

Ética y religión en algunas culturas mesoamericanas

Diversidad de interpretaciones

Ángel Morán,
Centro de Reflexión Teológica,
San Salvador.

En estos dos o tres últimos años, las aguas de la teología de las religiones han estado muy movidas y, en determinados momentos, dramáticamente crispadas hasta alcanzar los muros vaticanos, los recintos episcopales y a grupos de superiores mayores religiosos¹. La discusión sobre la salvación en las religiones ha sido el problema que ha hecho acudir a los teólogos al debate actual. Creemos que en la polémica no se ha tocado de modo expreso y directo el tema ético, tan importante e indisolublemente adherido a la tesis salvífica en las religiones, constituyendo ambos aspectos las caras de una misma realidad. Quisiéramos en este trabajo hacer un sondeo reflexivo sobre el contenido encerrado en el título, con referencia especial al numeroso y ancho mundo de las religiones en América Latina que puede tener, con salvedades, su aplicación al ámbito africano y asiático.

-
1. Cfr. J. Ratzinger, "Situación actual de la fe y la teología actual" (I y II), *Ecclesia* 2828 y 2829, 1997, pp. 6-8 y 6-9; J. Ratzinger menciona el conocido caso del "antes sacerdote católico P. Knitter", misionero de Maryknoll (*ibid.*, *Ecclesia* 2829, p. 6); König, "Defensa del P. Dupuis", *Sal terrae* 1.020 (1999) 168-171; J. Ratzinger, "Entendimiento sobre el caso Dupuis. El cardenal Ratzinger contesta a König", *Palabra* 418 (mayo 1999) 1617; R. Blázquez, "Sobre la declaración de los jesuitas de Asia meridional acerca de los PP. De Mello y Dupuis", *Sal terrae* 1025 (1999) 595-596; L. D'souza, "Los provinciales jesuitas de la India apoyan a sus teólogos", *Sal terrae* 1022 (1999) 341-342; J. Ratzinger, "Dominus Jesus. Declaración de la Congregación para la Doctrina de la fe sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia", *Ecclesia* 3014 (2000) 28-38.

Este horizonte religioso es más amplio de lo que generalmente suele pensarse², sin aludir a la religión del Corán y a las grandes y antiguas religiones orientales del hinduismo y el budismo, con muchos millones de adeptos, y mencionadas en la declaración *Nostra aetate* del Vaticano II. La teología de la liberación ha sonado fuerte con más o menos intensidad y con diversos matices en una buena parte de ese mundo aludido. Las conferencias episcopales y hasta las visitas del Papa han ido dejando huella, de modo llamativo y "sospechoso", al indicar en el orbe de los oprimidos, necesitados, desamparados de los más imprescindibles recursos de subsistencia humana, dos sectores: los *pobres* y los *indígenas*, que aparecen distintos y separados, lo cual es patente en la perspectiva civil de algunos gobiernos³, pero quizás también en la visión y clasificación eclesiástica. (¿O será más bien una cuestión de lenguaje? El Papa visita una barriada *pobre* y visita a agrupaciones de *indígenas*). De hecho, en los índices analíticos y temáticos de los documentos de las conferencias episcopales se encuentran los temas *pobres*, *pobreza*, y, en acápite aparte, *indígenas*. En este mundo del indigenismo, de miles y miles de indígenas seguidores de las religiones autóctonas del continente, es en el que nosotros estamos interesados y al que vamos a referirnos en este artículo⁴.

Se ha planteado frecuentemente la cuestión de la ética en la conquista y colonización de América⁵. Antiguamente, teólogos como Tomás de Aquino y

2. Es un dato bien fundado y admitido por la colectividad nacional que la población *indígena* de Guatemala oscila entre el 60 y el 64 por ciento. En México, voces oficiales (discursos del presidente Zedillo) afirman que los *indígenas* alcanzan unos siete millones. Estas cifras son aumentadas por otros: "Así, los zapatistas en Chiapas dieron un grito para sacar del silencio [...] a los 10 millones de indígenas mexicanos que viven, muchas veces, en condiciones infrahumanas", J. Ramos, "Los invisibles", en *La Prensa Gráfica*, San Salvador, 31 de octubre de 1999, p. 14.
3. En los últimos acuerdos de paz de Naciones Unidas con el gobierno guatemalteco, como finalización de la guerra civil, no se logró reformar la Constitución, exigencia necesaria para que los *indígenas* pudieran ejercer sus derechos ciudadanos.
4. Cfr. C. A. Saz, "Día del idioma castellano", en *El Diario de Hoy*, San Salvador, abril de 1985, dice: "Casi un millón de indígenas guatemaltecos, principalmente los ubicados en el Altiplano occidental de Guatemala, habla la lengua *k'iche'*, setecientos mil parlan el dialecto *mam*, cuatrocientos cinco mil se comunican en *cakchiquel*, y trescientos sesenta y un mil hablan el *k'ekchí*. Es curioso que un porcentaje notable de estos indígenas guatemaltecos desconoce completamente el español y prefieren expresarse en sus propios dialectos". El Congreso del *Día del idioma castellano* fue celebrado en Panamá, el 23 de abril de 1985.
5. Cfr. AA. VV., *La ética en la conquista de América*, Madrid, 1984; J. Höfner, *La ética social española del siglo de oro*, Madrid, 1960, p. 79; R. M. Tisnes, *Ética y política en la conquista de América y en Juan del Valle*, en AA.VV., *Ética y nueva evangelización*, Bogotá, 1991, pp. 23-42; F. Moreno-Rejón, *Historia, teología y ética. La problemática moral de las Indias en los autores del siglo XVI*, *ibid.*, pp. 43-59.

Duns Escoto ya discutieron el problema ético (hoy inatendible y olvidado), con incidencias universales de tiempo y espacio, sobre si se podía forzar a los paganos adultos a la conversión. Intervino el papa Inocencio IV afirmando que "nadie puede ser forzado en su libertad a actuar y que, en materias de fe, lo único importante es la gracia divina". No obstante, este pontífice declaró que el Papa podía obligar a los infieles a aceptar a los misioneros en su territorio y, de no ser obedecido, podía declararles la guerra.

Lo que intentamos en el presente escrito es examinar la ética desde el interior de las tradiciones religiosas indígenas y no desde su exterior como espectadores estudiosos de las actuaciones colonizadoras, ni de las legitimaciones aborígenes frente a los europeos. Para analizar el sentido ético de las mencionadas religiones, examinamos en este artículo las diversas interpretaciones de la ética y la religión en los libros sagrados de Mesoamérica, dejando para un artículo posterior la clarificación y evaluación de los valores éticos que brotan de las mismas y las deficiencias y fallos en la dimensión ética; la controvertida inculturación.

1. La dimensión ético-religiosa en los libros sagrados⁶

Una larga inserción en el medio indígena, como miembro de una comunidad misionera, atendiendo pastoralmente a una extensa parroquia urbano-rural de la diócesis de Sololá (Guatemala), movió nuestro interés y deseo de un conocimiento mayor y más profundo del mundo cultural y ético-religioso indígena⁷. La vía de acceso a ese conocimiento más profundo consistió, en un primer momento, en la búsqueda de obras escritas actuales sobre las culturas entre las cuales nosotros nos encontrábamos inmersos: *maya-k'iche'*, *kaqchikel*, *tz'utujil*, *mam*, *k'ekchi'*, *lacandón*, etc., cuyo enfoque principal fuera la dimensión ético-religiosa. Pronto pudimos comprobar que eran tan escasas y peculiares, que no cumplían con las expectativas deseadas. El empeño de adentrarnos por las tradiciones aborígenes se acrecentó más, hasta que por fin, a través de conversaciones con ancianos indígenas, nos encontramos con uno de los venerados libros perteneciente a una de las culturas autóctonas.

Uno de los hallazgos llamativos con que nos tropezamos fue el que cada una de las culturas poseía sus tradiciones consignadas en franjas o bandas de piel de venado, plegadas en forma de acordeón o biombo. Estas culturas son, con frecuencia, consideradas ágrafas, y sin embargo, se transmiten sus tradiciones en jeroglíficos y pictografías, grabadas en piel de animales o en una especie de

6. J. Soustelle, "Los libros sagrados de los mesoamericanos", en P. Poupard (ed.), *Diccionario de las religiones*, Barcelona, 1987, pp. 1012-1013.

7. La comunidad misionera se hizo cargo de la parroquia de San Bartolomé de Mazatenango, en septiembre de 1952 y la evangelizó hasta el año 1983.

papel sacado de la corteza de árboles, tratada con cal. Los evangelizadores del siglo XVI llegaron, sin ninguna clase de duda, a conocer muy pronto, entre otros *códices*, el *Popol Vuh* de los *k'iche's*. Hierónimo Román, cronista general de la Orden de San Agustín y de los primeros misioneros de Mesoamérica, en su obra *Repúblicas del mundo*, publicada en 1558, en Salamanca, hablando de estos "libros" que tenían los aborígenes, nombra hasta cinco clases de aquéllos, con las memorias que en cada uno estaban escritas con pinturas:

Esta gente a diferencia de las letras hieroglíficas que usaron los egipcios, que fueron dichas sagradas, tenían sus memorias scriptas en pinturas. Y cinco libros notables tenían aquellas gentes de sus cosas famosas. El primero contenía la historia y cuento de los tiempos y de los años. El segundo daba noticia de los días solemnes y festivos de cada año, a manera de calendario o martirologio. El tercero, hablaba de los sueños y de los agüeros y supersticiones que cerca de ello usaban. El cuarto, trataba de el nacimiento de los niños y de sus nombres que les eran puestos luego que nacían. El quinto, de las ceremonias y ritos que tenían en sus matrimonios cuando se casaban. Tenían en estos libros gran orden y concierto".

El *Popol Vuh* fue el primer libro que cayó en nuestras manos y al que dedicamos asidua atención y estudio. A medida que se fueron clarificando los criterios para llegar a una comprensión más consistente y fidedigna de su texto, fuimos detectando en él unas líneas temáticas constantes y presentes en numerosos pasajes, que luego mencionaremos. Esta retícula temática nos hizo recordar por su colocación y ambientación dentro del *Libro*, que era como una especie de urdimbre de *lugares teológicos*, en los cuales se manifestaba con suficiente densidad el hecho ético-religioso que intentábamos estudiar y analizar. Estas persistencias temáticas, que ya habían percibido con claridad los primeros evangelizadores de estas latitudes, Alonso de Portillo y Francisco Ximénez, al examinar el *códice k'iche'*, se pueden definir como concepciones cosmológico-religiosas, creencias teogónicas y doctrinas sacras, acontecimientos y situaciones primordiales de la comunidad tribal, comportamientos ético-existenciales y prácticas en el culto y en las costumbres cotidianas indígenas.

La individuación de esos temas, como la creación del mundo por los dioses desde el caos, la formación del hombre de diversos elementos materiales y en varios intentos, el origen y la procedencia de estos indígenas y su llegada a este mundo americano desde el oriente, de más allá del mar, la migración en la oscuridad hacia una patria nueva, la venida del dios civilizador y salvador al final del itinerario, la utópica felicidad en un reino restaurado, lleno de paz y de luz, la naturaleza de los dioses, sobrecogió fuertemente la atención de los prime-

8. Cfr. Román Hierónimo, *Las repúblicas del mundo*, original, en 1558 y edic. 2ª, en casa de Juan Fernández, Salamanca, 1595.

ros apóstoles de estas tierras. Al hallazgo de estas cuestiones en las tradiciones orales y pictográficas en los diferentes libros de las otras tradiciones tribales, no le encontraron otra respuesta sino que los nativos las habían tomado de la Biblia, dada su gran semejanza con pasajes bíblicos; o que las conocían por la predicación de algún apóstol, venido hasta estas tierras; o que los mismos aborígenes procedían del pueblo hebreo⁹.

Al preguntar a los ancianos indígenas por el significado de esos pasajes popolvujianos, quedaba claro para ellos que eran verdaderos, y que algunos tenían un sentido mítico-histórico (es decir, que sucedieron, mas no se sabe cuándo, dónde ni cómo) y también un significado que iba más allá de este mundo. Podría haber en ellos un sentido inmanente y profano, mas, partiendo de las expresiones insistentes, se hacía difícil pensar que el significado de un determinado pasaje pudiera quedar agotado dentro de la realidad intramundana. La explicación obvia de esas semejanzas nos las fueron aportando la historia de las religiones y la fenomenología de la religión.

Un recorrido aguas arriba por las tradiciones tribales, no sólo de un grupo humano, sino de la mayoría de ellas, nos llevó a descubrir que esos temas comunes y generales se hallan en el acervo ético-religioso de la humanidad: el dios creador formando con sus manos al primer hombre de diversos elementos materiales, la rebeldía al creador de parte de la criatura humana apenas formada, la desunión fraticida, el castigo del diluvio, el robo del fuego (o la inmortalidad) a los dioses, la vida como camino oscuro de la tierra a los cielos, lleno de peligros y dolores, el nacimiento y alumbramiento en una madre virgen del héroe semidivino salvador, la resurrección de éste de una muerte sufrida a favor de sus adeptos, el mundo de los muertos y la llegada al paraíso recobrado en el amanecer de un gran día.

Todos estos temas tenían una distribución mundial, "apareciendo en todas partes en nuevas combinaciones, mientras que permanecen, como elementos de un caleidoscopio, pocos y siempre los mismos"¹⁰. Dentro del horizonte america-

9. Cfr. F. Jiménez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Guatemala, 1977, pp. 51ss.

10. J. Campbell, *The Mask of God: Primitive Mythology*, New York, 1959, p. 3; *The Hero with a Thousand Faces*, New York, 1949. "El mito del héroe, hijo del sol, nacido de una virgen, salido al mundo para enseñar a los hombres las artes de la vida y después de arduos obstáculos, luchando hasta la muerte, resucitado y vuelto al reino del padre, ha sido hallado entre los griegos, celtas, teutones e indios americanos" (M. Peñuelas, *Mito, literatura y realidad*, Madrid, 1965, pp. 38 y 41; G. Contenau, "Religiones del Asia occidental antigua", en AA. VV., *Las religiones del Antiguo oriente*, Andorra, 1958, pp. 55-104; asimismo, el tema del diluvio, del robo de un bien cultural en las esferas celestes como la planta de la inmortalidad, el alimento de la vida, el fuego, y la rebeldía como pecado primordial y tribal del hombre (L.

no, en las tradiciones maya, náhuatl, inca, chibcha o muisca, etc., en la cultura *winnebago* (tribus de las márgenes del Mississippi)¹¹, y fuera del ámbito americano, en el viejo mundo y en los otros continentes, aparecen también estas concepciones y creencias universales, con sus variantes, repetidas como si fueran copias o procedieran de una fuente común.

No sólo en el *Popol Vuh*, nuestro principal referente, la biblia indígena americana, como es llamado por los estudiosos, sino también en los *Anales de los Kaqchikeles*, en el *Título de los Señores de Totonicapán* y en otras varias tradiciones consignadas en *Crónicas indígenas de Guatemala*, se encuentran los indicados temas universales¹². Su hallazgo nos condujo hacia los criterios y métodos establecidos por la *historia de las religiones* y por la *fenomenología de la religión*. Estas disciplinas descubren en los referidos temas-símbolos universales unos contenidos ético-religiosos surgidos de las estructuras más profundas del hombre, que inevitablemente lo remiten a centrarse en las realidades principales, decisivas, últimas y definitivas del mundo y de la existencia.

El hecho ético-religioso se nos muestra como una dimensión consubstancial a la existencia del hombre, persistente a través de toda su historia, desde las épocas más antiguas en las que se encuentran indicios de actividad de la vida humana y en las que se pueden hallar señales y comportamientos de actividad religioso-moral. El hecho ético-religioso, además de ser un hecho *humano en su total contenido intramundano*, es un hecho específico, distinto de cualquier otro hecho, marcado por una motivación o intencionalidad subjetiva trascendente que lo torna irreductible a ningún otro simple hecho de la actividad humana, quedando constituido por dos magnitudes: la realidad ética y la referencia religiosa creyente.

Si en un primer momento nuestro intento se cifró principalmente en detectar y analizar el hecho religioso, situados ya en la perspectiva de este trabajo le dimos más anchura a nuestra atención, centrándonos en el hecho moral completo, y nos hemos detenido en algunos de estos temas universales consignados en el *Popol Vuh*, libro representativo de las culturas mesoamericanas y el más conocido en el mundo etnológico y literario, resaltándolos y delimitando el ámbito y el alcance de los diversos aspectos de lo ético en ellos encontrado. En la existencia y tradiciones de estos pueblos se hace muy difícil —sólo se logra por

Cencillo, *Mito, semántica y realidad*, Madrid, 1970, pp. 92 y 192-250, donde se señalan otros varios horizontes culturales en que se presentan estos mitos).

11. Cfr. P. Radin, *The Road of Life and Death*, New York, 1945, a través de toda la obra el autor trata los varios temas consignados en la cultura *winnebago*.

12. Cfr. A. Recinos, *Memorial de Soló (Memorial de Tecpán-Atitlán)*, *Anales de los Cakchiqueles, Título de los señores de Totonicapán*, México, 1980; *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, 1957.

vía de método— separar del conjunto de lo político, lo social, lo cultural, lo ético y lo religioso, en los diversos sentidos, su único significado humano; así como separar sus realidades intramundanas, de sus representaciones. Partiendo de lo constitutivo del valor moral cristiano, damos con que es una vertiente de la realidad moral, integrado e identificado con la realización del contenido humano: la dimensión de la realidad ética y la dimensión referencial religioso-cristiana integran el valor moral-cristiano, realizando en su unicidad la humanización del hombre, que la ética cristiana, en su referencia a la transcendencia, transfigura en cristificación.

Para quien tenga del ser humano una concepción espiritual como apertura a la infinitud de su limitación terrena —“el hombre supera infinitamente al hombre”— se tendrá siempre que encontrar con dos clases de realidades: la realidad simplemente humana y la realidad suprahumana, la transcendente. Destacaremos la coherencia y conformidad de esas analogías con la condición humana, su compatibilidad con la visión fundada de las cosas, y por tanto, su razonabilidad. Y partiendo de aquí resaltaremos lo externo y visible del tema-símbolo, señalando lo convergente o semejante con lo cristiano, como mediaciones de verdad, de bondad, de salvación, o también lo contrario —pues pertenece a la categoría de lo ético—, de engaño, de maldad y de fracaso.

Situarse en el contexto histórico (en otro lugar lo hemos hecho de modo más amplio y detenido¹³) en que estos relatos, tradiciones, creencias y mitos se han ido fraguando y permaneciendo, si llegaron ya enquistados en la colectividad indígena desde antiguas generaciones, es fundamental para llegar a una interpretación adecuada y correcta de los mismos. A su llegada a Guatemala, el año 1524, los europeos se toparon con el territorio dividido en varios reinos y tribus. Los dos grupos étnicos más importantes y adversarios entre sí eran los reinos de los *k'iche's* y de los *kaqchikeles*. Hacia más de setecientos años que el esplendor de la civilización de los mayas clásicos había palidecido y su pasada grandeza sólo se manifestaba entonces con brillos débiles y fugaces.

Lo que sobre todo genera mayor admiración entre los estudiosos son los logros literarios, mítico-históricos y religiosos de estos aborígenes en sus obras el *Popol Vuh*, el *Título de los señores de Totonicapán*, la obra de los *Kaqchikeles*, titulada también los *Anales de los Xahil* o *Anales de los kaqchikeles* y otras crónicas y relatos debidos a los indígenas guatemaltecos. Los tres escritos nombrados, en que se narran los orígenes mitológico-históricos, las creencias religiosas, la secular tradición de sus sufrimientos y la definitiva estructura político-social de estos pueblos como naciones, se convierten para nosotros en las fuentes más importantes y valiosas para la realización del presente escrito.

13. Cfr. A. Morán, *Interpretación teológica contextual del Popol Vuh. Una lectura de las diversas dadas hasta hoy*, San Salvador, 2000.

Partiendo de las creencias, tradiciones y acontecimientos que relatan y reactualizan en el culto los indígenas actuales, podemos detectar hacia atrás las huellas de esos grandes temas ético-religiosos de sus historias, a fin de comprobar el significado intramundano y el trascendente que en los tiempos arcaicos les daban, y dejar constancia crítica de las coincidencias con lo que creen, celebran y prácticamente viven los autóctonos de hoy. En esta comprobación y cotejo siempre es necesaria una actitud crítica permanente, ya que las realizaciones del hombre suelen ser muy cambiantes en el transcurso de la historia por las influencias de las culturas de los pueblos circunvecinos, y, en nuestro caso, de sincretismo, por la proximidad de las comunidades cristianas.

El *Popol Vuh* es la fuente principal y la más importante de la cultura *k'iche'* que, como nosotros creemos, sobrepasa ampliamente la demarcación de la religión quicheana¹⁴. De menor importancia, aunque valioso para la historia y cultura de las tribus *k'iche's*, garantía de los datos reseñados en el *Códice popolvujiano* es el *Título de los señores de Totonicapán*, escrito asimismo en *k'iche'* en 1554, como declara el documento mismo¹⁵. Suelen citarse, junto al *Título de Totonicapán*, una serie de crónicas aborígenes guatemaltecas, reunidas bajo el título de *Crónicas Indígenas de Guatemala*¹⁶.

-
14. Este *códice* fue encontrado en la casa cural de Santo Tomás de Chuilá (hoy Chichicastenango) por el fraile dominico Francisco Ximénez; manuscrito en lengua *k'iche'* con letras latinas. Durante su estancia en esa parroquia, que duró de 1701 a 1703, lo tradujo al castellano, manteniendo en la versión las columnas paralelas del español y del *k'iche'*. El original de la traducción de Ximénez se encuentra en la Newberry Library de Chicago. El título del *códice* está tomado de uno de los versos del mismo, el verso 859 que dice: "*Iibal re go vuh, Popol Vuh*", que viene a significar "Libro de láminas pintadas, Popol Vuh". Las ediciones actuales de esta obra son numerosas, traducidas del *k'iche'*, teniendo todas como base la columna *k'iche'* del original de Francisco Ximénez, ya que no es conocido ningún otro original. Algunas de las últimas ediciones son la misma versión castellana de Ximénez, modernizada y puesta al día en su vocabulario.
 15. Este manuscrito fue dado a conocer por los mismos indígenas de Totonicapán, en 1814, con el ruego de que lo tradujese al castellano el padre Dionisio José Chonay, cura de Sacapulas. A partir de finales de 1838, año de la versión al español, el original se creyó perdido; felizmente, en 1973, fue localizado por Robert M. Carmack, en Totonicapán, y mostrado a este investigador por los jefes de la tribu Tax; en 1979, se notificó y publicó el hallazgo. De ediciones modernas de este manuscrito tenemos a nuestro alcance las versiones de Adrián Recinos, copia exacta de la de Dionisio José Chonay y la reciente de Robert M. Carmack: A. Recinos, *Memorial de Sololá. Anales de los Kaqchikeles. Título de los señores de Totonicapán*, México, 1980; R. M. Carmack- J. L. Mondloch, *El Título de Totonicapán*, México, 1983.
 16. A. Recinos, *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, 1957; a partir de estas fechas, ha tenido lugar el hallazgo de bastantes más "crónicas", sobrepasando el

Los evangelizadores, desde los primeros tiempos de la colonización, a medida que iban insertándose en el mundo aborigen y compenetrándose con su cultura, fueron advirtiendo, como ya se dijo, las muchas convergencias y similitudes existentes entre la Biblia y las tradiciones de los indios nativos guatemaltecos, en los más diversos aspectos¹⁷. Se esforzaron en darles una explicación, no de una manera sistemática, pensando en llegar a una opinión común entre ellos, sino que cada misionero trató de buscar su interpretación o en la misma historia bíblica o en su propia erudición, y hasta en su imaginación y fervor religioso¹⁸. Esto siguieron haciéndolo en tiempos posteriores hasta nuestros días historiadores y estudiosos comentadores de estos *códices* y de las tradiciones aborígenes.

Algunos traductores modernos parecieron querer eliminar de raíz los problemas planteados, poniendo en duda, o no admitiendo, la autenticidad de la transcripción de las pinturas jeroglíficas a la lengua *k'iche'* por Alonso de Portillo de Noreña, ni de la versión de esta lengua a la castellana de F. Ximénez, como las poseemos hoy en el original. Estos dos evangelizadores dominicos no habrían tenido, según estos modernos traductores, el conocimiento suficiente de la índole de la lengua *k'iche'*, muy distinta de la española, ni la deseada fidelidad al genio de la lengua aborigen. El más grande escollo con que tropezaron, según ellos, fue el no poder tener un perfecto dominio de la fonética indígena¹⁹.

No es este el momento para la refutación de las opiniones de estos modernos traductores autóctonos. Para ello remitimos al lector al trabajo ya citado: *Interpretación teológica contextual del Popol Vuh. Una lectura de las diversas dadas hasta hoy*²⁰. La edición crítica que empleamos para nuestro trabajo es precisa-

número de 23, cuyos manuscritos permanecen depositados en la Biblioteca Nacional o en bibliotecas particulares de Guatemala.

17. Cfr. F. Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Guatemala, 1977, pp. 58-59 y 61; original de 1721.
18. La mayoría de los misioneros escritores de aquella época, en sus obras y crónicas, indagaron clarificaciones variadas de cómo pudieron tener "noticia de la creación, del diluvio, de la estrella de Jacob que profetizó Balam, de la pasada del mar Bermejo (*sic*) y otras cosas que tocan, y aún de la Encarnación del Verbo en una virgen, todo esto se hallaba en la Sagrada Escritura y los profetas" se preguntaba con perplejidad F. Ximénez (*op. cit.*, p. 58) y otros.
19. Cfr. A. I. Chávez, *Pop Wuh*, México, 1979; R. De León - F. López Perén, *Popol Vuh*, Guatemala, 1985. Estas versiones son ambas de autores guatemaltecos, quienes se declaran auténticos indígenas, que tienen por lengua materna el *k'iche'*, hablado desde la infancia. Tratan de probar que la transcripción de las pictografías al *k'iche'* en letras latinas y la versión de esta lengua al castellano no han podido ser fieles por la carencia de letras latinas o españolas para representar los sonidos de la lengua *k'iche'*.
20. A. Morán, *Interpretación teológica contextual del Popol Vuh. Una lectura de las diversas dadas hasta hoy*, San Salvador, 2000.

mente la de F. Ximénez: *Empiezan las historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala. Popol Vuh*, edición facsimilar, paleografía parcialmente modernizada y notas por A. Estrada Monroy, Guatemala 1994. Esta versión del *Popol Vuh* fue declarada "Libro nacional de Guatemala" por el gobierno guatemalteco, por decreto del 30 de mayo de 1972, con la anuencia y aprobación de las instituciones sapientes e intelectuales de la nación. En las diversas interpretaciones que se han hecho del *Popol Vuh*, tejido y esmaltado de estos temas símbolos, trataremos de señalar el sentido moral en las diferentes facetas de la existencia y cultura de estos aborígenes, en la vida y en la expresión de su pensamiento, plasmados en esos símbolos y paradigmas.

2. Las diversas lecturas del *Libro* sagrado k'iche'

Al ir estudiando y examinando la variada producción de obras escritas sobre el *Libro*, muy pronto se advierte que entre los estudiosos y comentaristas se dan, como es obvio, distintas maneras de leer, interpretarlo y entenderlo. La comprobación de este dato pasa de ser personal a un hecho avalado por la observación de otros autores dedicados al estudio del *Códice indígena* guatemalteco. Algunos ya han conformado una clasificación de las distintas teorías o enfoques que han sido propuestos para la interpretación popolvujiana. Franco Sandoval y otros hablan de la lectura literaria, histórico-arqueológica, filosófica y antropológica de las corrientes de opinión²¹, aunque sin detenerse a analizarlas, centrándose únicamente en el análisis estructuralista. Otros, sin aventurarse a trazar una clasificación, manifiestan el deseo de que se logre una reseña de sus múltiples interpretaciones. Así, el muy asiduo y perseverante estudioso del *Libro*, el norteamericano Robert Carmack, dice: "Siendo el *Popol Vuh* uno de los libros más comentados en estudios indoamericanos, una reseña de sus múltiples interpretaciones sería de mucho interés"²².

Sin coincidir con los ordenamientos y divisiones que dan otros y ampliando el abanico de las tendencias, particularizamos seis enfoques, que hemos elegido de los comentarios de los tratadistas del *Códice*. Nos parece que en ellos pueden quedar suficientemente recogidas las vertientes plurales del contenido del *Libro*: la interpretación bíblico-cristiana, la etno-geográfica, la histórico-etno-cultural, la filosófico-antropológica, la poético-literaria y la político-social. Las juzgamos todas necesarias para lograr la captación del contenido global del *documento*, aunque unas se muestran más consistentes y densas que otras, que se presentan como más endebles y más exteriores a lo más preciso del asunto. Al examinarlas, nos cercioraremos de la pretensión que cada una tiene de poseer una base

21. Cfr. F. Sandoval, *La cosmovisión maya quiché en el Popol Vuh*, Guatemala, 1988, p. 37; N. Megged, *El universo del Popol Vuh*.

22. R. M. Carmack - F. Morales Santos, AA. VV., en *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Guatemala, 1983, p. 5.

legítima en el *Libro* indígena. A casi ninguna le interesa nuestro intento ni alude a él, aunque al estudiar las tradiciones y culturas del *Popol Vuh* en sus contenidos intramundanos nos estén entregando la dimensión ética con sus valores y restantes categorías morales, puesto que "la ética es la antropología convertida en origen de significados para la vida humana"²³.

Las tendencias se declaran preponderantes y no excluyentes de las restantes, aunque de hecho lo sean, al proyectar su luz, casi de forma única, sobre la parcela de la propia perspectiva, sin mostrar mayor interés por las demás. Consideramos haber acertado en la selección, aunque no excluimos por entero la posibilidad de que quede fuera alguna lectura suficientemente significativa.

Al comenzar a leer una obra desconocida y de autor igualmente desconocido, lo primero que puede interesar al lector será quién es el escritor primero, cuál es su historia y, si no vivía en el medio, de dónde habrá venido, cuál será su ascendencia racial, cuál es su pensamiento o ideología, qué cosmovisión o religión profesa, cómo plasma y expresa su mentalidad en sus producciones culturales y artísticas. A esta secuencia lógica, implícita en el *Popol Vuh*, tratan de responder estas explicaciones e hipótesis que en el trabajo a continuación exponemos. Las diferentes lecturas se originaron en determinadas circunstancias y están marcadas por los problemas de la época en que surgieron y han ido haciendo su camino hasta nuestros días.

Siguen aún vigentes, con acentuaciones y motivos tal vez un poco distintos²⁴, y hacen notar su presencia en los estudios y comentarios escritos sobre el *Libro k'iche'*, y también en la colectividad, en la organización político-social y en la vivencia tribal cotidiana de los actuales aborígenes. En lo que vamos a exponer no se vea sólo el ángulo historicista, sino el influjo actuante en la cosmovisión y los comportamientos de los indígenas de hoy, presentes en el texto de su *Libro* sagrado. Subyace a cada lectura una ética pluridimensional: ética religiosa, secularizada, humanista y aún atea. Procedemos, en un primer momento, percibiendo desde el exterior, como quien contempla y trata de entender los aspectos éticos de las tradiciones aborígenes vistas por las diversas lecturas, y en un segundo momento, penetrando, con nuestra estimativa y juicio, en el interior de estas culturas.

23. M. Vidal, *Moral de actitudes*, I - IV, Madrid, 1990, I, p. 418.

24. Cfr. F. Cervantes, *El diablo en el nuevo mundo*, Londres, 1994. Dice A. Pagden: "Gran mérito del libro es el de mostrar la importancia que la idea del demonio ocupaba en los albores del período moderno y el lugar crucial que se le daba en las discusiones sobre las religiones no cristianas. Bien entrado el s. XVIII, la mayoría de los misioneros veían en el diablo tanto la fuente de las creencias de los nativos de América como la causa principal de la aparente imposibilidad de establecer en el nuevo mundo una iglesia libre de paganismo y superstición" (*ABC Cultural*, 161, Madrid, 1994, p. 62).

2.1. Interpretación bíblico-cristiana

Hacia 1556 apareció en los escritos de los misioneros y cronistas un intento por dar una explicación teológica de las tradiciones pictografiadas del *códice*, por parte del dominico Alonso de Portillo, en letras latinas al idioma hablado (y desde entonces también el *escrito*) *k'iche'*²⁵. Esta explicación cobró nuevo auge por los años 1701-1703, cuando F. Ximénez tradujo al castellano la copia *k'iche'* de la transcripción de Alonso de Portillo, 150 años después. A finales del siglo XVIII, la ciencia americanista tomó un nuevo giro. El primer factor fue la independencia: "desde 1810 hasta 1824, las gentes de los diversos virreinos van prescindiendo de las autoridades españolas y proclamando su independencia"²⁶. El segundo factor se fue fraguando con las actuaciones de las recién creadas nacionalidades que, suprimiendo las trabas anteriormente existentes, abrieron las puertas "a una riada de viajeros procedentes de todos los países y de Norteamérica, los cuales se lanzan a 'descubrir' de nuevo el mundo que había estado vedado hasta entonces"²⁷.

Para indagar el pasado indígena y desentrañar sus estructuras sociales, políticas, económicas y religiosas, brotan las ciencias americanistas, la arqueología, la antropología física o, en sus vertientes cultural y etnológica, la lingüística. "Para estos especialistas, reunidos en el primer congreso internacional sobre Americanismo, el año 1875 en Nancy, el americanismo se circunscribía a todo lo relativo a las 'ciencias del hombre' en relación con América, quedando fuera lo colonial y contemporáneo"²⁸.

A medida que los misioneros y primeros cronistas fueron leyendo atentamente las tradiciones indígenas consignadas en el *Popol Vuh* y reflexionaron sobre ellas, descubrieron con "pasma y asombro" las grandes semejanzas que tenía con algunos pasajes de la Sagrada Escritura: acontecimientos de la historia del pueblo de Israel, de algunos de sus personajes, con verdades y doctrinas bíblicas: creación del mundo y del hombre por un Dios supremo, desobediencia de la criatura a su creador, castigo del diluvio, peregrinación de las tribus hacia una tierra nueva, paso del mar y otras tradiciones. A estas semejanzas se añadían expresiones del mismo libro aborigen: "*nosotros procedemos y venimos del oriente, de donde nace el sol*" (PV 638, 642-643.786). Entre los evangelizadores, todo esto suscitó una grave cuestión que se puede formular en los siguientes términos: se hace urgente y necesaria la aclaración de dichas concordancias, pues en ellas se hallan implicadas tesis fundamentales de orden teológico y pastoral.

25. Cfr. A. Estrada Monroy, "El Popol Vuh, historia y versiones", *Revista Cultural del Ejército* 14, Guatemala, 1990, p. 25.

26. M. Ballesteros Gaibrois, *Cultura y religión de la América prehispánica*, Madrid, 1985, pp. 55-56.

27. *Ibid.*, p. 29.

28. *Ibid.*

Por otra parte, los estudiosos y comentaristas posteriores y sobre todo los etnógrafos más recientes declararán ser indispensable la clarificación de la presencia de posibles interpolaciones bíblicas en la cultura y en las tradiciones aborígenes en el *códice*, ya que de ello depende en gran manera el auténtico conocimiento de lo que constituye lo propio y lo más original de la cultura de estos pueblos autóctonos de América, representada por este gran *Libro*. Estas dos tendencias se preocuparán en contestar desde sus ángulos de visión al problema.

Se aceptarán como comúnmente admitidas por la mentalidad de la época en todo el mundo las explicaciones a las analogías, las concordancias y las similitudes entre la Escritura cristiana y las tradiciones sacro-culturales no cristianas detectadas por los evangelizadores no sólo de Mesoamérica y de América en general, sino también de Asia y Africa, como se puede comprobar por la lectura del mundo misional, que arranca del siglo XVI²⁹.

Las explicaciones quedaban incluidas en la llamada *revelación primitiva u originaria* y en la *procedencia de estos pueblos indígenas del pueblo de Israel*. La primera teoría fue principalmente aducida por los misioneros de Asia³⁰. La *procedencia de los pueblos indígenas de Israel* fue la explicación más socorrida por los evangelizadores de Mesoamérica. Alguno de los hijos de Noé, o alguna de las tribus israelitas, habrían tenido como punto de destino el nuevo mundo³¹. Desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta nuestro tiempo, se preocuparán del mismo problema diversos comentadores estudiosos, llevados no por el inte-

29. Cfr. J. Comby, *Dos mil años de evangelización*, Estella-Navarra, 1994, pp. 125-126 y 129-130; G. Goyau, *L'Eglise en marche. Études d'histoire missionnaire*, I-II, París, 1928-1930; F. Rosseau, *L'idée missionnaire aux XVI et XVII siècles*, París, 1930; L. Aimé-Martin, *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie et l'Afrique et l'Amérique. Avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et historiques*, I-IV, París, 1838-1843.

30. Cfr. J. Comby, *op. cit.*, p. 132. En 1700, la universidad de La Sorbona condenó cinco opiniones sobre China del jesuita Louis Le Comte, como opuestas a una recta teología de la revelación y de la salvación de los infieles. Era necesario salvaguardar la anterioridad de la revelación bíblica, explicando al mismo tiempo ciertas relaciones entre la tradición de las religiones, el pueblo de Israel y el cristianismo.

31. Cfr. D. de Vico, *Theologia Indorum*, Salamanca, 1550, original, de quien cita F. Ximénez, *Escolios a las historias del origen de los indios*, Guatemala, 1967, p. 5: "a que estos indios descenden de las diez tribus que se perdieron de los judíos y que no volvieron a su patria, y así conservaron por tradiciones todos los sucesos que nos refiere el sagrado testo [sic]"; referencias semejantes se encuentran en H. Román, *Repúblicas del mundo*, Salamanca, 1558; en A. de Zorita, *Breve sumaria relación de los señores de la Nueva España*, 1585; también en G. García, *Origen de los indios del nuevo mundo e Indias Occidentales*, Madrid, 1729 (original de 1606).

rés teológico o pastoral, sino por motivos históricos, literarios, etnológicos y culturales, y por una cierta fobia ilustrada contra el adoctrinamiento misionero.

Tomarán en serio la hipótesis cristiano-bíblica de los predicadores, para revolverla contra la misión y la enseñanza anunciadora del Evangelio, tachándola de invasora, corruptora y destructora de la autenticidad de las culturas y tradiciones aborígenes. Según la lectura e interpretación de estos estudiosos las interpolaciones bíblico-cristianas se habían infiltrado en gran parte del contenido de los documentos indígenas, como parecen atestiguarlo los nombres de diversos lugares y de nombres bíblicos, la fijación de Tulán en el oriente y la indicación como lugar de la división de las lenguas y la dispersión de las tribus, como la Babel indígena; el tránsito de un mar no existente entre el valle de México y los Altos guatemaltecos, y otros muchos indicios. No estaban en lo cierto estos estudiosos, porque en su núcleo original y substancial, esas analogías y coincidencias bíblicas que ellos declaran como presentes en las tradiciones popolvujianas, provienen de las estructuras naturales y profundas de los mitologemas del acervo universal religioso de la humanidad, enraizados en los estratos más hondos del alma, más allá de todo nivel racional.

Tampoco acertaron de modo completo, intentando dar una solución real al problema, al achacar y reprochar a los misioneros la deformación y corrupción de las auténticas tradiciones aborígenes con su doctrina y enseñanza misionera. En algunos pasajes de los manuscritos guatemaltecos aparecen evidentes expresiones bíblicas, empleadas por los mitógrafos para relatar acontecimientos que tuvieron que pasar sus pueblos y tribus. Nos encontraríamos con narraciones y leyendas

Que no son más que una parte del Catecismo Romano, que llevan intercalado los nombres de los dioses paganos, como lo ha expresado Eduardo Seler alguna vez. Pero esto no nos ha de llevar, por reacción, a desechar leyendas completas suponiéndolas inventos españoles, porque contengan algunas ideas cristianas, como es el de caracterizar a héroes culturales como Quetzalcóatl, Bochica o Viracocha con la apariencia de un apóstol o cuando se adoman las leyendas del diluvio con detalles del Génesis. Sin duda, el cronista parte aquí de una tradición que existía originalmente de caracteres derivados de la base natural del mito, y los adorna con algunos inventos suyos. Los demás son paralelismos existentes en las tradiciones americanas y las del viejo mundo, que se encuentran también en otros aspectos³².

Después de conocer que esas referencias bíblicas son expresiones de un tema-símbolo universal, que se encuentra en todas las altas culturas americanas y en las del viejo mundo y en otros continentes y que pertenecen al fondo

32. W. Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, mayas y muiscas*, México, 1975, pp. 13-14.

común de concordancias entre las tradiciones de los pueblos, ya no se puede llegar a la afirmación irrestricta de que los mitógrafos las tomaron, de modo exclusivo, de la Biblia y de la enseñanza misionera.

Sin detenernos en la razón o sinrazón de unos y otros —lo hemos hecho en otro trabajo más arriba anotado— se ha de afirmar que de la interpretación bíblica de los misioneros brota una clara visión ética religiosa, y de la hipótesis de los comentaristas surge una legítima ética secularizada. Los evangelizadores estaban seriamente preocupados por la doctrina del monogenismo. No sonaba lejano, aun desde las remotas tierras de misión americanas, el conciliar murmullo de los teólogos de Trento sobre el pecado original (*DS* 1510-15)³³. Manteniendo que los indígenas mesoamericanos y su cultura ético-religiosa tenían su origen en el pueblo de Israel y en la tradición de la Biblia, quedaba explicada y resuelta, de un modo satisfactorio y aun convincente para ellos, la efectiva dispersión hasta estas tierras ignotas del mundo occidental, entonces apenas vislumbrado, de los descendientes de Adán y Eva, la única pareja progenitora de toda la humanidad. Era la doctrina de la Iglesia y la tesis oficial del Estado español de aquel tiempo. El requerimiento del jurista y consejero real, Juan López de Palacios Rubios declara:

Os notifico y hago saber, como mejor puedo, que Dios Nuestro Señor, uno y eterno, creó el cielo y la tierra, y un hombre y una mujer, de quien vosotros y nosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes procreados, y todos los que después de nosotros vinieron; mas por la muchedumbre de generación que de éstos han procedido desde cinco mil años que ha que el mundo fue creado, fue necesario que los unos hombres fuesen por una parte y los otros por otra, se dividiesen por muchos reinos y provincias, que en una sola no se podrían sustentar e conservar³⁴.

Quedaban, además, presentidos por los misioneros, muchos comportamientos, normatividades socio-culturales de las familias tribales, actuaciones de sus antiguos personajes mítico-históricos, y acontecimientos de su historia y tradiciones, percatándose del pensamiento ético-religioso del universo aborigen, a través de sus lecturas y servicios pastorales. Los trataremos de individualizar y analizar en un próximo artículo.

33. Cfr. M. Flick - Z. Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado*, Salamanca, 1972, pp. 373-374: "no parece que se haya revelado en la Escritura que todos los hombres verdaderos, que habitan actualmente la tierra, desciendan de un único padre. Esta afirmación es más bien la deducción de dos principios, que se consideraban como enseñados por el concilio tridentino: la universalidad del pecado original y la transmisión del pecado original por generación natural".

34. Citado por L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, 1949, p. 52; "Las leyes de Burgos de 1512 y 1513", *Anuario de Historia Argentina* 42, Buenos Aires, 1943, pp. 33-56.

2.2. Teoría etno-geográfica

En la teoría etno-geográfica, como en otras lecturas, se aduce también la hipótesis bíblica, mas como una de las parciales y posibles explicaciones que han sido propuestas en esta teoría, no como la explicación total que se recogió en la lectura anterior. En los documentos autóctonos de los Altos de Guatemala y de Mesoamérica aparece continua y persistentemente esta declaración: "hemos venido del oriente, procedemos de allá de donde sale el sol, del otro lado del mar, de Tulán, de la cueva de Tulán, de las siete Cuevas"; el *de dónde*, nos sale al encuentro tras hojear bastantes de las páginas de sus códices y libros. Se repite más de treinta veces, sólo en el *Popol Vuh*. Lo que a esta teoría le interesa es la procedencia racial y la procedencia geográfica. Para averiguarlo recorrerá tres etapas: la etapa acientífica, en la cual hallaremos presentes a los primeros evangelizadores y cronistas con sus presunciones y primerizas intuiciones, la etapa de las hipótesis científicas con sus variantes: la hipótesis autoctonista y la aloctonista del hombre americano, y la teoría del origen y procedencia múltiple con sus representantes antropólogos y filogenetistas de la época moderna.

En esta hipótesis no se acepta comúnmente el autoctonismo. Sin embargo, el insuficiente fundamento científico no impide reconocer y llegar a afirmar que toda la cultura amerindia tuvo masivamente un proceso autónomo, sin deber sus grandes transformaciones a ninguna injerencia de afuera, sino que evolutivamente se fue haciendo a sí misma³⁵. Junto a esto se pueden aducir sus carencias culturales y la limitación de medios técnicos transformadores del nomadismo hacia el sedentarismo agricultor, como la rueda y el descubrimiento mundial progresivo de los metales. A la llegada de los europeos, se encontraban los aborígenes, aunque no en todas las culturas, aproximadamente en el nivel de bronce. La cultura y tradiciones reflejadas en el *Popol Vuh* y en los otros libros de Mesoamérica, heredadas de sus antepasados los mayas, en algunos aspectos venidas a menos y en otros conservadas, si bien no superadas, resaltan la laboriosidad e inteligencia de los *k'iche's*, *kaqchikeles* y otras colectividades tribales y constituyen una realidad autónoma y propia, que nada tiene que ver con la cultura hebrea, ya que no descienden de ella.

Las hipótesis de sólida base científica nos han conducido a los asertos de que los indígenas americanos en general y de los mesoamericanos en particular proceden de regiones asiáticas y de Oceanía, de que son de diverso origen racial (mongol, australiano, melanesio, tasmanio, protoindonesio, indonesio) y que entraron en el continente en varias migraciones, principalmente por el estrecho de Behring, sin excluir otros caminos, en épocas diversas. Llegados a este punto, seguir manteniendo la opinión, como más probable, de que las tribus popol-

35. Cfr. M. Ballesteros Gaibrois, *Cultura y religión de la América prehispánica*, Madrid, 1985, p. 41.

vujianas proceden geográfica y racialmente de Tula o de Yucatán es detenerse a medio camino y quedarse con una verdad a medias y sin solucionar el problema planteado por la afirmación: *venimos del oriente, de más allá del mar*. Juzgamos que el mitógrafo dice aquí la verdad y lo que relata es la verdad de lo acontecido.

Las tribus vinieron del lejano oriente asiático, del otro lado del mar. A través del estrecho de Behring, se adentraron en el continente y fueron descendiendo en el transcurso de los años hacia diversos lugares de México. En su prolongada emigración, Tula se convierte en asentamiento estacional y centro de reunión, como lo atestiguan los documentos (*Popol Vuh* 589s), de las tribus con sus protoparentes y caudillos. No sabemos cuánto fue el tiempo de permanencia en ese centro. Sin duda, muchas generaciones de indígenas nacerían en esa metrópoli. Para los nacidos en ella, Tula fue su patria nativa, patria siempre recordada y añorada.

Los antepasados de estas comunidades tribales les hablaban —y el mito enquistado en las tradiciones de la colectividad se los recordaba— de la otra patria originaria primordial, en la cual habían nacido los primeros, anteriores a las generaciones de la migración, la patria que en el oriente, más allá del mar, Asia, en su recuerdo y nostalgia se transfiguraba en la casa del sol, y en su sentido religioso, como morada de los dioses, el país de la luz y de la vida. El texto clave, de lo que acabamos de afirmar, en que aparecen los dos niveles: el nivel histórico e intramundano, y el nivel transcendido y ultramundano se halla en el *PV* 777-9. Los protoparentes, en el momento de morir, se despiden de sus mujeres e hijos: *Nos vamos, nos volvemos y regresamos hacia donde están los de nuestro pueblo*. Comentándolo el mitógrafo, dirá: esto fue lo que sucedió cuando los primeros hombres que vinieron de la otra parte del mar, donde nace el sol, los que antiguamente vinieron aquí, y *murieron*, siendo ya muy viejos (*PV* 786).

Nadie puede pensar que regresaron a Tulán o a Yucatán —no tendría sentido—, sino que retornaron, muriendo, al lugar de donde vinieron, el oriente, al otro lado del mar. El paradigma de la descendencia (nacimiento) y de la vuelta (muerte) de todos los integrantes de sus familias tribales y tema-símbolo pletórico de sentido ético: nosotros hemos venido del oriente, de más allá del mar, de donde nace el sol, el país de la luz y de la vida; y regresamos allá, donde están los de nuestro pueblo y nuestros protoparentes, cuando se acabe el tiempo de nuestra existencia (tierra extraña, a la que no pertenecemos).

2.3. Hipótesis histórico-etno-cultural

Se ha escrito mucho, desde el ángulo literario y etnográfico sobre lo que esta hipótesis trata de indagar. ¿Cuál es el ámbito y el horizonte al que se refiere el *Popol Vuh*? Lo que abarca, ¿será un reflejo y suma de la cultura panmaya, en la cual se hallarían incluidas la historia y las tradiciones *k'iche's* o estaría el *códice*

quicheano únicamente circunscrito a la tradición histórica y a la cultura del pueblo de los Altos de Guatemala?

Los autores que consideran el *Libro* como reflejo y suma de la cultura panmaya lo estiman como una fuente etnográfica y cultural muy valiosa, al mismo tiempo que verídica. Desde los orígenes mítico-históricos de este pueblo, tales como los consigna el *Libro* hasta los tiempos modernos, cada etapa de la creación narrada y diferenciada, la podemos tomar como etapa cultural, narrada y diferenciada de la civilización *maya-k'iche'*. Se trata de una sola historia, que abarca, en sucesión continua y verdadera, todo el proceso histórico cultural. Historia escrita en términos del pensar mítico, que es el histórico de los *maya-k'iche's*. Tenemos aquí, se atreve afirmar el antropólogo y etnólogo suizo R. Girard, una fuente directa, escrita por los *maya-k'iche's*, sobre la vida del hombre, que abarca todo el proceso de la cultura y de la vida, desde el horizonte primitivo hasta el nivel de la civilización actual³⁶. Se conceptúa al *códice k'iche'* pictográfico como uno de los relatos más antiguos de la humanidad.

R. Carmack afirma que las interpretaciones basadas en los restos arqueológicos, sólo nos dan pequeñas indicaciones acerca de la naturaleza de la organización social de los mayas y que la mayor parte de los relatos sobre el período postclásico (900-1500 d.C.) datan de los días que siguen inmediatamente después de la conquista, cuando los misioneros católicos enseñaron a unos cuantos nobles mayas a escribir sus lenguas con caracteres latinos. Considera que los relatos popolvujianos describen eventos que escasamente se extienden tres ó cuatro siglos atrás, al período de la preconquista y, por lo tanto, no revelan datos de las civilizaciones clásicas. Estrada Monroy, constante e incansable estudioso y comentarista de las tradiciones aborígenes mesoamericanas, muestra su desacuerdo con la opinión de Carmack, afirmando:

La parte cronológica del *Popol Vuh* se extiende hasta 800 años antes de la llegada de los españoles o sea hasta el año 723 aproximadamente. Sin embargo, la parte mitológica se remonta a tradiciones de más de 3000 (tres mil) años antes de Cristo, lo que lo sitúa como uno de los relatos más antiguos de la humanidad, y tan remoto como el de los Vedas y el de los Upanishadas de la India [...] A la llegada de los españoles, estas láminas pintadas sobre cueros de venados [...] pasaron a poder de los reyes Tecum y Tepepul. Son ellos los que mandaron tallar en piedra estas historias, grabando figuras y símbolos, con los cuales recordaban dichos relatos, evitando de manera definitiva cualquier posibilidad de destrucción [...] Se encuentran (hoy) en una espaciosa cueva³⁷.

36. Cfr. R. Girard, *Esoterismo del Popol Vuh*, México, 1972, pp. 9, 11-15.

37. A. Estrada Monroy, "El Popol Vuh, historia y versiones" *Revista Cultural del Ejército* 14, Guatemala, 1990, p. 25.

Una mayoría de autores conceptúa el *Libro k'iche'* como reflejo y suma de un pensamiento y mentalidad panmaya³⁸, apartándose de la opinión de Carmack, que critica insistentemente las interpretaciones universalistas propuestas, y decidido, se ciñe a su enfoque etnográfico³⁹. Aunque al final de su alegato concluye:

No dudo que el *Libro* siga siendo una fuente rica para la interpretación de las culturas mesoamericanas y aun universales. Sin embargo, insisto en que primariamente es una etnografía del Quiché y que este hecho primordial debe ser la base para su uso en cualquier otro contexto⁴⁰.

En otro lugar hemos juzgado que estas dos posiciones, por un lado, la de Robert Carmack y, por la otra, la de los autores que conceden a los textos mítico-históricos popolvujianos una antigüedad como la que se les atribuye a los relatos más arcaicos de la humanidad, incluso anterior, como los del *Rig Veda* de la India y *Zend Avesta* del parsismo de Persia, no son por sí mismas inconciliables. En el mismo texto del *códice* se halla —nos parece— la solución a una y a otra postura:

Este es el origen de las antiguas palabras de verdad que forman la historia de este lugar llamado Quiché. Vamos a dejar escritas aquí las antiguas historias, iniciándolas desde que fueron formadas todas las cosas, y se establecieron sus fundamentos. Diremos luego lo que hizo el pueblo Quiché (*PV* 1-2 y 892).

Sobre la antigüedad de los relatos, depende todo de las pruebas arqueológicas y documentales que cada una de las partes presentan; cada postura pretende sacar las afirmaciones de esas pruebas del mismo *Libro*, entendido por cada opinión a su manera, a la luz de los datos arqueológicos por unos, y a la luz que brota del *códice*, leído desde la etnografía, la lingüística, de otras fuentes, y también de la arqueología, por los otros. La afirmación de la antigüedad no sólo se deriva de los restos arqueológicos, sino de otras pruebas que pueden aportar diferentes disciplinas. Hemos aducido éstas en el trabajo ya reseñado en el presente escrito. Para nuestro intento, es suficiente señalar las vertientes éticas surgidas de esta lectura histórico-etno-cultural. Se tropieza aquí con un pueblo en marcha hacia la humanización, haciendo su historia y sus tradiciones, fraguando su organización socio-cultural, política y religiosa, concibiendo los modelos heroicos de sus personajes de gesta. "El devenir histórico, en sus múltiples facetas, constituye un lugar primario de la dimensión ética de la humanidad; es impres-

38. Cfr. F. Sandoval, *La cosmovisión maya quiché en el Popol Vuh*, Guatemala, 1988, p. 26.

39. J. Soustelle, "Maya (religión)", en P. Poupard, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, 1987, p. 1140.

40. R. M. Carmack - F. Morales Santos, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Guatemala, 1983, p. 59.

cindible para la teoría ética tener en cuenta la gran carga moral que arrastra la dinámica histórica"⁴¹.

2.4. Perspectiva filosófico-antropológica

Teniendo siempre presente el *Libro del Consejo*⁴², se han ido presentando algunas propuestas de interpretación de su texto, aunque no las desarrollemos, pues ya lo hemos hecho en nuestro mencionado escrito. En la perspectiva arriba enunciada se aborda cuál es la cosmovisión que se refleja en el *Códice* aborígen. Esta perspectiva es ordinariamente enfocada por cada autor, reflexionando sobre el hecho sacro, presente en el *Libro*, y no a partir de otros aspectos manifestados también en su texto. La razón obvia es que esta obra religiosa, a nuestro entender, el mayor caudal filosófico-antropológico que vierte, brota de la vertiente de lo sagrado o fluye de su vivencia. Los comentaristas reconocen, aun aquellos que no manifiestan ninguna preocupación religiosa, que el *Popol Vuh*, es un libro *primordialmente* religioso o que todo él está entreverado de relatos de una religión o de una sociedad y organización teocrática, si bien registra asimismo, otras dimensiones⁴³.

Entre los comentarista encontramos criterios heterogéneos en la interpretación del fenómeno sacro del *códice k'iche'*. Se pueden agrupar en dos tendencias principales: a) los que consideran el hecho religioso quicheano como un producto simplemente humano-cultural de la sociedad indígena, prescindiendo de toda referencia a lo trascendente, manifestado en sus creencias y su fe, y b) los que lo entienden como una apertura de la comunidad popolvujiana a esferas sobrehumanas y ultramundanas, apoyados en su cosmovisión. Unos y otros, aunque hablen de la religión maya de la época clásica, citan al *Popol Vuh* y lo toman como documento clave al darnos noticia de ella y tratar de explicarla; sin duda conceptúan al *Libro* como un reflejo y sumario también de la religión maya del período clásico. Dentro de las referencias particulares que hace el *códice* a la religión de los aborígenes de los Altos de Guatemala, los estudiosos, al aplicarlas al tiempo clásico maya, advierten, sí, la diferencia entre una época de esplendor en todos los aspectos y una época de decadencia, como puede estimarse el periodo *maya-k'iche'*, pero el referente al *Libro k'iche'* se hace obligado e insoslayable.

41. M. Vidal, *Moral de actitudes*, I-IV, Madrid, 1990, I, p. 75.

42. Es uno de los nombres –traducción e interpretación– que le dan los autores al *Popol Vuh*: "Libro del Común", "Libro del Consejo", "Libro de la estera", "Libro del Tiempo", "Libro de los acontecimientos", "Libro de las láminas pintadas", *Popol Vuh*.

43. Cfr. R. M. Carmack - F. Morales Santos, *op. cit.*, p. 55; F. Sandoval, *La cosmovisión maya quiché en el Popol Vuh*, Guatemala, 1988, p. 164; J. Alcina Franch, *Mitos y literatura maya*, Madrid, 1989, p. 15.

Para un grupo de comentaristas, la religión mostrada en el *Libro* es un mecanismo complejo y eficiente de integración y de cohesión social y política, que, debido a su carácter estatal, es erigido por las minorías gobernantes en sistema de control fáctico sobre los estratos y los grupos humanos inferiores y mayoritarios, de soporte y legitimación del poder y actuación de esas élites, y de profundización y permanencia de desigualdades en la sociedad indígena⁴⁴. Para completar su pensamiento, los autores de esta perspectiva filosófica-antropológica agregan como notas positivas que la religión, como única ideología percibida y tolerada, se convirtió en fuente del derecho y de la moral y en transmisora de valores y pautas de comportamientos, sancionados por seres sobrenaturales⁴⁵. El mecanismo aglutinador de la religión fue hasta tal punto utilizado por el grupo minoritario instalado en el poder, que un número de estudiosos del área maya afirma que la religión fue el factor fundamental, entre otros factores, que hizo posible el acceso de las comunidades mayas a la etapa de la civilización, en el Petén central⁴⁶.

Sucintamente esta lectura incluye los principios siguientes: primero, las ideas y justificaciones que sostienen y sancionan el orden instituido de la sociedad aborígen son religiosas; segundo, la religión es el mecanismo eficiente y fontal de donde brotan en gran medida la cohesión de los grupos, la legitimación, la sanción, la permanencia y el control de la sociedad asimétrica, desde el centro de una élite gobernante, sobre las desigualdades establecidas de las mayorías populares; tercero, en la tradición *maya-k'iche'*, la religión fue, con la minoría intelectual y sacerdotal, el factor decisivo, que abrió el camino hacia la cultura y la civilización a la colectividad tribal aborígen.

Como la religión y la sociedad eran coincidentes, quedaban otras zonas y encargos de la colectividad que la religión había ocupado y cumplido dentro del ámbito del universo. El inmenso esfuerzo y concentración de energías en el trabajo que supuso la erección de los colosales centros ceremoniales con sus templos y pirámides, la perduración durante siete siglos de la estructura de un

44. Cfr. M. Rivera Dorado, *La religión maya*, Madrid, 1986, pp. 11, 14, 16 y 17; A. Ciudad, *El mundo maya. Religión y arte*, en M. Ballesteros Gaibrois, *Cultura y religión de la América prehispánica*, Madrid, 1985, pp. 180-181, 196 y 203; F. Sandoval, *La cosmovisión maya quiché en el Popol Vuh*, Guatemala, 1988, pp. 40-41; H. Cabezas, *Los señortíos quichés: un intento de interpretación*, en R. Carmack - F. Morales Santos, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Guatemala, 1983, pp. 35-36; K. Ochiai, *Viaje invernal de los antepasados: una comparación entre el Popol Vuh y la tradición oral de los tzoltziles modernos en torno a la fundación del pueblo*, en R. Carmack - F. Santos Morales, *ibíd.*, p. 389.

45. Cfr. M. Rivera Dorado, *La religión maya*, Madrid, 1986, p. 181.

46. Cfr. A. Ciudad, *El mundo maya. Religión y arte*, en M. Ballesteros Gaibrois, *Cultura y religión de la América prehispánica*, Madrid, 1985, p. 181.

poder inamovible, sólo se pueden comprender desde una cosmovisión de la sacralidad, que descubre el parentesco religioso y divino existente entre reyes, sacerdotes, antepasados y dioses. Tal concepción, detectada y vivida por los vasallos y subordinados de los reinos, tuvo más eficacia y dominio que cualquier despotismo represor.

Las comunidades indígenas llegaron a la convicción, alimentada por el deseo, de que toda aquella integración conspiraba a la realización, al éxito y al bienestar de las propias vidas. Las realidades del mundo quedaban fundadas en la entidad supraterrrestre de lo sagrado, escondida pero cognoscible, escrutando el curso de los astros y observando y adivinando con anticipación los sucesos cósmicos de los elementos. De aquí surgió el afán de los sabios y de la clase sacerdotal para conocer las misteriosas fuerzas y los secretos influjos escritos en los movimientos cíclicos de las estrellas, que marcaban y dirigían el destino de los humanos⁴⁷. Por otro lado, añadirá otro estudioso, el conjunto de creencias, construcciones ideológicas y prácticas ceremoniales, dirigidas a sancionar y confirmar el desigual orden social establecido fueron intencionalmente creadas y pensadas para salvar la tremenda dificultad de la muerte⁴⁸.

La religión, según esta interpretación, se muestra tanto para la vida como para la muerte, como una construcción simplemente humana, invención y sistema forjado por la elucubración de la clase sacerdotal y de los sabios de la comunidad aborígen. Si se habla de poderes sobrenaturales y de realidades que caen fuera de la contingencia de la actividad y de las situaciones del hombre, entendemos que se refieren a los fenómenos cósmicos inmanipulables por el elemento humano. En el universo cósmico, incontrolable en sus movimientos y actividad, sería donde se colocarían las divinidades *maya-k'iche'*s, ya solares o uranias, ya estelares; más allá y por encima de eso, no se vislumbra ni se descubre otra claridad, dentro de esta tendencia, ni para la divinidad, ni para el ultramundo de los adeptos. Cuando morían los reyes, una vez enterrados en la casa de los antepasados, se los consideraba como tales y su destino posible, después de pasar por el inframundo a la manera del sol nocturno, era habitar en los cielos o con el sol, y quizás ser identificados con algunas estrellas: "La pirámide, imagen de la montaña primitiva y del universo, es el lugar simbólico de la morada de los dioses fundadores, padres remotos del grupo dirigente y a través de él, de toda la sociedad"⁴⁹.

En esta tendencia, al compararla con la que vamos a reseñar, se advierte fácilmente una lectura ética laica, que diríamos hoy, o incluso una interpretación

47. Cfr. M. Rivera Dorado, *op. cit.*, pp. 38-39.

48. Cfr. A. Ciudad, *ibid.*, p. 180.

49. M. Rivera Dorado, *La religión maya*, Madrid, 1986, p. 138; cfr. F. Sandoval, *La cosmovisión maya quiché en el Popol Vuh*, Guatemala, 1988, p. 176.

atea del universo religioso del *Popol Vuh*. Se reconoce y admira la potencia creativa y la brillantez del pensamiento y de la cultura de los clásicos mayas.

Los principios que la tendencia religiosa se esfuerza en descubrir en el *Libro* son los siguientes: (a) el reconocimiento de una realidad suprema, trascendente y absoluta, que está más allá del marco cósmico y que es el misterio totalmente otro, diferente de cualquier otra realidad del universo; (b) el mundo, el cosmos y la vida no se han generado por sí mismos, sino que son criaturas por intervención de la realidad trascendente absoluta; (c) la afirmación del carácter espiritual del ser humano con una corporeidad traspasada por el espíritu y un espíritu corporeizado o encarnado. El fenómeno sacro pertenece a la realidad mundana y humana, y lo que primeramente aparece en él es la dimensión natural y autónoma y regida por sus propias leyes: esto es reconocido y afirmado por las dos tendencias. Para la lectura naturalista, el hecho religioso en su conjunto no posee ninguna otra dimensión más que la intramundana y sólo se proyecta dentro del ámbito mundano, quedando en él clausurado. Para entenderlo y explicarlo, no hay que acudir a otros recursos que a los humanos: la antropología cultural, la psicología, la sociología, la etnología, la política, la economía, y siempre y exclusivamente bajo el dictado de la razón.

Las deficiencias y fallas de la religión como función de soporte y legitimación del poder, de profundización y permanencia de desigualdades en la colectividad, de cohesión social y política para ventaja de la minoría gobernante, más aún, las imperfecciones de sus mismas divinidades, no anulan ni invalidan el hecho religioso, sostiene la tendencia espiritualista. Son comprensibles e históricamente explicables en las etapas en que se encontraban la sociedad y la cultura *maya-k'iche'*, implícitas en la narración y las tradiciones popolvujianas. Los valores éticos reconocidos por la tendencia materialista son asumidos y reafirmados por esta última tendencia.

2.5. Explicación poético-literaria

Muchos son los estudiosos de todo el mundo que han examinado detenidamente este aspecto, coincidentes en la estimación de los valores mítico-históricos, poéticos y literarios del *códice* aborígen⁵⁰. Antes que por ningún otro con-

50. Cfr. J. Alcina Franch, *Mitos y literatura maya*, Madrid, 1989, pp. 15-16: "Todo el texto del *Popol Vuh* es de un valor extraordinario para comprender el profundo sentido de la civilización maya, si bien sus interpretaciones son en todo caso sumamente complejas... El valor literario es tan grande como puede serlo el puramente histórico o de información culturalológica, pues junto a la fantasía que proviene de la tradición aprendida, la expresión cobra belleza formal, elegancia y finura y muchas veces podemos observar como si un poema sin rima y sin acentos se hallase bajo el manto de la prosa actual".

cepto, el *Popol Vuh* comenzó a cobrar fama y celebridad por tratarse de una obra literaria-cultural de los indígenas de los Altos de Guatemala. Existe divergencia en determinar el género literario del *Libro*, en la valoración y veracidad de los datos históricos y sobre la amplitud cronológica de su información etno-cultural, ya antes considerada. En base a estos extremos, las opciones se agrupan en estos puntos: palabra y lenguaje, poema de antiguas leyendas, el *Libro* como narración histórico-mitológica. Los comentaristas de esta lectura poético-literaria se despreocupan casi por completo de las perspectivas restantes. Su magnitud literaria, ése es el objetivo del presente enfoque.

Se considera, primeramente, la palabra en *la boca de los dioses*, como pletórica de valencias prodigiosas y todopoderosas, con una característica muy peculiar: que la palabra fue emitida solidariamente por el consejo de los dioses. El mitógrafo nos dirá que las deidades "expresaron su palabra" y se formó el mundo y exclamaron ¡Uleu!: tierra, y al instante quedó formada la tierra y de las aguas fueron emergiendo los montes como caparazones de cangrejos. Sólo por un portento quedó todo hecho (PV 16-28). La palabra es valorada, en segundo lugar, como palabra inarticulada en las fauces de los animales. La incapacidad de los animales para establecer, mediante el lenguaje, relación y comunicación con sus creadores, alabándolos y bendiciéndolos, ni de entenderse entre sí, generó la decisión deífica de rebajarlos a un plano de inferioridad y degradarlos; sus carnes fueron destinadas a ser sacrificadas y comidas como alimentos por los seres humanos (PV 40-44).

Igualmente, fueron desechados y destruidos los hominoides o muñecos de barro (PV 47-50) y los hechos de madera (PV 63-81), productos ambos de las dos primeras creaciones realizadas por los dioses. No pudieron alabar ni invocar a sus formadores, olvidándose de ellos. La palabra y el lenguaje fueron la señal decisiva de su incapacidad para hablar con el creador, para reconocerse como hechura e imagen suya y para participar de la comunidad y vida de los dioses. La palabra, sin embargo, en los labios y en el corazón de verdaderos hombres, la palabra encarnada es la constructora de comunidades y pueblos de civilización y cultura en el inmenso mundo. En algunas tribus sudamericanas, la palabra constituye toda la razón de su existencia. El *homo religiosus* guaraní se conceptúa como una palabra inspirada, enviada por los de Arriba.

La muerte del guaraní es como recoger en un sólo e inefable acto toda la historia de la palabra de un hombre. En ese acto supremo se vuelve la palabra que entra a formar parte de la *Palabra divina* que estuvo en su concepción y lo vio nacer. La última palabra de su muerte es la primera palabra de su verdadera vida⁵¹.

51. B. Mclí, "La palabra entre los indios guaraníes", *Noticias Aliadas* 43, Lima, 1994, s. p.

Las tribus *k'iche's* identificaron la palabra-lenguaje de cada tribu con el nombre de su propio dios, de tal manera que todos los que tenían un mismo *cabauil* (estatua de dios) era idéntico y el mismo dios a quien veneraban. Ahí se daba una sola lengua con la que impetraban unidos, en sentimiento y expresión, con única plegaria, la protección y el amparo del mismo señor. La división de las lenguas correspondió al cambio o la diferenciación de *cabauiles* o ídolos de los dioses de cada clan (PV 593596. 684-686) y de ese modo aconteció la desunión y dispersión de las tribus y la pérdida de identificación entre ellas. En los siguientes puntos, para el intento de nuestro artículo, se considera la palabra en conjunto, configurando un trasunto expresivo artístico de poema de antiguas leyendas, de epopeya o de narración histórica épico-mítica.

Se puede resumir el intento de esta tendencia afirmando que el *Popol Vuh* es un poema de antiguas leyendas mitológicas (entendiendo el mito como moderadamente se entiende en toda su densidad de simbolismo y significación) y juntamente una narración mítico-histórica veraz, realidades que no se contradicen, ni se excluyen. En él se manifiestan diversos géneros literarios que le dan riqueza, variedad y frescura de expresión poética, que se difunde por mitos, leyendas fabulosas e historia, como el mitógrafo está consciente de ello, cuando dice en su narración: "Esto es lo que se ha dicho, pero quizá sea mentira" (PV 162). Esa variedad de formas expresivas no significa desorden, ni falta de unidad, ni irrealidad en la materia o asunto del *Libro*. Las manifestaciones artísticas constituyen una de las objetivaciones culturales de la actividad humana y, por tanto, comportan una gran carga de valores éticos como más adelante examinaremos.

2.6. Lectura político-social

A través de la exposición de las anteriores interpretaciones hemos podido comprobar que una buena parte de los estudiosos, aun manteniendo su propia lectura, sospechaban que existía en el *Códice k'iche'* una significación soterrada, nunca abiertamente declarada por el mitógrafo. Detrás de la consignación de los hechos mítico-históricos de su pueblo, más allá de la relación de las tradiciones religiosas, se pueden descubrir, entre la floresta literaria de su narrativa, un contenido y una realidad que el cronista maneja con precaución y cautela, sea porque no la conoce con seguridad o porque no le conviene decirla, pero de la que desea, al fin, dejar constancia para el porvenir ante los integrantes de su tribu y ante los demás pueblos de su contorno.

Se intenta dar a entender que el pueblo *k'iche'* ha llegado a la presente situación de prosperidad y grandeza en que se encuentra, porque tiene una historia antiquísima, una religión y unas deidades con quienes, desde el principio sus antepasados, y actualmente ellos, han mantenido y guardado una fiel alianza, en virtud de la cual los aborígenes de los Altos de Guatemala han sido protegidos y han obtenido de sus dioses continuas y gloriosas victorias; porque a través del

tiempo han poseído y actualmente tienen grandes caudillos y reyes, que conservan bajo su dominio extensos territorios y los defienden de las tribus enemigas que luchan por arrebatarlos. Más todavía, sus propios jefes ensanchan los campos y regiones patrios, haciéndose señores y dueños de las tierras de sus adversarios. Esta es la gloria y la justificación de la existencia del *K'iche'*.

Los estudiosos, no satisfechos con lo que podíamos llamar "la hermenéutica del texto popolvujiano", se esfuerzan en dar el paso a "la hermenéutica del autor". Intentan averiguar cuál es la intención del autor, qué finalidad intencional tuvo al consignar por escrito el contenido que se encuentra en el *Libro* o si de intento calla cosas que no le convenía decir, sin falsear la realidad⁵². Más aún, sabemos que debajo de la intención expresada en un obra escrita se da en el texto gran cantidad de sentido que viene del deseo, de la fantasía, del subconsciente del escritor y que, siendo de hecho el sentido del texto, no ha sido atravesado por el acto reflejo de la mente del autor⁵³. Los comentaristas tienen esto presente y buscan dar con la colocación óptima de determinados ángulos para avizorar, con claridad y profundidad, la historia y las tradiciones quicheanas, llevándonos a una explicación más satisfactoria del contenido auténtico y real del *Libro*, que ahora nos resulta, en algunos pasajes, dudoso, misterioso o hermético.

Algunos autores, en el relato mítico de *Xibalhá y sus Señores* (PV 218s) pretenden ver la existencia de un antiguo reino *pre-k'iche'* y en los héroes gemelos popolvujianos, unos esforzados luchadores contra él. Perciben otros, en una explicación que dan de los *Señoríos k'iche's*, como los fundamentos de un proceso de opresión y de depauperación, aún vigente, entre los pueblos centroamericanos. Finalmente, otra tendencia dentro de esta lectura, considera al *Popol Vuh* como una obra que trata más bien de legitimar y exaltar en el plano mítico-histórico la existencia de este pueblo aborigen, la autoridad de sus jefes y caudillos, y la prosperidad de sus territorios frente a otros pueblos en lucha por la supremacía de la extensión de las tierras de la región. El mitógrafo oculta las diferencias sociales existentes entre sus gobernantes y el pueblo sencillo, el campesinado, que con sus tributos los mantiene.

Se contraponen la narración de los *Anales de los kaqchiqueles* y la del *Libro k'iche'*, el cual pasa por alto la sublevación contra el rey *Quikab* por parte del pueblo y de los soldados, debida al pago de los tributos y las restricciones de la comunicación y del comercio. Esta revuelta no entraba en los fines de la narración popolvujiana, ya que su cometido era legitimar y magnificar la grandeza del *K'iche'* y de sus jefes, y por eso la calla; no era conveniente manifestar los

52. Cfr. H. Cabezas, *Los señoríos Quichés: un intento de interpretación*, en R. M. Carmack - F. Morales Santos, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Guatemala, 1983, p. 28.

53. Cfr. L. Alonso Schökel, *Apuntes de hermenéutica*, Madrid, 1994, p. 33.

levantamientos del pueblo bajo, del campesinado contra sus caudillos. *Los Anales de los kaqchikeles*, quienes por entonces eran enemigos de las tribus de los Altos, declaran y ponen de relieve aquella revolución. Además, en los héroes gemelos *Hun Ahpú* e *Xbalanqué*, luchadores contra el rico potentado *Vucub Caquix*, se descubre un paradigma de liberación presente en el mito popolvujiano, aplicable y extensible a la actualidad para deslegitimar los símbolos de los poderes opresores y activar la liberación del pueblo explotado, trasladando a éste las riquezas de los dominadores y potenciando los símbolos liberadores de la gente desposeída y avasallada por las estructuras sociales de los señoríos, como en el mito lo realizaron los héroes gemelos⁵⁴.

Hasta aquí las diversas interpretaciones. En un siguiente artículo analizaremos la dimensión ética en las diversas lecturas reseñadas.



54. Cfr. R. Falla, "Desmitologización por el mito: fuerza de denuncia de la lucha de los héroes contra Wucub Caquix en el Popol Vuh", en R. M. Carmack - F. Morales Santos, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Guatemala, 1983, pp. 155-161.