

Popol Vuh  
Relato maya del origen del mundo y de la vida

Versión, introducción y notas de  
Miguel Rivera Dorado

E D I T O R I A L T R O T T A

## CONTENIDO

### C O L E C C I Ó N P A R A D I G M A S *Biblioteca de Ciencias de las Religiones*

© Editorial Trotta, S.A., 2008  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Miguel Rivera Dorado, 2008  
ISBN: 978-84-8164-965-9  
Depósito Legal: S. 470-2008

Impresión  
Gráficas Varona, S.A.

INTRODUCCIÓN .....	9
La necesidad de la doctrina escrita.....	9
La geografía del mito.....	17
Un acercamiento hermenéutico.....	20
Fray Francisco Ximénez.....	22
Ediciones del Popol Vuh .....	25
¿El <i>hunahpismo</i> como religión mística? .....	30
El lugar del hombre en el cosmos maya .....	34
Un largo y peligroso viaje .....	37
El reino quiché .....	47
Nota sobre la pronunciación de los nombres mayas .....	49
POPOL VUH	
Preámbulo .....	53
PRIMERA PARTE	
Capítulo I: Caos y creación .....	57
Capítulo II: La historia del pájaro de fuego .....	64
Capítulo III: Los hijos de Vucub Caquix .....	68
SEGUNDA PARTE	
Capítulo IV: El padre de los gemelos divinos .....	77
Capítulo V: La muerte de Hun Hunahpú.....	79
Capítulo VI: La historia de Ixquic .....	84
Capítulo VII: Ixquic e Ixmucané.....	87
Capítulo VIII: Los hermanos artistas .....	89
Capítulo IX: La juventud de los héroes.....	93
Capítulo X: La llamada de Xibalbá.....	97

## TERCERA PARTE

Capítulo XI: El país de la penumbra.....	103
Capítulo XII: Las primeras pruebas de Xibalbá.....	106
Capítulo XIII: La muerte de Hunahpú .....	110
Capítulo XIV: El sacrificio de los dioses.....	114
Capítulo XV: Resurrección y transfiguración .....	116
Capítulo XVI: La derrota de Xibalbá y el advenimiento del sol .....	120

## CUARTA PARTE

Capítulo XVII: La creación del hombre.....	125
Capítulo XVIII: Los nombres de los primeros seres humanos .....	127
Capítulo XIX: La migración. El viaje a Tulán .....	131
Capítulo XX: El fuego y la sangre .....	133
Capítulo XXI: Los sacrificios y el escondite de los dioses.....	136
Capítulo XXII: El nacimiento de la luz.....	140
Capítulo XXIII: Ofrendas de sangre .....	144
Capítulo XXIV: La guerra de los dioses.....	146
Capítulo XXV: La muerte de los padres .....	154
Capítulo XXVI: El viaje a Oriente.....	156
Capítulo XXVII: Izmachí y Gumarcah .....	158
Capítulo XXVIII: Los reyes maravillosos.....	162
Capítulo XXIX: Los reyes de la sexta generación .....	164
Capítulo XXX: La casa del dios y la condición de los reyes.....	167
Capítulo XXXI: El orden de los reinados.....	170
<i>Notas .....</i>	175
<i>Bibliografía .....</i>	233
<i>Índice analítico .....</i>	239
<i>Índice onomástico .....</i>	247

## INTRODUCCIÓN

*Al principio creó Dios el cielo y la tierra,  
y la tierra era informe y estaba vacía,  
y las tinieblas cubrían la superficie del abismo.*

(Primeros versos del oratorio *La Creación*  
de Franz Joseph Haydn)

## LA NECESIDAD DE LA DOCTRINA ESCRITA

Todas las grandes religiones han recogido por escrito los principios, las ideas y las historias que han formado a lo largo de los años el cuerpo de creencias, mitos y ritos que las definen y distinguen. A tales textos se les suele llamar «sagradas escrituras»; son diversos porque obedecen a las tradiciones culturales particulares, pero comparten la naturaleza de muchos de los ciclos temáticos, cosmogónicos, cosmológicos, teogónicos, o los que explican el sentido de bastantes de las costumbres y prácticas cotidianas. Son obras caracterizadas por tener autoridad para una religión particular. A veces abordan los problemas sustanciales de la existencia, el significado de la vida o de la muerte, la constitución de la sociedad desigual y jerarquizada, las fuentes del sistema de poder, las relaciones con el Otro Mundo, la dependencia y explotación del medio, el origen de los símbolos, el desenvolvimiento de la sexualidad, los criterios estéticos y la panoplia de los valores que rigen la conducta. La extensión de esos manuscritos también variaría mucho: la Biblia es de los más voluminosos, mientras que el *Bhagavadgita* hindú o el *Adi Granth* del sikhismo no lo son tanto, pero no deben ser las dimensiones lo que convierta a un texto sagrado en especialmente importante para la historia del pensamiento religioso, sino las pretensiones de su contenido.

Es frecuente que estas recopilaciones escritas recojan tradiciones que se han originado muchos siglos antes y que se han transmitido oralmente. Es difícil explicar por qué en un determinado momento, y no en otro, los escribas deciden sentarse en sus escritorios y llevar al papel, o al pergamino, ideas y prácticas que han sido comunes por largos períodos, y que han sufrido, lógicamente, cambios y transformaciones. También el proceso mismo de ponerlas por escrito llega a durar en ocasiones varios siglos. La parte más antigua del Avesta iraní, los *gatha*, puede ser de la época de Zoroastro, entre los siglos VII y VI a.C., pero la codificación del conjunto del Avesta no se produjo hasta la dinastía sasánida, entre los siglos II y VIII de nuestra Era. Sin embargo, en el caso del libro sagrado de los mayas antiguos de la región guatimalteca del Quiché, el llamado *Popol Vuh*, que recoge creencias que eran compartidas por una gran parte de las tierras bajas tropicales centroamericanas que ahora se conocen como área maya, estamos casi seguros, en parte porque así lo afirma el mismo redactor que lo compuso en caracteres latinos en el siglo XVI, que fue trasladado al papel español apresuradamente como un medio de conservarlo y protegerlo. Tal vez pensara el autor que con ese soporte y esas letras corría el texto un riesgo menor que el de los viejos libros jeroglíficos con los que se habían ensañado los perseguidores de idolatrías. Si suponemos que en Guatemala ocurrió algo parecido, aunque sólo fuera esporádicamente, a lo que el franciscano Diego de Landa llevó a cabo en Yucatán, quemando en una infiusta jornada centenares de lo que ahora serían valiosísimos libros mayas prehispánicos «porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsoedades del demonio» (Landa, 1985: 148), entonces no es de extrañar que los depositarios de la tradición religiosa trataran de poner a salvo los manuscritos y las historias transmitidas oralmente, no sólo ocultándolos bien, sino enmascarándolos con los ropajes técnicos de los conquistadores.

En la Antigüedad mesoamericana, la escritura de muchos libros jeroglíficos fijaba el pensamiento y lo transmitía mediante el oráculo y la adivinación. Los mayas eran una sociedad letrada, y todavía hoy se percibe la pasión y el respeto por los libros entre los indígenas de la península de Yucatán y los altos de Guatemala. Los cuatro únicos libros prehispánicos que han llegado hasta nosotros, llamados códices: de Madrid, de Dresde, de París y Grolier (este último todavía dudoso en cuanto a su autenticidad), constituyen una buena muestra de los intereses de los sacerdotes y escribas del período Postclásico (900-1540 d.C.), y tratan de los augurios para los distintos segmentos temporales del calendario, profecías, observaciones astronómicas, ritos y actividades de los dioses. No hay información política o

de otra índole en ellos, lo que no significa que no la hubiera en los libros del período Clásico (200-900 d.C.). Si se han encontrado listas dinásticas en las cerámicas pintadas, y muchas escenas cortesanas, y algunas tareas cotidianas como los viajes de los mercaderes, es muy posible que también se abordaran estas cuestiones en las tiras de corteza de *Ficus* dobladas en biombo, estucadas y pintadas, que servían para confeccionar los libros, una vez encuadradas, a menudo con piel de jaguar. Y qué decir de las historias mitológicas, las hay por decenas, fragmentadas, en esas mismas cerámicas clásicas policromadas (véase Kerr, 1989-2000). Si pudiéramos reunir toda la serie correspondiente a uno de tales mitos tendríamos una exposición, con texto e ilustraciones, tan clara y completa como la que podría ofrecer el más nutrido de los libros. La mayoría de los vasos escenográficos estaba destinada a los ajuares de las tumbas de la nobleza, era algo parecido a los fragmentos del *Libro de los Muertos* egipcio que, en valiosos papiros, se depositaban en las mastabas e hipogeos. Los investigadores Francis Robicsek y Donald Hales (1981) hicieron un notable esfuerzo para comprobar esa relación entre mitos y conjuntos de vasos. Pero fue Michael Coe (1973) el primero que estableció definitivamente la conexión entre numerosas escenas pintadas en la cerámica y el manuscrito del *Popol Vuh*, con lo cual no sólo hacía retroceder casi mil años el cuerpo de creencias implicadas en el texto quiché, y las vinculaba a regiones alejadas de los altos de Guatemala, como el departamento del Petén, donde surgió y alcanzó su apogeo la civilización maya, sino que abría una puerta insospechada y fructífera a la interpretación de los materiales arqueológicos a partir de información etnohistórica. En muchos vasos clásicos del catálogo del fotógrafo Justin Kerr (1989-2000) hay escenas en las que se identifica con facilidad a los héroes del *Popol Vuh*, por ejemplo en K555, K717, K732, K1004, K1183, K1202, K1222, K1226, K1288, K1299, K1341, K1345, K1386, K1607, K1892, K2715, K2801, K2994, y K3007. En la actualidad son cada vez más numerosos los hallazgos arqueológicos que se pueden relacionar igualmente con escenas o episodios, o personajes, del relato quiché, por ejemplo, en una reciente exposición celebrada en los Estados Unidos se veían varios objetos claramente ligados a los protagonistas, Vucub Caquix o los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué (Fields y Reents-Budet eds., 2005: 44-45, 137, 147, 150, 254-255). No obstante, hay que precisar que la documentación iconográfica clásica de la que se dispone hoy parece ser la expresión de un ciclo mitológico más extenso y complicado de lo que es realmente el manuscrito maya colonial, y en él se vislumbran sorprendentes vínculos entre los héroes gemelos

y dioses como los clasificados con las letras K, N, D, B, I o G en la vieja publicación de Schellhas (Schellhas, 1904; véase Rivera, 2006: 219-251).

El Popol Vuh es un mito cosmogónico, realmente un ciclo mitológico, puesto que aborda distintas realidades más o menos universales y locales. Todo mito es un relato fantástico que explica el cosmos y el lugar y la condición de la comunidad de los hombres en él; hay algunos temas sobresalientes en casi todos los mitos: el origen del mundo y de la vida, el origen y destino del hombre, el nacimiento del sol, cómo las cosas y la geografía han llegado a ser lo que son, los viajes y acciones de los héroes civilizadores, las pautas morales o de conducta impuestas por los dioses, la naturaleza de las especies animales y vegetales, la legitimidad del sistema de poder, el origen de la muerte, la suerte que corren los hombres después de morir, los ritos iniciáticos que marcan el cambio de estado, y el misterio de la fertilidad de la tierra y de las mujeres. En el Popol Vuh el tema central es el descenso a los infiernos de los héroes con el fin de obtener una victoria sobre la muerte que permita la regeneración y continuación de la vida. La sugerencia del mundo infernal es tan importante en la religiosidad maya como lo fue, por ejemplo, en el mazdeísmo sasánida. Se impone ahí el dualismo, de modo semejante al que representan Ormudz y Ahrimán en el Irán de los siglos anteriores a la expansión islámica. La estructura del cosmos reflejará ese profundo antagonismo. En el zervanismo iraní, surgido del mazdeísmo aqueménida, Ormudz y Ahrimán son hijos gemelos de un principio supremo y abstracto, Zrvan Akarana, o el tiempo incondicionado. Estos dioscuros iraníos destinados a una implacable rivalidad, recuerdan a Quetzalcóatl y Tezcatlipoca en el México central, y a Hun Ahpú y Hun Camé en el mito maya contenido en el Popol Vuh. El drama cósmico de la sicigia, o unión de los opuestos mediante la lucha o la relación sexual, es el tema universal que constituye el núcleo del Popol Vuh. Lo mismo que Teseo y el Minotauro, Marduk y Tiamat, Mitra y el Toro, así Hun Ahpú y Hun Camé se enfrentarán para dirimir la creación del mundo de los hombres mayas, los hombres de maíz. Y también el padre de Hun Ahpú, Hunhun Ahpú, otro representante de la capa superior del cosmos, tendrá una portentosa relación sexual con Ixquic, la tierra.

Es improbable que el Popol Vuh no haya sido redactado de una vez, o que varios autores se hayan sucedido en esa tarea, como ocurría a veces, sin embargo, con los códices jeroglíficos prehispánicos; algunos leves cambios de estilo no llegan a ser determinantes. Desde luego, hay una pequeña diferencia entre la sección típicamente cosmogónica y la sección histórica, que es fácil de apreciar, lo que se

justifica sin duda por la familiaridad del escriba con los elementos del relato. Pero la urgencia de salvaguardar la tradición debió imponer la tarea de escribir de un tirón el manuscrito. Lo que no es aceptable, a mi modo de ver, son las hipótesis que afirman que el autor de la obra fue un español, uno de los frailes llegados a Guatemala para la evangelización, un buen conocedor de la lengua y las costumbres indígenas, como fray Domingo Vico, el autor de la *Theología indorum*, o el mismo fray Francisco Ximénez, pues resulta verdaderamente difícil dominar todos los vericuetos del idioma quiché en un texto como éste que expresa sin ambages, o con los absolutamente necesarios y convenientes, la estructura de la mente maya. Aunque se desconozca la identidad del autor, a veces nombrado, sin embargo, como Diego Reinoso, hijo de Lahuh Noh, no parece que quepa duda de que fue un nativo, letrado, de buena familia, conocedor de la tradición, tal vez un practicador religioso o un miembro de la nobleza. Lo importante ahora es indicar que el padre Ximénez tradujo al castellano hacia 1703 el manuscrito quiché con el nombre de *Historia del origen de los indios de esta provincia de Guatemala*, y que más tarde, al escribir su *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, revisó esa primera versión castellana. La mayor parte de las ediciones modernas, a partir del siglo XIX, se basan en el primer texto de Ximénez y en la copia del manuscrito indígena.

La religión maya era una religión parcialmente mistérica y extática, porque se podía alcanzar una experiencia de los dioses a través de rituales iniciáticos, con procedimientos de alteración de la conciencia que incluían la ingestión de drogas, el autosacrificio cruento, y los viajes por espacios determinados (véase Rivera, 1995). Cuevas, laberintos y otros edificios subterráneos, servían de escenario y deambulatorio a tales rituales, reservados seguramente a las minorías gobernantes y, sobre todo, a la familia real. Los dioses del cosmos y de la naturaleza, especialmente el sol y Venus, el cielo y muchos otros de sus moradores astrales, el huracán, la lluvia y el rayo, la Madre Tierra y las figuras ctónicas, eran los objetos de la experiencia personal de aquellos que, como los reyes, tenían visiones, alcanzaban el éxtasis, descendían al inframundo o adivinaban con espejos (véase Rivera, 2004). Algunos de esos dioses eran vistos frecuentemente como antepasados originarios de las dinastías y tribus mayas, lo que parece más evidente en los relieves de Palenque y de Tikal, y en algunos dinteles labrados de Yaxchilán. Tales prácticas proporcionaban renovación y renacimiento, para los individuos y para el cosmos todo, y seguían los modelos mitológicos de los cuales el Popol Vuh es un ejemplo extraordinario. Por eso, es muy posible que el Popol Vuh,

en su parte central, recrea las ideas y los rituales que conducían a la «solarización» de los reyes mayas. Es decir que, además de una explicación sobre el origen del sol de la cuarta creación llevada a cabo por las fuerzas sobrenaturales, y una doctrina de la continuidad de la vida tras la muerte, útil para muchas personas, es quizás, sobre todo, un compendio del método de regeneración y renacimiento de los reyes, quienes, así, identificaban cada personaje real con la dinastía completa, como se ve tan gráficamente en varios monumentos de las ciudades prehispánicas de Copán y Palenque: la suma y la secuencia temporal de todos los reyes eran un solo rey que renacía como el sol, transfigurado después de su periplo por el país de los muertos o Xibalbá. La vinculación entre el rey maya (*k'uhul ahau*) y el sol, su identificación con el astro luminoso en su itinerario y sus poderes, es doctrina que nace con el estado preclásico alrededor del siglo V antes de nuestra Era, y que alcanza un complicado desarrollo en la segunda mitad del período Clásico, entre los siglos VI y X d.C. (véase Rivera, 1986: 142-143; 2006: 194-195; Baudez, 1988 y 2006).

Del sol, de ese viajero silente, como decía Max Müller, de la fuente de toda vida, trata el Popol Vuh. Y del infierno maya, de su geografía y sus habitantes, y, por supuesto, de la colosal, aunque no épica, batalla cósmica que tiene lugar cuando el sol recién nacido debe abrirse camino por esa tierra de penumbra. Un inframundo que, no obstante su lúgubre y peligrosa apariencia, es la condición de todo renacer, es el lugar de la sabiduría ancestral, donde moran, permanente o esporádicamente, casi todos los dioses del panteón maya. Era el ámbito que los mayas situaban abajo, en el fondo de los profundos barrancos, de las cuevas, de los cenotes yucatecos, al que se accedía atravesando la masa acuática que lo separaba de la superficie de la tierra. Era un estado antes que un espacio físico concreto, o las dos cosas a la vez, semejante al de los sueños. Es el Otro Mundo, cuya identificación con la experiencia onírica recuerda aquellos versos del *Genji Monogatari*, la maravillosa novela de Murasaki Shikibu: «Las cosas reales, en la oscuridad, no parecen más verdaderas que los sueños». Porque en Xibalbá la penumbra es permanente y el sol transcurre casi apagado, exangüe y moribundo, como no podía ser de otra manera, por esos abismos subterráneos poblados de muertos, de seres muertos y de mundos muertos, que allí, sin embargo, bajo una naturaleza diferente, siguen viviendo.

Debo insistir en estas cuestiones fundamentales: sólo hay un Otro Mundo, que es también el reino de los muertos, el «más allá» de la realidad, el que se encuentra *fuera* de esa realidad cotidiana e inmediata, aunque sea un reflejo de ella. Cielo e inframundo (entendido

éste como infierno, como país subterráneo, opuesto al país superior) son cosas cercanas, cuando no iguales, especialmente en la noche, por ejemplo, y forman parte de una única dimensión, es la dimensión que se alcanza con la muerte, o con el sueño, que es casi lo mismo, e incluso, esporádicamente, con la alteración de la conciencia provocada por las drogas o el autosacrificio. Por eso la acción inefable de los gemelos divinos del Popol Vuh debe realizarse en el Otro Mundo, porque solamente allí opera lo absoluto, lejos de lo contingente o relativo que caracteriza al reino de los humanos. Consecuentemente, el Otro Mundo del relato quiché no es sólo un lugar aparente, con rasgos geográficos o arquitectónicos, sino un estado ontológico, una categoría existencial que se puede experimentar por distintos medios al alcance de los seres humanos. Hunahpú e Ixbalanqué viajan allí para vencer a la muerte y al caos, y para convertirse en el sol, pero también porque allí exclusivamente puede producirse la creación del universo, que no surge de la nada en el pensamiento maya sino de la reflexión sobre la cara inversa de las cosas, que se origina en el otro lado del espejo, en ese caos que representa la muerte, en el sentimiento profundo de ese misterioso Otro Mundo.

La continuidad entre un mundo y otro está asegurada, hay caminos que conducen abajo, los difuntos descienden con facilidad confirmado un vínculo invisible que, al igual que sucede con las cosas mutantes y las divisiones geométricas en la obra de Escher, sirve para sostener la realidad toda. Xibalbá es un espacio contrapuesto a la superficie de la tierra, pero las encrucijadas engañosas y los ríos desnaturalizados muestran que el país subterráneo antes que imposible es sencillamente surrealista.

Yo he escrito específicamente sobre el Otro Mundo de los mayas en dos libros publicados en 1995 y 2004, y he procurado indagar sobre las técnicas que permitían atisbar cómo era y qué sucedía en tal lugar, además de facilitar la comunicación con aquellos que ya habitaban esa dimensión en calidad de residentes más o menos permanentes. Los mayas eran adictos a diferentes drogas, y el resultado de sus alucinaciones es visible posiblemente en muchas de sus obras artísticas, por ejemplo, en la apariencia de algunos de los seres teomorfos de las cerámicas pintadas. Cabe preguntarse, entonces, si las drogas refuerzan o estimulan nuestros sentidos, ayudándonos a ver y oír cosas que sin ellas no podríamos, o bien nos hacen ver y oír cosas que son únicamente producto de nuestra imaginación exacerbada. Obviamente, ciertas drogas aumentan nuestra capacidad de percepción, pero otras la adormecen, y esa percepción atenuada puede dejar paso a ensueños y espejismos. Ambas situaciones son

propicias para la visión de imágenes o fenómenos que clasificamos como pertenecientes a otras esferas de la realidad o a otras realidades paralelas. El Popol Vuh nos habla de ayunos y crueles penitencias de los jefes de los pueblos quichés, y de la efusión de sangre, el auto-sacrificio, que se suele explicar como ofrenda a los dioses o fuerzas cósmicas, necesitados de tales alimentos, pero lo cierto es que la sangría conduce también a los estados de alteración de la conciencia, lo mismo que ocurre con el ayuno prolongado o el aislamiento en la oscuridad de las celdas. No son procedimientos singulares, han sido utilizados por numerosos pueblos a lo largo del tiempo y del espacio, pero en la América indígena han tenido, y tienen todavía, especial predicamento. Los españoles llamaron a los sacerdotes mesoamericanos nigromantes, y escribieron a menudo sobre la práctica de la nigromancia entre estas gentes recién conquistadas. Resulta evidente que los mayas, lo mismo que otras culturas de su vecindad, pusieron un fuerte empeño en abrir canales de conocimiento y comunicación entre su mundo y el Otro Mundo.

El hombre necesita orden en el universo que habita. Orden es igual a inteligibilidad, lo que es igual a significación. El universo debe ser inteligible y significativo, y por eso se entiende a través de la religión. La religión, que trasciende lo contingente y lo histórico, es el único marco en el que la realidad adquiere sentido. La religión maya antigua, que penetraba los pensamientos y las actividades de los habitantes del Mayab, era una mezcla de cosmoteísmo, o sea, de culto a las energías naturales, a un cosmos animado por las divinidades, y de politeísmo con idolatría restringida. Los sacerdotes, y el mismo rey, ponen en práctica una suerte de control mágico de esas energías cósmicas, encarnadas y personificadas en los seres divinos, igual que lo hacen los hermanos gemelos protagonistas del Popol Vuh. Los mayas creían que el poder de la naturaleza era el poder de los dioses, y que el orden del universo era el orden decidido por los dioses para las cosas y las gentes. Por eso las ciudades mayas de la selva eran espacios místicos, porque reproducían simbólicamente las ideas y las formas de los mitos cosmológicos.

En un libro reciente (Houston, Stuart y Taube, 2006: 13) se afirma que los edificios de esas ciudades tenían una relación entre sí parecida a las distintas partes del cuerpo humano. De ahí que los signos jeroglíficos que los mencionan tengan los mismos círculos que vemos en los de manos o cabezas, y que indican el borde en el que estaban unidas a otras partes del cuerpo. Es posible incluso que la costumbre de pintar de rojo las estructuras arquitectónicas quisiera indicar la sangre que circulaba por la ciudad, como lo hace por el cuerpo

humano, dotándola de vida y sentido. Si un edificio no puede ser entendido sin los restantes a los que se vincula semántica y funcionalmente, los «grupos» de edificios, tan característicos del urbanismo maya, podrían ser la representación del cuerpo místico del fundador de la unidad de parentesco a ellos asociada, a menudo enterrado en la pirámide principal.

Las religiones mesoamericanas fomentaban la destrucción de la vida de los hombres para acrecentar la vida de los dioses. Los mayas y otros pueblos hicieron del dolor, el sufrimiento y la muerte, valores religiosos permanentes. Pensaban que el sacrificio mantiene el universo en equilibrio y en movimiento, lo mantiene vivo. El cosmos estaba, por tanto, construido sobre criterios de solidaridad, de modo que la extinción de una estrella era causa de daño entre los hombres, y el nacimiento diario del sol era causa de alegría y satisfacción. Todo el cosmos, que ha tenido origen, tendrá fin, está, pues, sometido, igual que el hombre y los dioses, al sufrimiento y a la muerte.

#### LA GEOGRAFÍA DEL MITO

El Popol Vuh es el más importante de los mitos mayas conocidos. Lo redactaron los quichés de Guatemala, un grupo maya que habita desde hace tal vez mil años en las montañas del sur de Mesoamérica. Sin embargo, el texto refleja un pensamiento extendido, a tenor de las pruebas arqueológicas e incluso etnográficas, por gran parte de las tierras bajas —el país caliente localizado por debajo de los 800 metros de altitud sobre el nivel del mar— de la península de Yucatán y regiones aledañas, lo que no es sorprendente, pues a finales del período Clásico (200-900 d.C.) muchos pueblos mayas emigraron huyendo de la situación de guerra y conflictos provocada en cierta medida por la irrupción de gentes de otras etnias en el bosque tropical. Como el mismo Popol Vuh confirma, los quichés llegaron del oriente a la región altiplánica en la que todavía se encuentran. Se ha podido seguir su pista en la zona del río Chixoy y la Alta Verapaz hasta el río Pasión, ya en tierra caliente. Sus tradiciones habían sido adquiridas y se habían consolidado muy probablemente en las tierras bajas de lo que hoy son los estados mexicanos de Tabasco y Campeche, tal vez incluso Chiapas o el Petén, y fueron compartidas por las gentes de los grandes reinos clásicos de Tikal, Palenque o Calakmul. Ese ciclo mitológico constituye, por tanto, uno de los puntos focales de la ideología religiosa de la más brillante civilización americana precolombina.

Ya he dicho que los mitos son narraciones de acontecimientos ocurridos en un tiempo primigenio —o en otra dimensión temporal y espacial— que teorizan sobre la naturaleza y el orden del cosmos, y sobre la significación de algunos elementos que lo integran. La principal reflexión que plantea el Popol Vuh es en torno a la muerte. Nada extraño en la cultura maya, que había derrochado esfuerzos a lo largo de dos milenios para comprender las razones y las consecuencias de ese fenómeno inevitable. Uno de los caminos elegidos desde los siglos anteriores a la Era cristiana fue la incursión en el más allá por medio de visiones, la relación continuada con los fallecidos en los ritos adivinatorios y necrománticos, pero seguramente el más atrevido y filosóficamente poderoso fue el de la indagación en el sentido del tiempo. Es indudable que los mayas, al calcular grandes períodos cronológicos y al especular numéricamente con el concepto de infinitud, como se deduce de algunas cifras e inscripciones en monumentos pétreos de distintos sitios, estaban tratando de superar el orden del transcurso normal de los días y las estaciones, que perseguían el objetivo de conocer los efectos de la abolición del tiempo. Eso es lo que trataban de realizar físicamente con la construcción de laberintos como el de Oxfintok (véase Rivera, 1995), o también cuando se sometían a terribles suplicios, al aislamiento y al ayuno. Algunos ritos conducían a anular la inexorable marcha de los períodos temporales, para lograr así la perennidad en el presente, ese premio que también prometen otras religiones al hablar de la eternidad después de la muerte. El Popol Vuh proporciona un panorama de las circunstancias que están en el origen de ese propósito, porque la victoria del sol Hunahpú sobre la muerte Hun Camé equivale a la fundación del tiempo y, simultáneamente, a su anulación en cuanto vehículo de la erosión que lleva a la aniquilación de todo lo creado. La perpetuidad del estado vivo y viviente de los seres se logra por la renovación interminable del estado vital originario, lo que supone, lógicamente, la abolición de la característica esencial del tiempo, su capacidad para deteriorar y aniquilar todo lo que existe. En el Popol Vuh, como en otros muchos mitos de todo el mundo, el sentimiento, la fantasía y la intuición, sirven como vías de acceso a las formas más altas de la verdad. En algún lugar se ha escrito que sólo hay tres mundos ignotos e imprevisibles, el tiempo, el destino y el amor, que son inasibles, insondables, de perfiles difusos y de contenido fantástico. Los mayas se dedicaron con entusiasmo y constancia a explorar los dos primeros, a los que relacionaron entre sí, según muestran decenas de pruebas iconográficas y epigráficas. Por eso el Popol Vuh está teñido de referencias al sol, al amanecer, a la aurora, a la salida

del sol —lo que parece confirmar, por otra parte, algunas viejas tesis de Max Müller adaptadas luego por Carl Gustav Jung— pues el comienzo del tiempo no es sólo el principio de la vida sobre la tierra sino, en los términos del mito, el inicio o, mejor, el testimonio, de la permanente regeneración de la vida.

No cabe duda de que la fuerte influencia sufrida por los mayas que habitaban las tierras altas de Guatemala y Chiapas desde la época de Teotihuacán (entre los siglos IV y VI principalmente), y sobre todo a partir de la expansión tolteca en el siglo X, rematada con el imperialismo azteca, y con la presencia de numerosos portadores de la cultura náhuatl entre los asistentes militares de los españoles de Alvarado, supuso una serie de cambios, antes formales que verdaderamente profundos, en la religión de pueblos como los cakchiqueles o los quichés, y sus predecesores. El ardor evangelizador de los frailes hispanos también fue un factor de aculturación en este terreno, aunque creo que de poca importancia. Todo ello quiere decir que debemos enfrentarnos a la lectura e interpretación de las ideas religiosas contenidas en el Popol Vuh teniendo muy en cuenta el filtro mexicano y algunos conceptos cristianos. Procuraré incidir en tales influjos cuando llegue el momento a través de las notas, pero ya es posible sugerir que figuras cruciales como Quetzalcóatl y Tláloc dieron origen a Gucumatz y seguramente Tohil. La Serpiente Emplumada, cuyo mito es uno de los más ricos en implicaciones históricas de todos los mesoamericanos, no fue patrimonio de los mayas de las tierras bajas de la península de Yucatán, a pesar de que es muy probable que el concepto se deba a los olmecas del sur de Veracruz y occidente de Tabasco (siglos X-IV a.C.), cultura matriz en muchos aspectos de lo que sería la cosmovisión maya. El Kukulkán maya, nombre que reproduce el de Quetzalcóatl, culebra con plumas, aparece en escena en tiempos tardíos, y su culto estuvo restringido a algunas ciudades-estado de la mitad septentrional de la península. Los dioses (dios es *k'uh* en maya, siendo *k'uhul* el adjetivo para divino o sagrado) que cuentan en el ritual y en la ideología de los tiempos clásicos, y que el investigador descubre por doquier en la iconografía y en la epigrafía, son el dios del cielo, gran hechicero y adivino, Itzamná, el dios del sol, Kinich Ahau, el dios de las tormentas, de los relámpagos y de la lluvia, y seguramente también de la guerra, Chaak, el dios del rayo y del fuego cosmológico —y de la comunicación con los antepasados—, Kauil, el dios del maíz, Hun Nal Ye, el dios del inframundo —cuyo nombre no se ha descifrado todavía y que se designa con la letra L—, que comparte ese reino con otro personaje clasificado a su vez en la letra N, la diosa de la tierra y de la luna que en época

tardía era llamada Ixchel, y seguramente un dios del viento (en cuyo nombre debía entrar la palabra *Ik*), y un dios de la muerte, de las apariencias y circunstancias de la muerte, llamado en ocasiones *Kisín*, a veces *Akán*, cuando se trata del trance semejante a la muerte obtenido mediante drogas. Había otros dioses menos populares, y menos conocidos por los mayistas, como *Yokté*, y muchas variantes o advocaciones de los más célebres, y había decenas de seres espirituales que habitaban la atmósfera, la maleza y las montañas, representados casi siempre con apariencia monstruosa (véase Rivera, 2006).

#### UN ACERCAMIENTO HERMENÉUTICO

No deseo abordar el problema de la posible significación histórica de los mitos contenidos en el *Popol Vuh*. Enrico de Michelis decía que la mayor parte de las viejas narraciones míticas representaban otra clase de reconstrucciones y explicaciones históricas. Es muy probable que así sea, pero en esta ocasión mi interés se centra en discernir el valor simbólico de determinados pasajes del texto quiché, y por ello la exégesis se limita a una interpretación selectiva basada antes en el método analógico general que, como defienden otros autores, en las ideas y la conducta de los indígenas contemporáneos. Ciertamente, los mitos del pasado prevalecen tal vez todavía en las ceremonias y rituales del presente, al igual que, sin duda, fueron la guía teórica de las celebraciones sagradas en la época prehispánica, pero la tarea de crítica necesaria para una valoración adecuada de esta clase de información va más allá de las dimensiones que pretendo dar a esta edición. El objetivo ahora es espigar algunas de las formas de pensamiento características de la cosmovisión maya tradicional, para lograr, finalmente, una mejor comprensión de las manifestaciones y vestigios de la civilización antigua que han llegado hasta nosotros, y que han sido sacados a la luz por los arqueólogos desde hace más de un siglo. Mi formación profesional es la de uno de esos arqueólogos, y las cuestiones que me absorben desde hace ya mucho tiempo tienen que ver con las razones de que los mayas hicieran determinadas cosas hace mil o mil quinientos años, es lo que se llama habitualmente los enigmas de la historia cultural de aquella sociedad: ¿cómo pudieron levantar una civilización tan avanzada en un medio hostil, con una agricultura muy poco productiva y unas dificultades casi insalvables para integrar y cohesionar poblaciones numerosas?; ¿qué supuso realmente la influencia teotihuacana en el proceso de desarrollo y afianzamiento de la civilización clásica?; ¿por qué no se adoptaron técnicas y elementos más eficaces, como la rueda, el metal o las ar-

mas arrojadizas?; ¿cuáles fueron las causas del hundimiento de la civilización en la mitad meridional de las tierras bajas mayas?; ¿qué tipo de religiosidad respaldó a lo largo de veinte siglos ese imparable progreso hacia una complejidad sociopolítica de carácter estatal, con monarquías divinas y una laxa territorialidad?; ¿cuál era el verdadero papel de la guerra en un contexto de precariedad económica constante?; ¿se puede llamar con justicia urbanismo al modelo de las ciudades dispersas?; ¿no tuvieron otro fin que el de la propaganda política los maravillosos logros intelectuales del calendario y la escritura jeroglífica?; ¿cómo descifrar el extenso y maravilloso mensaje religioso que nos transmiten los cientos de recipientes cerámicos pintados con escenas? Son preguntas que no se responden solamente con las excavaciones arqueológicas, sino con una profundización cada vez mayor en el pensamiento tradicional de los mayas, y ese pensamiento se manifiesta glorioso en el arte, en la religión y en la lengua, de ahí que el *Popol Vuh* sea una fuente de primera importancia, porque no se trata únicamente de lo que en él se dice, por sustancial que lo encontramos, sino de cómo se dice. Obviamente, no busco mensajes esotéricos ni crípticos salvo en la medida en que la propia intención del mito lo determine; antes de nada un mito es relato, es decir, literatura, para ser difundida, comprendida y conservada, y sus rasgos «cabalísticos», si existen, lo que es muy raro, son totalmente secundarios.

No obstante lo anterior, el arte maya, y su literatura, podrían ser clasificados bajo el epígrafe de simbolistas. Del mismo modo que con Paul Gauguin se da el tránsito de una idea de cuadro como «registro de sensaciones» a la noción de la pintura como «escritura de signos», así las representaciones mayas evolucionan desde el testimonio del poder (religioso y político) hasta la estructura de símbolos. Los pintores simbolistas rara vez abandonaron el naturalismo, solamente combinaron de otra manera sus elementos componentes, y los artistas mayas fueron dejando atrás el descriptivismo monumental para —sin prescindir de él— plasmar una urdimbre de signos cuyo mensaje trasciende definitivamente la experiencia formal. No abandonan el objetivo de exaltación y glorificación de los seres que encarnan las fuerzas cósmicas, los reyes, sino que envuelven sus figuras en decenas de símbolos que constituyen en sí la teoría cosmológica y cosmocéntrica vigente y necesaria. Eso se aprecia igualmente en el *Popol Vuh*, aunque ahí los reyes aparezcan en la segunda parte, según un discurso secundario que no es tan perceptible en el arte plástico.

Como dice Michael Gibson (1999: 19-20 y 27), el sistema de símbolos de una cultura es indispensable para el bienestar de las per-

sonas y la cohesión y supervivencia de la sociedad. Sólo este plano simbólico permite designar los valores que merecen consideración, y solamente él permite a cada uno tener su propio sentimiento de identidad individual y sexual. La peculiaridad del símbolo consiste en significar lo que está ausente, en el «más allá» o «fuera de la tierra», lejos, en parajes remotos a los que no se puede llegar. El símbolo hace sensible una idea, pero no la suplanta. Sin embargo, hay una relación entre forma e idea, y es probable que en la mayoría de las culturas la representación se convierta en indisociable del concepto, campo al que se accede ya únicamente a través del objeto físico y tangible. En definitiva, el símbolo aporta una cualidad ignorada susceptible de volverse materia. Desde una perspectiva religiosa esa cualidad es desconocida (o inaprehensible) pues proviene de un orden sobrenatural que sólo la mediación del objeto sagrado permite significar. Lo sagrado, pues, viene a ser una categoría semántica que no debe confundirse con lo divino. Es, como gran parte del pensamiento religioso, una categoría de la cultura que se encuentra más allá del lenguaje, y que se alimenta de una reserva de valores implícitos que a los ojos de cada uno crean la jerarquía del mundo e indican al hombre cuál es su posición en ella. El Popol Vuh es lenguaje ordenado según un sistema de signos, pero sobre todo es una exposición convencional firmemente anclada en la tradición y compuesta de símbolos conectados entre sí. En la medida de lo posible, voy a tratar de desvelar e interpretar algunos de tales símbolos, con la esperanza de que mis especulaciones no enturbien demasiado el fondo del discurso indígena ni distraigan al lector de la apreciación puramente literaria, poética, del texto.

## FRAY FRANCISCO XIMÉNEZ

No fue el primero ni el último de los frailes españoles que se interesaron por las culturas indígenas americanas. Muchos de ellos se dedicaron a las lenguas porque comprendieron de inmediato que ése era el camino principal hacia las mentes que deseaban evangelizar, pero otros indagaron con genuino estusiasmo en costumbres, construcciones, creencias y toda clase de prácticas. En Mesoamérica los nombres de Bernardino de Sahagún o de Diego de Landa son suficiente ejemplo de esa segunda manera de ver el Nuevo Mundo.

El año 1688 llegó a Guatemala fray Francisco Ximénez, de la orden de Santo Domingo, en una «barcada de religiosos», como señala Adrián Recinos, y poco después, y con toda seguridad a comienzos del siglo XVIII, ya estaba instalado como cura párroco en el pueblo de

Santo Tomás Chuilá, un pintoresco lugar de las montañas del Quiché que hoy lleva el nombre de Chichicastenango, donde aún se conservan tradiciones religiosas que se remontan a la época prehispánica, a pesar de la enorme y constante presión de la Iglesia católica y, más todavía, de las oleadas de turistas que allí acuden. Ximénez había nacido en Écija el 23 de noviembre de 1666, y desembarcó en Guatemala ordenado de menores, a los veintiún años de edad, en el séquito del gobernador don Jacinto de Barrios Leal. En 1691, ya sacerdote, fue enviado primero a San Juan Sacatepéquez para perfeccionarse en el idioma cakchiquel y adiestrarse en la administración parroquial (Esteve Barba, 1964: 278). Al final, se encargó del archivo del convento de Santo Domingo y de las doctrinas de Chimaltenango, Xenacó, Rabinal, Sacatepéquez y Chichicastenango, lo que no le impidió encontrar tiempo para escribir varias obras lingüísticas y otras históricas. De su sensacional hallazgo del Popol Vuh queda su propia crónica, que vale la pena reproducir palabra por palabra:

Todas sus historias, como las traduje en nuestra lengua castellana de la lengua quiché en que las hallé escritas desde el tiempo de la conquista, que entonces (como allí se dice) las redujeron de su modo de escribir al nuestro; pero fue con todo sigilo que se conservó entre ellos con tanto secreto, que ni memoria se hacía entre los ministros antiguos de tal cosa, e indagando yo aqueste punto, estando en el curato de Santo Tomás Chichicastenango, hallé que era la doctrina que primero mamaban con la leche, y que todos ellos casi la tenían de memoria, y descubrí que de aquestos libros tenían muchos entre sí, y hallando en ellos por aquestas historias, como se verá adelante, viciados muchísimos misterios de nuestra santa fe católica, y muchos o los más del Testamento viejo, trabajé en sermones continuos en refutar aquestos errores (Ximénez, 1929-1931: tomo I, libro I, p. 5).

Tres cosas menciona Ximénez que merecen atención. Que en la época de la conquista se transcribieron numerosas historias tradicionales del modo de escribir indígena, que se supone era la escritura jeroglífica prehispánica, al alfabeto latino. Que en los albores del siglo XVIII existían muchos libros como el Popol Vuh, con ideas y doctrinas que aprendían los niños y retenían en la memoria toda su vida. Y que bastantes de tales ideas guardaban semejanza con las de la fe católica, por lo que no se debían considerar producto de una fantasía desbordada sino errores de comprensión o interpretación de los verdaderos principios evangélicos. Este último punto, desde luego, es el más discutible, porque Ximénez, sorprendido, como podemos estarlo hoy día, por los paralelismos entre ciertos hechos del texto quiché y la Biblia, pudo colegir un remoto conocimiento indígena,

después «viciado», de las creencias cristianas. Ahora negamos la presencia de un apóstol en América en tiempos antiguos, y no admitimos la llegada de misioneros antes de Colón, porque sabemos que esas similitudes obedecen a razones meramente antropológicas, a la participación simultánea en muchos de los llamados universales de la cultura, o, sencillamente, a que a veces los seres humanos encuentran parecidas respuestas a parecidos problemas. Pero el testimonio que ofrece Ximénez de la existencia de libros mayas, correspondiente con los de otros frailes de diversos lugares del territorio —por ejemplo, el obispo de Chiapas, Núñez de la Vega, y, por supuesto, el obispo de Yucatán, Diego de Landa— incide paradójicamente en el problema de la ausencia aparente de inscripciones en los monumentos de quichés, cakchiqueles, tzutuhiles y otros pueblos del altiplano (véase Núñez de la Vega, 1702: 19; Landa, 1985: 148; Rivera, 1991: 57-59). Aunque, ciertamente, el que los quichés no escribieran jeroglíficos en tiempos de la conquista española, ni en los siglos inmediatamente anteriores, no impide creer que tenían libros y que sabían leerlos. No se han hallado hasta el momento otros manuscritos mayas quichés en caracteres latinos de un tipo prehispánico tan evidente, salvo fragmentos en contextos diferentes, pero tampoco el que llegó a manos de Ximénez se ha conservado, y no cabe duda de que sin su interés y dedicación el Popol Vuh sería hoy un perfecto desconocido. Lo que no está claro son las razones que movieron a los indígenas a entregar un documento tan valioso a un eximio representante de la cultura que había perseguido y castigado las ideas que en él se contenían. Se suele decir que Ximénez era querido por los quichés y que se ganó su confianza, pero eso no es suficiente para justificar el préstamo de tan singular objeto ni la difusión que, podían pensar los autores, iba a producirse a continuación. Porque, contrariamente a otros documentos de las tierras altas guatemaltecas, que afectaban a la historia y a la economía de los pueblos nativos, el Popol Vuh no serviría para reclamaciones de tierras o reivindicación de derechos hereditarios, sino que encerraba casi únicamente las viejas creencias religiosas, el alma misteriosa y secreta de la comunidad, su íntima manera de pensar.

Otra cuestión importante, que he abordado extensamente en otro lugar (Rivera, 2000) es el de la posible influencia cristiana en el Popol Vuh. Naturalmente, luego de medio siglo de pertinaz adoctrinamiento parece lógico que los indígenas guatemaltecos hubieran adoptado, siquiera como conveniente mímisis ante el talante represor de ciertos evangelizadores, algunas ideas y símbolos característicos de la nueva religión. Sin embargo, creo haber argumentado adecuadamente que las pretendidas influencias cristianas en el célebre manuscrito no

sólo son escasas sino insustanciales y en su mayoría refutables. Pedro Pitarch (1996: 210) afirma en su importante estudio sobre las creencias de los modernos tzeltales del altiplano de Chiapas que «puede percibirse el mismo desinterés generalizado por la geografía moral cristiana —el eje vertical cielo/infierno—, igual despreocupación por la salvación del alma, y parecida incomprendición de la narrativa bíblica». Tal desdén revestía, sin duda, caracteres más dramáticos en los siglos XVI y XVII, puesto que los mayas hicieron de su fidelidad a la gran tradición ideológica prehispánica el escudo con que resguardar su identidad del torrente de innovaciones impuestas por los vencedores. Ni los hombres de barro del Popol Vuh, que recuerdan la creación judía, pero igualmente al moldeado de la arcilla para hacer figuras sagradas de hombres y dioses tan común en Mesoamérica, ni la idea de una gran inundación como paradigma de catástrofe cosmológica, que resulta bastante obvia en una región asolada periódicamente por tormentas tropicales y huracanes devastadores, son suficientes pruebas de la influencia cristiana. Tampoco el destino final de los difuntos, porque en el libro quiché no hay la más mínima mención a una diferencia entre el cielo y el inframundo como residencia de los muertos que esté determinada por las acciones de los hombres, o que constituya siquiera una remota opción teórica. Nada vemos en el Popol Vuh que sugiera que el Xibalbá es un lugar transitorio o un estado alternativo para los espíritus, sino su meta final. Ciertamente, Hunahpú e Ixbalanqué superan las terroríficas pruebas del infierno y se alzan gloriosos al firmamento, pero, como astros errantes que son, volverán una y otra vez a las profundidades de Xibalbá; la lección que se desprende de su destino es que la muerte no es el fin de la existencia, sino una etapa en el ciclo de evolución y regeneración que distingue a todos los seres vivientes. Este hecho es especialmente claro en el caso de Hun Hunahpú, ya que el maíz es el paradigma maya de la rueda eterna de muerte y resurrección. No se vive para siempre, pero tampoco se muere para siempre, aunque en cada renacimiento se adopte una nueva «personalidad» y quizás otra fisonomía. Los mayas hubieran coincidido con los griegos en que el río que fluye es perpetuamente el mismo río y, no obstante, nunca es el mismo río.

## EDICIONES DEL POPOL VUH

El manuscrito quiché del siglo XVI que tanto sorprendió al padre Ximénez ha desaparecido, probablemente para siempre. Hoy sólo contamos con la copia del dominico, una transcripción y una traducción

que son de difícil crítica al no poder cotejarlas con el original. El texto quedó en poder de la Orden y muy pocas personas debieron tener acceso a él; durmió en los anaquelos hasta mediados del siglo XIX. Las versiones, traducciones y adaptaciones del Popol Vuh desde entonces son muy numerosas. Es chocante que una obra que tardó tanto tiempo en ver la luz pública haya sido finalmente, desde hace menos de dos siglos, estudiada, analizada, comentada, ilustrada y editada una y otra vez, en todos los idiomas y en todos los formatos, recientemente en un documental norteamericano de dibujos animados, y ya en el siglo XXI en Internet, donde se multiplican las referencias cada día que pasa. Yo no voy a mencionar aquí todas esas decenas de libros, solamente los que me parecen más significativos o que han sido utilizados en la preparación del texto actual. Los lectores interesados en ediciones previas de esta obra pueden ver la introducción al texto de fray Francisco Ximénez preparada por Carmelo Sáenz de Santamaría (1989), o la de Recinos y otros traductores citados aquí en la bibliografía. Es suficiente ahora indicar que, al parecer, la primera edición bilingüe se realizó en 1857 en Viena por el médico austriaco residente en Guatemala Karl Scherzer (quien había descubierto el manuscrito de Ximénez en la biblioteca de la Universidad de San Carlos, a donde había ido a parar luego de la expulsión de los dominicos en 1829 bajo el gobierno de Francisco Morazán), aunque el Popol Vuh no obtuvo reconocimiento internacional hasta el momento en que entró en escena el infatigable abate Charles Étienne Brasseur de Bourbourg, quien sacó el documento del país y publicó en 1861 su propia versión francesa en París. Brasseur murió en 1874 y el manuscrito pasó a manos de un tal Alphonse Pinart, que lo vendió a Otto Stoll por diez mil francos. En 1887 fue puesto en pública subasta y adquirido por el coleccionista y erudito Edward E. Ayer, con quien viajó a Estados Unidos para ser depositado finalmente en la Biblioteca Newberry de Chicago, donde se encuentra todavía. Después del abate francés, las mejores traducciones son tal vez la de Raynaud en 1925 en París, la de Villacorta y Rodas de 1927 en Guatemala, la de Estrada Monroy de 1944 en Guatemala, la de Schultze-Jena de 1944 en Stuttgart, la de Linné apoyada en la de Schultze-Jena de 1945 en Estocolmo, y las ya citadas de Recinos, de Edmonson y de Tedlock, aunque Mary Preuss (1988: 13), citando la opinión del lingüista Terrence Kaufman, afirma que la mejor edición, la más fidedigna, es la de Burgess y Xec publicada en Quetzaltenango en 1955. Una muy reciente y apreciada es la del estudiioso Allen Christenson (2000 y 2003). Hay incluso ediciones con una estructura de notas y concordancias bíblicas, o en las que se subrayan las profundas connotaciones esotéricas o teosó-

ficas del texto, hay editores que publican la obra quiché para probar el origen israelita de los mayas, y otros que sencillamente recurren a la Atlántida o a cualquier fábula más o menos absurda. Villacorta (1962: 10), que comparó de manera sistemática varias traducciones, llega a la descorazonadora conclusión de que «hay completas divergencias en todas ellas, unas porque no tradujeron todas las palabras, otras porque no pudieron entender el significado de muchos conceptos, y otras, en fin, porque le agregaron algo de fantástico y difuso». Como ya he mencionado, el mismo padre Ximénez no estaba contento con la traducción literal que había hecho del manuscrito que le habían confiado los indígenas y llevó a cabo otro intento, con mayor esmero y espíritu crítico, que fue el que incluyó en su obra *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, trabajo monumental que fue archivado inédito por los dominicos, llevado a la nueva ciudad después de los terremotos que asolaron la primitiva capital en 1773, y remitido incompleto a mediados del siglo XIX, con otros papeles del autor, a la biblioteca de la Universidad de San Carlos Borromeo. La calidad como filólogo de Ximénez se pone de manifiesto en el hecho de que hizo su primera traducción en columna paralela al original quiché, y que ese texto maya conservado en su manuscrito es el que ha servido para todos los ensayos posteriores. Unos papeles originales, por cierto, que se conservan en la actualidad, según he dicho antes, en la Biblioteca Newberry de Chicago, en los Estados Unidos, país a donde han llegado, como tantos otros, merced al interés y el desprendimiento de los estudiosos y coleccionistas norteamericanos, y a la correlativa negligencia de las instituciones de los países meridionales.

El dilema al que se han enfrentado todos los traductores o editores ha sido el siguiente: ¿conviene conservar, de la manera más literal posible, la forma en que el redactor quiché del siglo XVI expresó el ciclo mitológico llamado Popol Vuh? Una traducción literal sería casi ininteligible para un lector de nuestra época. Una interpretación o adaptación está sujeta por lo general a los prejuicios del adaptador. Hay giros y conceptos del quiché antiguo que, sencillamente, no tienen equivalente en las lenguas europeas modernas. La retórica, los ditirazmos, las ideas tácitas, y muchas otras complicidades filológicas encontraban el eco apetecido entre los compatriotas del campo quiché guatemalteco, incluso, seguramente, entre otros pueblos mayas de los altos o de las tierras bajas, pero a nosotros se nos hace prácticamente imposible encontrar el sentido pertinente en cada ocasión. Ni siquiera fray Francisco Ximénez, que conocía perfectamente la realidad quiché, y que fue un constante estudioso de las lenguas

del altiplano guatemalteco, llegó a hacer una versión canónica; su texto castellano (Sáenz de Santamaría, 1989), origen de casi todas las versiones posteriores, no sólo es vasallo de las modas formales de ese tiempo, comienzos del siglo XVIII, sino que adolece de falta de análisis contextual en cuanto a los abundantes términos polisémicos existentes en los distintos episodios. Por todo ello, cuando José Antonio Villacorta presentó en 1961 su más erudita edición del Popol Vuh la llamó *crestomatía*, porque trataba de valorar y seleccionar las mejores traducciones e interpretaciones de los distintos autores que le habían precedido en tan ardua tarea; ese cotejo dio por resultado una excelente obra, pero no la definitiva, como tampoco lo fue la del norteamericano Dennis Tedlock en 1985, aunque así lo anuncie en el subtítulo de la portada. Ni Villacorta (1962), ni el abate Brasseur de Bourbourg (1974, una de las traducciones al castellano), ni Raynaud (1975, la traducción del francés del premio Nobel guatemalteco Miguel Ángel Asturias), ni la muy meritoria traducción inglesa de Munro S. Edmonson (1971), ni el citado Tedlock (1985), ni siquiera los mismos indígenas contemporáneos, como Adrián Chávez (1979), u otros grandes investigadores de varias nacionalidades, han logrado esa versión indiscutible, que probablemente no se pueda realizar jamás. Como jamás podremos penetrar en los más recónditos vericuetos de la mente de los antiguos mayas, o desvelar los auténticos significados de muchos de sus símbolos o representaciones. Pero esto no debe desanimar a los interesados en la fascinante civilización prehispánica, pues cada paso que damos en la consolidación de los conocimientos y en la adquisición de otros nuevos, por pequeños que sean o decepcionantes que puedan parecer, nos revelan con mayor luz sorprendentes hechos o perfilan más nítidamente cualquier clase de manifestaciones. El Popol Vuh será objeto de muchas otras ediciones, y todas tendrán su justificación, como la tiene la que ahora presentamos, que ha procurado buscar un lenguaje asequible y una exposición conceptual alejada de supuestos esoterismos.

El Popol Vuh, como la mayoría de los textos religiosos antiguos, refleja un pensamiento que se transmitía a menudo por vía oral. Para facilitar esa comunicación y que los receptores la retuvieran en la memoria, los encargados de difundir la historia utilizaron formas estereotipadas, con reiteraciones y sonoridades que constituyeran un ritmo fácil, casi apropiado para cantar o danzar. El Popol Vuh, como la Biblia, fue redactado finalmente en prosa versificada. Véase un fragmento propuesto por Edmonson (1978:250), junto a la versión de Recinos (1964: 21), que es el traductor que se ha utilizado ahora

como punto de partida, formal y estructural, de esta edición que el lector tiene en las manos.

## EDMONSON

Clarificación,  
Y explicación,  
De lo escondido  
E iluminado  
Por el Formador,  
El Modelador,  
Paridera  
Y Engendrador por nombre,  
Cazador Tacuazín  
Y cazador Coyote,  
Gran Jabalí Blanco  
Y Pisote,  
Majestad  
Y Quetzal Serpiente,  
Corazón del Lago  
Y Corazón del Mar,  
El del Plato Azul  
Y el de la Copa Azul,  
También llamados,  
También dichos  
La que tiene nietos  
Y el que tiene nietos,  
Xpiacoc  
Y Xmucané por nombre,  
Abrigo  
Y Protector,  
Bisabuela  
Y Bisabuelo,  
Como se dice  
En palabra quiché  
Pues dijeron todo  
Y lo hicieron  
En la existencia clara  
Y palabra clara

## RECINOS

Y aquí traeremos la manifestación, la publicación y la narración de lo que estaba oculto, la revelación por Tzacol, Bitol, Alom, Qaholom, Hunahpú Vuch, Hunahpú Utiú, Zaquí Nimá Tzís, Tepeu, Gucumatz, u Qux Cho, u Qux Paló, Ah Raxá Lac, Ah Raxá Tzel, así llamados. Y la declaración, la narración conjuntas de la Abuela y el Abuelo, cuyos nombres son Ixpiyacoc e Ixmucané, amparadores y protectores, dos veces abuela, dos veces abuelo, así llamados en las historias quichés, cuando contaban todo lo que hicieron en el principio de la vida, el principio de la historia.

Las diferencias de organización, ritmo y sentido de algunos términos son evidentes. No obstante, ambas versiones son semejantes en lo que más importa, la exposición clara y de significado equivalente de los párrafos y frases que van haciendo avanzar a la acción y la conducen a los objetivos que el redactor nativo quería hacer explícitos.

## ¿EL HUNAHPISMO COMO RELIGIÓN MISTERICA?

Es obvio que Hunahpú, el sol de la cuarta creación, es el gran protagonista del Popol Vuh. La ideología que impregnaba el comportamiento político de los gobernantes mayas giraba alrededor del concepto de poder simbolizado principalmente en el Otro Mundo por el sol. Porque los mayas tenían una concepción monárquica del mundo de los dioses, y de tal forma aparecen entronizados en las cerámicas pintadas los dioses Itzamná o Kinich Ahau, rodeados de otros seres teomorfos; al igual que los reyes mayas se representaban sentados en sus sítiales con los cortesanos a su alrededor. Si verdaderamente los reyes mayas del período Clásico realizaban el rito iniciático de entrar en los laberintos o subterráneos, o en las cuevas, para imitar el itinerario del sol y convertirse así en los soles de la superficie de la tierra, convicción que sostienen algunos investigadores (Rivera, 2001: 223-236; Baudez, 2002: 118-120), entonces estaban adoptando la personalidad de Hunahpú, descendiendo a los infiernos con el fin de vencer a la muerte y garantizar la permanencia y renovación de todo lo creado. No sabemos si este proceso de «solarización» era exclusivo de los reyes o si participaban en él otros miembros del linaje real, nobles o gobernadores de las ciudades dependientes, pero lo que podemos suponer es que el ritual tomaba la forma de algunos de los misterios característicos de otras religiones en los que se buscaba el rejuvenecimiento o la regeneración del mundo a través del contacto de los iniciandos con las verdades supremas relativas al origen de la vida y al significado de la muerte. Hunahpú no sería, por tanto, tan diferente a Mitra, pues no mata al toro pero aniquila a Hun Camé, o tan distinto de Orfeo, que descendía a los infiernos para recuperar la vida de la mujer que le había sido arrebatada —por supuesto, el paralelismo entre Hun Hunahpú y Eurídice debe tratarse con sumo cuidado, aunque Ixquic es una prolongación de Hun Hunahpú y, ella sí, es rescatada del reino infernal—, incluso se puede comparar con Dioniso, que muere y resucita, y que baja también al Tártaro para rescatar a su madre Sémele.

El mito maya de Hunahpú pertenece a la categoría de «mitos de rescate infernal», porque la intención implícita del viaje del héroe a Xibalbá es la de vengar a su padre, y la venganza hay que entenderla ahora como rescate, recuperación, renacimiento, lo cual, obviamente, lleva aparejada la victoria sobre la muerte Hun Camé. La comparación con el ámbito del Mediterráneo antiguo no es abusiva: no se puede bajar al infierno sin estar muerto, luego Orfeo y Dioniso mueren, el segundo por partida doble, ya que había sido

despedazado previamente por los Titanes, y ambos resucitan, salen del inframundo, vencen a la muerte, tanto a la propia muerte como a la ajena, Orfeo seduciendo a Hades con sus cantos y su lira, y Dioniso sobornando a Perséfone con el regalo de un mirto. Hunahpú libera del inframundo a su padre Hun Hunahpú, Orfeo a su esposa Eurídice —aunque tal liberación no se realizará plenamente por la impaciencia del músico— y Dioniso a su madre Sémele. Como he dicho, en el caso maya hay una interesante novedad, y es que Hunahpú no sólo consigue que Hun Hunahpú ascienda renacido al reino superior —algunos autores creen que en la forma de la planta del maíz, como dios del maíz, otros piensan que en la forma de la estrella de la mañana— sino que, indirectamente, es el motivo de que su madre, Ixquic, deserte de Xibalbá y ascienda también, probablemente como diosa de la luna. Todo ello remite a las idas y venidas de determinados cuerpos celestes, que desaparecen por temporadas del firmamento visible y vuelven a reaparecer posteriormente. Los mayas suponían que tanto el sol como la luna o Venus pasaban ciertos períodos recurrentes en el inframundo, o sea, que morían, y que, gracias a los esfuerzos combinados de los rituales y a la propia condición de las fuerzas que regían el cosmos, emergían del proceloso abismo para mostrarse en todo su esplendor en las alturas.

Este hecho trascendental, la superación de la muerte, era el protagonista de los misterios que se celebraban en distintas localidades de la península helénica, en Delfos, por ejemplo, y de los ritos en Atenas o en el templo de Ártemis en Trecén. En algunas ánforas griegas aparece pintada una escena significativa: Sémele ascendiendo desde el Tártaro y varios sátiros abriendo la tierra con picos para facilitar la salida de la diosa (véase Graves, 1985: 125-140). En las cerámicas mayas son los mismos Hunahpú e Ixbalanqué los que ayudan aparentemente a Hun Hunahpú a romper el caparazón de la tortuga que representa a la tierra para dejarle el camino expedito, aunque a veces esa tarea recae en el dios Chaak, que utiliza su hacha-rayo para abrir la grieta.

Parece que entre los mayas, como en el orfismo, la escatología tiene una parte importante en la actividad religiosa; las famosas tabletas órficas de oro dispuestas en las tumbas contenían numerosas referencias, incluso topográficas, a la ruta de las almas en el infierno, donde pasaban los intervalos de sus inexorables transmigraciones (véase Álvarez de Miranda, 1961: 91). En las tumbas mayas abundan los vasos pintados que equivalen a las tabletas órficas, incluso a los papiros egipcios del *Libro de los Muertos*, ¿quiere esto decir que sólo los iniciados mayas tenían la posibilidad de atravesar Xibalbá feliz-

mente y renacer de nuevo?, ¿podríamos pensar que la religión maya era de las llamadas de salvación?

Muchas religiones agrarias han planteado la necesidad de transferir a la naturaleza, en trance de aparente extinción vegetal durante el invierno, la fuerza contenida en la sangre y los órganos humanos de la generación. En la fiesta frigia de la primavera, en honor del joven dios Atis, donde el simbolismo de la muerte y la resurrección muestra claramente el carácter campesino de los ritos, los participantes hacían correr la propia sangre y llegaban hasta la autoeviración. Esto es lo que creo que significan muchos de los derramamientos de sangre representados en el arte maya, especialmente los que vemos en los murales de San Bartolo (Guatemala), protagonizados por el dios del maíz y por la figura probable de Hunahpú (Kauffmann, 2004; Saturno y Taube, 2004; Taube, Saturno y Stuart, 2004; Saturno, Stuart y Taube, 2005). En el Mayab no era necesario promover el retorno de la vida vegetal sobre la tierra, puesto que la mayoría de las plantas que crecen en las tierras bajas son de hoja perenne, pero sí era muy necesario asegurar su florecimiento, la regeneración de la misma tierra y el regreso del maíz que constituía la certeza de la vida. El fin de la estación seca y el comienzo de la estación lluviosa. De ahí que la pasión y muerte de Hun Hunahpú sea equivalente a la de Atis o a la de Osiris, y que su resurrección por el esfuerzo de su hijo Hunahpú, prolongación del personaje y sol vivificador, marque la culminación de los supuestos misterios reproducidos en San Bartolo y tal vez en algunas cerámicas pintadas. Desde la arqueología, hay investigadores que piensan que ciertos grupos de edificios en las ciudades clásicas —los llamados Grupos E muy especialmente— estaban destinados a ser el escenario teatral en el que se representaba el renacimiento del dios de maíz (Stanton y Freidel, 2003). El «hunahpismo» como religión mística era, pues, la participación en la historia sagrada de la muerte del numen agrario Hun Hunahpú, la fecundación de la tierra Ixquic, y la resurrección del dios del maíz por la acción del sol Hunahpú. Los iniciados penetraban en tales misterios y comprendían los vínculos entre la vida y la muerte. Los reyes, adoptando el papel de Hunahpú, promovían el renacimiento del maíz cada año y se constituían en dadores de vida y fuente de alimento para su pueblo.

Todos estos paralelismos permiten suponer que los ritos mayas relacionados con la muerte y la resurrección del sol Hunahpú, y con la regeneración de Hun Hunahpú, fueron organizados en contextos muy semejantes a los que rodeaban los misterios de los dioses y semidioses mediterráneos. De ahí que yo defienda la idea de que el «hunahpismo», una faceta de las creencias mayas, fue una religión

mística. Entre los historiadores de las religiones también Mircea Eliade, por ejemplo, compara los misterios griegos, especialmente los de Eleusis, con los ritos de iniciación en las culturas tropicales (Eliade, 2001: 160), y, aunque los estados evolucionados, como era el caso maya, difieren en algunos aspectos de las prácticas comunes a los grupos más simples, lo importante ahora es señalar tales coincidencias, el sentido profundamente individualista de esos ritos, y abrir así un camino a ulteriores investigaciones.

Los mayas debieron considerar la exuberancia vegetal que les rodeaba una manifestación divina. El culto al árbol está ya presente en Izapa, un lugar preclásico de la costa pacífica de Chiapas, a juzgar por las estelas donde aparece el Árbol de la Vida como un *axis mundi*. Así, es posible que Hun Hunahpú fuera primeramente un genio del bosque y con posterioridad un dios agrario. Se inscribirían entonces los viajes al inframundo de sus hijos en un contexto de ritos agrícolas en los que se buscaba la fertilidad de la tierra (Ixquic) y la regeneración de la vida vegetal. Finalmente, pudo ser asimilado a la potencia sagrada del maíz, convirtiéndose también en el dios patrono de esa planta básica para la subsistencia. Hunahpú debe establecer en el inframundo las condiciones adecuadas para que su padre pueda renacer, es decir, para que la vida vegetal, la de las plantas que nutren y dan la vida a los hombres, perdure a través de la regeneración periódica. Sería de gran interés saber qué ciudades mayas contaron con el patrocinio de estos dioses, cuáles se colocaron específicamente bajo la protección de Hunahpú, y en qué consistían los festivales que se les dedicaban. La iconografía no ha ayudado mucho todavía en tal empeño, y la epigrafía está dando sus primeros pasos en la lectura e interpretación de los textos religiosos, pero no cabe duda de que en el futuro éste será un asunto que marcará la dirección de muchas investigaciones.

Por último, vale la pena sugerir que los misterios de Hunahpú eran el complemento perfecto a una religión que otorgaba gran importancia al culto de los antepasados. La iniciación en ellos determinaba la esperanza en una vida futura y reafirmaba la seguridad de que los ancestros velaban activamente sobre la sociedad desde su condición adquirida de vivientes de otra naturaleza. Aristóteles decía que el *mystes* que se somete a la iniciación no tiene nada que aprender sino que sufrir, porque esta clase de religiosidad va antes dirigida hacia los sentimientos y la afectividad que a la inteligencia, pero los mayas, muy probablemente, añadieron a esa práctica tranquilizadora respecto a la fugacidad de la vida en el bosque tropical un intento de exploración de las razones de tal circunstancia.

## EL LUGAR DEL HOMBRE EN EL COSMOS MAYA

En el pensamiento maya todas las cosas creadas siguen un curso inexorable, determinado por su propia naturaleza. El hombre debe ocupar el lugar que tiene señalado en el cosmos, y resignarse. Sin embargo, pocos sistemas religiosos colocan al ser humano en un lugar tan significativo como el maya; de hecho, la historia de la creación contenida en el Popol Vuh es una secuencia de intentos de conseguir una humanidad acorde con los deseos de los dioses. Es decir, el gran mito cosmogónico maya se reduce a los esfuerzos de los demiurges para hacer al hombre. El hombre es el objetivo de la creación, aparentemente el auténtico objetivo, en donde descansa el éxito o el fracaso cósmico. Y esto es así, desde luego, porque al lograr un hombre con la adecuada capacidad para invocar y adorar a los dioses convenientemente, esos dioses podrán conseguir a su vez su carta de naturaleza. Sin seres humanos no hay dioses, pues los dioses sólo existen cuando son nombrados, pensados, imaginados, cuando se les rinde culto, lo que para los mayas equivale a sustentarlo y darles la vida cotidiana. De ese modo se da la curiosa incongruencia de que los dioses tienen que existir para crear a los hombres que, a su vez, les darán, retrospectivamente, esa misma existencia. Ni que decir tiene que desde tal perspectiva se agiganta el valor y la importancia de cada ser humano; el mundo, no hay más que verlo en el Popol Vuh y en otros mitos cosmogónicos mesoamericanos, es antropocéntrico, el hombre es la medida del universo, y nada puede tratarse ni conocerse en el firmamento infinito o en la vasta superficie de la tierra, en las montañas y en los mares, en las selvas y en los desiertos, si no es a través de la relación establecida entre cualquiera de los elementos que componen el cosmos y los humanos que lo habitan y lo observan. Por otro lado, el texto quiché deja muy clara la idea de que el hombre únicamente merece tal denominación cuando puede establecer una fluida comunicación con las divinidades, es decir, que no cabe hablar de humanidad desde una perspectiva no religiosa. Para los mayas, el hombre es un ser religioso o no es tal hombre, o, también, fuera del pensamiento religioso no es posible dar la calificación de hombre a la criatura creada. El ser humano lo es por y para lo numinoso, por el vínculo con los dioses, por la facilidad de relacionarse con ellos. Dado que los dioses, y los hombres, sólo existen verdaderamente en el tiempo, el meollo de la creación consiste en que el sol poderoso se alce en el horizonte y comience su caminar por el universo; el maya es un pueblo con fuertes sentimientos historicistas, su civilización prehispánica fue la única de Mesoamérica que inventó un sistema de

cómputo cronológico que partía de un punto cero y acumulaba los días transcurridos desde entonces, los mayas eran seres en el tiempo, como hubiera dicho Heidegger, obsesionados por la aparente provisionalidad de las cosas y por las leyes determinantes que acompañaban al acontecer histórico.

El hombre creado tiene la misión de organizar el mundo. Los dioses fundadores solamente ponen a su disposición la inmensa casa, pero los hombres deben distribuir el espacio disponible, asignar papeces a los habitantes y cuidar de que el tiempo no erosione los suelos y las paredes. Tal es la carga que recae sobre los hombros del rey y de su linaje; el rey es el conservador del universo por autonomasía, ostenta la delegación de los dioses para conseguir que todo permanezca y se desenvuelva según los planes originales, que amanezca cada día, que se sucedan las estaciones, que los ríos discurran por su cauce, la lluvia llegue en su momento y las tormentas no sean demasiado dañinas. El rey es el intermediario con las fuerzas del cosmos, es un eje que permite la comunicación entre las esferas de la realidad, un adivino que mantiene abierta la vía con el más allá para alcanzar la sabiduría que facilite el gobierno de las gentes. De ahí la importancia iconográfica de estos personajes, mayor que en Mesopotamia, por ejemplo, y tan grande como en Egipto; el arte monumental está al servicio de los reyes para que ellos puedan sin cortapisas realizar su cósmico empeño. Durante el período Clásico, desde el siglo III hasta el X de nuestra Era, el soporte básico de tal propósito representativo fue la estela, una laja de piedra labrada que, si bien es conocida y bastante popular en el Mediterráneo y Próximo Oriente antiguos, no alcanzó en ninguna parte la dimensión, en cantidad y calidad, del Mayab prehispánico. Centenares de estelas han llegado hasta hoy con la efigie de los reyes en majestad, colosales, casi tapados y aplastados por multitud de adornos que simbolizan su grandeza y su valor cosmológico. La práctica habitual era levantar una de estas piedras esculpidas cada cierto período de tiempo, normalmente cada veinte años *túnicos* de 360 días cada uno (*katún* = 7.200 días), lo que equivalía a un jubileo real y a una prolongación ritual del poder del gobernante sobre el mundo. Basta con contemplar alguna de estas obras para darse cuenta de que se ha pretendido representar a un hombre-dios, profundizando en la idea de que son tales hombres magníficos, encarnación de la sociedad toda de los seres humanos creados, los que verdaderamente poseen la fuerza y la responsabilidad de dirigir la marcha del universo.

El tercero de los puntos cruciales respecto al papel de los hombres tiene que ver con la idea maya de que la sustancia de la vida, sim-

bólica y literalmente, es la sangre que corre por las venas de los humanos. Ciertamente, los mayas también sacrificaron animales, como otras muchas culturas, pero sólo la sangre de los seres humanos servía como alimento de las potencias que regían y movían el cosmos. Era una especie de combustible absolutamente necesario para mantener en marcha la complicada maquinaria universal, razonamiento perfectamente lógico a partir de la comprobación de que esa sustancia mantiene en marcha a los hombres, que ella misma se mueve por el interior de los cuerpos humanos como lo hacen las distintas piezas celestes y terrenales por el interior del cuerpo cósmico. Y es tal vez en esta extrapolación donde se aprecia en todo su significado el valor atribuido a los hombres en el pensamiento maya, debe haber una solidaridad ineluctable entre los miembros de la sociedad que ocupa la superficie de la tierra y las fuerzas sobrenaturales que pueblan el cosmos y lo mantienen en funcionamiento, y esa solidaridad se expresa de manera recíproca: los hombres dan su sangre a las potencias cósmicas, y esas divinidades dan a los hombres la lluvia, el maíz, los hijos o las victorias guerreras. Por eso son tan importantes en la cultura maya los sacrificios y ofrendas de sangre, y como la sangre de los reyes y de sus familiares es la más preciosa de todas, son los reyes y sus esposas los que aparecen preferentemente en el arte extrayéndose sangre de las orejas, la lengua o los genitales, y empapando las cortezas de árbol que después serán quemadas para que el humo se eleve hasta la dimensión donde se hallan los dioses receptores, el sol, Venus, la luna, los habitantes de la noche y del inframundo, y también los antepasados, ya deificados y responsables igualmente del orden de las cosas y de la dicha de sus descendientes.

No hay que confundir las frecuentes y necesarias ofrendas de sangre con los sacrificios humanos. Son mucho más abundantes en el arte las primeras que los segundos, lo que resta a éstos significado religioso. El sacrificio humano, generalmente por cardiotomía, aunque en ocasiones igualmente por decapitación, según el rito al que se adscribía, tiene mucho que ver con el ejercicio de la guerra, con el terror impuesto a los enemigos y con un cierto control de la población. Parece seguro que cuando se decapitaba a alguien, al finalizar el juego de pelota, se estaba reproduciendo uno de los episodios fundamentales del Popol Vuh, y que la cabeza de Hunahpú era un claro símbolo astral, como lo eran las de los jugadores sacrificados. Parece que así perdió la suya uno de los reyes más célebres de Copán, precipitando a este reino en un largo período de decadencia. Pero las víctimas eran muy selectas, por ende muy escasas. Y lo mismo sucedía con aquellas a las que se arrancaba el corazón, motor sanguíneo, por otra parte,

y compendio excelente de todas las cualidades del líquido vital. Aun así, se vea como se vea, todo ello estaba dirigido a la formidable tarea de conservación del universo, y los sacrificados, lo mismo que quienes se punzaban en la lengua o en el pene, podían sentirse orgullosos de colaborar en tan magna empresa.

#### UN LARGO Y PELIGROSO VIAJE

El año 1988 publiqué en la *Revista Española de Antropología Americana* un artículo en el que planteaba la hipótesis de que el Popol Vuh fuera sobre todo una guía de viaje para los mercaderes, y guerreros invasores, y otros visitantes diversos, en la procelosa selva de las tierras bajas mayas. Creo que vale la pena ahora reproducir algunos párrafos de aquel escrito, con objeto de que se pueda apreciar cómo desde otra perspectiva también tienen sentido muchos de los símbolos que dan singularidad a este maravilloso texto quiché, aunque el lector los encontrará quizás más claramente significativos una vez que haya completado la lectura del libro maya y esté familiarizado con las peripecias de los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué. Vamos a descomponer, en todo caso, la mencionada hipótesis en los siguientes puntos:

1. El mito de los gemelos divinos Hunahpú e Ixbalanqué contenido en el Popol Vuh tiene por tema principal un arduo y dramático periplo, el descenso del sol a los infiernos.

2. La forma literaria del mito se inspira seguramente en remotos acontecimientos históricos y relaciones de diversa índole entre el altiplano septentrional de Guatemala y las tierras bajas meridionales del área maya, en el sureste de Mesoamérica. Como reminiscencia de aquellos contactos, y sobre la base de algunos indicios que enumeraremos después, se puede afirmar que el relato encierra una clave para que los viajeros que debían trasladarse desde los valles serranos a la tierra caliente del Petén y Belice orientaran su ruta de manera conveniente.

3. Esa clave es simultáneamente geográfica y astronómica, ofreciendo indicaciones acerca de los accidentes del terreno y sobre la posición relativa de las estrellas o cuerpos siderales en determinadas épocas del año. Para ello se describe el trayecto ideal del sol y la luna —y quizás también Venus— en el firmamento nocturno, es decir, de Hunahpú e Ixbalanqué en el tenebroso país de Xibalbá.

La selva es como el mar o el desierto, existen pocas referencias útiles para que el viajero pueda orientarse; por eso los mayas, que

ejercían un activo comercio a finales del período Clásico, impulsaron las observaciones astronómicas que permitían a los mercaderes hallar la ruta en la oscura noche de los trópicos. Los estudios y descubrimientos sobre las estrellas se plasmaron, sin duda, en libros y mapas que portaban los expedicionarios, pero también en leyendas, mitos, cuentos y canciones, los cuales, fácilmente aprendidos de memoria, se transmitían oralmente de generación en generación. La caravana que cruzaba el bosque, el navegante que se aventuraba en el océano, los peregrinos que pretendían alcanzar los lejanos santuarios, los guerreros que regresaban de una incursión victoriosa o que huían tras la derrota, y hasta el labriego que volvía ya anochecido de su milpa, habían oído repetir las hazañas de los héroes viajeros, seres portentosos que penetraban audazmente en regiones hostiles y desoladas, llenas de peligros que sabían sortear con astucia y valor. La cualidad ejemplar e instructiva de los relatos iba más allá de los modelos de comportamiento o de la legitimación de la estructura social, es posible sugerir que muchos de ellos eran auténticas guías para el caminante, descripciones de las rutas e inventario de las señales que proporcionaban orientación. Tal es uno de los sentidos, por ejemplo, que posee en el Viejo Mundo la leyenda del décimo trabajo de Hércules, como han demostrado Rutta Rosenstingl y Emilia Solá (1977), y seguramente no es el menos importante en poemas de la envergadura de la *Odisea*.

Es posible, por tanto, que algunas historias o narraciones recogidas en la época colonial y en tiempos más recientes contengan información geográfica y, sobre todo, datos acerca de la situación y movimientos de los cuerpos celestes. De hecho, el Popol Vuh es indudablemente un tratado sobre el origen y características del sol, la luna y probablemente Venus; se cuenta allí abiertamente el itinerario que siguen por el reino de las tinieblas, es decir, durante la noche; algunos de sus capítulos pueden entenderse como la enumeración de las fases de los astros, simbolizadas por medio de ocultamientos en «casas» o lugares que corresponderían a parcelas del firmamento, constelaciones, etcétera. Es, visto así, un libro de astrología y, por ende, horóscopo presto a la interpretación de los sacerdotes, clasificación que, desde luego, no empece a su virtud de sagrado texto fúnerario para la enseñanza o imitación —tal vez amuleto mismo— de los señores mayas difuntos, que se llevaban a la sepultura fragmentos pintados en la superficie de recipientes de arcilla como elemento sustitutivo del último rito de paso. Yo voy a procurar mostrar ahora que el mito de Hunahpú e Ixbalanqué, personajes de los que ya se han determinado sus principales rasgos simbólicos dentro del conjunto

del Popol Vuh, puede ser considerado también hipotéticamente un itinerario, usado por los que se veían obligados a recorrer las junglas centroamericanas.

1. Hun Hunahpú y Vucub Hunahpú, padre y tío de los gemelos, comenzaron su aventura *bajando* por el camino de Xibalbá, descendiendo por unas escaleras muy inclinadas hasta llegar a la orilla de un río que corría rápidamente entre los barrancos llamados Nu zivan cul y Cuzivan. También Hunahpú e Ixbalanqué, después de cruzar varios ríos y barrancas, pasaron cerca de unos pájaros conocidos como Molay. La *bajada* a Xibalbá equivale a la *entrada* en el interior de la tierra.

Como señala acertadamente Duncan Maclean Earle (1983: 301), todavía hoy en el área quiché los barrancos son zonas inseguras, dominio de la mujer porque es ella quien va al río a lavar ropa o buscar agua, y quien va a las escarpadas paredes con objeto de recoger ciertas plantas, pero sobre todo debido al simbolismo femenino de oscuridad y humedad, y a la forma, que es una estrecha entrada en el cuerpo del mundo. En este sentido los barrancos se parecen a las cavernas y los cenotes, aunque éstos son lugares de transición o ruptura excepcionales mientras que aquéllos muestran el paso gradual a un mundo diferente donde cambia el clima y la vegetación. Es decir, las profundas quebradas del Popol Vuh son el símbolo más adecuado para indicar la comunicación entre dos ámbitos de la realidad conectados pero opuestos: lo alto frente a lo bajo, exterior frente a interior y masculino frente a femenino. Dentro de la tierra se encuentra el feudo de la mujer, de Ixquic, que debe ser la madre futura de los héroes Hunahpú e Ixbalanqué. El viaje de tales magos al interior de la tierra es una penetración, simboliza la unión sexual del cielo y la tierra, la hierogamia fundamental que dará origen a los astros luminosos (véase Rivera, 1986: 64), por ende al tiempo, premisa indispensable para la aparición de los seres humanos. La fusión de lo que debe estar separado, lo de arriba y lo de abajo, produce insospechados y tremendos efectos: es el acontecimiento *más* adecuado como preámbulo a la *más* violenta de las commociones, la creación de la vida terrenal. No es raro, por tanto, que en algunas cuevas —por ejemplo, en Naj Tunich, en Guatemala, donde además hay una clara y muy significativa asociación entre ciertas expresiones de la sexualidad y el juego de pelota— existan representaciones fálicas, o que se llevaran a cabo rituales conectados con la fertilidad. De un modo u otro el individuo que entra en las grutas o que viaja desde el altiplano a las selvas del Petén reproduce el acto trascendental que se encuentra en los comienzos del mundo conocido, relatado de varias

maneras en las cosmogonías mesoamericanas. Y este carácter sacro del periplo de los mercaderes o los peregrinos añade solemnes connotaciones a la descripción de la ruta que pienso puede entreverse en los textos mitológicos.

No cabe duda, pues, de que el trayecto parte de una región elevada y llega en seguida a otra más baja. Cualquier punto de las tierras altas de Guatemala en los Cuchumatanes y la Alta Verapaz puede ser el inicio. Quizás Nebaj o Chamá, lugares bien comunicados con el Petén en el período Clásico, o Cahabón, por donde atraviesa un camino de mercaderes hasta el día de hoy que enlaza Cobán con el sur de Belice. Los rasgos geográficos de la región de Nebaj encajan correctamente en la descripción del Popol Vuh, ya que en una distancia de cuarenta y cinco kilómetros la altitud se reduce casi tres mil metros; los ríos Xacbal y Cotzal corren entre gargantas cuyo desnivel alcanza los setecientos metros, y las fuertes pendientes están atenuadas aquí y allá por terrazas (que parecen escalones) favorables para la ocupación humana.

Personalmente, me inclino a creer en tres rutas principales que partían del altiplano septentrional de Guatemala desde los tiempos preclásicos; la primera desde Cobán-Cahabón por los ríos Cahabón y Sarstún hacia el noreste, arribando a Pusilhá y Lubaantún y el golfo de Honduras; la segunda desde la sierra de Chamá, por el río Chixoy al Pasión y al lago Petén Itzá, tocando las grandes ciudades del centro y noreste del Petén, y llegando quizás a Belice hasta Xunantunich y Altún Ha; la tercera, que tal vez partía de la zona de Nebaj, por los ríos Xalbal y Lacantún al Usumacinta, y acaso hacia el noroeste, llegando a la Chontalpa y el golfo de México. Distintos indicios históricos y etnográficos apoyan estas conjeturas, y pueden citarse además las supuestas vías de difusión de los materiales teotihuacanos, la cerámica anaranjada fina, etcétera; y hay otros argumentos sustentados por informaciones tradicionales de indígenas viajeros y mercaderes. Lógicamente, las rutas más importantes se entremezclaban con desviaciones y ramales en otras direcciones; contactos entre la región de Cobán y Altar de Sacrificios y Yaxchilán son al parecer seguros durante el Clásico Tardío; de Kaminaljuyú a Tikal, por la ruta de Cobán, pueden emplearse menos de veinte días sin exceso de pertechos; de Cahabón al lago Petén se viajaba cruzando el famoso poblado de Dolores; y desde Cobán o Cahabón se puede llegar a Izabal fácilmente, luego al río Belice hasta Naranjo o Tikal.

En resumen, es posible afirmar que combinando la marcha a pie y el uso de canoas, cualquier punto de las tierras bajas centrales era accesible en un tiempo próximo a las tres semanas o un mes. El proble-

ma con que nos enfrentamos es que son varias las rutas que se ajustan convenientemente a la breve descripción geográfica inicial del Popol Vuh: en todas direcciones se atraviesan ríos y barrancas; no obstante, por el número de corrientes de agua y otras razones que aduciremos a continuación, es plausible que el camino mítico comience en las áreas actuales de los grupos étnicos mayas ixil o kekchí y siga casi en línea recta hacia el norte. Los dos ríos importantes, caudalosos (de pus y de sangre, según algunas traducciones del texto quiché), que obstaculizan el paso de los héroes, bien pudieran ser el Chixoy y el Pasión. No olvidemos, por otro lado, que se ha dicho que el itinerario de la migración quiché hacia el altiplano partió de la costa del golfo de México, de la zona en torno a la laguna de Términos, y siguió por el Usumacinta y el Chixoy hasta las montañas, a Carchah y Hacavitz, y que, por el tiempo y las desventuras del trayecto, debió grabarse para siempre en la mente de los viajeros (véase Carmack, 1979: 73-80).

La primera referencia celeste, según creo, se encuentra en los pájaros Molay. Edmonson (1971: 109) opina que es un ave mitológica y no la identifica, pero Estrada (1973: 276) asegura que es el pájaro conocido como pijije, o sea el *Totanus flavipes*, animal acuático de color canela que vive en ambientes pantanosos y suele cantar de noche. Señalaré en seguida que en el vaso número 10 del catálogo de la colección Pearlman (Coe, 1982: 32), dentro de una escena complicada en la que se ven personajes enfrentados en el juego de pelota y una interesante imagen céfalomorfa del árbol de la vida, aparecen pájaros y extraños signos que pueden ser estrellas. Esta cerámica clásica representa probablemente la secuencia de la derrota y sacrificio de Hun Hunahpú, cuya cabeza quedó suspendida del árbol de Pucbal Chah, pero lo mismo se interpretaría como el transitorio fracaso de los gemelos en la última parte del relato mítico. Sea cual fuere la escena, la aceptable asociación de pájaros y estrellas en los caminos del reino de la noche se aviene a mi propósito. Diré también que los aztecas o mexicas distinguían los meses del año mediante figuras visibles en el cielo —con toda probabilidad constelaciones—; dos de ellos, Tozozontli y Uey Tozoztli, corresponden a aves atravesadas por huesos, y tal vez además Quecholli; si tenemos en cuenta que los dos primeros caen aproximadamente en nuestro mes de abril, y el último en noviembre, es decir, en época apropiada para emprender viaje, cuando aún las lluvias no han anegado los caminos, obtendremos una relación complementaria de indudable interés. Ciertamente, esta clase de referencias calendáricas no podían ser útiles permanentemente, pues el año mesoamericano de 365 días duraba menos que el año

trópico verdadero, así que: o bien los símbolos sólo tuvieron sentido cronológico en breves períodos muy alejados entre sí, o bien aluden a lapsos relativos una vez iniciado el trayecto en el tiempo oportuno. Me inclino por esta segunda posibilidad, y por ello, suponiendo que las mencionadas aves deban interpretarse como fechas en el año, el nombre de los meses quichés poco importa —quizá Tzibe pop, Zac, Chab o Tziquin gih en el siglo XVI— sino los días transcurridos hasta que en determinado paraje del camino se veían las estrellas en una posición particular en el firmamento.

2. Los gemelos llegaron luego a una encrucijada de cuatro caminos: el camino negro, el camino blanco, el camino rojo y el camino verde. Según pudieron comprobar después que el insecto-mensajero hiciera su trabajo, el camino correcto era el negro.

El universo maya, y las diferentes capas superpuestas que lo formaban, tenían cuatro rumbos o partes que eran simbolizadas por medio de colores. En las tierras bajas el negro era el color de la dirección oeste, aunque también sugería las etapas de ayuno y penitencia, e incluso la soltería de los hombres (como si quisieran expresar con él la carencia: carencia de luz al desaparecer el sol por occidente, carencia de alimento, carencia de mujer); los pueblos nahuas, sin embargo, y quizás igualmente los quichés, solían coincidir en que el negro era el color del norte. De cualquier modo, la elección del camino negro en la encrucijada —cuya situación no podemos establecer, pero que sería una confluencia de varios senderos o corrientes de agua— conduce sin duda hacia el Petén o la cuenca del Usumacinta (véase Edmonson, 1971: 69).

Carmack (1979: 194) señala que en la simbología quiché el patio del juego de pelota era el camino al inframundo, el camino negro (*k'eka be*) rodeado de peligrosos barrancos, espinas y ríos sangrientos, que llevaba a Pucbal Chah («el lugar del polvo y las cenizas»), es decir, al reino de los muertos. De nuevo la referencia geográfica y el significado religioso se confunden: norte y oeste eran las direcciones que terminaban en el lugar del espanto, lo mismo para los mayas que para los grupos mexicanizados, y a la vez los viajeros sabían que siguiendo el norte alcanzarían las ciudades situadas en el corazón de la zona central de las tierras bajas. Ese camino negro, sin luz, puede indicar también la oscuridad de las cuevas, vías importantísimas de penetración en Xibalbá.

Por otro lado, en un vaso procedente de Maxcanú (Yucatán), de estilo Chocholá y datable en el Clásico Tardío, que Michael Coe describe bajo el número 64 en su catálogo de la exposición del Club Grolier (Coe, 1973: 124), aparece un dios-mosquito picando al dios N.

Siendo esta divinidad seguramente uno de los dos grandes gobernantes del inframundo, la escena debe aludir al episodio del pelo de la pierna de Hunahpú convertido en voraz insecto, recurso mágico que les valió a los gemelos la confesión de los nombres de sus enemigos, sin poseer los cuales inútil hubiera sido proseguir la aventura.

3. Despues de ser inducidos sin éxito a sentarse en la piedra ardiente, los gemelos deben entrar en la Casa Oscura, donde reina la más absoluta lobreguez. Hunahpú e Ixbalanqué pasan esta primera prueba manteniendo aparentemente encendidos el ocote y los cigarrillos, gracias al ardor de poner en su lugar plumas de la cola de la guacamaya y luciérnagas.

Hay que hacer notar ahora que Robert Carmack (1983: 53) afirma la verificación arqueológica de las referencias históricas del Popol Vuh sobre los templos de Tohil y Avilix y las veinticuatro Casas Grandes de los linajes quichés. Si parece evidente que tales menciones de la última parte del libro obedecían a una realidad tangible para el indígena o los indígenas que participaron en la redacción, no hay motivo para negar que algunas metáforas y elementos simbólicos de los capítulos precedentes tuvieran su reflejo en ciudades y construcciones particulares existentes y conocidas por los viajeros. Las «casas» de tormento de Xibalbá eran quizás edificios concretos de las tierras bajas, y la geografía mítica del texto encontraba apoyo sin duda en la geografía política de los reinos del área central maya.

A mi juicio, no obstante, la Casa Oscura puede hacer referencia también a la invisibilidad de la luna. Es posible que saliendo de la Verapaz con luna llena se alcanzara dos semanas más tarde el paraje detrás de la encrucijada, cuando la noche era cerrada y lúgubre durante el novilunio. El hecho de que sea precisamente aquí donde los señores de Xibalbá aguardan sentados a los héroes permite suponer que se trata del lugar central del país inferior, en el que se hallan los tronos, y, a efectos del viajero que atraviesa la selva, la sede del poder más fuerte de la región. Yaxchilán y Tikal, por ejemplo, junto con Palenque, podían ser buenas candidatas a ese rango en el período Clásico Tardío, y quizás Tayasal a lo largo del Postclásico Tardío.

Vale la pena indicar cómo eran esas urbes. La ciudad maya es una representación del cosmos natural y social. Está compuesta de santuarios de los linajes (donde se perpetúa el culto a los antepasados y se colocan las tumbas de los jefes de las unidades de parentesco o de otras gentes de importancia), viviendas provisionales o permanentes de la nobleza, edificios religiosos (juegos de pelota, arquitecturas conectadas con la astronomía, lugares para la iniciación de sacerdotes o jefes genealógicos, templos aislados, etcétera), edificios conmemo-

rativos de acontecimientos históricos (dinásticos, relacionados con la guerra o las obras públicas) y probablemente estructuras que reproducían el lugar mítico de origen del grupo. La casa, la aldea y el centro ceremonial son categorías simbólicas organizadas de manera similar, destacando el altar doméstico, el pequeño adoratorio familiar o del linaje y los inmensos santuarios de los antepasados nobles: la polarización actúa siempre sobre los espacios reservados al culto a los antepasados. En las ciudades las diferencias de forma y dimensiones de muchos edificios y conjuntos arquitectónicos tienen que ver con las diferencias que existen entre los segmentos sociales. También es posible hallar construcciones conectadas a funciones políticas o económicas: lugares donde se lleva a cabo la percepción o el almacenamiento del tributo, donde se adiestran o se inician los guerreros, donde se reciben las embajadas, donde trabajan los artesanos (que suelen coincidir con sus agrupaciones habitacionales), donde se reúne la corte o el consejo de gobierno, donde tiene lugar el intercambio de bienes, etcétera (véase Rivera, 2001). Entre los edificios, los *sacbeob* o calzadas marcan seguramente las conexiones de los linajes que tienen a su cargo los santuarios. Con todo ello, difícil, si no imposible, será descubrir en qué ciudad maya se encontraban *realmente* las *casas* mencionadas en el Popol Vuh, aunque no dudemos de que verdaderos edificios inspiraron el relato; puesto que *casa* equivale a linaje, tal vez algún día las inscripciones jeroglíficas de los emplazamientos urbanos de la región central de las tierras bajas revelen que las denominaciones empleadas en el mito poseen otra «lectura» relacionada con auténticos santuarios, situados para los quichés en el corazón de las tinieblas.

En un vaso de estilo códice que reproduce Coe (1973: 98-99), y que se conserva en el Museo de Arte Primitivo de Nueva York, dos figuras portan el signo *akbal* («oscuridad»). Una de ellas es un dios (GI de la llamada Tríada de Palenque, quizás Hunahpú, o mejor Chaak, el dios de la lluvia, de las tormentas y, seguramente, de la guerra) que parece dispuesto a descargar su hacha sobre la infantil imagen del Jaguar del Inframundo (el sol de la noche, es decir, Ixbalanqué); la otra es un insecto que sostiene una especie de cigarro. Según el mismo Coe reconoce, la escena sugiere el episodio de la Casa Oscura y la ayuda prestada a los gemelos por las luciérnagas, aunque también recuerde la extravagante actuación final ante los regentes de Xibalbá, cuando ambos hermanos se despedazan mutuamente con objeto de engañar a sus adversarios. Además de esta significativa coincidencia entre la iconografía cerámica clásica de las tierras bajas y la narración recogida en el altiplano en tiempos de la colonia, mi interés se dirige

a la fecha maya 7 Muluc 7 Kayab pintada en el recipiente; Coe indica que esa fecha es un día después del orto de Venus como estrella de la mañana, según se aprecia en la sección 13 Mac de las tablas venusinas del Códice de Dresde. Más allá de la adicional y sustantiva relación con los libros de corteza prehispánicos, la representación del vaso parece enlazar un acontecimiento astronómico cíclico y una etapa en el periplo de los héroes divinos; ¿tendrían que alcanzar los viajeros tal posición geográfica en el momento en que el brillante lucero saliera por el horizonte? Estos datos apuntan posiblemente a una nueva pista celestial para las gentes que recorrían la inhóspita jungla tras las huellas de los gloriosos personajes cosmológicos.

4. Superada esta prueba, los de Xibalbá proponen una competición de juego de pelota. El Popol Vuh da a entender que el encuentro terminó en empate, y por tanto los gemelos no fueron muertos como deseaban sus contrincantes.

Nada ilustra mejor la urdimbre de las oposiciones binarias en la mentalidad de los antiguos mayas —es decir, la cadena de conceptos asociados a la dualidad cosmológica fundamental— que la pugna de los héroes gemelos y los señores de Xibalbá. En primer lugar, por supuesto, porque el mismo Xibalbá es la antítesis perfecta de aquella realidad de la que proceden Hunahpú e Ixbalanqué, inversión puesta de manifiesto en los términos «arriba» y «abajo». Además, las pretensiones solares del pájaro Vucub Caquix, que aparece en la primera parte del mito, no son únicamente exponente literal del combate por el lugar prominente en la jerarquía de rangos universales, sino representación del antagonismo entre la oscuridad y la luz. Y a este respecto conviene recordar que la actividad de los gemelos se complementa y se opone simultáneamente a lo largo del mito, dado que uno de ellos es la luna, el sol nocturno, el sol del inframundo; por eso, cuando se despedazan mutuamente en cierto fragmento del relato, y aunque medien como atenuantes la complicidad y la ironía, no hacen otra cosa que dar ejemplo coherente de las tensiones generales que impregnán y definen la sagrada historia. El enfrentamiento en el juego de pelota puede significar incluso la diferencia entre la estación seca y la estación lluviosa, o sea, entre el sol del invierno y el sol del verano, siendo el primero la imagen de la escasez y la desolación, cuando los campos se encuentran yermos, y el segundo de la abundancia y la fertilidad. Así se relacionaría el juego de pelota con la práctica agrícola, y hasta es posible conjecturar que la principal celebración del juego ritual en los centros ceremoniales se realizaría poco antes del comienzo de la temporada húmeda, lo cual equivale a suponer que el episodio correspondiente

del Popol Vuh debía encontrar a los viajeros en los meses primaverales de su recorrido.

Pero el terreno del juego de pelota no sólo era para los antiguos mesoamericanos la representación de los niveles cósmicos —como lo eran también las pirámides y otras estructuras arquitectónicas— en constante lucha, sino la figura de una constelación estelar. Los mexicas la llamaban *Citlaltlachatl*, «el juego de pelota de estrellas», una constelación de invierno similar a Géminis en el sistema occidental, y de la que afirmaban las crónicas indígenas que era su norte y su rueda. Hay que pensar, en consecuencia, que llegado a este punto del trayecto el caminante debía ver la luna en el adecuado segmento del cielo, y quizás dirigirse hacia tal rumbo.

5. Los señores de Xibalbá exigen de los muchachos unas jícaras de flores. Hunahpú e Ixbalanqué penetran entonces en la Casa de las Navajas, el segundo lugar de tormento de Xibalbá. Prometiendo a los cuchillos la carne de todos los animales pudieron salvar la suya propia. Durante la noche las hormigas realizaron el trabajo de cortar las flores en los jardines de Hun Camé y Vucub Camé; al amanecer la prueba había concluido, dando paso a otro encuentro en el juego de pelota que acabó con tantos iguales para ambos lados.

La Casa de las Navajas sugiere un sector de la ruta donde soplaban fuertes vientos, vientos cortantes, o una época del año en que ocurrían esos fenómenos meteorológicos con especial virulencia. No es Mesoamérica el único punto del globo donde las tradiciones populares relacionan la obsidiana y el pedernal con los vientos, pero aquí existen otros eslabones significativos como son las direcciones y los colores. María Montolíu (1980: 54-55) escribe que en Chan Kom, en Yucatán, hoy en día, se oye silbar por la noche a los *balamoob*, dioses protectores, cuando atacan a un mal viento tirándole pedazos de obsidiana, que después se encuentran frecuentemente por el suelo; ésas son las piedras que recogen los curanderos de las aldeas para adivinar las enfermedades que sufren sus pacientes y curarlos, teniendo muy en cuenta que los malos vientos de la piedra se exorcizan con ron y hierbas específicas.

Los *chacoob* y los *pauahtunoob* son advocaciones direccionales de las divinidades de las tormentas y los vientos. Es interesante que en el episodio de las navajas estén involucradas unas plantas denominadas por los rumbos rojo, blanco y amarillo, lo cual se puede interpretar como una nueva encrucijada donde se originaban tres caminos principales, probablemente hacia el este, el norte y el sur. Dejada atrás la localidad de los fuertes vientos, aún debía verse en el horizonte la constelación del juego de pelota.

Con estos ejemplos, que están más ampliamente documentados en el artículo de 1988 mencionado antes, pienso que se abre una puerta a la reflexión sobre la polisemia posible de muchos fragmentos mitológicos, en Mesoamérica y en otros lugares. En lugar de pugnar por excluir las interpretaciones que no estén en consonancia con nuestros intereses, tal vez sea más conveniente aceptar cualquier hipótesis plausible y trabajar sobre ella. La mejor aproximación a la mentalidad de los mayas antiguos será aquella que reúna una gama extensa de perspectivas y enfoques.

#### EL REINO QUICHÉ

Crónicas indígenas y españolas nos hablan de la grandeza del reino quiché. Su resistencia a la invasión de los hombres blancos y barbados fue una de las más heróicas de América, lo que no hacía sino corroborar la fama de valientes guerreros que los quichés habían ganado en sus campañas para arrebatar a los pueblos nativos el territorio que ocuparon en el altiplano guatemalteco. El Popol Vuh hace referencia a la batalla de Jakavitz, asociándola con la curiosa historia de las doncellas tentadoras. Finalmente, los quichés establecen su capital en Utatlán, ciudad ya existente con el nombre maya de *Gumarcáaj* («lugar de viejas cañas»), rebautizada luego por las gentes de habla náhuatl. Previamente, los tres grupos confederados, Nima Quiché, Tamub e Ilocab, habían llegado a un acuerdo de convivencia y reparto de poder en el lugar llamado Pismachí, donde se habían depositado los símbolos étnico-religiosos: astas de ciervo, garras de jaguar, taburetes y otros asientos, tambores, sonajas, plumas de pájaros raros como el quetzal o el loro. Allí fue también donde se institucionalizaron y reconocieron los nuevos empleos y funciones, el *ajpop*, el *ajpop camjá*, el *kalel*, y el *atzij uinac*. De todo ello nos hablan las fuentes nativas: el *Popol Vuh*, el *Título de Totonicapán*, el *Título Tamub*, los *Anales de los Cakchiqueles*, el *Título Nijaib*, el *Título de Zapotitlán*, y otros documentos menores (Recinos, 1957; véase Recinos ed., 1950). Y también aportan datos los escritores españoles y criollos Francisco Ximénez, Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, Francisco Vázquez, Martín Alfonso Tovilla, Antonio de Remesal, Antonio de Molina, y hasta el conquistador Pedro de Alvarado. Ciertamente, la mayor parte de los frailes y funcionarios que contaron la historia de Guatemala apenas hicieron referencia a los reinos indígenas, y a menudo sus breves afirmaciones son inseguras o erróneas, pero en cualquier informe puede hallarse quizás un pequeño detalle que

arroje algo de luz sobre los muchos problemas todavía sin resolver. El investigador norteamericano Robert Carmack (1981: 120-123) propone este resumen cronológico de la historia política quiché:

Generaciones	Gobernantes	Fechas	Acontecimientos
1	Balam Quitzé	1225-1250	Migración desde el este
2	Cocojá	1250-1275	
3	Tziquín	1275-1300	Conquista de Rabinal
4	Ajcán	1300-1325	
5	Cocaib	1325-1350	Regreso a Oriente
6	Conaché	1350-1375	Gobierno en Pismachí
7	Cotujá	1375-1400	
8	Gucumatz	1400-1425	Fundación de Gumarcaaj
9	Quicab	1425-1475	
10	Ocho Caam	1475-1500	Revuelta cakchiquel
11	Tres Quej	1500-1524	Españoles en Gumarcaaj

Carmack hace una estimación cronológica basada sobre todo en el *Título de Totonicapán* (Recinos ed., 1950), lo que le conduce a un origen de la historia quiché situado en los albores del siglo XIII. Existe, desde luego, una correlación entre esa fecha y la caída y abandono de la metrópoli maya-tolteca de Chichén Itzá, lo que lleva a otros emigrantes, los itzáes, a recorrer un largo camino desde esa ciudad del norte de la península de Yucatán hasta el lago Petén donde fundan la ciudad de Tayasal. Tengo mis dudas de que los sucesos del extremo septentrional del Mayab repercutieran en la costa del Golfo, a la altura de los estados modernos de Tabasco y Campeche, hasta el punto de impulsar a los quichés y otras tribus a moverse a su vez hacia las montañas guatemaltecas. Antes me aferro a la idea de que la migración se produjo hacia el cambio de milenio, cuando estaba a punto de finalizar una época de grandes convulsiones en toda Mesoamérica, originadas desde el siglo VIII por el hundimiento de Teotihuacán y las invasiones de grupos «chichimecas» por la frontera septentrional del área cultural, y poco después de la irrupción tolteca en el territorio hacia el 975, y que la memoria histórica de los indígenas coloniales no podía remontarse hasta tan lejos sin introducir muchos elementos legendarios, como todo lo que respecta a los primeros jefes. No obstante, sabemos muy poco de la arqueología quiché anterior a la fundación de Utatlán-Gumarcaaj, y menos aún de la que atañe a su estancia en las tierras bajas, por lo que cualquier afirmación cronológica sobre esa época oscura y mítica se sostiene

necesariamente sobre conjeturas. Uno de los grandes interrogantes con los que todavía se enfrenta la mayística es el de cuáles yacimientos arqueológicos corresponden a las distintas unidades étnicas que son conocidas a finales del Postclásico; del mismo modo que asociamos con facilidad itzáes a Tayasal o Chichén Itzá, y quichés a Utatlán, o cakchiqueles a Iximché, o tzutujiles a Chuitinamit, sería muy conveniente poder vincular los sitios clásicos o del primer Postclásico con los antepasados de tales grupos, o con los chol, chortí, cehaché, mopán, y otros de los que hay constancia de que poblaban las selvas de la zona nuclear de la civilización antigua. Lo que debe tenerse muy en cuenta, de todas maneras, es que los quichés que emigraron desde las tierras bajas habían sufrido ya una fuerte influencia de las culturas originarias del altiplano central de México, seguramente en razón de habitar un área fronteriza y de paso obligado hacia el interior y el norte de la península de Yucatán, y que esa influencia se vio acrecentada desde que se instalaron en los alrededores de lo que hoy es la ciudad de Santa Cruz; era un tiempo de predominio tolteca y de modas inspiradas en el militarismo de las sociedades postclásicas. Por ello el Popol Vuh recoge tradiciones puramente mayas, procedentes de la civilización que surgió en las selvas centroamericanas, junto a ideas que atravesaron seguramente la frontera en distintas épocas desde Veracruz y Oaxaca, y muchas creencias o valores típicos de esas culturas tardías y norteñas que, como una ola irresistible, se adueñaron de Mesoamérica después del hundimiento de Teotihuacán a mediados del siglo VIII (véase Rivera, 1985: 212-277). El reino quiché es un producto político de las nuevas orientaciones postclásicas, como demuestra el hecho de que la legitimidad de los reyes provenga de la legendaria Tollán, y no cabe duda de que el Popol Vuh refleja sobre todo el sustrato ideológico que hacía viable ese poder, pero también es evidente que los gobernantes ejercieron una suerte de censura para adaptar tal ideología a las necesidades de una sociedad bastante alejada de lo que habían sido las ciudades-estado principales de la gloriosa era clásica.

#### NOTA SOBRE LA PRONUNCIACIÓN DE LOS NOMBRES MAYAS

En la lengua maya-quiché de la región del Quiché, en el altiplano de Guatemala, existen unas reglas de pronunciación que no se suelen plasmar en la ortografía habitual, heredada de la que se generalizó en la época colonial. No he querido aquí modificar esa tradición, ni utilizar, por tanto, las normas modernas de los lingüistas ni de las academias indigenistas surgidas en tiempos recientes. Consecuente-

mente, debo advertir de las principales formalidades fonéticas en lo que respecta a la pronunciación de los términos quichés del Popol Vuh. En el mismo título del libro encontramos la primera y, quizás, la más llamativa: esa *v* se debe leer emitiendo un sonido a medio camino de la *u* y del que forman en castellano la *g* con la *u*; es decir, que *vuh*, que significa libro, se diría aproximadamente *uuh*. Por otro lado, la *b* maya se pronuncia como la *j* española, aunque ligeramente más suave. Así, Popol Vuh debería leerse Popol Uuj. El nombre del famoso hermano de los gemelos divinos, Hun Chovén, debe leerse Jun Chouén, o incluso Jun Chogüén. Hunahpú sería Junajpú. El pájaro Voc sería Uoc y Guoc, purpuvec sería purpugüec, y puhuy se diría pujuy, etcétera. El sonido *tz* debe leerse *ts*, así en Hun Batz, por ejemplo, que algunas personas escriben Jun Bats. El prefijo de diminutivo y de femenino *ix*, como en Ixbalanqué, puede leerse como una *x* aspirada, escribiendo entonces Xbalanqué, o, mejor tal vez, como el sonido *sh* inglés, Shbalanqué. La *c* de Hun Camé o de Vucub Hunahpú se pronunciaría casi como una *k* castellana; por eso, el nombre del príncipe de las tinieblas debería transcribirse para una mejor aproximación fonética como Jun Kamé, y el del tío de los gemelos divinos como Uukub Junajpú. En cuanto a la *q* puede sustituirse igualmente en la mayoría de los casos por una *k*, así se diría Xbalanké, o Xkik en lugar de Ixquic, o simplemente Kiché. Finalmente, la *z* española se lee invariablemente como *s*, de ahí que el *ziván* o barranco se diga siguán, y que, también en el náhuatl Zipacná se pronuncie Sipakná. En algunas palabras debería incluirse la tilde que indica el cierre o salto glotal, de la que yo he prescindido casi siempre para hacer más fácil la pronunciación a los lectores; los especialistas, por supuesto, poseen los medios para identificar esa característica. Pero, vuelvo a insistir, no he querido modificar la práctica habitual, que ha nutrido, por otra parte, a la mayoría de las versiones de los textos antiguos guatemaltecos, desde el siglo XVI hasta hoy mismo. No es raro, no obstante, que a veces, en este relato y en otros de procedencia colonial, se reproduzcan términos mayas según una pronunciación más adecuada y próxima a la del castellano común, en un ejercicio de eclecticismo que retrata bastante bien las dificultades de los escritores tanto indígenas como españoles. Por otro lado debo señalar que en la presente edición los epígrafes son míos, pues en el texto quiché no hay encabezados, capítulos u otras divisiones, ni tampoco signos de puntuación; de este modo, lógicamente, se hace más difícil la traducción segura de una palabra o frase, y hay que recurrir a veces a la práctica del día a día del lenguaje hablado, aunque sea en una normalidad hipotética que se remonta a un pasado de casi cinco siglos.