

¿Influencia del cristianismo en el Popol Vuh?

Miguel RIVERA DORADO
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Se exponen algunos aspectos de la religiosidad maya contenida en el libro mitológico de los quichés de Guatemala, aquellos que pueden tener alguna conexión con las ideas transmitidas después de la conquista por los frailes españoles. Una vez enunciadas y comentadas las principales cuestiones, se llega a la conclusión de que la influencia cristiana fue escasa y muy poco relevante y que, consecuentemente, el *Popol Vuh* abarca un panorama vasto, bien que simplificado, del auténtico pensamiento religioso prehispánico.

Palabras clave: Mayas, religión, *Popol Vuh*

ABSTRACT

The *Popol Vuh* is the crucial work in the mythologies of ancient Mesoamerica. Some of the ideas there expressed are the guides for the interpretation of many scenes of the Classic maya art, but perhaps the christian influence, yet very active in the mind of the quiche people, can distort our conclusions. In this article I argue about a few group of themes on the possible european facet in the *Popol Vuh*.

Key words: Maya, religion, *Popol Vuh*

Los investigadores de la Mesoamérica prehispánica están de acuerdo en que todas las grandes tradiciones étnicas que se desarrollaron sobre aquel

vasto territorio a partir del siglo V antes de nuestra Era compartían los principios básicos de una ideología religiosa cristalizada históricamente en el periodo Formativo Tardío. Entre esos principios figuraban:

1. La creencia en que se habían sucedido varios mundos desde el momento del origen decidido por los dioses, que esos mundos habían sido creados y destruidos a causa de la misma naturaleza dialéctica del proceso de su fundación y desenvolvimiento —la cual tenía expresión simbólica eventualmente en determinados propósitos de los demiurgos—, y que la cadena de creaciones adoptaba una morfología de tipo evolucionista teñida de peripecias que recuerdan el procedimiento cientifista de ensayo y error.
2. La idea de que cada uno de los mundos creados se singularizaba por el sol que lo presidía, de manera que las características de esos mundos estaban estrechamente ligadas a la noción de tiempo y de duración que el sol establecía con su existencia y su movimiento. Los distintos «tiempos» podían proclamarse mediante calendarios en los que se manifestaban complejas estructuras de fuerzas, que eran en sí y a través de sus relaciones las explicaciones causales de la mayoría de las formas y los fenómenos que poblaban los mundos (véase, por ejemplo, Bricker y Vail Eds. 1997, para una interpretación del conjunto de almanaques del Códice de Madrid que eran la consecuencia tardía de esas ideas). En algunas culturas como la maya el análisis explícito del factor cronológico alcanzó una dimensión extraordinaria, de manera que se puede afirmar que la búsqueda del sentido del tiempo fue para los mayas la búsqueda del sentido de la vida. Tal carácter existencial se pone de manifiesto en relatos mitológicos diversos, muy especialmente en el *Popol Vuh*.
3. La noción de corresponsabilidad humana en el mantenimiento o perpetuación de los mundos. Es muy probable que los rituales más significativos, como el juego de pelota o gran parte de la liturgia sacrificial, se orientaran a sustentar el movimiento del sol y a reproducir las situaciones que dieron origen al universo *in illo tempore*. Es decir, los hombres creados no son sujetos pasivos del programa divino sino que, con sus actos, participan activamente en el siempre renovado y necesario progreso y en la remodelación de ese programa. Tal complicidad, decisiva para la defensa de la vida, se organiza según el plan del orden social establecido, el cual, por ese motivo, tiende a ser

rígido, conservador, férreamente jerarquizado, insoslayable e incuestionable.

Dentro de este marco general aparecen algunos temas que, por tener conexiones conceptuales o semánticas con las doctrinas cristianas, han sido objeto de controversia. Varios de esos puntos se deducen lógicamente de los citados antecedentes, otros pueden haber sido inducidos, o al menos sustancialmente modificados en los aspectos formales, por la rápida expansión del cristianismo en Mesoamérica y por el tremendo impacto que la brutal derrota y supuesta erradicación de las teologías indígenas produjo en el ánimo de los herederos insumisos o clandestinos de la vieja cosmovisión, cuya reacción fue a menudo el mimetismo superficial de sus teorías religiosas con el credo y con las imágenes y representaciones de la cultura dominante, eso que a menudo se ha llamado sincretismo.

A algunos de esos temas precisamente voy a dedicar mi atención en el presente artículo, que trata de mostrar la escasa entidad de las supuestas influencias. Los discutiré tomando como base textual el libro conocido como *Popol Vuh*, un relato recogido de manos de indios anónimos y hecho público por un fraile dominico español de nombre Francisco Ximénez en el pueblo de Santo Tomás Chuilá, hoy Chichicastenango, en el altiplano de la Guatemala de principios del siglo XVIII. Ahora sabemos que el *Popol Vuh* o *Libro del Consejo* es una versión abreviada de lo que debió ser un largo y complicado ciclo mitológico cosmogónico en uso en el área maya durante todo el periodo Clásico (200-900 d.C.) e incluso antes, cuyas distintas etapas y múltiples episodios aparecen dispersos aquí y allá en la extensión de las Tierras Bajas de la península de Yucatán pintados sobre la superficie de las vasijas policromadas que, en casi todos los casos, eran colocadas entre los ajuares de los entierros (véase, por ejemplo, Francis Robicsek y Donald M. Hales 1981; Michael D. Coe 1982 y 1989; Dorie Reents-Budet 1994: 234 y ss. y 276 y ss.; también, Miguel Rivera 1995a). Las creencias contenidas en ese *Popol Vuh* de los quichés del altiplano de Guatemala se conservaron seguramente gracias a la tradición oral —las mamaban desde la cuna, dice el propio Ximénez, aunque varios clérigos coloniales hacen mención también de los abundantes «libros» que poseían los indígenas—, fueron puestas por escrito después de la introducción del cristianismo en el área maya, seguramente hacia mediados del siglo XVI, y la redacción utilizó los caracteres latinos que aprendieron los nativos de los españoles, sobre todo a través de los frailes y a menudo con ejemplos tomados de la doctrina católica. Hay quien piensa,

sin embargo, que el relato pudo ser obra de un europeo, que recogió las noticias oídas aquí y allá durante su estancia en Centroamérica; por ejemplo, René Acuña (1983: 7) propone el examen de la posibilidad de que el *Popol Vuh* sea uno de los trabajos perdidos de fray Domingo de Vico, el célebre autor de la *Theología indorum*, donde son citados varios de los protagonistas del mito.

El *Popol Vuh* puede dividirse en tres partes claramente autónomas, la primera trata de los ensayos que hacen los dioses creadores para obtener un mundo con hombres que les sean devotos, la segunda aborda las aventuras del sol y la luna Hunahpú e Ixbalanqué en el proceso que les lleva a convertirse precisamente en esos astros luminosos, y la tercera describe la creación de los hombres mayas definitivos junto a la historia particular del pueblo quiché.

Como en muchos otros mitos, los temas socioculturales recurrentes en el *Popol Vuh* son la condición del poder y el abuso de los poderosos, la inexorabilidad del destino, la solidaridad amorosa y familiar como fuente de esperanza frente a la amargura y la injusticia, la necesidad del dolor y el sacrificio y su cualidad liberadora, y otros que conciernen a los criterios más privativos de la moralidad maya. Desde luego, en el relato no se advierten juicios de valor contrastados enfáticamente, aunque hay observaciones sobre modelos éticos y comportamientos decorosos, con lo cual se aleja del estilo más militante y admonitorio de las fábulas cristianas de la época, sino que aspectos cruciales del tipo de las iniquidades atribuidas a los moradores del reino inferior pasan a formar parte del concierto natural de las cosas, y son por tanto convenientes y provechosas para el mantenimiento y la existencia misma de la vida y del hombre. Ello no es óbice, insisto, para que el redactor subraye a veces el carácter supuestamente negativo de algunos personajes con adjetivos como soberbio y orgulloso, o describa con cuidado actitudes consideradas perversas. Pero lo que sobresale y llama la atención en una historia que se enmarca de lleno en la categoría de narraciones épicas características de las mitologías cosmogónicas de numerosas tradiciones antiguas a lo largo y ancho de todo el planeta, es el aprecio concedido a la magia como el arma total para hacer frente a las limitaciones de la vida y a las amenazas de la muerte. No hay aquí un Marduk guerrero que muestre feroz arrojo ante un monstruo desafiante y peligroso, como en el *Enuma elish* mesopotámico, antes bien la acción del *Popol Vuh* parece un sosegado juego en el que los contendientes sólo utilizan su sabiduría y su astucia para provocar errores en el contrario que conduzcan a lo que podríamos llamar la autoaniquilación.

La lista de los asuntos que voy a comentar es la siguiente: la creación del mundo en etapas sucesivas, la aparente falibilidad divina, las pruebas y condiciones del paraíso, el papel de la doncella, el nacimiento prodigioso, la noción de infierno, el mal entre los demonios del reino inferior, la lucha del bien y el mal, el sacrificio de los dioses, y el concepto de redención. El orden obedece a la propia secuencia del relato maya quiché, puesto que es desde la pretendida tradición oral y escrita prehispánica que yo voy a glosar los diez puntos citados, buscando, desde luego, la coherencia interna del mito y, sobre todo, su congruencia con la información arqueológica que poseemos.

LAS ETAPAS DE LA CREACIÓN

Ya he mencionado que es típico del área mesoamericana en su conjunto el pensamiento que explica el mundo actual, en el que vivieron tanto los mayas como los aztecas o los teotihuacanos, como el resultado de una serie de pasos en un proceso de progresivo perfeccionamiento según la intención de los dioses creadores. En los mitos del altiplano central de México, como, por ejemplo, en la *Leyenda de los Soles* del *Códice Chimalpopoca*, todavía se aprecia con mayor claridad de qué manera los dioses van probando las condiciones de un medio en el que tienen que nacer y habitar los hombres (véase también Garibay 1965; Graulich 1990; Rivera 1982), que es el objetivo final puesto que solamente ellos, los hombres, están capacitados para rendir el culto debido a las potencias superiores y proporcionarles un alimento sagrado que les ayude a recuperar la energía que gastan diariamente en su actividad determinante de la continuidad de lo creado. Es decir, los dioses que deciden la creación del mundo persiguen, muy especialmente desde la perspectiva maya, el objetivo de ser reconocidos, adorados y alimentados, ésa es la razón última de la creación, los dioses quieren ser invocados, alabados y que se pronuncien sus nombres (Sáenz de Santa María 1989: 56-57). Podríamos decir, como escribió Franz Kafka en uno de sus cuadernos, que la grandeza y la fortuna infinitas del cosmos fueron el resultado de la combinación llevada al extremo de una creación agotadora y la conciencia de sí.

No obstante, mientras que en los mitos de creación de los pueblos nahuas, según algunas fuentes, la fundación de los mundos sucesivos es el desenlace de la gran batalla cósmica que mantienen los dioses del cielo y de la tierra, es decir, que tiene que ver con la dialéctica que desemboca en la «unión de los contrarios» (véase también Nicholson 1971: 397 y ss.), para los mayas de

la etnia quiché prehispánica las tentativas de los dioses formadores se suceden de común acuerdo entre ellos, apoyadas en un mero ejercicio de voluntad. Sólo en el momento en que debe surgir el último de los mundos, el cuarto, que sustituirá al anterior poblado por los «hombres de madera» que se convirtieron en monos, entonces tiene lugar un enfrentamiento colosal entre los hijos de las tinieblas y los hijos de la luz que se puede asimilar a la idea mexicana de la pugna entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca.

La tradición cristiana no propone una razón que explique por qué Dios decide crear el mundo. Pero el caso es que esa creación se realiza también con pasos sucesivos, en cada uno de los cuales se aborda la existencia de una faceta sobresaliente de la realidad. No es que el Dios bíblico y los dioses mayas sean seres titubeantes, que vuelven una y otra vez a empezar, sino que los distintos génesis están concebidos como fórmulas de categorización de lo visible, modelos jerárquicos que establecen el lugar de cada quien en el orden definitivo del cosmos. En el *Popol Vuh*, por ejemplo, los monos ocupan el lugar más próximo a los verdaderos hombres, son los «casi humanos», producto indirecto de una extraordinaria ceremonia de adivinación llevada a cabo por los grandes hechiceros Ixpiyacoc e Ixmucané (Preuss 1988: 19-45), habitaron el tercero de los mundos creados, bajo el sol llamado Vucub Caquix, y desaparecieron en su mayoría ahogados a causa de un diluvio que anegó la tierra. Para los mayas clásicos, los monos eran patronos de las artes y la música, ya que, como ellas, imitaban, simulaban, generaban ilusión, eran apariencia de hombres. Lo mismo que debieron pensar de tan despabilados animales los antiguos egipcios o los adoradores de Hanuman en la India.

El diluvio que acaba con la tercera creación se solapa con la destrucción de esa humanidad de palo a manos de los objetos y los animales domésticos. Tanto la gran inundación como la rebelión de los utensilios y los seres inferiores son dos concepciones del caos. Su significado contextual es que la tercera creación termina con una suerte de retroceso al estado original anterior, o realmente, dado el énfasis que el narrador pone en este episodio, con una vuelta al principio de los tiempos, cuando todo estaba en reposo, en calma, en silencio, y sólo existían el cielo y el océano. De lo que se trata es de marcar como singularmente trascendental la cuarta creación por venir, que es la de los mismos hombres mayas y la del mundo que ellos conocían. Tan importante es, desde luego, esa creación que su umbral debe ser un caos absoluto, como si los dioses recuperasen su impulso y su plan iniciales, que ahora ya desembocarán en una *realidad* definitiva.

Aunque parece absurdo que los seres de la tercera creación se vean envueltos en dos tipos de destrucción simultáneos, no creo que el diluvio del *Popol Vuh* sea un préstamo cristiano. Terribles aguaceros sobre la tierra están representados en los códices prehispánicos, y en ellos están implicadas divinidades como Itzamná, Chak o Ix Chel. Es ésta una creencia muy extendida por todo el planeta, que en el caso maya se conjuga perfectamente con las inundaciones periódicas del territorio debido a las fuertes lluvias tropicales o a los ciclones caribeños.

Tal vez la diferencia esencial entre la forma que adopta la creación del mundo en el Génesis israelita y la que muestra el *Popol Vuh* sea que el primero está pensado y estructurado como un monólogo mientras que el texto maya es claramente un diálogo. Los dioses conversan sobre su obra, piden opiniones a expertos como Ixmucané, exponen sus dudas y vacilaciones, y, sobre todo, manifiestan sus propósitos y hacen explícitos los motivos que les llevan a renegar en cierta medida de sus primeras criaturas, relegándolas al lugar secundario o sumiso que finalmente ocupan en el orden general de las cosas.

LOS DIOSSES FALIBLES

Uno de los dogmas primeros del pensamiento religioso cristiano es que Dios no puede equivocarse. La infalibilidad es consustancial a su naturaleza. Sin embargo, en Mesoamérica hay casos muy frecuentes de decisiones divinas erróneas, de debilidades y torpezas que los dioses asumen como parte de su difícil papel en la estructura del cosmos, y ese hálito de inseguridad no parece tanto un expediente de antropomorfismo, a la manera griega quizá, sino una declaración solemne de la profunda complejidad de lo creado y, por ende, de los pasos y decisiones que han de conducir a la plasmación y funcionamiento del universo. Cuando Tecuciztécatl no se atreve a arrojarse en la gran hoguera de la que debe salir convertido en el brillante sol que quiere ser, con todos los dioses reunidos como testigos en la vieja Teotihuacan, o Xólotl sale huyendo cobardemente (Graulich 1990: 127-136), no debemos juzgarlos como un retrato de las flaquezas humanas proyectado a los ámbitos arquetípicos de los poderes sobrenaturales, sino desde el punto de vista de la importancia trascendental que los antiguos mexicanos y mayas concedían a la multiplicidad de fuerzas que entraban en juego en cada fase del proceso de creación. Los dioses aztecas que aguardan en Teotihuacan que salga el nuevo

sol no saben hacia qué punto del horizonte deben mirar, y los dioses mayas empeñados en fundar el mundo de los verdaderos hombres se desesperan porque cada vez que intentan dar vida a sus criaturas éstas arman un estruendo inaceptable de gorjeos y rugidos, o se deshacen como el barro húmedo, pero no hablan, ni piensan, ni sienten de la manera que sus formadores han decidido que lo hagan. Es, creo yo, un glorioso canto de las culturas precolombinas a la infinita complejidad del mundo: en una sociedad rigidamente organizada la aparente falibilidad de los dioses es un resquicio ideológico que propugna un margen de libertad para los seres humanos, que recomienda la vía del estudio y el conocimiento como medio para alcanzar esa libertad, y que remite finalmente a la esperanza oculta en los pliegues de tantas y tantas condiciones y circunstancias visibles en la exuberancia de las selvas y en la plétora luminosa de los cielos tropicales.

Por muy estrecha que haya sido la relación del creyente judío o cristiano con su Dios, sólo los mesoamericanos se ofrecieron masivamente como alimento de los dioses, cooperaron con ellos en la tarea ingente de sostener el mundo y, con toda justicia, se irguieron en ciertos casos a la propia altura de tales seres sobrenaturales, según muestran las estelas mayas de ciudades como Tikal, Copán o Calakmul, y los relieves e inscripciones de Palenque. En Mesoamérica la creación se hacía día a día, debido a que necesitaba un mantenimiento constante en el que los hombres estaban plenamente involucrados; no se terminó, por decirlo así, cuando los mayas o los aztecas poblaron la tierra. Esa provisionalidad del universo inconcluso también existe en las doctrinas cristianas, puesto que se ha anunciado un fin apocalíptico, de destrucción y muerte, pero mientras llega ese momento los seres humanos nada pueden hacer, y el firmamento parece tan estable y bien trabado como sólida la tierra. Los mayas y los mexicanos, sin embargo, contaban con que el sol, por ejemplo, llegaría exhausto de su cotidiano periplo nocturno y que tal desfallecimiento ponía en peligro la supervivencia del orden cósmico, y eran ellos los que podían aliviar con sacrificios y ofrendas ese estado de cosas.

LAS PRUEBAS DEL PARAÍSO

En la tradición bíblica el Jardín de Edén posee en su parte central un árbol cuyo fruto otorga al que lo ingiere la vida eterna. La estancia en el jardín implica de hecho la ausencia de muerte, puesto que ésa fue precisamen-

te la pena impuesta a los primeros hombres creados a causa de su desobediencia y en el momento de ser expulsados de tan maravilloso lugar. La idea del árbol de la vida está presente en muchas religiones, es casi un símbolo universal (véase, por ejemplo, Guénon 1995: 242-250), y también es muy frecuente encontrar un espacio en el que los hombres o los dioses deben hacerse acreedores a la deseada inmortalidad. Los mayas que conservaron el *Popol Vuh* llamaron a ese ámbito Xibalbá, y lo situaron por debajo de la superficie de la tierra y por debajo de la capa de agua que la rodeaba y en la que parecía flotar desde el principio de los tiempos. Por ser un emplazamiento inferior, subterráneo, ha sido equiparado al infierno cristiano, y sus habitantes denominados demonios, lo que no es una peculiaridad en sí, ya que los evangelizadores que llegaron a América en los siglos XVI y XVII calificaron de demonios a cualesquiera de los objetos de la devoción indígena.

En el *Popol Vuh* los dioses hermanos Hunahpú e Ixbalanqué descienden a Xibalbá y arrostran una serie de pruebas para vencer y reducir a los habitantes malignos de aquel lugar y conquistar la vida después de la muerte, para ellos y, por lógica extensión, para todos o algunos de los mayas antiguos. Esas experiencias recuerdan en cierto modo las del Jardín de Edén, porque no son pruebas de valor y fuerza sino de prudencia y discernimiento. Adán y Eva no debían comer los frutos de cierto árbol, y Hunahpú e Ixbalanqué deben o no deben hacer diversas cosas, como sentarse en determinados asientos o averiguar ciertos nombres, etcétera.

Las pruebas a las que son sometidos Hunahpú e Ixbalanqué tienen lugar en recintos llamados «casas», las cuales son seguramente cuevas, y de ahí que en una habiten jaguares y en otra murciélagos; y como tales ordalías son siete pueden relacionarse con el célebre Chicomoztoc, una localidad de origen de los seres humanos en la tradición azteca. Si los mayas se creían descendientes de Hunahpú e Ixbalanqué —o mejor, si los gobernantes mayas hacían remontar el origen de sus linajes a los dioses del *Popol Vuh*—, según parecen sugerir algunos registros epigráficos o iconográficos, entonces están indicando que los primeros hombres surgieron por las cuevas del interior de la tierra, lo que también dicen otros mitos mesoamericanos antiguos y modernos. Las «casas» del relato quiché son probablemente la descripción de las cuevas míticas del principio de los tiempos y de las pruebas que en ellas esperan a los que vuelven a las entrañas de la tierra, al sol en su trayecto nocturno y a los difuntos en general. El recorrido del sol Hunahpú por las siete cuevas de Xibalbá describe tal vez el paso del sol por los siete puntos cósmicos que definen y circunscriben el universo (cuatro puntos solsticiales y tres en

el eje vertical central), por lo cual se puede decir que durante el periplo por Xibalbá el sol Hunahpú está delimitando y «creando» el mundo, el cuarto mundo de la mitología maya, y que esa «creación» supone pruebas y sacrificios, que luego los hombres habrán de rememorar y reproducir en sus rituales para dar continuidad al universo creado.

Pero lo que convierte esta parte central del *Popol Vuh* en un mito auténtica y genuinamente mesoamericano es la presencia en Xibalbá, a la manera de la experiencia más importante o, mejor, como expresión de la singular cosmovisión mesoamericana, del Juego de Pelota, cancha donde se dirime alternativamente la prolongación o el fin de las demostraciones de los héroes en el infierno, y que en la secuencia narrativa es una especie de contrapunto a las distintas pruebas propiamente dichas. El campo o patio de juego de pelota, con sus construcciones y elementos, es un microcosmos relacionado con la heliolatría —o debería decir mejor con la heliomanía— típica de los pueblos mesoamericanos y muy especialmente de los mayas clásicos. La gran pelota de hule representaba el disco solar, y el impulso que los jugadores la imprimían venía a garantizar el movimiento del sol alrededor del mundo y, consecuentemente, la continuidad del tiempo, de la vida y del universo todo. El propio juego era como una llave que abría el acceso al inframundo o que ponía en comunicación los dos grandes niveles del cosmos (Bussel 1991): cuando el sol Hunahpú juega a la pelota sobre la superficie de la tierra, como había hecho su padre, los señores de Xibalbá le oyen y le mandan llamar, y cuando lo hace posteriormente en el reino inferior asegura la viabilidad de su ascensión a los cielos. El padre de Hunahpú había perecido jugando a la pelota en Xibalbá porque no era un verdadero sol, ni podía serlo posteriormente, pero su hijo resistió todos los partidos en igualdad de condiciones que los señores del infierno, quienes representaban por su parte a los soles muertos de los mundos pretéritos, y en cierta manera a los soles de la noche, a la luna.

Un aspecto singular del relato, que creo tiene importantes implicaciones simbólicas, es que los partidos de juego de pelota se dirimen por el día, mientras que las noches las pasan los héroes en las «casas» de las distintas pruebas. Esto quiere decir seguramente que durante el día el astro no puede estar en otro lugar que en el campo de juego, ya que tal perímetro significa precisamente el itinerario del sol, su actividad divina, cuando está vivo —de hecho, perder en el juego equivale a morir— y en movimiento. Las «casas» son el verdadero reino de Xibalbá, que es el de la noche, es decir, el sol se mete o se recluye por la noche justamente en Xibalbá, donde afronta las pruebas, como le pasaba a Ra en la mitología egipcia. La presencia del juego de

pelota en Xibalbá y también sobre la supuesta superficie de la tierra, en el Mundo Medio del que proceden Hunahpú e Ixbalanqué, otorga a esos ámbitos el rango de parte del cosmos, pues el cosmos está determinado por el periplo anual del sol, que simbólicamente se plasma en ese juego.

Varios de los episodios del viaje de los héroes gemelos a Xibalbá se encuentran bien documentados en materiales arqueológicos de los bosques de la península de Yucatán. Hun Ahau y Yax Balam son los nombres clásicos que los gemelos lucen en las cerámicas policromas, pero también están presentes en los registros epigráficos y quizá relacionados con los dioses patronos de la ciudad de Palenque (cf. Coe 1989). Es posible afirmar que la mayoría de los mayas antiguos se creía descendiente de esos héroes, y, si su padre Hun Hunahpú es realmente la personificación sobrenatural de la planta del maíz (Taube 1992: 41-50), entonces todos los seres humanos están hechos de la misma sustancia que los dioses cosmogónicos, puesto que el *Popol Vuh* afirma que sólo masa de maíz entró en la composición de la carne de los hombres de la cuarta creación. ¿Quiere esto decir que los mayas también creían que fueron creados por los dioses a su imagen y semejanza? En todo caso, no parece que fuera una idea cristiana tomada en préstamo, las representaciones del dios del maíz que tenemos desde el periodo Formativo muestran una clara antropomorfización de esa planta sagrada y vital, y aun parece que los reyes clásicos se ataviaban ocasionalmente como el dios del maíz lo mismo que portaban las insignias y atributos del propio dios del sol.

LA DONCELLA QUE SURGIÓ DE LA NOCHE

La historia de los vencedores de la muerte Hunahpú e Ixbalanqué se inicia cuando su padre perece en Xibalbá y es decapitado. La cabeza del desdichado es suspendida de un árbol (el árbol de la vida, sin duda, porque ese cráneo resulta parlante y fecundo) y hasta allí se desplaza una muchacha curiosa y descocada que provoca al despojo colgante, de forma que la testa semiputrefacta suelta un escupitajo en la mano de la chica, que de inmediato se queda embarazada. Ella será la madre de Hunahpú e Ixbalanqué una vez que haya escapado de la ira de sus parientes, deshonrados en su abolengo no sólo por la rara catadura del acontecimiento sino por tratarse de la acción de un enemigo.

La doncella del interior de la tierra se llama Ixquic, nombre que significa Señora Sangre, lo que equivale a decir Señora Vida, y aun Señora Sol,

puesto que la sangre es la ofrenda maya por excelencia, la que alimenta a los dioses cosmológicos y la que hace moverse y funcionar al universo detrás del astro rey. Es una diosa ctónica y lunar de la que tenemos vestigios tanto en la cerámica pintada clásica como en los libros o códices postclásicos, incluso aparece en terracotas de lugares como Jaina, en la costa de Campeche, y siempre es una bella joven, de agraciada silueta y modales licenciosos, cuyo culto estaba conectado con la fertilidad y los partos (Rivera 1986: 77-87). A pesar de que los mayas debieron acoger con cierta condescendiente perplejidad la llegada a su territorio de una diosa castellana llamada María, entre cuyos atributos iconográficos figuraban la luna y las estrellas, y que era madre virgen del héroe que para los españoles derrotó a la muerte resucitando tres días después de ser crucificado, no creo que tomaran de su imagen y del propio relato de su vida ninguno de los elementos que aparecen en el *Popol Vuh*, la mayoría de los cuales, como digo, corresponde a una vieja tradición que comprende a las numerosas diosas de la tierra y la luna mesoamericanas.

Hay, sin embargo, unos aspectos morales en la historia de Ixquic que conviene poner de relieve. Ya en un primer momento, la calavera lanza a Ixquic, junto con su saliva, una perorata que parece sacada del más rancio sermulario católico: «Así es la cabeza de los grandes príncipes —dice la carcasa colgante de Hun Hunahpú—, la carne es lo único que les da una hermosa apariencia. Y cuando mueren espántanse los hombres a causa de los huesos. Así es también la naturaleza de los hijos, que son como la saliva y la baba, ya sean hijos de un Señor, de un hombre sabio o de un orador. Su condición no se pierde cuando se van, sino se hereda; no se extingue ni desaparece la imagen del Señor, del hombre sabio o del orador, sino que la dejan a sus hijas y a los hijos que engendran» (Recinos 1964: 59).

Por otro lado, la doncella es acusada de fornicadora por el tribunal de los señores de Xibalbá cuando se descubre el embarazo, lo que conduce al repudio por parte de su padre. La defensa de la virginidad prematrimonial es una costumbre que no ha sido probada taxativamente entre los mayas prehispánicos, y, si nos tenemos que guiar en tales asuntos por las reglas vigentes en las modernas comunidades, antes me inclinaría a pensar que los preceptos relativos al pudor y a las tempranas relaciones sexuales eran mucho más laxos antiguamente de lo que los españoles estaban dispuestos a tolerar luego de imponer su dominio en el área. Por ello, la acusación de Cuchumaquic y sus congéneres contra Ixquic parece dictada por una moralidad como la cristiana, donde el vicio de la lujuria tiene consideraciones negativas desde épocas

remotas (Meeks 1994: 153-155 y 158). Pero también en otras partes de Mesoamérica la madre del sol es acusada de inmoralidad: la diosa Coatlicue, cuyo embarazo es igualmente prodigioso, está a punto de ser linchada por sus hijos Coyolxauhqui y los Centzon Huitznahua al creerla objeto de lascivia e impudor. Por ello, lo más probable es que en esta clase de relaciones sexuales sobrenaturales muestren los mitos una agudización de las normas vigentes entre los indígenas, pues así la estructura de parentesco y el control social se ven respaldados en el relato, de la misma manera que se pone de manifiesto que los dioses tienen la capacidad lógica —y la necesidad semántica— de transgredir esas leyes, siquiera sea por la vía indirecta del acto portentoso. Ixquic y Coatlicue no son ramerías ni deshonestas, al menos en un sentido literal, pero pueden serlo merced a su condición, y el pecado es en ellas ratificación de esa condición divina precisamente. Y por ello salen triunfadoras de la prueba, una por su astucia y la otra por la oportuna aparición del hijo de sus entrañas que acaba brutalmente con sus hermanos.

Recordemos ahora que en el capítulo de la aniquilación de Vucub Caquix (el sol que alumbraba la tercera creación) y de sus hijos, se invocan pretextos morales para acabar con ellos. Esos valores también parecen cristianos, y en la Biblia no faltan referencias a castigos divinos motivados por la soberbia o arrogancia de reyes o personajes principales. Ciertamente, parece que las críticas no están en consonancia con la fuerte estratificación social y la rígida jerarquía que regían el orden maya clásico, donde los señores eran objeto de un respeto y una veneración particulares, pero también es cierto que los gobernantes prehispánicos sustentaban ese poder indiscutible en la eficacia ritual de sus acciones, y que tal vez los acontecimientos desfavorables pudieron estar en el origen de los cambios en el trono o en las instituciones de algunos reinos. Lo que el libro quiché nos dice es que Vucub Caquix ya no cumple su papel de sol, que es un falso sol, y que por eso debe ser castigado, es decir, depuesto y apeado de su gloria y su rango.

UN NACIMIENTO PRODIGIOSO

La historia de la muerte y resurrección de Jesús y la noticia de que había nacido de una mujer virgen debió conmover profundamente, insisto, a los mayas de Guatemala y a los yucatecos que recibieron la doctrina cristiana a principios del siglo XVI. En efecto, no hizo falta mucho más para que relacionaran a Cristo con su dios solar, y hasta el día de hoy la liturgia de la

Semana Santa está impregnada en muchas zonas de las viejas creencias supervivientes (véanse, por ejemplo, Garrett Cook 1983: 146-150, Ascensión Amador 1995 y Gary H. Gossen 1979: 52-53 y 65. Gossen dice que los chaulas creen que sólo los demonios, los monos y los judíos, existieron antes del advenimiento del orden y fueron hostiles a él, que mataron al sol y le obligaron a subir a los cielos).

No obstante, no creo que haya ninguna conexión entre una y otra resurrección salvo las que se desprenden de ciertas concepciones cosmológicas comunes al Viejo y al Nuevo Mundo. Y lo mismo sucede con la posible traslación del carácter portentoso del nacimiento de Jesús; aunque no tenemos pruebas arqueológicas directas, sí hay representaciones de la cabeza del padre de Hunahpú colgada del árbol de Xibalbá (por ejemplo, la lámina 6. 49 de la página 277 del libro-catálogo de Dorie Reents-Budet 1994), por lo que estoy dispuesto a admitir que la manera en que dejó encinta a Ixquic es una vieja idea clásica, y que resulta apropiada a un caso en el cual el varón no tiene otra parte corporal a la que recurrir que una algo deteriorada sesera. Como la saliva es equivalente en muchos sistemas simbólicos al semen (véase Chevalier y Gheerbrant 1986: 908), la cuestión parece zanjada. Más aún si recordamos de nuevo que otra madre de un dios solar, la mexicana Coatlicue, resultó también preñada milagrosamente cuando cayó sobre su regazo una bola de finas plumas que descendía lentamente del cielo mientras ella barría la puerta de su casa en el cerro Coatépec (Broda, Carrasco y Moctezuma 1987: 133).

LA NOCIÓN DE INFIERNO

En la tradición occidental, de raíces helénicas, orientales y nórdicas, más o menos armónicamente fundidas en el crisol judeocristiano, el infierno suele ser el lugar donde se desarrolla la vida después de la muerte. Accidentalmente, allí sufren y son torturados los que han observado un mal comportamiento durante su estancia en la tierra, pero a veces no es así, porque el infierno como categoría espacial o bien es tránsito ambiguo hacia otras dimensiones espirituales o definitivo ámbito de residencia bastante parecido al de origen de los difuntos, sólo que lúgubre y frío pues el calor y la luz del sol llegan de manera muy amortiguada (véase, por ejemplo, Revilla 1990: 195).

En Mesoamérica, y en particular en el área maya, el infierno es una categoría espacial y cosmológica que entraña tres conceptos, primero, el de per-

sistencia de lo anterior, sean los viejos mundos obsoletos con todo su contenido —incluido el caos de los orígenes—, sean los seres humanos que han llegado a su terminación física, todo permanece, aunque transfigurado y en «otro» orden, pues si algo, cualquier cosa que hubiera sido en la historia y en el tiempo, no perdurara, tampoco habría garantías lógicas para la continuidad del universo actual y de los humanos, dado que la muerte es una y única y afecta por igual a los cuerpos de carne y de sangre que a toda estructura imaginable en el universo. Segundo, el de complemento necesario del mundo visible; en efecto, solamente podemos percibir a simple vista una parte del cosmos, ya que es obvio que los astros desaparecen y aparecen, que el sol se mueve y sale por el este mientras que se zambulle cada noche por el oeste, que se sucede la luz y la oscuridad de manera cíclica y reiterativa, y lo mismo las estaciones. Por tanto, debe existir otro ámbito por donde pase toda esa rueda cuando los hombres no la tienen a la vista, y tal ámbito debe de estar debajo de la superficie de la tierra y del agua del mar, según se aprecia por esos citados movimientos astrales. Y tercero, el infierno constituye una inversión de los procesos y de la organización aparente de las cosas como observamos todo ello los humanos, puesto que allí reside la muerte y aquí la vida, allí el caos y aquí el orden, allí el antes y aquí el ahora, y cuando allí es de noche aquí es de día y viceversa, y de este modo con otras muchas oposiciones de las que se desprenden del sistema dual típico de la mentalidad mesoamericana.

Se ha dicho a menudo que la cosmología de los mayas contemplaba la existencia de tres ámbitos o dimensiones, el cielo, la superficie de la tierra y el infierno. Si nos atenemos a la documentación arqueológica veremos que las referencias son en su inmensa mayoría a la oposición entre mundo de arriba y mundo de abajo, aunque puedan darse luego subdivisiones. Casi todos los dioses conocidos se mueven de uno a otro de tales mundos, pero iconológicamente «residen» siempre en Xibalbá, al menos por lo que atañe a un enorme porcentaje de vasijas pintadas con escenas sobrenaturales. Al igual que en la tradición occidental, uno está tentado de hablar de dos caras de una misma conciencia, de un espíritu escindido, donde el viaje a los infiernos termina con la superación de esa escisión o con la aniquilación del viajero. El Xibalbá maya no es el sitio donde se penan los pecados —aunque el término «pecado» esté presente en varias traducciones del *Popol Vuh* como equivalente a maldad o delito—, sino el lado oscuro de la naturaleza humana —el menos conocido, el más incontrolado, transgresor e insensato, como en la célebre novela de Stevenson— y el envés del orden determinado por la exis-

tencia de la vida misma. Hay allí rigor y dolores para el hombre, como explica el *Popol Vuh*, pero son para los hombres que viven aún en la superficie de la tierra, es decir, que las enfermedades y las dolencias, por oponerse a la vida, debían tener su origen lógico en Xibalbá. Por eso el rey de Xibalbá se llama Camé, que significa literalmente Muerte.

EL MAL Y LOS DEMONIOS

La Biblia llama al demonio al menos una vez «Lucero, hijo de la aurora» (*Is.* 14: 12), con lo que identifica a Venus como estrella de la mañana con una potencia malvada. También lo llama Gran Dragón (*Ap.* 12: 9), poniendo de manifiesto un rechazo a la serpiente, animal detestado posiblemente por ser un extendido símbolo en los cultos de las antiguas religiones del Próximo Oriente.

En Mesoamérica, Venus es considerado una deidad polifacética y peligrosa, relacionada con la guerra y portadora de múltiples calamidades. La veneración a la estrella matutina es general, y en ciertas zonas se confunde con el culto a Quetzalcóatl, una de cuyas advocaciones es precisamente la brillante luminaria, Thahuizcalpantecuhtli (véase Iván Sprajc 1996). Los documentos arqueológicos mayas, incluyendo el Códice de Dresde, fechado a finales del periodo Clásico o principios del Postclásico (hacia el año 900), tratan de Venus extensamente, del ciclo de sus apariciones y desapariciones y de las consecuencias que de ellas se desprendían. Sabemos, por ejemplo, que se hacían coincidir determinadas confrontaciones armadas con momentos de las fases del ciclo venusino. Sin embargo, todavía hoy no existe acuerdo entre los estudiosos sobre qué dios de la escultura o la pintura clásicas puede ser identificado con el planeta, unos opinan que el clasificado bajo la letra L del catálogo de dioses de los códices, otros que el Hun Hunahpú del *Popol Vuh*, padre de los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué, o el propio Hunahpú (Coe 1989: 179-181), o el Lahun Chan de los yucatecos postclásicos, y hasta hay una figura esquelética conectada con la estrella vespertina. Claro es que los dioses mayas tienen muchas formas y advocaciones, y variantes regionales, y también cambiaron hasta cierto punto a lo largo de dos mil años de historia.

En cuanto al dragón o la serpiente, pocos pueblos ha habido como el maya que hicieran un uso religioso tan amplio de este símbolo. Tal insistencia recuerda fuertemente a la cultura china. Con serpientes se representaban los cielos y la tierra, y las montañas, y las nubes, y los relámpagos y rayos,

y serpientes eran atributos esenciales de divinidades como Itzamná, K'auil, Chak, o Ix Chel. Aunque hay alguna rara ocasión en que dioses o reyes parecen enfrentarse a dragones, lo normal es que tales seres zoológicos representen exclusivamente ámbitos sagrados o poderes sobrenaturales, y es importante señalar que no están presentes en Xibalbá junto a los gemelos ni como amigos ni como enemigos.

Como ya he dicho, la lista de los demonios de Xibalbá que incluye el *Popol Vuh* es en realidad una enumeración de males padecidos por los humanos, infecciones, dolores, hemorragias, roturas de huesos, todos ellos presididos por la Muerte. Conceptos como pecado o tentación no figuran obviamente en la ideología que el texto refleja. El mal, por otra parte, fue entendido seguramente por los mayas en el sentido de rotura del orden natural de las cosas tal y como reinaba en la sociedad y en el medio geográfico en que vivían: como enfermedad y muerte, pero también como hambre y huracanes, con toda la carga de excepcionalidad y desgracia que esos fenómenos tienen para el habitante de las selvas tropicales. Por supuesto que en tal caso, el mal hundía sus raíces en el infierno, pero no en términos de una dialéctica con el bien absoluto representado por el dios del cielo, pues, como ya he mencionado, los principales dioses de los mayas de la tradición clásica de la cual fue heredero el *Popol Vuh*, pasaban largas temporadas o moraban permanentemente en Xibalbá. En ninguno de esos dioses o demonios indígenas del manuscrito quiché hallamos la más leve huella de las nociones que el cristianismo desarrolló en relación con Satanás (véase esta corriente de pensamiento, por ejemplo, en Giovanni Papini 1989; Seignolle 1990).

LA LUCHA DEL BIEN Y DEL MAL

En el cristianismo es difícil entender la lucha del bien y del mal suprimiendo las ideas de culpa y de pecado. El carácter mesiánico de nuestra religión y las corrientes apocalípticas que circulaban por la Palestina del siglo I tienen algo que ver con ello: judíos y cristianos comparten una religión basada en el pacto o la alianza entre Dios y los hombres, con unas condiciones o leyes que obligan y cuya transgresión provoca graves conflictos de conciencia. Podríamos decir que también los dioses creadores del *Popol Vuh* buscan en su creación, e imponen a los seres humanos creados, unas condiciones particulares, pero mientras que en el cristianismo hay una fuerte carga espiritual, sublimada por el concepto del amor, en la mitología quiché sobresale el ritua-

lismo, es decir, los demiurgos mayas quieren comportamientos antes que convicciones, quieren ofrendas y plegarias antes que fe. Hasta el día de hoy los mayas dan una importancia a la liturgia que, aunque muy valorada en sí por los clérigos católicos, demuestra hasta qué punto sus creencias prehispánicas tradicionales descansaban en la acción ritual. A la hora de la fe y las ideas, los mayas actuales son de un eclecticismo y de una flexibilidad que producen estupor en esos mismos clérigos.

Así que los héroes Hunahpú e Ixbalanqué bajan a Xibalbá a luchar con el mal sólo porque, en una mentalidad donde el tiempo y el mundo son ineluctables realidades cíclicas, la superación de la muerte (de la muerte del sol cada noche, de la muerte de los campos cada verano) es la premisa indispensable de una cosmogonía que se pretenda viable y duradera. Porque el «renacimiento» está en ese orden natural de las cosas, y debe estar también en lo que atañe a los hombres, y al maíz, y a los astros. Para prever que el maíz germine y salga abundante de la tierra fértil, que el sol vuelva cada mañana por oriente, y que los humanos no sean aniquilados del todo con la descomposición física, van a luchar los gemelos divinos con los señores de Xibalbá. Y no hay ningún atisbo de zozobra en Hunahpú e Ixbalanqué cuando emprenden su dramático viaje al infierno. Es como si todos sus movimientos y el acontecer hacia el que se dirigen obedecieran a un programa cuya ineludible y feliz resolución conocieran de antemano. El texto no deja traslucir la menor emoción, ni siquiera en el momento en que Hunahpú es decapitado en la Casa de los Murciélagos. Hunahpú e Ixbalanqué son como autómatas, desprovistos de sentimientos, encarnación de la fuerza ciega del destino y de la voluntad inamovible de los dioses supremos. Ni siquiera se estremecen en los espeluznantes aposentos a donde son conducidos. Los señores de Xibalbá, por el contrario, se excitan en alguna ocasión, en el juego de pelota, cuando los héroes arden en la hoguera o cuando realizan los actos de magia de la última parte del relato, pero los gemelos parece que aborden con absoluta predisposición y suma ligereza cualquiera de las tareas que les son impuestas, y sólo en el momento final en que descubren el cadáver descompuesto de su padre y no son capaces de recomponerlo debidamente, trasmite el relato la idea de que una cierta turbación les embarga. Pero antes de eso, a despecho de la insidia de los demonios, que no son propensos al desánimo y multiplican las trampas mortales, los héroes van sorteando con toda tranquilidad las distintas pruebas. ¿Qué hacen para no sucumbir? Utilizan sus poderes, y esos poderes son conocimientos de magia, dominio de los espíritus de la naturaleza, animales y minerales.

EL SACRIFICIO DE LOS DIOSSES

¡Sacrifiquémonos, muramos todos!, gritan los dioses reunidos en Teotihuacan cuando descubren que ése es el único remedio para que la creación del mundo pueda ir adelante con el movimiento del sol. Y Hunahpú e Ixbalanqué están preparados desde el principio de su aventura en Xibalbá para lanzarse a la hoguera donde van a perecer. En Mesoamérica, los relatos cosmogónicos son bien explícitos: es el sacrificio de los dioses lo que permite la vida y el renacimiento del hombre. Ciertamente, hay una creencia universal muy parecida que tiene que ver con los pueblos agrícolas y con la renovación periódica de la capa vegetal, y son varios los dioses mediterráneos u orientales que sufren la muerte a manos de sus enemigos y que resucitan después, Osiris y Dionisos, por ejemplo. Pero el cristianismo introduce un factor cuya influencia podía haber cambiado totalmente la redacción del *Popol Vuh*, Jesús muere como expiación por un delito que los humanos empezaron a cometer en el principio de los tiempos y que seguiran cometiendo hasta que los tiempos toquen a su fin. Jesús no es un símbolo del ciclo de la vida natural, es una ofrenda al Dios supremo para la redención de los hombres. Nada de esto se puede adivinar en el texto quiché, porque, si bien las humanidades anteriores habían decepcionado a los dioses, ya pagaron oportuna y convenientemente su falta con tremendos castigos, y desaparecieron para dejar su puesto a otras humanidades básicamente distintas. El sacrificio de los dioses Hunahpú e Ixbalanqué sí tiene aquí el carácter de un símbolo de la permanencia y transfiguración de todo lo creado, pues se vincula ineludiblemente con la resurrección que se opera acto seguido, son en verdad como el maíz y el sol, los dos elementos fundamentales de la vida maya, que desaparecen y renacen constantemente.

Por otra parte, en un plano quizá más superficial, y como indica Victoria Bricker (1989: 290), la crucifixión siempre ha ejercido una fascinación especial entre los mayas y el símbolo ha sido utilizado, a veces de manera literalmente cruenta, por ellos en oráculos, rebeliones, emblemas, liturgias nativistas y procesos de afirmación de la identidad. Cabe suponer que fue así debido a la similitud que la figura cristiana tenía respecto al árbol sagrado prehispánico, a veces representado en la cerámica con rasgos antropomorfos. Hombre y planta fundidos por los clavos en una sola unidad, con la sangre corriendo junto a la savia, implican una identificación significativa, lo que puede conducir a la ratificación del destino del hombre, que tras la muerte aguarda el renacimiento. Además, el énfasis cristiano en el derramamiento de sangre por

el Dios-rey fue perfectamente comprendido por los herederos de la cultura que había puesto en la sangre de los gobernantes la llave del funcionamiento y la regeneración del universo (Schele y Miller 1986; sobre la relación entre sacrificio y regeneración periódica de las fuerzas sagradas, véase Mircea Eliade 1981: 348)..

EL CONCEPTO DE REDENCIÓN

No obstante lo dicho en el apartado anterior, me gustaría discutir más extensamente esta noción esencial de las creencias cristianas.

Como dice Ruth Bunzel (1981: 352): «La penitencia en la Iglesia católica sirve principalmente a dos fines. En primer lugar, al librar al alma de su carga de pecado uno obtiene un estado de gracia, en el cual es posible participar de los beneficios de los sacramentos. En segundo lugar, al hacer penitencia en este mundo, uno se asegura la redención en el otro mundo». Sin embargo, los ritos de los quichés actuales están orientados definitivamente al aquí y ahora, para curar un infortunio presente y tangible. Los quichés no creen realmente en una vida futura de premios y castigos, sino que esa vida futura es una continuación de la presente. Y esa sería la cuestión clave que rompe el paralelismo entre ambas clases de penitencias, la clara y rotunda distinción entre la vida sobre la tierra y la vida de ultratumba que hace el cristianismo, una diferencia que exige la intermediación que la penitencia y la redención facilitan. En las creencias de origen prehispánico, por el contrario, los pavorosos suplicios que se describen en el *Popol Vuh* como la esencia de Xibalbá sólo tienen como función la de asegurar aquella continuidad de la vida, de la vida sobre la tierra, que no es más que una faceta de la vida del cosmos en general, en la cual se funde indisolublemente y a la que une su destino en perfecta armonía y coordinación. Los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué sobreviven a los terrores de la noche porque son tan necesarios a Xibalbá como el mismo infierno lo es al fulgor del día en los trópicos. Al no haber otra ruptura entre ambas dimensiones que la oposición complementaria de sus componentes, no es necesaria la acción de un redentor, mientras que en la teoría cristiana el infierno no es un complemento sino una alternativa, y el paso de la vida a la vida futura no es posible sin una profunda ruptura ontológica que únicamente el sacrificio de Dios permite.

En la recopilación lingüística hecha por fray Francisco Ximénez (1985: 291) hay una entrada hunahpu que reza así: «nombre de uno que dicen fue el

redentor». No cabe duda de que cuando el buen fraile indagó sobre el vocablo, los indígenas le indicaron que el viejo héroe había realizado la proeza de salvarles del mal o de la muerte. Ximénez no encontró otra manera de expresar tal hecho que bajo el concepto «redentor». Esa clase de asimilaciones es de doble dirección, una vez tipificado el suceso los propios nativos podían pasar a utilizar la palabra castellana propuesta por los clérigos. En todo caso, no hay influencia cristiana sino un descarado reduccionismo filológico que en el lado de los evangelizadores a veces tenía objetivos interesados. Hunahpú e Ixbalanqué se lanzan a la enorme hoguera encendida por los señores de Xibalbá y mueren en ella, lo mismo que hacen los dioses reunidos en Teotihuacan según la tradición del centro de México, y se convierten en el sol. La enseñanza es bien simple: todo está sujeto a la muerte, incluso los dioses; los dioses mueren y resucitan a un nuevo estado que garantiza la continuidad del universo y de la vida; también los hombres morirán para renacer después bajo unas condiciones favorables para el cosmos. No hay premios o castigos, no hay sanciones morales, no hay redención de pecado alguno, no hay salvación. Sólo hay un ansia de perduración, un pensamiento que conduce a la prolongación de la existencia.

CONCLUSIÓN

Muchos observadores coinciden en afirmar que los mayas han sido impermeables durante generaciones a las doctrinas que constituyen el meollo de la religiosidad europea. La fuerza de las religiones prehispánicas, y el que hayan servido de refugio de la identidad social de los indígenas maltratados y perseguidos, cuyos signos culturales fueron en gran medida arrasados sin misericordia por los conquistadores, han hecho posible su extraordinaria resistencia frente a un cristianismo impuesto por la fuerza y que contaba con el enorme prestigio de la victoria militar. Pedro Pitarch afirma en su importante estudio sobre las creencias de los 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 incompreensión de la narrativa bíblica» (Pitarch 1996: 210). Frente a esto, que indudablemente revestía caracteres más dramáticos en los siglos XVI y XVII, sólo queda admitir que la sinceridad y la coherencia evidentes en el *Popol Vuh* no pueden conciliarse con una supuesta influencia de los textos bíblicos

donde los datos hubieran sido malinterpretados, tergiversados e incongruentemente usados.

No obstante, se podrían aducir otros puntos *menores* de influencia cristiana en el documento, como la fabricación de hombres de barro por los dioses creadores, o el episodio del diluvio universal, pero oreo que son datos insustanciales: el moldeado de arcilla para hacer figuras sagradas de hombres y dioses fue muy común en Mesoamérica desde tiempos preclásicos, y todavía lo es entre indígenas como los mayas lacandones, y la idea de una gran inundación como paradigma de una catástrofe cosmológica parece obvia en una región de lluvias torrenciales, y de ciclones o huracanes cuyos efectos son a menudo devastadores. Tal vez nunca lleguemos a saber con seguridad si los quichés tomaron prestada del cristianismo la figura del diluvio que anegó a la humanidad indeseada, pero no creo que ese asunto concreto tenga relevancia para la discusión de fondo que he procurado esbozar en este ensayo.

Otra cosa diferente es la separación que hace nuestra religión occidental entre ir al infierno o ir al cielo después de morir. Y sólo me refiero aquí a la existencia de esas dos opciones, y no a las condiciones que las hacen posibles. El informante de Dennis Tedlock (1985: 295) describe los ritos funerarios actuales en el altiplano de Guatemala diciendo que en un día Hunahpú del calendario ritual se visitan las sepulturas de los muertos de la familia para orar con vistas a un pronto tránsito de esos difuntos desde la fría mansión infernal al brillante cielo. Nada hay en el *Popol Vuh* que sugiera la existencia de otro lugar de residencia de los muertos que no sea el propio Xibalbá. Ciertamente, los gemelos divinos superan las pruebas terroríficas y se alzan gloriosos hacia el cielo donde se convierten en el sol y la luna, pero esos astros regresarán periódicamente al inframundo. Sabemos que los reyes mayas se comunicaban con sus antepasados y con los dioses entrando en cuevas o laberintos, zambulléndose en cenotes o mirando los espejos de obsidiana, vías de acceso todas ellas a Xibalbá, no al cielo diurno (Rivera 1995b y Rivera 1999). Así que considero la idea indígena de un destino celestial para los muertos como una consecuencia de la aculturación, y el cielo del *Popol Vuh* como el trono y el camino sobre el que se asienta el señor del universo en su recorrido diario sobre las cabezas de los hombres. Entonces adopta un semblante antropomorfo, mientras que el jaguar es el aspecto nocturno del sol durante su paso por debajo de la tierra desde el oeste al este. Con el valor y la astucia de un jaguar, símbolo de los hechiceros y del poder de la magia, atravesó el héroe Hunahpú el tenebroso reino de Xibalbá, y su sacrificio allí produjo

la fundación del mundo que conocieron los mayas, la superación de la muerte aniquiladora, la fecundidad de los campos de cultivo y la regeneración de todo lo viviente.

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, René

- 1983 «El Popol Vuh, Vico y la Theologia indorum», en *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh* (Eds. R. M. Carmack y F. Morales): 1-16, Guatemala: Editorial Piedra Santa.

AMADOR NARANJO, Ascensión

- 1995 «La desaparición del sol en Yucatán», en *Religión y sociedad en el área maya* (Eds. C. Varela, J. L. Bonor y Y. Fernández): 311-318, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

BRICKER, Victoria R.

- 1989 *El Cristo indigena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

BRICKER, Victoria R. y Gabrielle VAIL (Eds.)

- 1997 *Papers on the Madrid Codex*, Middle American Research Institute Pub. 64, Nueva Orleans: Tulane University.

BRODA, Johanna, David CARRASCO y Eduardo MATOS MOCTEZUMA

- 1987 *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery of the Aztec World*, Berkeley: University of California Press.

BUNZEL, Ruth

- 1981 *Chichicastenango*, Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.

BUSSEL, Gerard W. van

- 1991 «Balls and openings. The maya ballgame as an intermediary», en *The Mesoamerican Ballgame* (Eds. G. W. van Bussel, P. L. F. van Dongen y T. J. J. Leyenaar): 245-258, Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde.

CHEVALIER, Jean y Alain GHEERBRANT

- 1986 *Diccionario de los símbolos*, Barcelona: Editorial Herder.

CÓDICE CHIMALPOPOCA

- 1975 *Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

COE, Michael D.

1982 *Old Gods and Young Heroes. The Pearlman Collection of Maya Ceramics*, Jerusalén: The Israel Museum.

1989 «The Hero Twins: Myth and Image», en *The Maya Vase Book* (Ed. Justin Kerr), vol. 1: 161-184, Nueva York: Kerr Associates.

COOK, Garrett

1983 «Mitos de Momostenango comparados con el Popol Vuh», en *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh* (Eds. R. M. Carmack y F. Morales): 135-153, Guatemala: Editorial Piedra Santa.

ELIADE, Mircea

1981 *Tratado de Historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

GARIBAY K., Ángel María (Ed.)

1965 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México D. F.: Editorial Porrúa.

GOSSEN, Gary H.

1979 *Los chamulas en el mundo del sol*, México D. F.: Instituto Nacional Indigenista.

GRAULICH, Michel

1990 *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid: Ediciones Istmo.

GUÉNON, René

1995 *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Barcelona: Ed. Paidós.

MEEKS, Wayne A.

1994 *Los orígenes de la moralidad cristiana. Los dos primeros siglos*, Barcelona: Ed. Ariel.

NICHOLSON, Henry B.

1971 «Religion in Pre-Hispanic Central Mexico», en *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 10 (Eds. G. F. Ekholm e I. Bernal): 395-446, Austin: University of Texas Press.

PAPINI, Giovanni

1989 *El diablo*, Madrid: Grupo editorial Swan.

PITARCH RAMÓN, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

PREUSS, Mary H.

1988 *Los dioses del Popol Vuh*, Madrid: Ed. Pliegos.

RECINOS, Adrián

1964 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, 7ª edición, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

REENTS-BUDET, Dorie

1994 *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period*, Durham: Duke University Press.

REVILLA, Federico

1990 *Diccionario de iconografía*, Madrid: Ed. Cátedra.

RIVERA, Miguel

1982 «Tres mitos mesoamericanos de creación», *Revista de la Universidad Complutense* 3: 193-203, Madrid.

1986 *La religión maya*, Madrid: Alianza Editorial.

1995a «Simbolos del Popol Vuh», en *Religión y Sociedad en el área maya* (Eds. C. Varela, J. L. Bonor y Y. Fernández): 249-263, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

1995b *Laberintos de la Antigüedad*, Madrid: Alianza Editorial.

1999 «Espejos mágicos en la cerámica maya», *Revista Española de Antropología Americana* 29: 65-100, Madrid: Universidad Complutense.

ROBICSEK, Francis y Donald M. HALES

1981 *The Maya Book of the Dead. The Ceramic Codex*, Charlottesville: University of Virginia Art Museum.

SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo (Ed.)

1989 *Popol Vuh*, *Crónicas de América* 47, Madrid: Historia 16.

SCHELE, Linda y Mary E. MILLER

1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Nueva York: George Braziller Inc.

SEIGNOLLE, Claude

1990 *Los evangelios del diablo*, Barcelona: Editorial Crítica.

SPRAJC, Iván

1996 *La estrella de Quetzalcóatl. El planeta Venus en Mesoamérica*, México D. F.: Editorial Diana.

TAUBE, Karl A.

1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington D. C.: Dumbarton Oaks.

TEDLOCK, Dennis (Ed.)

1985 *Popol Vuh*, Nueva York: Simon and Schuster.

XIMÉNEZ, Fray Francisco

1985 *Primera parte del Tesoro de las Lenguas Cakchiquel, Quiché y Zutuhil, en que las dichas Lenguas se traducen a la nuestra, española* (Edición de Carmelo Sáenz de Santa María), Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Pub. especial n° 30.