mundo de la comunicación está dividido en dos espacios o individualidades semióticas. El que tendía a desaparecer por la imposición del que tiende a emerger con sus estructuras nucleares vinculando religión y lengua en la conquista material y espiritual. La esfera del “castellano” se fue apropiando a través de la misión religiosa de estos idiomas y fue alejando a sus usuarios naturales de los textos que pasan al silencio o la clandestinidad. Los “nuevos textos” son dotados de una forma alfabética distanciada de la cultura de A. La escritura de las lenguas indígenas pasó a ser patrimonio de la Iglesia, como indica el paratexto de la copia manuscrita del padre Jiménez: *para más comodidad de los Ministros del Sto. Evangelio*. El manuscrito copiado por el Padre Francisco Jiménez permaneció “en el silencio de los archivos” casi 150 años y, por supuesto, distanciado del usuario indígena.

3. Antes de aparecer el *Pop Wuj* (1981)<sup>8</sup> traducción hecha por Adrián Inés Chávez, maestro maya, en el largo proceso de mutación desde B, se han realizado tres traducciones: dos al español y una al francés como lo indicamos atrás: la de Jiménez es la primera (C), la de Recinos es la segunda al español (C1), y la tercera es al francés (C2) por Brasseur de Bourbourg. Tres traductores que “tienen un común denominador, a saber: la condición de extranjeros de los autores con respecto al pueblo y a la lengua ki-ché”. Esta condición, expresada por Guzmán Bockler en el prólogo del *Pop Wuj* (1987: 21), sin duda alcanza una modalidad expresa: la manipulación del original (sobre traducción, Bradford, 1997).

El auditorio<sup>9</sup> inicial del texto-manuscrito original se disuelve al desaparecer este último. El manuscrito se disuelve en tanto que sólo existe como “oralidad” en la cultura maya que pierde la escritura por la presión altericida del ego-conquista (Dussel, 1994), cultura oral capaz de conservar en su memoria los códigos y símbolos que muestran como “auditorio seleccionado” al propio pueblo maya. Por tal razón, nos negamos a pensar que esto sea cuestión del pasado, es más bien parte de un proceso semiótico y por lo tanto histórico que hace que *el signo se mueva en la historia*. La copia a tal manuscrito la hace Francisco Jiménez, y es aquí donde realmente comienza lo que llamamos la *mutación semiótica* de un texto que se dice hipotexto de un texto perdido, mutación básicamente expresada en el cambio de códigos y el manifiesto límite en expresar en otras lenguas la

<sup>8</sup> Impreso por primera vez este año en Guatemala, en número limitado de copias.

<sup>9</sup> Trabajamos este concepto a partir de Iuri Lotman en *Semiosfera I*, básicamente en “El texto y la estructura del auditorio” (1996: 110-117).

simbología cultural maya, además de que lo que se vierte en las traducciones<sup>10</sup> es el texto-copia elaborado por Francisco Jiménez bajo condiciones de trabajo de traducción específicas, ya señaladas por el propio Adrián I. Chávez. El texto traducido por Andrés Recinos ha sido deformado doblemente para nosotros: primero, por no manejar como receptores los códigos de la cultura de origen (“no coinciden los códigos del remitente y el destinatario” [Lotman, 1996]) y, segundo, por la mutación de los contenidos textuales que han generado las traducciones al español.

Por ello, el texto de Francisco Jiménez y el de Adrián I. Chávez van a activarse en nuestra *memoria común* como dos textos dialógicos colocados en lugares diferentes de la frontera semiótica.

El “*Pop Wuj* original” desaparece al desaparecer la escritura y los libros “del demonio”. La cualidad derivada de la escritura con respecto al habla ha sido planteada desde Aristóteles. En todo caso, “las lenguas orales no son “imprecisas y desordenadas”, como creían los primeros gramáticos; todas las lenguas humanas tienen una rica estructura lexical y gramatical que es capaz de expresar, al menos potencialmente, todo el espectro de significados” (Olson, 1998: 28). Allí está el “libro que ya no se ve”, mencionado en las primeras líneas del texto-copia elaborado por Francisco Jiménez. (Esta reescritura se hace ya bajo el alfabeto fonético y en las condiciones que ya hemos señalado, condiciones elaboradas en la esfera nuclear de la semiosfera constituida a partir de la conquista española.) El último traductor, Adrián I. Chávez, intenta regresar al original a través de una ardua, larga y paciente tarea. Es el primer traductor maya que va al texto-copia de Francisco Jiménez. Trabaja con una copia fotostática obtenida de este documento, allí donde también la encontró Recinos: en la Biblioteca Newberry. Intenta recuperar la escritura perdida, y descolonizar un texto.<sup>11</sup> Todo ello nos hace pensar ciertamente que la traducción busca recuperar el original: lengua y texto perdidos. ¿Qué es lo que hace este último y singular traductor maya de un texto que nos habla de los mayas, en una lengua que no es maya...? ¿Cómo lo hace descifrabable para ellos y para nosotros?

<sup>10</sup> “La traducción no es un problema de lenguas sino de culturas”, expresa Miguel Angel Montezanti, y más adelante indica: “Vienen a la mente las observaciones pioneras de Nida, que se preguntaba como traducir la parábola del sembrador a un pueblo cuyo modo agrícola consiste en hacer un hoyo para cada semilla, o qué valor tiene el pan (en la oración del Padre nuestro) para una cultura que tiene como alimento central la tapioca o la tortilla” (Bradford, 1997: 157).

<sup>11</sup> Consideramos valiosísima la información que nos entregan Guzmán Böckler y Colombres, responsables del prólogo, nota preliminar y revisión, respectivamente, donde se incluyen opiniones del traductor maya Adrián I. Chávez. Todas ellas nos han servido de guía para elaborar esta propuesta de tensión y mutación entre tales textos.



Aquí sin duda interviene la semiótica de la cultura. Lotman nos dice que ella “consiste no sólo en que la cultura funcione como un sistema sígnico. Es importante subrayar que la propia *relación con el signo y la signicidad* constituye una de las caracterizaciones tipológicas fundamentales de la cultura” (2000: 176). El texto de Chávez buscaría así el orden correcto de un texto falseado significativamente por las traducciones de un modelo cultural considerablemente incapaz de comprender al otro diferente. El texto traducido por Recinos había *normado* la lectura fuera de la esfera maya, fundamentalmente conducida a la expresión, mientras que este otro texto *descolonizado* en su signicidad se orientaría a su contenido, en tanto que trabaja la lengua maya culturalmente desde su esfera sociosemiótica. La traducción busca el contenido del original. Veamos en extenso lo que nos dice Colombres:

Aunque Adrián I. Chávez es ki-ché y aprendió dicha lengua antes que el castellano, comprendió que no bastaba esto, y ni siquiera su formación y larga experiencia como maestro indígena, para acometer la ardua empresa de descolonizar el texto. El abate Brasseur de Bourbourg, que conocía varias lenguas, escribió que el ki-ché era no sólo el idioma más perfecto de Guatemala, sino también uno de los más perfectos del mundo, por su rara belleza y armonía, y eso que le tocó estudiarlo después de varios siglos de dominación cultural. Como ya el tiempo pasado era mayor, y también el deterioro de dicha lengua, se imponía un serio trabajo científico a fin de rescatar su integridad prístina, la fuerza de su edad clásica. Para reconstruir sus bases era preciso preparar un alfabeto fonético propio y exacto, que tuviera una sola letra para un solo sonido, y un solo sonido para una sola letra, pues todo error o insuficiencia en el registro gráfico del sonido alterará el sentido del discurso (Chávez, 1987: 9).

Así, en el proceso semiótico y de mutación sistémica de la memoria, de renovación de la misma, donde se desautomatizan sus eslabones, este texto tensa lo que había sido estatizado por los mecanismos de la memoria de las estructuras nucleares del sistema de organización dominante (Lotman, 2000: 187ss). Chávez resuelve la traducción en cuatro columnas, y en esto seguimos nuevamente a Colombres (Chávez, 1987: 10):

1. La primera es una transcripción literal del texto ki-ché, conforme a la copia del padre Jiménez, es decir, tal como fue hecha por éste, con sus tachones, traslaciones y enmiendas.
2. Es en la segunda columna donde despliega Chávez su nuevo alfabeto, que al registrar con precisión todos los sonidos permite recuperar los significados

- perdidos. No añade palabras al original: se limita a corregir grafías, lo que en muchos casos transforma el significado de las palabras y las frases.
3. La tercera columna es una traducción literal al castellano, vocablo por vocablo, de la segunda, lo que sirve para mostrarnos no sólo hasta qué punto difieren las estructuras gramaticales de ambas lenguas...
  4. La cuarta columna constituye “una base material, cierta, desde la que deberá partir todo intento de ordenar el texto en castellano, tarea que realiza en la cuarta columna...”

Podríamos decir que no sólo estamos ante cuatro columnas, sino que estamos frente a cuatro textos en el sentido del “texto dentro del texto” que nos facilita Lotman, en tanto que nos muestra “la diferencia de codificación de las variadas partes del texto se vuelve un factor evidenciado de la construcción del texto del parte del autor, y de su percepción de parte del lector. El pasaje de un sistema de comprensión semiótica del texto a otro en un límite estructural cualquiera constituye, en este caso, la base de la generación de sentido” (1999: 101). Esta traducción va más allá de ella, trata de alcanzar una originalidad perdida. Éste se convierte en un texto frontera que avanza hacia la heterogeneidad semiótica, siendo lo ideal que podamos conocer estos “cuatro textos” que nos traen al texto perdido, en ellos, dueños de una ancestralidad que resiste y, en nosotros, participantes de una memoria no hereditaria que se alimenta de la “irregularidad de lo periférico” que logra activar en los procesos dinámicos de la cultura de la semiosfera que, como el sentido, se mueve en la historia.<sup>12</sup> Así quedaría explicada la etapa D de la figura 1.

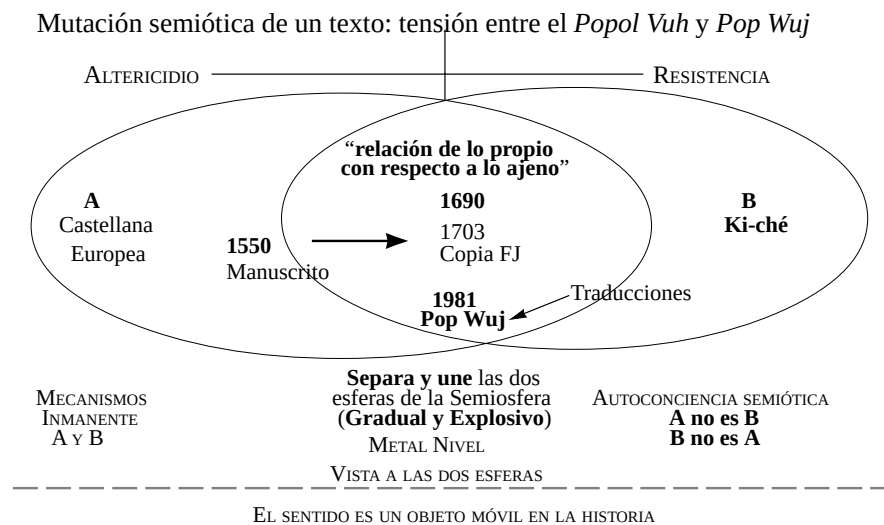
### A manera de conclusión

Todos los elementos dentro de la semiosfera como *continuum* semiótico trabajan relacionamente, incluso con lo que queda fuera de esa relación. Ésta es la esencia del mecanismo semiótico de la cultura, en su relación interna y externa. “Tomado por separado, ninguno de ellos tiene, en realidad, capacidad para trabajar” (Lotman, 1996: 22). A y B son esferas que se interceptan: “En una situación de no intersección

<sup>12</sup> Debemos destacar que, para la concepción transpositiva, el sentido no está adherido a los signos de manera exclusiva, están conectados “con una continua actividad de inferencia y de proyección por parte del sujeto de la semiosis, de modo que captar el sentido es articular los signos presentes con los signos ausentes, en un movimiento ininterrumpido de trascendencia, dentro y fuera del texto” porque “no hay sentido interno al texto que pueda mantenerse al margen de los procesos discursivos, ni que los proceda” (González, 2002: 41).

la comunicación se presupone imposible, mientras que una total identidad de A y B la vuelve carente de contenido". (A y B en nuestro caso corresponde a dos espacios culturales [esferas] que en sí mismas no son homogéneas, puesto que dos de las características de cada cultura son su carácter delimitado y su irregularidad semiótica.) Al aceptar la intersección de estos espacios, se admite al mismo tiempo la de dos tendencias contradictorias, comprensión y contradicción en el mismo lugar. Ampliar el campo de intersección facilita la comprensión, mientras que "la tendencia a ampliar cada vez más las diferencias entre A y B" (Lotman, 1999: 17) aspira a acrecentar el valor del mensaje. Propone Lotman, entonces, que hay que introducir en la comunicación lingüística normal el concepto de tensión, "cierta resistencia de fuerzas que los espacios A y B oponen uno al otro". Usualmente, el espacio de intersección se convierte en el espacio natural de la comunicación mientras que la no intersección es excluida del diálogo. Habla Lotman de una contradicción porque el intercambio de información dentro de los límites de la intersección sigue siendo trivial: "El valor del diálogo resulta unido no a la parte que se intercepta, sino a la transmisión de información entre las partes que no se interceptan". Destaca que lo que vuelve "precioso" al hecho comunicativo es esta "comunicación paradójica" (Lotman, 1999: 17). Podemos intentar graficar este continuum cultural de la siguiente manera:

Figura 2



Los textos se mueven así en una profundidad diacrónica, recorren el tiempo. El hecho mismo de que en ambos textos cambie la denominación de los personajes o el tratamiento a Dios de “tú” o “usted” (los dos nombres para un mismo ser en el *pw* han sido considerados como dos seres distintos o “en pareja” en el *pv*) a efectos de la traducción del cual son resultado, en diferentes condiciones de sociedad, de lengua y de historia, va a implicar una atención diferenciada por parte del auditorio. La cultura los lleva a la tensión a través del “arte transmisor que se halla en el apogeo de su actividad” (Lotman, 1996: 34). Éste es un importante ejercicio de la semiosfera, el intercambio dialógico de los textos y su ininterrumpido acomodo en los anales de la memoria. El texto como signo se mueve en la historia. Una lectura *procesal* nos permitiría reconocer esta tensión semiótica, ese movimiento ininterrumpido y trascendente dentro y fuera del texto y del signo, la cual podemos desarrollar sustentándonos en un modelo inicial de descripción que la plantea como necesidad, esencia que nos permite reconocer el “arte transmisor” de aquellos textos que jamás han dejado de moverse, a pesar de condiciones particulares de producción o lectura que los colocan en situaciones fronterizas o de alteridad, condiciones que los vuelven atractivos para explorar sus cambios a lo largo de su historia y la historia de la cultura que, en definitiva, son inseparables.

## Bibliografía

- Andacht, Fernando (2006), *Signos de identidad, alteridad y cambio. La representación de lo real y de lo imaginario en la cultura contemporánea [Curso de doctorado]*, LUZ, Maracaibo, junio.
- Bradford, Lisa (comp.) (1997), *Traducción como cultura*, España, Beatriz Viterbo Editora, 189 pp.
- Chávez, Adrián Inés (trad.) (1987), *POP WUJ-Libro del tiempo*, Buenos Aires, Ediciones del Sol [Carlos Guzmán B., prólogo; Adolfo Colombres, nota preliminar y revisión], 175 pp.
- Dussel, Enrique (1994), *1492, el encubrimiento del Otro*, La Paz, Plural Editores, 187 pp.
- Genette, Gerard (1989), *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus, 519 pp.
- González de Ávila, Manuel (2002), *Semiótica crítica y crítica de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 285 pp.
- Landa, Diego de (1966), *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa.
- Lotman, Iuri (1996), *La semiosfera*, Madrid, Cátedra, vol. I, 267 pp.
- (1998), *La semiosfera*, Madrid, Cátedra, vol. II, 254 pp.
- (1999), *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Barcelona, Gedisa, 238 pp.
- (2000), *La semiosfera*, Madrid, Cátedra, vol. III, 300 pp.
- Montemayor, Carlos (comp.) (1993), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, México, Conaculta, 196 pp.
- Montezanti, Miguel Ángel (1997), “Traducción y pluralismo cultural”, en Bradford, Lisa (comp.) (1997), *Traducción como cultura*, España, Beatriz Viterbo Editora.
- Olson, David (1998), *El mundo sobre el papel*, Barcelona, Gedisa, 349 pp.
- Recinos, Adrián (trad.) (1992), “Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché”, en *Literatura Maya*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 445 pp.

**Recibido: 30 de octubre de 2006**

**Aceptado: 17 de mayo de 2007**

**Juan José Barreto González** es profesor titular en la Universidad de Los Andes; *Magister* en Literatura Latinoamericana y candidato a doctor en Ciencias Humanas por la Universidad de Zulia, Venezuela. Entre sus publicaciones están los libros *Región poética* (Arturo Cardozo, Trujillo, 2003) y *Espero, igual espero* (Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, 2004), así como diversos artículos en las revistas *Voz y Escritura*, *Cifra Nueva*, *Educere* y *Zona Tórrida, Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* y *Contribuciones desde Coatepec* (número 7). Ha sido ponente en varios congresos nacionales e internacionales; fue coordinador del Programa Maestría en Literatura Latinoamericana del NURR-ULA y actualmente se desempeña como Director del Centro de Investigaciones Literarias y Lingüísticas Mario Briceño Iragorri, Trujillo-Venezuela, Universidad de Los Andes, NURR-ULA. Entre sus líneas de investigación están el pensamiento, la cultura y la literatura latinoamericana.