

J. MATA  
GAVIDIA

EXISTENCIA Y PERDURACION EN EL POPOL-VUH

1950

PENSAMIENTO INDIGENA EN GUATEMALA

*Existencia y Perduración en el*  
**POPOL-VUH**

Por

JOSE MATA GAVIDIA

GUATEMALA, G. A. 1950



de tierra

**PENSAMIENTO INDIGENA EN GUATEMALA**

*Existencia y Perduración en el*  
**POPOL-VUH**

Por

**JOSE MATA GAVIDIA**

**GUATEMALA, C. A. 1950**

## INICIO

*La órbita literaria del POPOL-VUH sigue siendo incommensurable: comentarios, traducciones en más de cuatro idiomas, estudios, los más diversos, de distinguidos maestros indigenistas del Viejo y del Nuevo Mundo, son índice y pregón al mismo tiempo de tan crecido caudal de sugerencias, suscitadas en las más heterogéneas disciplinas, por la ciencia y sabiduría indígena, cuidadosamente guardada a través de cuatro centurias en las páginas del manuscrito "LIBRO COMUNAL DE LOS QUICHES" o según otros "LIBRO DEL CONSEJO", descubierto en el archivo parroquial de Santo Tomás Chichicastenango por el cronista Fr. Francisco Ximénez, —su primer traductor del idioma quiché en que está escrito al español— allá por las postrimerías del siglo XVII o primicias del XVIII.*

*No menos de treinta y dos volúmenes, entre traducciones, monografías, comentarios y paráfrasis de especialistas y un número mucho más crecido de artículos publicados en revistas científicas, divulgan numerosos temas históricos, lingüísticos, literarios, religiosos y étnicos inspirados en la cultura quiché, que rebosa con plenitud bíblica del libro llamado POPOL-VUH.*

*Estas páginas no pretenden competir con ninguna de las por muchos méritos enaltecidas obras de la constelación del POPOL-VUH; pero sí quieren, y pueda que éste sea su único mérito, dejar constancia de los interrogantes que suscitan la admiración al contemplar ese mundo en formación de tantos saberes, tan pródigos en genuina poesía, tan ricos por el atavío mitológico, de tan fecunda y lozana teogonía, y que cierra sus capítulos en la más austera desolación histórica, tras describir horas de un apogeo cultural, como el de pocas civilizaciones americanas. Pero, por en-*

tre las páginas del POPOL-VUH, además del consabido mensaje de historia y de arte, de mito y sabrosas leyendas, de enseñanzas cívicas y hondura religiosa, fluye en sus profundidades con grandioso estruendo, y sube no pocas veces a la superficie, otro mensaje, que habla de cierto sentido de interpretar la existencia, y deja oír claros rumores de una corriente de PERDURACION, que en algunos capítulos se salen del cauce y en su desborde penetran por zonas que trascienden las sabias ciencias mencionadas, y se meten por tierras, que, o son patrimonio de la filosofía, o están muy próximas, colindantes, o cercadas, por parajes de interrogantes austeros y fecundos, que plantean problemas nada vulgares de la sabiduría maya quiché, que vivifica el POPOL-VUH.

Irán estas páginas por una ruta propia hacia tales dominios, que llámense como se llamen, son interpretaciones del COSMOS maya-quiché aludido. No ignoramos que hay muchas posibilidades de extraviarse en selva tan intrincada y tan seductora, y por la cual, muy a pesar del que esto escribe, ningún guía especializado le acompaña, ni existe hasta el presente un sendero despejado. Creemos, con todo, que mejores exploradores se han de meter por este sendero, y fruto de esa investigación serán los estudios más amplios, y acertados, que mejoren, enmienden o sustituyan este conato de ir a buscar el saber maya quiché a sus fuentes mismas donde se ve manar su sentido de existencia y el correr incontenible de la perduración.

El punto de partida es el POPOL-VUH, pero esto no excluye meterse poco o mucho en campos vecinos, ya de lo maya de Yucatán, o del maya petenero, o con otras culturas mayoides del altiplano guatemalteco. Tendremos que ir a los Libros de Chilám Balám yucatecos, y al Memorial de Sololá o al Rabinal Achí de los Cakchiqueles. Y puede que usemos más de lo conveniente el calificativo de maya, que con frecuencia hacemos extensivo a los quichés del

POPOL-VUH, tronco lingüístico de lo maya, cuyas páginas enraizan en tradiciones mayas, aunque el pueblo quiché tenga en varias instancias una fase cultural diversa a la de las culturas auténticamente mayas del Petén, Yucatán o de las orillas del Usumacinta y proximidades del Motagua. Pero no dudamos que en atención a los atenuantes de tanta afinidad lingüística, de un tronco común, de no pocos paralelismos históricos, disminuya la culpa al llamar con el nombre más glorioso de tal estirpe a los más próximos hermanos: los maya-quiché.

Y tras una disculpa pedimos otra: la de usar terminologías propias de la cultura occidental en tema tan poco simétrico; pero valga la advertencia de que antes que nada deben entenderse las alusiones como mero trasfondo de contraste, y que no es ninguna violación científica, llevar en ánfora de conceptos occidentales la rica sabiduría de los sabios autores del POPOL-VUH. La tentación de no evocar lo griego frente a lo maya, no para aludir analógicamente, o a imagen y semejanza, sino para contrastar sus culturas, en aspectos determinados, no se ha podido, ni querido, evitar.

Quede también constancia de que el uso de expresiones de nacionalidad existencialista, no tienen, ni pretenden, como salta a la vista en las subsiguientes páginas, tomar posición por alguna de sus dichas escuelas. A razones de mayor poder de expresión obedecen tales giros. Póngase pues, en severo entredicho a toda alusión que opaque lo maya-quiché, o le dé ropas prestadas, que transfiguren su realidad. Queremos ver lo recóndito del POPOL-VUH, pero sin lentes de aumento, ni menos aún con disfraces exóticos.

Las ediciones que se citan en estas páginas, son: la de Reynaud, la muy valiosa edición crítica del Lic. Adrián Recinos, sin dejar del todo las anteriores de Villacorta-Rodas, ni la antiquísima y primera de Ximénez. No hemos

querido valernos de la de Brasseur de Bourbourg, deficiente a pesar de sus buenas intenciones, ni menos de la profanación del POPOL-VUH hecha por Capdevilla.

Deuda de gratitud universitaria quieren manifestar estas páginas, para con la Universidad de San Carlos de Guatemala, cuyo mecenazgo ha alcanzado a patrocinar investigaciones en las disciplinas culturales o ciencias del espíritu por mucho tiempo preteridas para favorecer a las técnicas o MECANIZADAS.

Esta vuelta hacia las ciencias humanísticas en Guatemala, hoy por hoy, encomendadas a la Facultad de Humanidades es la esperanza histórica de un próximo renacimiento en todos los campos del saber universitario.

Quede constancia en estas páginas de mi sincero agradecimiento a los eruditos maestros y alentadores de este conato de investigación en el pensamiento maya-quiché, y en especial al Dr. J. Russo Delgado, al Dr. Eduardo Nicol, al Dr. Heinrich Berlin, al primer Decano de la Facultad de Humanidades, Lic. José Rolz Bennett y al muy apreciable amigo y compañero Francisco Figueroa.

Esperamos que estas páginas obtengan la benevolencia de los dioses mayas de hoy día, o sea, de SUS FERVOROSOS CULTORES; y ojalá sepan perdonar mi osadía al tratar de ir en pos del fuego sagrado de la sabiduría de los maestros maya-quichés de antaño.

JOSE MATA GAVIDIA

Guatemala, 29 de noviembre de 1950.

## CAPITULO I

### Prenotandos

διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἔστιν  
 "... porque también el amante del mito es en cierto sentido un filósofo".—Aristóteles, *Metaph.* A.982 b.

- I -

¿Existe una sistematización filosófica en el *Popol-Vuh*? ¿Es el *Popol-Vuh* una obra de filosofía? O, antes bien, ¿sin ser una obra de filosofía, ni sistemáticamente filosófica, se halla entre sus páginas un algo de filosofía, ἔνεστι τις φιλοσοφία, que diría Platón? O, en lenguaje de Aristóteles, ¿es el autor del *Popol-Vuh* φιλόσοφος πῶς ἔστιν, en cierto sentido filósofo? He aquí el primer problema, —ciertamente no muy difícil de solucionar—, y que tiene que resolverse como una cuestión previa a los restantes.

El *Popol-Vuh*, ni entraña una sistematización filosófica, ni es obra de filosofía. Abrir sus páginas y saborear el legado maya del altiplano guatemalteco es tanto como evidenciar que nunca pasó por la mente de su autor o autores realizar eso que en frase no muy filosófica se ha dado en llamar *hacer filosofía*, en vez de aproximarse a la actitud de sentir y vivir la filosofía, superior al mero hacerla, cual si el filósofo fuera un alfarero de conceptos. Leer el *Popol-Vuh* es la mejor prueba de que en sus páginas no se *hace filosofía*.

Pero, ¿se vive una cierta filosofía en el *Popol-Vuh*? Esto cambia el planteo del problema. Porque doquiera se vive algo, hay ese algo y es susceptible de mostración. Donde se vive la poesía, hay poesía; donde se vive alegremente, hay eso que se llama alegría; donde se vive y siente pro-

blemática filosófica, hay temática filosófica, y es susceptible de mostración. Mostración que no rehuye presentarse vestida de razones, aunque no deja de haber su diferencia entre explicar lo conceptual de la existencia y hacer mostración de la misma. La contrición definida es muy distinta de la contrición vivida, y para poder definirla, que es tanto como limitarla, que es tanto como generalizarla y hacerla abstracta, fué requisito previo vivirla, sentir su existencia, y sin esto nunca hubiera podido ser posible ni siquiera su definición. De lo vivido —de la contrición sentida— puede llegarse a lo conceptual; pero de un concepto no se puede llegar a vivir una existencia. No iremos por lo tanto al *Popol-Vuh* a buscar conceptos de filosofía pura sino el sentido de la existencia que origina manifestaciones de su modo de ser en una entidad humana, y que como sentida y vivida, también es susceptible de mostración. Un concepto puro es tan sólo un puro concepto. Un concepto sin vivencia tiene un algo de ignorancia. El puro concepto de color sin su vivencia es una ignorancia de lo que es existencialmente el color; como el mero concepto de existencia no es posible sin la previa vivencia, sin la propia experiencia de eso que llamamos existir. No es posible la verdad conceptual si no arranca de alguna manera del sentido de existencia. Porque soy, porque existo y soy existencia es que pienso y conceptualizo y ratiocino, etc., pero no a la inversa. Y del vivir, del sentir la vivencia de algo puedo llegar a racionalizar ese algo. Donde haya vivencia del ser, de la existencia, de la evolución, de lo que perdura, y se exprese esta realidad, bien podemos afirmar que hay sendero abierto para adentrarse en su sentido y hacer su mostración. El *Popol-Vuh* hace trazos de la existencia y vive planteando soluciones a problemas del ser, del no ser, del modo de existir de una entidad humana, al sentido de la perduración, a las relaciones del yo y su super yo. Y si bien es cierto que la Filosofía es por antonomasia planteo de problemas de última instancia, cuyos interrogantes

mismos están motivados por la importancia existencial de lo que se interroga, y se encaminan hacia el sendero a seguir para encontrar soluciones; no lo es menos, que aun en obras meramente literarias que tratan del Ser, de la Existencia, del Pensar, del Valorar, etc., aunque no sistemáticamente, ni siguiendo la trayectoria usual de las obras filosóficas, como acontece con el *Popol-Vuh*; se está trascendiendo el campo de lo meramente literario y adentrándose, consciente o inconscientemente, a dominios de la Metafísica y mostrando un algo de filosofía, al menos, como la que a Isócrates atribuye Platón en el *Fedro*: φύσει γὰρ ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρός διανοία “porque hay inherente a la mentalidad de este hombre una cierta filosofía”<sup>1</sup>.

El adentrarse en la vasta región de los problemas del Ser, del Existir, o del Devenir, aunque sea sin problematizar, o encubiertamente bajo el regio manto del mito, cuya presencia tiene un origen de explicación racional —no ciertamente según la ἐπιστήμη sino bajo el signo de la δόξα —opinión verdadera— ofrece no escasas posibilidades para investigar el *quid philosophicum* que en obras no *ex officio* de filosofía existe vivencialmente, aunque no pretendan ser obras de filosofía, ni menos constituyan sistema alguno. Ir en pos de una explicación de la existencia, o querer interpretar la corriente de la duración que perdura, enjuiciar el ser o el conocer ya sea en la exquisita ἀρετή de los diálogos de Platón, o en la austeridad expositiva del Liceo, como en los diálogos de León Hebreo, o en los Soliloquios de San Agustín, en las místicas estrofas de San Juan de la Cruz, o en la fe desesperada de Kierkegaard, como en los mitos del *Popol-Vuh*; es ir siempre en pos de un algo de la Metafísica cuyos interrogantes, antes que nada, son un eco auténtico del ser humano, ya sea que se expresen en exclusiva forma racionalista, o se aúnen a una comunicación de tipo intuitivo.

<sup>1</sup> PLATON, *Fedro*, 279 b.

Tal es el caso del *Popol-Vuh*. Plantea una concepción del mundo quiché, y ya desde su primer capítulo intenta explicar cómo de un caos estático e inanimado, que curiosamente describe como un cuasi no-ser, se crea un cosmos, y por lo tanto una ordenación de la existencia múltiple que se unifica en universo, y que encierra su perfección, su intencionalidad inmediata en la explicación del hombre y del ser supremo, antropológicamente concebido.

Al hacer historia el *Popol-Vuh* nos hace demostración de la evolución y conexiones de lo existente y nos expone las honduras del ser moral del hombre quiché y nos arroja en su teoría del ser como coexistente de esa que llama Cassirer "sociedad de la vida"<sup>2</sup>, donde nada está aislado, sino interpenetrado, donde todo presenta una trabazón tejida por los múltiples hilos de una contextura no lógica, sino vivencial o, para ser más exactos, existencial.

Y al hacer historia, el *Popol-Vuh* no puede menos que encubrir una teoría, *more maya*, de lo que dura perdurando: su existente, y sin pretenderlo, tal vez, llega a esbozar el afán de pervivencia, el hambre de inmortalidad de que nos habla Unamuno<sup>3</sup>. Y ante el problema de la supervivencia entra de lleno el *Popol-Vuh* en la justificación del *no dejar de ser* y para ello amarra la acción humana a la teoría de una participación de lo divino, al entronque definitivo de la perfectibilidad de la acción, rozando aspectos de la Ética, trazando concepciones del sumo bien, valorando la conducta.

El contexto del *Popol-Vuh* presenta aspectos muy definidos del hombre, presa del sentimiento de la incertidumbre, del existencial mismo de la angustia, amén de enriquecer en su descripción inclusive una incipiente teoría del estado quiché y numerosos aspectos de su *polis*.

<sup>2</sup> CASSIRER, ERNEST, "The Myth of the State" I, IV, 51. Trad. Eduardo Nicol, Fondo de Cultura Económica, México, 1947. 362 pp.

<sup>3</sup> UNAMUNO, MIGUEL de. "Del Sentimiento Trágico de la Vida". 8ª Ed. cap. III, Espasa Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires, 1947. 262 pp.

Entraña, pues, el *Popol-Vuh*, o *Libro de la Comunidad* de los Quichés, bajo el ropaje transparente de historia, religión, política y mito, un espíritu donde fluyen incesantemente modalidades del ser, de la existencia y duración que trascienden el realismo ingenuo a primera vista, y cuyos aspectos, hasta el presente, no se ha tratado de sistematizar.

El *Popol-Vuh*, sin hacer filosofía como finalidad, esconde entre sus páginas un contenido que en su más amplio horizonte pudiéramos llamar, provisionalmente, filosófico, o si escandaliza menos, prefilosófico. Hacer *re-velación* de sus intimidades metafísicas, apartando los aderezos literarios, y poniendo entre paréntesis el delicioso contenido histórico, mítico y religioso, será la principal ocupación de estas líneas, y asimismo mostrar aquellas modalidades que en alguna manera tengan sentido, o entraña al menos, prefilosófico.

Como quiera que el *Popol-Vuh*, obra cumbre del pensamiento del altiplano maya, no es un producto literario aislado, y se enmarca dentro de un tipo de cultura bien definida, no podemos prescindir de usar otras obras literarias del pensamiento maya, que en algún capítulo servirán no sólo de trasfondo, sino de fondo mismo. No es posible, ni mucho menos aconsejable, explicar la vitalidad de una rama, desgajándola del tronco común. Menos podríamos llegarlos al *Popol-Vuh*, como a un islote solitario, por más interesante que fuera, sino como a un mar imponente, que recibe y enriquece sus aguas, con las del mismo océano y las de otros ríos.

Nuestro primer intento es ir a ver qué hay ahí, que nos hable de existir y persistir, y en dando con el venero, ir senda arriba a la fuente misma, donde sin resabios del mito, ni posteriores influencias se vea el puro manantial del pensamiento quiché. Y ahí, frente por frente, trasegar la esencia de su saber, y en ánfora de conceptos occidentales guardar la frescura del sentir hondamente espiritual del *Popol-Vuh*. Si el pensamiento maya en general pudo es-

calar hasta la abstracción matemática siguiendo en pos de la astronomía, y no fracasó ante el conocimiento del cero, ni menos aún desconoció una especial dialéctica del darse la existencia; no es fácil regatearle ese afán que en más de un pasaje del *Popol-Vuh* y de otras obras de la literatura maya nos pone no del todo afuera y sí algo adentro de los problemas de la Filosofía Occidental. Cuando hay interrogantes que tratan de saciar a cada paso el *¿de dónde?* y el *¿a dónde?* de la existencia; cuando todo un pueblo erige sin cesar monumentos al tiempo, y lo quiere explicar reduciéndolo a leyes de un *corsi e ricorsi*, y crea un prodigio de calendario, que muestra el afán de ir al tiempo para manipular la duración y darle algún sentido; cuando se busca la conciencia de la naturaleza para naturalizarla y se la quiere sentir como tal, aunque se la arroje con mitología; cuando se clasifican los seres —y clasificar es una función lógica propia—; cuando hay afán de salirle al paso a la diversidad y enfrentarla a la singularidad de un modo de ser; entonces, como acontece en el pensamiento maya en general, y especialmente en el *Popol-Vuh*, se está no ya extramuros, sino intramuros de la Filosofía, aunque tal vez no del todo en el propio corazón de su saber, ni dentro de una genuina posición occidental, que hasta hoy sigue dando el sello de la autenticidad filosófica.

Puede que los mayas no hayan puesto sus reales en el campo de la *ἐπιστήμη*, pero sí, y con creces, deja su pensamiento la región de la mera *τέχνη*, y llega a la *δόξα* verdadera, que aún en Platón, es estar dentro, o por lo menos frente a la tierra de promisión de la Filosofía <sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Cf. BROCHARD, VICTOR. "Los mitos en la Filosofía de Platón". (L'Année Philosophique, Paris, 1901). Recopilado con otros trabajos en Biblioteca Filosófica de la Editorial Losada, con el título de "Estudios sobre Sócrates y Platón", donde selecciona siete de los publicados bajo el título Etudes de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne, 1912. Trad. Leon Ostrov. Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1940. 222 pp.

Afán de mostrar esa posición, encubierta por tenue velo, impulsa estas páginas, nacidas de un ir y venir por el *Popol-Vuh*, obra tal vez de gestación milenaria, y sin duda alguna, multiseccular. Ir y venir que hace despertar el *θαυμάζειν* griego a quien se llega a sus páginas. Si su contenido fecundo ha sido divulgado por sus grandes méritos, comentándose su finura exquisita de epopeya, su rancio sabor literario, sus saberes de lingüística y de historia, esperan estas páginas hacer mostración sencilla de esa otra jerarquía del saber primero, cuyos interrogantes se traslucen en el *Popol-Vuh*, a cada paso en que de existencias y pervivencias se trata, y que son el Atlas cuyas anchas espaldas sustentan el mundo de la sabiduría maya-quiché.

Será nuestro intento llegar a caracterizar la mostración de la Existencia en el *Popol-Vuh*, de la existencia en su sentido más ancho y general. Igualmente pasaremos al típico sentir maya del tiempo en sus multívocas modalidades, que le atribuye a la duración como perdurando. *Existencia y Perduración more maya-quiché* serán el cometido de estas páginas, y por lo mismo se incluirá en ellas el análisis mostrativo de sus existentes: el universo, lo deificado y el propio existente, como síntesis del mundo cultural en la obra más espiritual de los pueblos precolombinos del Nuevo Mundo.

## - II -

En el *Popol-Vuh* hay un fuerte contenido mítico, y en menor proporción un saber histórico. Requisito necesario será, pues, para evitar cualquiera torcida interpretación a la base misma de las subsiguientes páginas, traer a colación el qué y el cómo entendemos el mito.

La palabra Mito es de acuñación griega, —*μῦθος*—, y su prístino significado vale tanto como: expresión, palabra expresada; y así lo usan Homero, *Od.* XI, 561, - IV, 77; *Ilíada* IX, 443 y Hesíodo, *O.* 196; como significado



opuesto a *ἔργον*: acción, realización, obra. Después de Homero se altera su contenido significativo y primario y se convierte en relato, y especialmente, en relato de leyendas, como opuesto a *λόγος*: palabra, discurso razonado, o a relato no histórico. Herodoto II, 34, aún le concede apoyarse en algún testimonio. Platón, *Resp.* 330, - *Leg* 636 c, se lo quita y llega a usar *mytho*, algunas veces, como opuesto a *ἀληθές*, lo verdadero: *Tim.* 22 c y *passim*, *Fedro* 60 c, etc., también Aristóteles: *H. A.* VI, 31. etc.<sup>5</sup> De éstas, adoptamos la acepción de mito: como relato de algo fabuloso, no sometido a una estimación deductivo-reflexiva, "en la cual agentes impersonales —como define el *Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie*. André Lalande—,<sup>6</sup> con suma frecuencia las fuerzas de la naturaleza, se representan con aspecto de seres personales, cuyas acciones o aventuras tienen un sentido simbólico". En este sentido encuadran casi todos los mitos del *Popol-Vuh*, y así usaremos la acepción de mito. No parece necesario insistir en otras acepciones de mito, ya que no tienen cabida en el *Popol-Vuh*, si bien sean muy importantes, cual la que usa también Platón, para recubrir pensamientos capitales de su doctrina, con un lenguaje intencionalmente poético, acepción analizada con gran erudición, y con no pocas diferencias de criterio por León Robin: *Platón*; Couturat: *De Platonnicis Mythis*, y Víctor Brochard: *Estudios sobre Sócrates y Platón*.

El mito en el *Popol-Vuh*, como en toda mitología, es *intencional*, es mito de algo y trata de justificar, explicándolo, ese algo. Y cuando ese algo es la existencia, la pervivencia, el cosmos, etc., el mito es nada menos que

<sup>5</sup> Cf. palabra *mytho*: A. BAILLY. *Dictionnaire Grec-Français*. 9ª Ed. Librairie Hachette. Paris.

<sup>6</sup> LALANDE, ANDRÉ. "*Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*". Révisé par MM. les membres et correspondants de la Société Française de Philosophie. Cf. la palabra "Mythe", A.) p. 647. 5ª edición, Presses universitaires de France. Paris, 1947. pp. XXIIIX, 1,280.

un dar cuenta de algo que se siente, y es por su sentido un problema, una incógnita, las más de las veces existencial. Es, pues, según Burnett Tylor,<sup>7</sup> un tipo de primitiva Filosofía, porque el mito, dentro de su arbitrariedad fabulosa, usa, quiéralo o no, recursos lógicos, sistemáticamente lógicos, como la clasificación y, además, porque, como lo comprueba acertadamente Cassirer, "ni siquiera el hombre no civilizado puede vivir en el mundo sin un constante esfuerzo por comprenderlo"<sup>8</sup>. Cassirer rechaza la tesis de Tylor en cuanto al sentido absoluto que éste pretende darle al mito como expresión del "Filósofo Salvaje", pero aún así admite interesantes concesiones: "sin embargo, añade, encontramos en él, en un estado rudimentario e implícito, la misma capacidad de análisis y síntesis, de discernimiento y unificación que, según Platón decía, constituyen y caracterizan el arte dialéctico. . . Nos sorprende descubrir hasta qué grado la mente primitiva siente el deseo y la necesidad de discernir y dividir, de ordenar y clasificar los elementos de su contorno. . . Este principio director no nos es dado por la naturaleza de las cosas en sí mismas. Depende de nuestros intereses teóricos y prácticos. Es manifiesto que estos intereses no son los mismos en esas primitivas divisiones del mundo que en nuestras clasificaciones científicas. Pero esta no es la cuestión que se debate. Lo que importa aquí no es el contenido, sino la forma de clasificación; y esta forma es enteramente lógica"<sup>9</sup>.

El mito es una forma de reacción del hombre ante la problemática de la naturaleza y de sus sentimientos de perduración, afán de existencia y pervivencia, dominio de cuanto le rodea. Su raíz es hondamente existencial. "El hombre, en su tendencia innata a descifrar los fenómenos

<sup>7</sup> BURNETT TYLOR, Sir EDWARD. *Primitive Culture*, VI, pp. 417-502. Londres, 1871. Citado por Cassirer, op. cit. 1, i, 15.

<sup>8</sup> CASSIRER, ERNST. op. cit. I, i, 21.

<sup>9</sup> CASSIRER, ERNST. op. cit. Idem.

sensibles, nos dice Steuding, no se limita a investigar los procesos que se desarrollan en la intimidad de su ser, sino que trata de descubrir los secretos de los objetos que le rodean y de la Naturaleza en la cual vive, y cuya acción se percibe de continuo”<sup>10</sup>.

Bien se comprende que ya el mito en sí mismo tiene una fuerte raigambre que asienta y germina en problemática filosófica, especialmente en la existencial, y en su primer momento trasciende a la naturaleza en sí misma.

El mito en gran número de sus temas es asimismo un afán de valorización ética, y esto se manifiesta a las claras en el *Popol-Vuh*. Tiene, pues, según este aspecto, también un contacto con problemática valorativa.

Se manifiesta asimismo, por lo dicho que, sin ser paradjico, en la mayoría de los mitos haya un fondo de problemas filosóficos que es posible desentrañar. Puesto que, si ya el mero tratar de explicar un acaecer vital y darle sentido es tener conciencia de un problema; el conocer esta problematización de temas existenciales, valorativos, y esbozar teorías del universo, ¿qué otra cosa es sino tener conciencia de esa misma existencia, de esa valorización, y de la jerarquización de los fenómenos naturales? La impotencia de los primitivos busca dar en el mito una explicación y la recubre con el relato, que casi siempre tiene, según Steuding, una base naturalista o histórica<sup>11</sup>. Pero, no porque explique la interrogante míticamente ignora el problema o deja de sentirlo, o de vivirlo; antes al contrario, si lo plantea y lo vive, arranca o de una admiración, —el *θαυμάζειν* griego<sup>12</sup>, ante los fenómenos naturales, o de una

<sup>10</sup> STEUDING, HERMANN. *Mitología Griega y Romana*. 5ª Ed. p. 10. Trad. J. Camón Aznar. Editorial Labor, S. A., Barcelona, 1942, 230 pp.

<sup>11</sup> STEUDING, HERMANN. Op. cit. p. 11.

<sup>12</sup> ARISTOTELES. *Metafísica*. A. 982 b. *ὁ γὰρ μῦθος*

*σύγκειται ἐκ θαυμασίων* “porque el mito se fundamenta en las cosas dignas de admiración”. The Loeb Classical Library. Harvard University Press. Cambridge, Mass. 1947. 2 vol.

hondura existencial, pervivencia, incertidumbre, ante la dificultad que su realidad entraña con relación a su mismo ser. Y eso, precisamente, el afán de tocar el problema de una existencia, de un devenir, de un ser para la vida o para la muerte, es la fuente misma de la temática así filosófica como mitológica. No hay, pues, motivo alguno para rehuir la búsqueda de lo filosófico que motiva el mito. Mito y Filosofía no están separados por un foso infranqueable, sino que allí donde hay mitos bien puede llegarse al *substratum* filosófico y vital. El mito nos advierte una preocupación filosófica, que no pudo cristalizar en expresión y forma filosófica; pero que no porque no haya alcanzado dicha modalidad y actitud, rehuye plantearse la problemática, que a ambos anima.

El mero atribuir mágicos poderes a tal o cual *ser* o *actuar*, el mero narrar en supuestos sin prueba, en teorías irracionales la explicación de la existencia, de la pervivencia, de lo deífico, del ser del mundo nos advierte que quien tal hace se afana en hallar una solución a un interrogante de registro filosófico y tal es ya una actitud, cuando menos, prefilosófica; y filosófica, en cuanto tiene un afán marcado de hallar la verdad, de dar sentido a los problemas del ser y del existir.

Habrán indudablemente grandes diferencias en la dirección seguida, pero el conocer mitológico y el conocer científico están usando un mismo instrumento y nacen de una impulsión similar, de aquella que abre las páginas de la *Metafísica* de Aristóteles: *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*: *Todos los hombres por naturaleza tienden a conocer*<sup>13</sup>. Hijos del afán de saber, de ese *τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται*, son todos los saberes; el impulso es, pues, un impulso existencial.

<sup>13</sup> ARISTOTELES. *Metafísica*. A. 1.—Obsérvese el hondo sentido existencial que entrañan las dos palabras: *ὀρέγονται φύσει*. por naturaleza tienen dirección, tienden a, se lazan, que *orego* vale tanto como un *dinámico tender hacia*, una aspiración, dirección hacia algo.

Que el mito hace identidad del sujeto y el objeto y la Filosofía no, es una posición que históricamente ya no escandaliza, sobre todo, después del filósofo de la identidad, Schelling y de otros muchos. Si advertimos cómo han roto los filósofos del romanticismo alemán del Siglo XVIII-XIX, con la distinción dualística *objeto-sujeto*, o como el racionalista Spinoza, *Deus, sive natura*; o cual lo hace el existencialismo actual: el mito no es baldón explicativo del ser, por aquella adecuación, o por mejor decir fusión objetivo-subjetiva, sino que esa misma actitud de identidad entraña una forma, no desprovista de un *quid philosophicum*, así por la materia que trata de explicar, como por el inquietante impulso emotivo que la origina. Sentir la existencia es más auténtico saber, que el mero conceptualizarla. Explicarla vivencialmente es más auténtico saber, que sólo esquematizarla. Lo cual no excluye la primacía de una síntesis de ambas posiciones, y esta es la de la Filosofía sobre el mito. Este es algo de lo primero, y casi nada de lo segundo. Del principio al fin el mito es un afán de explicación, como lo es la ciencia, aunque por sendas distintas.

No olvidemos tampoco el gran descubrimiento de Cassirer con relación al mito: "que no surge solamente de procesos intelectuales; brota de profundas emociones humanas. . . No puede describirse al mito como una simple emoción. La expresión de un sentimiento no es el sentimiento mismo —es una emoción convertida en imagen—" <sup>14</sup>. Situación que nos pone en mejor posición para entrar por el mito simbolizado y llegar al mito como vivencial.

Conviene por lo tanto distinguir en todo mito: lo mitificado, o sea el contenido que mienta el mito —y esto no es necesariamente de abolengo filosófico—, y la motivación del mito, y ésta sí lo es. También hay que tomar en cuenta la relación de la motivación del mito y su producto el relato. Este puente es el que puede usarse para ir de lo *afilosófico*

<sup>14</sup> CASSIRER, ERNST. op. cit. I, iv, 55.

a la fuente misma filosófica, que lo impulsa. Lo que más importa del mito, lo que le hace servir para hallar su contenido filosófico, no es, pues, lo mitificado —que como representación simbólica no es ella sola todo el mito—, sino el impulso mitificante. Por ello es que hay en la mayoría de los mitos un *quid philosophicum*, porque hay un concreto existencial, que, como tal, se plantea éste, y otros problemas nacidos de su intimidad que busca satisfacer sus hondos interrogantes.

El *Popol-Vuh* puede, según esto, aún en su aspecto mitológico, ser analizado puertas adentro de la Filosofía sin que esto constituya una usurpación de derechos, ni sea un inmiscuirse en lo que no le atañe, ni quiera hacer en manera alguna ostentación de lo que carece. No olvidamos que no puede fundamentarse una concepción filosófica en lo mítico, o por mejor decir, en lo meramente mentado en el mito, pero sí es posible tratar de buscar su *quid philosophicum* en la motivación, en la problematización del mito, sin estorbarle para ello lo mitificado.

No será nuestro propósito destilar concepciones filosóficas de lo mítico del mito, sino trascender la costra del mero relato y llegando al impulso que motiva sus mitologías encontrar en el *Popol-Vuh* la temática de la existencia y de la pervivencia como perduración, y con tal contenido, proceder al análisis, el cual por los mismos motivos aludidos anda bien quisto con la Filosofía.

### - III -

El *Popol-Vuh* se inicia declarándose historia del pueblo quiché, y aunque más de sus tres cuartas partes no nos sirvan hoy como fuentes históricas, sí lo eran en la mente del o de los recopiladores de esa historia, y para ellos, como para el pueblo maya-quiché, como historia fueron tenidos los hechos allí narrados. Según la amplia concepción de la Historia en Huizinga, que la define como "la for-

ma espiritual en que una cultura se rinde cuentas de su pasado”<sup>15</sup> tendremos que reconocer que las páginas del dicho Libro de la Comunidad quiché, cumplen con los requisitos exigidos, dentro de la mentalidad de sus autores y sus propósitos y la aceptación de sus contemporáneos quichés.

Al hacer historia el *Popol-Vuh* nos presenta una determinación del pasado maya, y al determinarlo, lo ordena, lo saca del caos, y le da un sentido, le hace hallar relaciones entre los hechos, los coordina, y al meterse en esta labor, tiene forzosamente que estar dentro de dos interrogantes: el ¿qué existe? y el ¿cómo existe? aquello que relata. Ya sólo estos aspectos internos que entraña el desarrollo histórico constituyen un valioso punto de apoyo, para pulsar las motivaciones, que como tales trascienden el mero contenido relatado en la historia, máxime cuando trata de temas, como el origen de la existencia, las modalidades del existente humano, la pervivencia y otros similares cuya sola temática trasciende lo meramente histórico.

A lo dicho tenemos que añadir que siendo todo relato histórico, intencional, es por ello mismo de un algo, y el narrar ese algo asimismo no está desprovisto de una teleología, que se propone algo, distinto del relato mismo, y estos aspectos que cobran alto relieve en el *Popol-Vuh* son igualmente peldaños para llegar a esas internas motivaciones, que también trascienden lo histórico. Añádase también, que en el *Popol-Vuh* dentro del afán de historia, que es afán de perpetuación, se hallan nociones de la estructura de la temporalidad, que hace del pasado no un algo acaecido y fenecido, sino la estructuración necesaria para el presente, y bien pudiera decirse que la máxima de Michelet, que luego fué esculpida sobre su tumba: “L’Histoire c’est une resurrection” es una de tantas motivaciones existenciales del *Popol-Vuh*.

<sup>15</sup> HUIZINGA, J. “El Concepto de la Historia y otros ensayos” “En torno a la definición del concepto de historia”, p. 95. trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México, 1946, 454 pp.

Pueden, por lo tanto, servir como materia prima para elaborar el contenido ultrahistórico del *Popol-Vuh*, sus modalidades de historia, que conducen hacia motivaciones de sentido existencial, que aparecen allí donde el ser humano se plantea los interrogantes de su existencia y pervivencia, de su sentido frente al mundo, frente a sí mismo y frente a la comunidad. Si la historia según el dicho ciceroniano es *Magistra vitae*, no lo es tan sólo porque nos habla de acaeceres pretéritos, que son lección para otros posibles, sino porque por ella se puede llegar a las mismas concepciones de la vida dentro de cada época, a sus inquietudes humanas, y tras ellas al sentido mismo metafísico de su modo de ser, existir, pervivir, etc. Lo histórico en el *Popol-Vuh*, y su manera de hacer historia, es puerta franca, que permite por ella encaminarse a las más remotas regiones, que trascienden lo meramente histórico, como relato del pasado.

## CAPITULO II

### Existencia

“ . . . el sabio, el que medita en todo lo que existe en el cielo, en la tierra, en los lagos y en el mar”.—Popol-Vuh.

En abriendo las páginas del *Popol-Vuh* sorprende desde los primeros renglones la presencia al descubierto del sentimiento de *existencia*, cuya manifestación clara y precisa se ostenta en varios capítulos.

La existencia, tal como se hace patente en el *Popol-Vuh*, se muestra tan al desnudo, que el autor nunca pensó demostrarla con razones, ni usar medio alguno de aparato deductivo. Declárase a sí mismo el *Popol-Vuh* desde su comienzo como una *mostración* y no como *demonstración*. “*Traeremos la manifestación, la publicación y la narración de lo que estaba oculto*”<sup>1</sup>, o, siguiendo la traducción de Raynaud: “*Recogeremos la declaración, la manifestación, la aclaración de lo que estaba escondido*”<sup>2</sup>. Análogas son las palabras de Ximénez<sup>3</sup>. Esta *mostración* se define antes que nada como refiriéndose a “*el principio y el origen de TODO lo que se hizo en la ciudad del Quiché*”<sup>4</sup>. Pero ese

<sup>1</sup> **Popol-Vuh**. Preámbulo, 85. Trad. por Adrián Recinos. Fondo de Cultura Económica. México, 1947. 296 pp. Para otras citas abreviaremos P-V. Ed. Recinos.

<sup>2</sup> **Los Dioses, los Héroes y los Hombres de Guatemala o el Libro del Consejo Popol-Vuh de los indios Quichés**.—1 p. 1. Trad. por Georges Raynaud. Versión en español por Miguel Angel Asturias y J. M. González de Mendoza. Editorial París-América. París. 1927. XLVIIIX 148 pp. Para ulteriores citas abreviaremos: P-V. Ed. Raynaud.

<sup>3</sup> XIMENEZ, FR. FRANCISCO. **Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores**. Vol. I, I, ii, 6. Biblioteca Goathemala. Guatemala, 1929. XVIXX 520 pp. Abreviaremos en ulteriores citas: P-V. Trad. Ximénez.

<sup>4</sup> **P-V**. Ed. Recinos. op. cit. Preámbulo, 85.

TODO lo que hicieron, nos dice el *Popol-Vuh*, fué verificado “en la claridad de la existencia”,<sup>5</sup> o, como traduce Ximénez, “en el tiempo de la luz y de la claridad”<sup>6</sup> “en el alba de la vida”<sup>7</sup> según Raynaud. En este todo que va a tratarse se anuncia “la narración de nuestra oscuridad”<sup>8</sup>, “de nuestra (vida a la) sombra”<sup>9</sup>, “que estaba oculta entre tinieblas”<sup>10</sup> como también, “la visión del alba de la vida”<sup>11</sup>, “la (que) vemos ahora claramente en nuestra existencia”<sup>12</sup>. Y así como hablando de existencia entra en escena la narración del *Popol-Vuh*, igualmente con la misma motivación se le pone término: “Y esta fué la existencia de los Quiché”<sup>13</sup>.

La temática de la existencia, que tanto se reitera a lo largo de la primera parte, cierra el preámbulo del *Popol-Vuh*, con una categórica afirmación, que atribuye al Creador y al Formador, “el sabio, el que medita en todo lo que existe en el cielo, en la tierra, en los lagos y en el mar”<sup>14</sup>. Tal pudiera decirse es el sentir quiché sobre sus sabios, cuya misión es “meditar en TODO lo que existe”. Esta meditación sobre lo que existe es el primer pregón que hace el *Popol-Vuh*, para el cual “la primera relación, el primer discurso”, asunto tratan que pregunta por la existencia, yendo y viniendo de ésta a dar muestra de cómo y en qué consiste la existencia, para llegar a adentrarse sobre la del ser del perfecto existente, que es el hombre, y volcar por fin en el hombre-maya, su arquetipo de existente humano, quien car-

<sup>5</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. Idem, 87.

<sup>6</sup> P-V. Trad. Ximénez. I, ii, 6.

<sup>7</sup> P-V. Ed. Raynaud. op. cit. 1, p. 2.

<sup>8</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. Preámbulo, p. 88.

<sup>9</sup> P-V. Ed. Raynaud op. cit. 1, p. 2.

<sup>10</sup> Manuscrito de Chichicastenango (*Popol Buj*) . . . por J. Antonio Villacorta y Flavio Rodas N. Preámbulo, 6, p. 165. Sánchez y de Guise. Guatemala. 1927. XVIXX 416 pp. Abreviaremos en posteriores citas: P-V. Ed. Villacorta-Rodas.

<sup>11</sup> P-V. Raynaud, op. cit. 1, p. 2.

<sup>12</sup> P-V. Ed. Villacorta-Rodas. op. cit. Preámbulo, 6, p. 165.

<sup>13</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. IV, xii, p. 264.

<sup>14</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. Preámbulo, p. 88.

gando siempre su pasado, lo acrece sin cesar incorporándolo al futuro. Es por ello la Historia, ciencia preferida del *Popol-Vuh*, porque ella es el puente por donde el pasado pasa y pasa sin cesar, sin dejar de ser para seguir siendo.

## - I -

### Pre-existencia

El *Popol-Vuh* antes de entrar a describir la existencia de lo creado<sup>15</sup>, hace acopio de términos privativos para dar a entender, para sugerir, la pre-existencia, el *no-ser*, previa a los existentes. “No había cosa que tuviese ser”<sup>16</sup>. “No había nada dotado de existencia”<sup>17</sup>. “Nada existía”<sup>18</sup>. “Ninguna otra cosa existía”<sup>19</sup>. Tal es el resumen del estado previo a la aparición de los existentes creados. Sin rodeos de ninguna especie declara explicativamente la causa por la cual “no había cosa que tuviera ser”<sup>20</sup> porque “todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo”<sup>21</sup>. En ambiente de vocablos negativos califica la imposibilidad de la existencia de todos los seres sensibles: “No había todavía un hombre, ni un animal, pájaro, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas, ni bosques”<sup>22</sup>. No satisfecho el autor del *Popol-Vuh* con declarar cómo, en un principio, no había nada dotado de existencia, alude a otra motivación: la ausencia de toda actividad —en mentalidad

<sup>15</sup> Confert. Primeros capítulos del *Popol-Vuh*.

<sup>16</sup> P-V. Trad. Ximénez. op. cit. I, iii, p. 7.

<sup>17</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, p. 89.

<sup>18</sup> P-V. Ed. Raynaud. op. cit. 2, p. 2.

<sup>19</sup> P-V. Ed. Villacorta-Rodas. op. cit. I, 5, p. 167.

<sup>20</sup> P-V. Trad. Ximénez. op. cit. I, iii, p. 7.

<sup>21</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, p. 89.

<sup>22</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, p. 89.

quiché, ausencia de vida. Nos amplía así el *porqué* de negar hasta entonces, en un principio, la existencia: "No había vida que estuviera en CONJUNTO"<sup>23</sup>. "No había nada JUNTO, que hiciera ruido, NI COSA ALGUNA QUE SE MOVIERA, ni se agitara, ni hiciera ruido"<sup>24</sup>. Advertencia, que es anticipación de una modalidad de la existencia, la circunstancia del *co-existir*, o *ser-con*, *conjunto*, y la del *ser-acción*, manifestándose en el movimiento sensible.

El preexistir en el sentido que muestra el *Popol-Vuh*, señala un principio de ir hacia la existencia. Se anuncia algo que era el *no-ser*, de lo que iba a ser creado, y la consistencia de este raro *no-ser* preexistencial lleva notas de inmovilidad, inactividad, intemporalidad. Categorías claramente expuestas en el primer capítulo con reiterada repetición y que anticipan, por contraposición, algunas de las categorías ópticas del ser en el *Popol-Vuh*: el movimiento, la acción, la duración. Adviértase que un ser inactivo, inmutable e intemporal no tiene sentido para el maya, de aquí que el *Popol-Vuh* recurra a esos términos privativos y a dicha modalidad la clasifique como el *no-ser*, como lo inexistente. Nótese también que el concepto de la NADA no se muestra en el proceso formativo de la creación maya, y que tampoco la existencia de lo creado procede de la preexistencia cual si el movimiento viniera de la inmovilidad, la duración de lo intemporal, o la acción, del reposo; sino que la existencia sólo admite la pre-existencia del Formador y Hacedor, de *Tzacol* y *Bitol*, cuya acción creadora no saca existentes del *no-ser*, ya aludido, sino que hace brotar la existencia de la realidad de la palabra, hecha mandato de acción, acción conjunta. *Hágase*, es el imperativo creador, y la existencia brota hecha un acto, hecha acción, y así aparecen como fácticos, los existentes creados, que integran su mundo real como cosmos. El caso de la creación del hombre es distinto, como luego se expone.

<sup>23</sup> P-V. Ed. Villacorta-Rodas. op. cit. I, 4, p. 167.

<sup>24</sup> Ed. Recinos. op. cit. I, i, p. 89.

Las notas de *no-ser* son para el *Popol-Vuh* de categoría física, anticipando así el realismo característico según el cual interpreta a todo existente.

## - II -

### Existencia como co-existencia

La existencia en su mostración en el *Popol-Vuh*, no aparece *ensimismada*, —ipseidad pura—, sino ya desde su primera presentación viene con el inseparable sentido de conjunto, de *co-existencia*, de *ser-conjunto*, pues para el *Popol-Vuh*, no se concibe la existencia pura, como islote solitario, sino que, sin dejar de ser cada existente él mismo, es por lo mismo un coexistente de su especie, y de otros existentes. Es, usando la frase kierkegaardiana, *él mismo y la especie*<sup>25</sup>. Todo lo dotado de existencia en el *Popol-Vuh*, siendo él mismo y la especie, tiene su mismidad individual y su *ser-conjunto* a otros, que le hace en todo momento de su existencia sin excepción, un *co-existente*. Esta modalidad asume en el *Popol-Vuh* aspectos bien demarcados. Los objetos creados, desde un principio, son siempre plurales, no aparece la unidad singular, o una dualidad-sexo de donde todo se origine, sino la pluralidad, la especie misma: "surgieron las montañas, brotaron JUNTOS los cipresales y pinares. Se formaron la tierra, las montañas y los valles; se dividieron las corrientes de agua, los arroyos se fueron corriendo libremente entre los cerros"<sup>26</sup>. Lo mismo aparece en la creación animal: "Luego hicieron a los animales pequeños del monte, los guardianes de todos los bos-

<sup>25</sup> KIERKEGAARD, SÖREN. *El Concepto de la Angustia*. 3ª Edición. I, 1. p. 32-33. Espasa-Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires. 1946. 192 pp.

<sup>26</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, p. 92.

ques, los genios de la montaña, los venados, los pájaros, los leones, tigres, serpientes, culebras, cantiles, guardianes de los bejucos”<sup>27</sup>. Del hombre se habla en singular muy rara vez, pero claramente se advierte por el contexto que no se piensa en crear uno solo, del que provengan los otros, sino varios desde un principio, que sean cada uno él mismo y la especie y que en todo momento, desde el primer instante se hallen *co-existentes*. El primer intento de creación del hombre, que no sólo no llega a buen término, sino que desaparece luego, sin dejar rastro, y que por lo tanto no evoluciona, ni progresa, “no podrá andar, ni multiplicarse”<sup>28</sup>, y que deja de ser existente, es precisamente el único caso de un ser que es tan sólo *él mismo*, sin la especie. Y por ello alcanza sólo un momento efímero de apariencia que se desvanece. No llega a ser hombre porque precisamente carece de coexistencia con especie alguna. Los dioses buscan con su acto creador formar, no individualidades, sino co-existentes, primero con la especie misma, y luego, como mostraremos (Cap. IV. 2) con el universo. “¿Cómo haremos para perfeccionar, para hacer bien a nuestros adoradores, a nuestros invocadores?”<sup>29</sup>. Los primeros tres intentos de creación del hombre fallaron; pero, excepción hecha del primero, en los otros no se creó a un singular, sino siendo ellos mismos y la especie, siendo al mismo tiempo que coexistiendo, y obtuvieron, si no la alta dignidad de la existencia de tipo humano, al menos la subsistencia en grado inferior al hombre: “Y por esta razón —dice ingenuamente el *Popol-Vuh*— el mono se parece al hombre, es la muestra de una generación de hombres creados”<sup>30</sup>. “Fue solamente un ensayo, una muestra de hombres”<sup>31</sup>. Cuando se da por fin, el existente humano, no lo crean a él solo, como

<sup>27</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, ii, p. 93.

<sup>28</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, ii, p. 96.

<sup>29</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, ii, p. 96.

<sup>30</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, iii, p. 103.

<sup>31</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, ii, p. 99.

a representante de la especie de la que se originan los descendientes, sino que forman a cuatro existentes que son *co-existentes*: “los cuatro hombres que fueron creados”<sup>32</sup> y asimismo los dioses mayas no crean una mujer sino cuatro, cada una ella misma y la especie, haciendo el coexistir como necesaria condición del existir. Esta modalidad de comunicación existencial de todo existente, del *Popol-Vuh*, es tan realzada, que no hay capítulo que trate de formación de existentes, donde no salga al paso. Y aun dentro del ser de los dioses, no se conciben éstos sin la *co-existencia* mutua. Las deidades, cuyas funciones son específicas con relación a un atributo, aparecen, cuando menos, por pares, actuando *conjuntamente*. El sumo hacedor no es uno, sino trino y uno (Cf. IV, 1), existe *coexistiendo*. Tan hondamente se adentra en la mentalidad maya-quiché la nota de coexistencia en la modalidad de toda existencia, que aun los funcionarios siempre desempeñan sus oficios en compañía: “De dos en dos entraban y se sucedían unos a otros para llevar la carga del pueblo”<sup>33</sup>. Conjunta es la nómina de las listas de las casas y familias. Esta modalidad del existente como *ser-conjunto* asoma a cada paso entre las páginas del *Popol-Vuh*, como condición de la existencia en sus más variadas formas de existir. De este, sentido fundante de la coexistencia se engendra su sentimiento tan marcado de comunidad histórica, como a sabiendas lo declara su texto. El mismo *Popol-Vuh* lleva nombre significativo al respecto, entrañado ese sentimiento, ya que traducido quiere decir: *Libro de la comunidad*.

Esta estructura de la existencia que rechaza totalmente el individualismo nos revela que el *ser-con* si bien supone lo singular, siempre lo admite no como un singular puro y aislado, sino como un singular que es integrante de un plural, lo colectivo, y que si es singular es precisamente

<sup>32</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. XXXX III, i, p. 188.

<sup>33</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. IV, xi, p. 256.



por ser un algo específico de un plural, y no olvidemos que en todo plural siempre hay un nexo que hace que el mero estar junto al ser pluralizado se vuelva un estar conjunto. *Ser-con* estructurado no por un acoplamiento de unidades, sino como algo que para tener su propio ser lleva como condición necesaria de su existencia y subsistencia ser co-partícipe de y para otros que así como a él lo complementan en su propia naturaleza de ser; también hace el mismo oficio con otros seres que él complementa. Al adentrarnos en los varios tipos de existentes volveremos a encontrar el primordial sentido que el *Popol-Vuh* atribuye a los existentes en el modo esencial de ser *co-existentes*.

El sentido *co-existencial* del *Popol-Vuh* está a la vista.

### - III -

#### Existir-en

La existencia en el *Popol-Vuh* no se concibe sin una locación inherente al hecho mismo de existir, sin un *EN* donde sea posible la *coexistencia*. Todo existir es un existir *EN* algo. Hasta los mismos dioses mayas *existen-en*. Previamente a la creación de todos los seres, a la existencia creada, no había el *EN* inherente a la subsistencia de toda existencia, pues, según dice el texto quiché, estaba "*vacío la extensión del cielo*"<sup>34</sup>. "*Todo vacío en el cielo, en la tierra*"<sup>35</sup>. Y para hacer factible la realidad de los existentes fué menester a las deidades mayas acordar, aun antes del *fiat lux*, hágase la luz, el *EN* existencial. Y tras una imponente reunión de dioses máximos, la rancia teogonía quiché —no la importada que citan las últimas partes del *Popol-Vuh*—, en la que trataron, entre otros, de re-

<sup>34</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, p. 89.

<sup>35</sup> P-V. Ed. Raynaud. op. cit. 2, p. 2.

resolver el problema del *EN* "*quién sostendría*";<sup>36</sup> acordaron por fin: "*Que se llene el vacío*"<sup>37</sup>. Y apareció el *EN* para la existencia de lo creado, este *EN* fué el espacio terrestre y el firmamento, pero espacio con caracteres de resistencia, espacio lleno y terrestre: "*Que surja la tierra y que se afirme*"<sup>38</sup>. Con esto ya es posible la *existencia-en*, y solamente después de llenado este previo requisito existencial, se inicia a manos llenas el oleaje incontenible de hacer existentes. Entonces aparece la luz, como existencia, porque ya tiene su *EN* donde brillar "*y de este modo no será embarazo y se aclarará el cielo y la tierra*"<sup>39</sup>. "*¡Que aclare, que amanezca EN el cielo y EN la tierra!*"<sup>40</sup>.

Tal condición existencial, *sine qua non* de la existencia en la mentalidad maya-quiché, se reitera en las páginas del *Popol-Vuh* siempre que alude a motivos de existentes creados. Cada animal, por ejemplo, en siendo hecho recibe taxativamente su *EN* existencial, donde deberá perfeccionarse y desenvolver su existencia. De aquí que a unos animales se les dota de un *EN* físico determinado y a otros, de otro distinto por naturaleza. Y tan es entraña de la existencia este *EN* condicionante que en ese *EN* necesario se desenvuelve gran parte del concepto quiché de historia, fluyendo por cauce determinado, que es el *EN*, ya transformado en coordenada dinámica de su historia, que por doquiera pregunta el *¿en dónde?* En la concepción de existencia inherente al *EN*, se justifica su arquitectura, que halla el *EN* adecuado a la existencia de los ídolos que no tienen sentido sin un existir *EN*, como garantía de la permanencia de los dioses entre los hombres. Ese *EN* será factor decisivo en la posibilidad de la co-existencia del quiché como nación. El *EN* es gran parte del oficio de los sabios mayas,

<sup>36</sup> P-V. Ed. Raynaud. op. cit. 2, p. 4.

<sup>37</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, p. 91.

<sup>38</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, p. 91.

<sup>39</sup> P-V. Trad. Ximénez. op. cit. I, iii, p. 7.

<sup>40</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, p. 91.

que investigan el camino de los astros. Y tanto ha enraizado el *EN* en la realidad de la existencia, según el *Popol-Vuh*, que cuando habla del Creador, lo incluye en la definición a que alude al sabio —y que sirve de acápite a estas consideraciones—, “*el que medita en todo lo que EXISTE-EN el cielo, en la tierra. . .*”<sup>41</sup>. Todo *esse* es un *inesse*.

Adviértase, además, que la existencia de cada ser era tanto más perfecta cuanto menor era la irrestricción del *EN* vinculado a la existencia. Los seres inferiores tienen demarcado un *EN* reducido, por ejemplo los animales, menor aún es el de los vegetales y aún más reducido el de los minerales. El hombre tiene un *EN* existencial amplísimo que abarca toda la tierra. El *EN* de los dioses es irrestricto, tienen como propio el *EN* celestial —algunos son los astros, y además tienen su *EN* oficialmente terreno: los templos, las montañas sagradas, y no desdeñan tampoco tomar formas animadas de lo creado en determinados lugares.

Ese *EN* que con marcadas características de realismo presenta el *Popol-Vuh*, si bien es un *EN* ciento por ciento físico, dista mucho de ser un mero *EN* que relacione el contenido con su continente; puesto que lejos de tener un oficio limitativo, circunscribiendo un algo en otro mayor, o de ser una mera relación lógica o gramatical es una participación tan real de todo ser físico, que no puede existir sin ella, sin *ser en* algo, participante de ese algo como necesidad de su existencia. Y esa participación cuya modalidad nos advierte el *EN* a que nos referimos, no da tan sólo la del individuo y la especie, con el sentido de coexistencia, sino la coparticipación de un Yo con su *no-yo* o por mejor decir de un ser con su no-ser: de un algo existente con el resto del no-ser ese algo: el universo restante. Así

<sup>41</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. Preámbulo, p. 88.

el *EN* viene a ser para el *Popol-Vuh* el nexo necesario que amarra la existencia y la sustenta, y además, y esto es lo más importante, lo conforma y transforma, pues todo cambio de ese *EN* existencial origina una mutación de la existencia del ser, como ya se expuso.

#### - IV -

#### Esse est agere

Ser es hacer para la existencia concebida como siendo activa, como siendo viva, y tan es de esta suerte, que no es posible discernir en el *Popol-Vuh* una existencia que no sea activa, actuante. Cuando se nos describe en el Capítulo I la pre-existencia, se hacen sinónimos la inexistencia y la inactividad. “*Todo estaba en calma, en silencio; todo INMOVIL. No había cosa alguna que se moviera, ni se agitara. . . solamente había inmovilidad y silencio*”<sup>42</sup>. Los dioses mayas, después de grave consulta, como era su uso, acuerdan romper esa costra inerte del silencio, calma e inmovilidad, y crear la existencia, que es tanto como la vida, pues para el *Popol-Vuh* toda existencia es animada. “*Celebraban consejo sobre la producción, la existencia de árboles, de los bejucos, la producción de la vida, de la existencia*”<sup>43</sup>. El sentido de existencia como vida, como manifestación de actividad es tangible en todo el desarrollo del *Popol-Vuh*, y en llegando a presentar el aparecimiento de la vida —la presencia de la existencia—, se da ésta en acción, no estática. Aun las cosas más estables, como las montañas, aparecen en movimiento: “*al instante crecieron las montañas*”<sup>44</sup>; con marcado realismo nos dice el autor, que “*como una polvareda fué la creación*”<sup>44</sup> y todo bulle

<sup>42</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, p. 89.

<sup>43</sup> P-V. Ed. Raynaud. op. cit. 2, p. 3.

<sup>44</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, p. 91.

como viviente y hasta "los arroyos se fueron corriendo libremente entre los cerros"<sup>45</sup>.

La actividad existencial se muestra en el *Popol-Vuh* en manifestaciones múltiples, que taxativamente se especifican en el texto, como la de la reproducción, inherente a la vida y a la existencia, la cual específicamente es creada: "Que la germinación se haga"<sup>46</sup>. También la actividad aparece con el sentido de animismo, aun de las cosas inanimadas, siendo así los bosques, montes y barrancos, personificaciones de los mismos dioses. Interesante es el más vivo relato de animismo de las cosas descrito en el Capítulo III de la primera parte del *Popol-Vuh*, al presentar el diálogo activo, trágicamente activo, de las cosas que se rebelan contra el segundo tipo de hombre que fuera creado, y que por defecto no llegó a ser tal. Lo estático es repudiado de la noción de existencia según el *Libro de la Comunidad*. Lo que no puede siquiera sostenerse erguido —y esto ya es acción determinante— aunque sea obra de los dioses no llega a los honores de ser existente. Es por ello que el primer intento de la creación humana, no fué posible por haber carecido de la nota existencial de actividad: "no tenía movimiento, no tenía fuerza. . . no podía ver para atrás"<sup>47</sup> y como carecía de tal nota inherente al poder subsistir, "aquello se licuó, no se sostuvo en pie"<sup>48</sup>.

La existencia en el *Popol-Vuh* es un *ser-haciendo*, un existir actuante, un existente activo.

La acción existencial que presenta el *Popol-Vuh* se reviste de modalidades como el *moverse*, en sentido de traslación, y no menos en el de *crecimiento*, *producción y reproducción*, hallándose también la modalidad de la *mutación*, que puede en ocasiones llegar, aunque no a eliminar una existencia, sí a modificar su ser, en una verdadera transubs-

<sup>45</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, p. 91-92.

<sup>46</sup> P-V. Ed. Raynaud. op. cit. 2, p. 4.

<sup>47</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, ii, p. 95.

<sup>48</sup> P-V. Ed. Raynaud. op. cit. 3, p. 6.

tanciación, como en los casos de transformismo a que nos hemos referido<sup>49</sup>. Y los mismos dioses cuando ejercitan esta transformación no tienen empacho alguno en ocultarlo, aun tratándose de rebajar a naturalezas cuasi-divinas: "solamente cambiaremos su naturaleza, su apariencia"<sup>50</sup>. La causa de la metamorfosis obedece generalmente a motivación ética, como en su oportunidad se expone<sup>51</sup>. La forma misma descriptiva del *Popol-Vuh*, no es la de un cronicon pasivo, sino la de una acción continuada. Se abre con la cuerda de medir extendiéndose por los cuatro ángulos del firmamento, prosigue presentando la creación en escena, donde dialogan las deidades, y todo lo hacen en torbellinos de vida, creando a los animales, como a los montes, en estallido de acción entre oleajes de agua, que ora se retiran y dejan salir, creciendo, a las montañas, ora huyen por las barrancas de los bosques, que nacen cubiertos de cipresales. La orden imperativa a los existentes es según su especie: andar, volar, multiplicarse, gritar<sup>52</sup>: la teogonía misma del *Popol-Vuh* es dinámica, van los dioses recorriendo la tierra, bajando a los infiernos, jugando a la pelota, sembrando labrantíos, castigando a los dioses menores por sus faltas, haciendo cosas prodigiosas, etc. Los hombres del *Popol-Vuh* son dramáticos, en el sentido griego, actantes, atraviesan regiones que empiezan desde donde nace el sol, luchan aun contra los dioses mismos, crean un dinámico poderío, erigen asombrosas construcciones y se vuelven pasivos solamente en las últimas páginas, cuando el pueblo quiché está ya herido de muerte, y sólo puede hablar de esos pares de dinastías que se sucedieron, y que se petrificaron, con la elocuencia de una existencia, que vivió de la acción, y que sólo concibió al ser como haciendo.

<sup>49</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. Cf. pp 103, 113, 116, 132, 137, 143, etc.

<sup>50</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. II, iii, p. 134.

<sup>51</sup> Cf. cap. V. p. 100.

<sup>52</sup> P-V. Ed. Recinos. I, ii, passim.

La modalidad de *existir-en* inherente a todo existente, según la mentalidad del *Popol-Vuh* es inconcebible sin el sentido de acción, inmanente a su propio ser. Una vez más remitiremos al capítulo primero de la primera parte donde aparece como categoría del *no-ser* la inacción en varias de sus manifestaciones. Toda existencia para ser tal en el *Popol-Vuh* va uncida a la actividad. Todo existente es un agente, porque todo ser es un hacer. Y conviene notar aunque sea sin hacer mayor alto, que se atribuyen al universo físico las dotes de viviente, precisamente por su animación que salta a la vista, y para explicar esta actividad del mundo físico es que se recurre al animismo de los espíritus que lo *animan*, cuya acción se manifiesta hasta en lo mismo aparentemente inanimado. El animismo universal de esta literatura maya-quiché viene a ser consecuencia de ese interpretar la existencia de todos los seres como *agens*, como actuantes. La potencia dinámica de los fenómenos naturales hace que se le interprete en forma animista activa, pero no la inversa: el que de una postura del ser animista se llegue a la adjudicación de la actividad. Recuérdese que el conocer usual del *Popol-Vuh* resulta de un proceso de *a posteriori*. El *activismo* existencial es quien crea según el *Popol-Vuh* su sentido animista tan profusamente ostentado.

- V -

#### Ser-para

Descubre el *Popol-Vuh* como importante modalidad de la existencia el *habla*, primero como tipo de comunicación existencial, inclusive aun para los animales: "*hablad cada uno según vuestra especie*"<sup>53</sup>. Pero, este poder de hablar

<sup>53</sup> P-V. Ed. Recinos. I, ii, p. 94.

sobrepasa su categoría de medio para la existencia y trasciende el ser un mero instrumento de intercomunicación, ya que asume un carácter co-existencial y por lo tanto fundante. El hablar es para el maya-quiché la participación con lo divino, lo que hace de la existencia humana la más auténtica entre los tipos de existir, lo que especifica al ser humano y lo superpone a toda otra modalidad existencial. Los animales, a quienes como a existentes también imperaron los creadores: "*¡Decid nuestros nombres, alabadnos a nosotros!*"<sup>54</sup> y de quienes las deidades se lamentan diciendo: "*No ha sido posible que ellos digan nuestro nombre, el de nosotros, sus creadores y formadores*"<sup>54</sup> perdieron como categoría de su existencia la modalidad de la supervivencia, puesto que no pudieron vincularse, gracias a la palabra, con el ser de lo divino, y la existencia de estos seres, animados sí, pero no capaces de comunicarse con lo divino, se trocó en percedera y fué su existencia un *ser-para-la-muerte*. "*Seréis cambiados porque no se ha conseguido que habléis . . . aceptad vuestro destino: vuestras carnes serán trituradas. Así será. Esta será vuestra suerte. . . y fueron condenados a ser comidos y matados*"<sup>55</sup>.

En la mentalidad maya del *Popol-Vuh*, para ser inmortal había que participar de alguna manera en la inmortalidad, que era condición de lo divino, y el hombre sólo podía vincularse con lo divino mediante la palabra, que en los dioses era el poder creador inmediato, y en los hombres el medio de la plegaria, y de la magia. Por eso figura como necesidad co-existencial la palabra, pues los dioses al dotar de ésta a los seres humanos tuvieron una precisa finalidad: servirse de la existencia para sus fines divinos. La existencia en la mentalidad divina es consecuencia de un PARA, finalidad que hace posible la misma existencia y sin el cual PARA no hubiera tenido razón de ser: "*¿Cómo haremos*

<sup>54</sup> P-V. Ed. Recinos. I, ii, p. 94.

<sup>55</sup> P-V. Ed. Recinos. I, ii, p. 94.

*PARA ser invocados, PARA ser recordados sobre la tierra. . .? que seamos recordados, adorados, que seamos recordados por el hombre creado, por el hombre mortal*"<sup>56</sup>.

De esta suerte el ideal de existente humano para el quiché adquiriría una posición aventajada, la de estar vinculado a lo divino como categoría existencial del ser humano. Así se explica el porqué del fracaso de los tres primeros intentos de creación del existente humano, pues aunque los dichos seres llegaban a participar de la existencia, con las modalidades inherentes al existir, antes dichas, e inclusive forma y habla humanas, sin embargo, "ya no se acordaban del Corazón del Cielo y por eso cayeron en desgracia" y fueron dessubstanciados, y demudada su existencia, trastrocándose en un *ser-para-la-muerte*: "Así fué la ruina de los hombres que habían sido creados y formados, de los hombres hechos para ser destruidos y aniquilados"<sup>57</sup>. Obsérvese que para el *Popol-Vuh* todo ser es ser para la muerte en tanto que se desvincula con lo divino. Empero, en cuanto tiene reminiscencia de lo divino, y culto por lo mismo a la creación y sus creadores, es ser para la subsistencia. Y no olvidemos que para el maya los medios de subsistencia son también divinos, porque dan vida, como el maíz, el agua, el aire, la lluvia, el tiempo, etc. Y tan existencialmente busca el quiché la participación en la subsistencia, que invocaba a los dioses, precisamente para conseguirla.

Las caracterizaciones quichés de la existencia en general, son las aquí apuntadas: de *coexistencia*, *ser-en*, *ser-haciendo*, modalidades *sine qua non* de la existencia. Pero en torno a ellas se acrecen otras que explican la diferenciación de los existentes, no solamente por el ir acreciéndose, una o varias de ellas, sino por ir adquiriendo los existentes según su modo de existir categorías peculiares, como las ya indicadas de las existencias que son *ser-para-la-muerte*,

<sup>56</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, ii, p. 95-96.

<sup>57</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, ii, p. 99.

<sup>58</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, iii, p. 102.

y la humana que en mucho se aleja de tal ser. Y esto crea una jerarquía existencial en la cual los quichés advierten tres mostraciones de la existencia: la de los seres creados para la muerte: animales, vegetales, etc., la de los seres creados para la subsistencia, y la de los seres divinos increados. El *Popol-Vuh* hace mostración especialmente de los específicos diferenciales de la existencia humana y aunque en el capítulo relativo a los existentes, se hará especial mención, es necesario para completar el sentido de la existencia en sus páginas adelantar pormenores de la existencia realizada en el ser humano.

La existencia humana, como toda otra, es un coexistir, siendo ella misma y la especie, y un *actuar-en-el-mundo*, pero además de ser también un *ser-para*, una existencia que por ser actuante es finalista, tiene la exquisita diferencia y categoría existencial propia, de que su *actuar-siendo* es un *ser-para-la-divinidad*, y no como quiera, sino como complementación de la misma, como necesidad de lo divino: "No habrá gloria, ni grandeza en nuestra creación hasta que exista el hombre formado"<sup>59</sup>. "Hagamos al que nos sustentará y alimentará. ¿Cómo haremos PARA SER invocados, PARA SER recordados sobre la tierra?"<sup>60</sup>. "Hay que reunirse y encontrar los medios para que el hombre que formemos, el hombre que vamos a crear nos sostenga y alimente, nos invoque y se acuerde de nosotros"<sup>61</sup>. De esta suerte el hombre en la concepción maya del *Popol-Vuh* tiene como existencial el *ser-para-los-dioses*, con cuádruple cometido en favor de ellos: el de venerarlos, el de sustentarlos, con cruentos e incruentos sacrificios de otros seres, e inclusive del hombre mismo, el de invocarlos mediante la plegaria, y el de la reminiscencia por sus favores otorgados a los existentes. De estas vinculaciones con la divinidad, de este *ser-para-los dioses* se origina la forma teocrática del

<sup>59</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, p. 91.

<sup>60</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, ii, p. 95.

<sup>61</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, ii, p. 96.

régimen gubernativo de los quichés, y haciéndose el gobierno teocracia, el *ser-para-los dioses*, se vuelve de inmediato *ser-para-la-comunidad*, que toda ella es para lo divino. A la luz de este *ser-para-lo-divino*, o de su equivalente *ser-para-la-comunidad*, se explican muchos *porqués* de la historia maya, el porqué de gran parte de su arquitectura, de sus monolitos, de su arte y de su ciencia —no que se expliquen sus causas inmediatas; sus finalidades próximas—, pero sí las remotas motivaciones, que son causa de una concepción finalista, *PARA*, en torno a la colectividad divinizada. La acción frente al *para-lo-divino*, convierte el hacer en actividad sagrada, siendo, como es la existencia humana, para la subsistencia de los dioses. Hay en el *Popol-Vuh* una modalidad inherente a la existencia que no nos atrevemos a dilucidar, por falta de mayor precisión en los contextos, pero que no rehuímos señalarla al menos: es eso que llama el *Popol-Vuh claridad*, luz, amanecer, en sentido que no siempre es el llano del vocablo. Pero lo que llama la atención, es que todo ese afán de que aclare, de que amanezca, siempre va seguido de la necesidad de que el hombre exista: “*Que aclare, que amanezca en el cielo y en la tierra*” y luego como explicación: “*No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la creatura humana, el hombre formado*”<sup>62</sup>. “*Cuando amaneciera debería aparecer el hombre*”<sup>63</sup>. Como si se quisiera significar que la claridad, en un sentido cuyo alcance no se ha esclarecido aún, el amanecer, fueran un condicionante de la existencia del hombre. Nuevamente, casi cien páginas más adelante de las anteriores citas vuelve a reiterarse el mismo tema: “*Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra. . . que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra*”<sup>64</sup>. ¿Qué quiso dar a entender el *Popol-Vuh*, con tal vinculación de la claridad a la exis-

<sup>62</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, p. 91.

<sup>63</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, 90.

<sup>64</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. III, i, p. 186.

tencialidad del hombre? Por otra parte, los dioses siempre deliberan en la oscuridad y como efecto de este acto proviene la claridad: “*Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban*”<sup>65</sup>. Es que de meditar en la oscuridad hallan los dioses la claridad: “*y de esta manera salieron a luz claramente sus decisiones*”<sup>66</sup>.

La noción finalista que en el *Popol-Vuh* vincula a todo existente presenta con tan íntima intercomunicación de heterogeneidades una síntesis tal que da sentido y unifica la mostración de la existencia. Pues siendo cada existente un *ser-para*, y sirviendo unos como finalidad de los otros, todo se armoniza, y ese cruzarse las finalidades como los hilos de la trama de un tejido, donde cada uno sirve a los restantes de sostén y todos a su vez lo sostienen a él mismo, forma un universo que es por lo mismo un cosmos, sin dejar de ser múltiple. El *ser-para-otro* es lo que vincula a los co-existentes —como la armonía preestablecida a las mónadas de Leibniz—, y *siendo-para*, la coexistencia deja de ser mera simultaneidad, para convertirse en comunicación existencial, que se interpenetra y hace de los existentes una existencia armónica, en la cual sin dejar de ser cada existente lo que es, sin despersonalizarse lo singular, se acrece el todo, y todo toma sentido en la existencia total, o coexistencial y nunca en la individualidad aislada e inconexa. Toda existencia es una, porque todo existente es-para-otro, en la mostración que el *Popol-Vuh* nos traza de la existencia.

<sup>65</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, p. 90.

<sup>66</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. III, i, p. 186.

### CAPITULO III

#### Perduración

*Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est.  
Quid es quod factum est? Ipsum quod facien-  
dum est.*

¿Qué es lo pasado? Lo mismo que lo futuro.  
¿Qué es lo acaecido? Lo mismo que habrá de  
acontecer.—*Eccl. I. 9.*

Los mayas conquistaron frente al problema del tiempo una posición privilegiada, pues a más de ahondar en el sentido del tiempo astronómico y matemático, y de penetrar la modalidad de la temporalidad en el acaecer histórico, llegan a la médula misma del tiempo como duración vital y aun a dar el paso firme que les lleva a asomarse por la ontología del tiempo. El tiempo entre los mayas es multívoco, y es menester por ello ir recorriendo la mostración de sus varias modalidades que se aúnan indisolublemente a la mostración misma de la existencia. El tiempo en lo Maya será fundamento para edificar lo que el *Popol-Vuh* nos revele sobre la perduración.

- I -

#### Tiempo Cuantitativo

Cuando Aristóteles define en la Física el tiempo como: *ἄριθμος κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*, la medida del movimiento transcurrido entre un antes y un después<sup>1</sup>; ya los mayas en el siglo IV-III antes de Cristo —contemporáneos por lo tanto del estagirita—, consideraban el tiempo

---

<sup>1</sup> ARISTOTELES. *Física*, 219 b. Ed. por W. D. Ross. Oxford Clarendon Press. 1936. XII+ 750 pp.

como una serie de períodos transcurridos y lo concebían como una cuantificación del acaecer entre un antes y un después, y por lo tanto admitían como Aristóteles su naturaleza de un *συνεχής* —continuo— y como “infinito” a causa de su relación con el movimiento. Y esta modalidad de medir lo que cambia —los acontecimientos— entre dos momentos, un antes y un después, se acentúa en relieve en las obras más caracterizadas, que se conocen en las lenguas mayenses, los Libros de *Chilam Balam*<sup>2</sup>, el *Popol-Vuh*, *Los Anales de los Cakchiqueles*<sup>3</sup>. En el primero, nítido se muestra el tiempo como sistemática periodicidad, de la rueda de los katunes, que encierra en duración regular y astronómica, todo acaecer; los dos postreros aunque no constreñidos por el sentido cíclico regular, admiten el tiempo como el ser entre un antes y un después, pero con mayor contenido vital. Si para Galileo el mundo estaba escrito en caracteres matemáticos, para los mayas el mundo está escrito en jeroglíficos de tiempo. Por ello esta modalidad del tiempo fué el estudio sagrado de los sacerdotes, y como a Newton les llevó a adentrarse hondamente en las matemáticas, hasta tal profundidad que “en cierta época dentro de los siglos IV o III a. C. los sacerdotes mayas, por primera vez en la historia de la especie humana, concibieron un sistema de numeración basado en la posición de los valores, que implica la concepción y uso de la cantidad matemática cero, un portentoso adelanto del orden abstracto”<sup>4</sup>. Además, nadie pone hoy en duda la superioridad del sistema gráfico de numeración maya, como

<sup>2</sup> El libro de los libros de Chilam Balam. Trad. del maya por Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón. Fondo de Cultura Económica. México. 1948. 270 pp.

<sup>3</sup> Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles. Trad. del Cakchiquel por Adrián Recinos. Fondo de Cultura Económica. México 1950. 306 pp.

<sup>4</sup> MORLEY, SYLVANUS G. *La Civilización Maya*. xii, p. 306. Trad. Adrián Recinos. Fondo de Cultura Económica. México. 1947. 578 pp. Subrayado por Morley.

más perfecto que el de las cifras romanas<sup>5</sup>; ni se desconoce que “En astronomía los mayas se hallaban muy por encima de los demás pueblos de la antigua América, y tenían conocimientos de la ciencia que no tuvieron los antiguos egipcios hasta la época de los Tolomeos”<sup>6</sup>.

El *ἀριθμος* aristotélico que entraba en la noción del tiempo tenía entre los mayas no sólo una concepción abstracta, sino una formidable aplicación que es, aún hoy en día, asombro de quienes han estudiado a fondo las cronologías mayas, y uno de los más grandes esfuerzos del pensamiento humano para capturar en números el velo menos temporal del tiempo, la medida homogénea del acaecer, ya en las inmensidades del firmamento astronómico, que guía la cronología, ya en las honduras mismas del tiempo hecho substancia humana en lo cronológico de la historia. Y en ésta también es gloria de los antiguos mayas, en ventaja sobre todos los pueblos de la tierra, “la de haber sido los primeros en cualquier parte del mundo que comprendieron la necesidad de tener una base fija, o punto de partida, para computar su era cronológica”<sup>7</sup>. Pues, mientras los antiguos egipcios toman dinastías como eras, o los griegos las primeras Olimpíadas, la primera cronología maya que se conoce, se basa en un sistema abstracto de numeración que supone una trabazón matemática de reciedumbre tal que sin dificultad ni error, tan frecuente en las cronologías egipcias, griegas y romanas —nos lleva a 3,400 años antes de la primera fecha esculpida que aparece en la llamada *placa de Leyden*, hallada en Guatemala, Puerto Barrios, en el año de 1864, y en la cual se registra el año de 320 de la era cristiana. Se llegó indudablemente a fijar el tiempo como consecuencia de una secular observación sobre las estaciones del año, favorables unas al cultivo del

<sup>5</sup> MORLEY, op. cit. xii, p. 310.

<sup>6</sup> MORLEY, op. cit. xviii, p. 499.

<sup>7</sup> MORLEY, op. cit. xii, p. 313.



maíz, y desfavorables otras. La necesidad, la *preocupación* de que en la duración había un antes y un después que encerraban épocas favorables al cultivo, les mostró que había algo que era determinable y hasta cierto punto fijo dentro del mutable transcurrir del tiempo, e idearon, mediante la periodicidad de la duración astronómica, que tenía su eco en la naturaleza, un sistema de calendario y así pudo llegar el maya, rompiendo la primera corteza de la duración a perfeccionar en un lapso de seis siglos, que se suponen entre el IV o III antes de nuestra era y el III o IV de la actual era cristiana, su cronología. Este primer concebir el tiempo entre los mayas, coincide con las nociones que por entonces sistematizaba en su Física Aristóteles, pero le superan los mayas con creces al añadir a la misma noción física del tiempo y su manifestación necesaria del cambio, la modalidad inherente de la periodicidad, que desentrañaran del tiempo astronómico y físico, la modalidad de repetición previsible, de temporalidad de ida y vuelta, de *corsi e ricorsi*, que trasladan al mundo de lo histórico; periodicidad que no solamente se manifiesta en la rueda cronológica de los katunes o ciclo maya según Landa <sup>3</sup>, sino que anima la historia misma adentrándose a los hechos humanos, a la existencia misma, que en paralelismo asombroso con el tiempo mensurable de lo astronómico y de la naturaleza, también tiene su rueda del tiempo aun dentro de la vida misma de sus pueblos, y que puede llegar a predecir, como en el tiempo astronómico, los hechos colectivos de la entidad maya, pues la dualidad de tan estrecha correspondencia entre la vida astronómica y la vida del campo y sus alteraciones había llegado a convertir en una la realidad, que guiaba el rodar de su cíclica historia primitiva. Y tal llegó a ser el sentir maya de tiempo, que a los hechos históricos

<sup>3</sup> LANDA, Fr. DIEGO DE. *Relación de las cosas de Yucatán*. 7ª Ed. Introducción y notas por Héctor Pérez Martínez. Capítulos XXXIX, y especialmente XI y XL, Cf. También Morley, op. cit. XII, p. 325.

especialmente en cuanto tienen de favorable o desfavorable a su existencia, les encuentran sus sabios una oscilación casi perfecta, como es el intento de algunos libros de los llamados genéricamente de *Chilam Balam*, donde los acaeceres de lo vital son cíclicos como su cronología.

## - II -

### Tiempo cualitativo

Y en llegando a esta unificación toca ya el maya la temporalidad, no tan sólo en el tiempo como cuantitativo, sino que penetra a la temporalidad como condición de la existencia, pues, sin dejar de usar lo temporal, como sistematización de la ruta de los años, meses y siglos; y de la fijación del camino de los astros en la bóveda celeste, como también de arrancar a la naturaleza física el secreto de su ciclo vital de producción, para encontrar las épocas de abundancia o escasez, hacen del tiempo norma de su existencia colectiva, que trasciende la mera preocupación por las faenas agrícolas para su subsistencia, y buscan en el tiempo la vinculación del ser mismo de cada maya, la razón de sus solemnidades, el secreto de sus peculiares ocupaciones y disposiciones anímicas, llegando hasta la divinización del tiempo, y haciendo de él la esencia misma de su religiosidad. Dejó de ser así el tiempo mera cantidad sistematizada, para convertirse en duración vivida, que daba sentido a su existencia, como coexistentes sociales, como existentes *para-el-tiempo*, y se trocó de cantidad rectora de las cosas, en *ser-para-el tiempo* como finalidad de su misma existencia. El tiempo seguía siendo en parte geométrico, para medir los cielos, y abrir el surco de las campiñas, pero ahora no pasaba como el pasar de la brisa, sino que él era vida, en él se vivía y se movía toda su existencia, no como en el vacío, sino como condición misma de su ser, como necesidad

de su supervivencia, cual lo es el agua para los peces, o el aire a los vivientes en general. De unidimensional el tiempo trocóse existencial pues amarraba a sí tanto a los astros en su carrera, y a los campos en su producción, como a los seres humanos como colectividad. Y llegaba a ser razón explicativa de sus vastas construcciones, de su religión y de su arte. Se iba convirtiendo el tiempo entre los mayas, como la suprema explicación de todo, la armonía preestablecida, que motivaba y coordinaba los acaeceres<sup>9</sup>.

Las inscripciones mayas tratan del tiempo ya hecho geometría, ya como entraña viva de religiosidad o astrología; muy lejos de su sentir está el glorificar o hablar de personas humanas como tales<sup>10</sup>, y este anonimato sorprendente se explica porque el maya erigía monumentos, no a los hombres sino al tiempo; aquéllas son fechas, no de una conquista, o de un reinado, sino de un período de tiempo, que todo lo animaba, de tiempo divinizado, hecho en cada ciclo una deidad. Los mayas son pueblo que eleva monumentos a la temporalidad, en ella ponen su genio creador, porque el tiempo ya no lo contemplan como el sucederse matemático de las revoluciones de los astros, sino como la esencia misma de la vida, que se hace temporalidad, que no deja el pasado perderse como un algo ido, que deja de ser sino que siempre es tiempo, porque lleva a cuestras lo acontecido, que se hace precisamente acontecer para adentrarse al futuro. El tiempo empezó por ser un espacio de duración entre dos polos, un pasado y un futuro, pero ha llegado a ser una unidad vivificadora, hecha cualidad, hecha la característica misma de la existencia, que va a enseñorear fundamentalmente todo lo maya. El *Popol-Vuh*, obra representativa del pensamiento maya-quiché, no hace excepción a ese sentido peculiar del tiempo. En especial en los aspectos que atañen a las modalidades que a continuación se exponen.

<sup>9</sup> Cf. Morley, op. cit. x, p. 206 y sigtes.

<sup>10</sup> Cf. Morley, op. cit. xii, p. 293.

### - III -

#### El tiempo como pasado-presente

Cuando se admite el tiempo pasado como un dejar de ser, como un *sido*, como un no-ser, o, cuando a lo sumo se le confiere un quedar petrificado, se adultera el ser mismo del tiempo que ni aun conceptualmente tiene sentido, pues siendo el tiempo duración no es dable suponer una duración fija, o fosilizada, o un durar que no dura. El tiempo pasado como algo *sido*, que ya no tiene ser, es todo menos tiempo, pues lo convierten en un tiempo sin duración. Para los mayas este tiempo pasado e inerte no tiene sentido, puesto que para ellos todo tiempo pasado sigue siendo tiempo, sigue durando y por lo tanto prosigue su ser existencial. Para el maya no es el presente el que mira retrospectivamente al tiempo como pasado, sino éste el que va engendrando de su propio seno a todo presente, porque siempre nace de lo anterior el presente, configurándose como lo que, lejos de ser pasado, es lo que precisamente soporta el presente, el cual engrosándose del ayer se hace futuro en el hoy y siempre es el mismo aun a pesar de ir acreciéndose en la duración. Cuando el ayer figura en el hoy, ya no es ayer, sino otro hoy engrosado, que jamás podría ser un hoy sin su ayer, y que en este ayer se sustenta y de este ayer toma vida, pero no podría sustentarse en lo que no es, en un pasado muerto, en un pasado totalmente *sido*, en un pasado que tiene barreras y fosos entre él y el presente; por lo que bien se ve que eso que llamamos convencionalmente tiempo pasado es sólo un modo de decir, pero que significa existencialmente *un seguir siendo*, continuado sin ser yuxtaposición de agregativos temporales, sino un interpenetrarse que se engrosa en caudal y que siempre es un todo que crece sin cesar, y sin dejar de ser uno se manifiesta múltiple. Y este tiempo que es auténtica duración, que siempre durando es uno, que no deja de

ser lo que es, sino que se ensancha en la temporalidad sin cortes divisorios del ayer y del hoy, aparece también en el sentir maya del tiempo. Ya que para el maya el tiempo pasado se hace continuamente presente, pues vive viviendo —no sólo recordando—, y reproduciendo el pasado en sus ciclos religiosos, en sus funciones diarias y en sus fiestas, haciendo que nunca sea, ni en apariencia, fenecido lo que acaeció, sino algo que no puede dejar de ser y por ello se rememora continuamente. El mismo sentido cíclico que tiene el maya del tiempo es una demostración de que para él sigue el pasado viviendo, aun en forma de un material *ricorsi*. Y es ello el porqué de tantas fiestas, del afán existencial de la reminiscencia, de tanta riqueza litúrgica, de tanta variedad de danzas y actos que tienen a mano siempre para proseguir viviendo eso que llaman pasado. Es también esa la causa de su ser profundamente conservador. Para el maya, lo repetiremos una vez más, lo que fué es un seguir siendo, y en manera alguna el tiempo pasado es un algo ido, sino un algo que se actualiza nuevamente en cada nuevo presente y lejos de quedarse a la zaga del tiempo, como un relegado, es algo que viviendo va sin cesar en la carrera de la duración, como el agua del manantial, que aunque ya brotó, no por eso se estanca, sino que prosigue hacia adelante engrosando el caudal fluído, en avance hacia el futuro, y siempre es un continuo correr al futuro siendo presente. Es una sucesión de presentes que se interpenetran y que no dejan de ser, mientras haya ser en el tiempo.

Tal vez sea oportuno señalar que ese confundir el tiempo pasado con un "sido", con un no-ser, sea precisamente por tratar de hacer del tiempo una de tantas *res extensae*, en las que sí puede haber un espacial punto antes de otro —y aun eso es muy relativo porque no hay un punto absoluto en el espacio—, pero para lo que siempre es un fluir no hay un detrás donde se relegue, sino que todo él avanza y se acrece. Pasados son algunos acaeceres pero

no la duración que siempre es lo que era y continuamente algo más. Al decir tiempo pasado hablamos sólo analógicamente, y usando un modo de comunicación pero sabiendo que no entraña un dejar de ser, ni un petrificar al tiempo en forma partitiva.

No hay pasado en el tiempo, sino en forma de presentes que se suceden siempre dinámicos y que engrosan el caudal de la experiencia, de la existencia. El maya siente esta realidad hondamente, sus costumbres son esa corriente del pasado siempre viva, siempre hacia el futuro. Los dioses cuando deciden hacer la creación en el *Popol-Vuh* revelan esa insistencia de hacer siempre vivos, aun los nechos acaecidos, reviviéndolos, haciéndolos presentes: "*para que el hombre que formemos, el hombre que vamos a crear . . . nos invoque, y se acuerde de nosotros*"<sup>11</sup> y este fin de la creación en el *Popol-Vuh* es algo que sin cesar se reitera categóricamente en el texto. El pasado en el *Popol-Vuh* no es un dejar de ser, sino un pasar, que sin dejar de ser lo que era pasa a engrosar su propio ser. Los héroes arquetipos, narrados en los capítulos de la segunda parte<sup>12</sup> van con su pasado siempre auestas en el presente, y tal pasado se *presentiza*, porque siempre es un ayer en un hoy. El pasado en el *Popol-Vuh* no es algo muerto o fenecido, sino vivo, fecundo y palpitante. La historia para el maya no es un mero enumerar lo sido, sino un actualizar lo sido que sigue siendo. La memoria no es un archivo de lo pasado sino el ser mismo de lo presente: es ella misma quien presenta al presente, ya que sin ella todo sería nuevo a cada instante, y lo peor aún, todo sería indistinto. La historia es por ello para el maya algo vivo, porque no habla de meros difuntos, de mera estratificación de hechos, sino de lo que aún trasciende, de lo que habiendo sido, sigue, en alguna manera, siendo; no trata del pretérito perfecto sino del

<sup>11</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, ii, p. 96.

<sup>12</sup> Cf. Ed. Recinos. op. cit. pp. 120-176.

pretérito que perdura siendo y que sin cesar explica la sucesión de los presentes. No al acaso los historiadores hablan generalmente del pasado en un tiempo que se llama presente histórico. Para el maya sin un pasado vivo, no puede haber presente porque de un pasado muerto no se engendra la vida, y en la concepción maya del ser todo es vital, todo animismo.

El *Popol-Vuh* habla del origen de los seres, de las gestas de los dioses, del hombre y sus primeros pasos por el mundo, del origen de la nación maya-quiché, de sus horas de amargura y de triunfo; pero no por mero afán de pensar en lo pasado, sino para que nunca se conviertan en un pasado muerto. La razón misma de haber sido trasladado a nuestra escritura el *Popol-Vuh* nos la da su anónimo copista: "Lo sacaremos a luz porque ya no se ve el *Popol-Vuh*"<sup>13</sup>. Y dentro del concepto quiché de historia, no es ésta un mero hablar del pasado, sino perennizar el pasado, pero no como un estacionamiento, *stans*, sino como un accionar, *agens*. Si la historia es *magistra vitae*, no es precisamente porque sea algo muerto, sino porque siendo pasado es por eso mismo algo que da vida, que da vida al presente, y que hace que el mismo presente se vaya adentrando en el futuro. Y es que la historia explica el tiempo, y es por ello que explica el pasado, el presente y el futuro. Porque el tiempo es uno. La concepción estática de la historia no puede ser histórica ni aun en los más sencillos cronistas, que con su modo de narrarla, de interpretarla, la hacen algo presente. Y eso es el *Popol-Vuh*: hacer que ese historial siga siempre arrastrando todos los presentes, que se interpenetran, del pueblo quiché, pues la historia no la concibe como archivo de vejece, sino como corriente acumulativa desde el principio hasta el ahora y el después, o como el árbol que no es lo último que está brotando en sus ramas, sino todo cuanto empezó a ser desde hace años hasta el

<sup>13</sup>. P-V. Ed. Recinos. op. cit. Preámbulo, p. 88.

retoño que apareció hoy en el presente. Y como el árbol es ese todo, así el tiempo en el maya, y en su manifestación escrita que es la historia: hecha para explicar lo presente y lo pasado, o por mejor decir hecha presente en lo pasado, ya que el tiempo como pasado, y lo que en él se engendra y vive, no es mero dejar de ser, sino lo que engrosa sin cesar el ser del presente.

El maya en su registro de fechas usa para el cómputo del tiempo la llamada *serie inicial*, o *cuenta larga*, que para señalar una fecha, no se contenta con decir un día, un mes, o un año, sino que hace que la fecha en cuestión señale acumulativamente, el tiempo transcurrido, hasta dicho presente, como indicando que el tiempo transcurrido hasta el momento actual es su mismo soporte y forma con él un todo. Así, por ejemplo, cita Morley la fecha grabada en forma jeroglífica en el costado oriente de la estela E de Quiriguá, Izabal, Guatemala, que una vez descifrada dice: 9.17.0.0.0., 13 Ahau 18 Cumhú. "Querían decir que habían transcurrido nueve períodos de 144,000 días (9 baktunes), diecisiete períodos de 7,200 días (17 katunes), cero períodos de 360 días (0 tunes), 0 períodos de 20 días, (0 uinales) y 0 períodos de un día (0 kines), *DESDE EL PUNTO DE VISTA DE SU CRONOLOGIA*, 4 Ahau, 8 Cumhú, para llegar al día 13 Ahau, que ocupaba la posición en el año 18 Cumhú"<sup>14</sup>. El presente de una fecha era para el maya todo el pasado desembocando íntegro en un día, era toda la corriente de su tiempo, interpretada en un instante que no era para el maya un límite del ayer y del mañana, sino todo el tiempo transcurrido que seguía siendo porque no podía existir, ni fijarse un día, sin ser él algo del anterior y sus precedentes. Esta cuenta acumulativa no podía fallar matemáticamente en un período de 374,440 años y aun el otro sistema de fechas también acumulativo, pero más

<sup>14</sup> MORLEY, op. cit. xii, p. 319. El subrayado no es del original.

simple, necesitaba 19,000 años para incurrir en una repetición. Lo mismo la llamada cuenta corta, o cuenta de los katunes era también de sentido acumulativo. Era el todo del tiempo que avanzaba hacia el presente. Esto se evidencia aún más, cuanto que el tiempo sin excepción era una expresión de lo divino y como tal no podía dejar de ser, ni dejar de influir en lo sucesivo; el tiempo era expresión de la deidad que lo presidía, que abre los jeroglíficos, y con ello la advertencia de cuanto debiera hacerse en dicho lapso de regencia de la tal deidad. Y las deidades no se sucedían una tras otra, sino que se interpenetraban en sus períodos, de suerte que a la deidad de un katún, que duraba veinte años, a los diez años la acompañaba la futura deidad del katún subsiguiente, y así antes de terminar —10 años antes del final del katún— penetraba la deidad futura a la temporalidad de la deidad presente, haciéndose así de las edades, no un tiempo parcial, sino un tiempo continuo interpenetrado, un tiempo que no se dividía sino que se engrosaba continuamente y en forma acumulativa<sup>15</sup>. A cada final de un katún —cada veinte años— y algunas veces hasta en cada medio katún, se erigían los monolitos conmemorativos, de grandiosa escultura en bajo y alto relieve, y ostentando un derroche de jeroglíficos, que expresaban el tiempo vivo. Tal costumbre se registra sin interrupción durante unos 1,200 años<sup>16</sup>, según Morley. Los dioses presidían los katunes, pero a su vez, entremezclándose, las deidades de los 19 meses también ejercían dominio, y simultáneamente los dioses inferiores en número de nueve también entraban en la orientación temporal, de suerte que los trece dioses que presidían cada uno de los 20 años de cada katún, se penetraban con todos los 19 de dioses que presidían los meses y éstos, a su vez, con nueve de las deidades inferiores. De esta suerte el tiempo, que era expre-

<sup>15</sup> LANDA. op. cit. cf. XLI, pp 204 y sigtes.

<sup>16</sup> MORLEY. op. cit. iv, p. 73.

sión de la divinidad, se hacía una penetración de todas las deidades en esa forma de participación asombrosa del tiempo. Las deidades como expresión del tiempo, y aun el número mismo con que se significaban, eran un algo vital y divino, y que recuerda no pocas veces, el poder que a los números atribuyen los pitagóricos, como cualidades inherentes a su naturaleza y a cuanto la reflejaba. Los sacerdotes mayas eran los oficiantes del tiempo, e iban siempre al tiempo transcurrido para hallar el presente y coordinarlo con el futuro. Porque el tiempo y sus expresiones jeroglíficas iban apuntalando la historia, y vivificándola, para que fuera el germen de todo presente, que sólo tenía sentido cuando era el actualizarse de un *pasado presente*.

El pasado, pues, en el sentir maya era un tiempo siempre vivo, siempre actuante de algún modo en el hoy, que era la expresión de la ininterrumpida duración, que era el Tiempo.

#### - IV -

#### Tiempo e Historia

El *Popol-Vuh* desde sus primeras líneas se declara historia: "*Este es el principio de las antiguas historias de este lugar llamado Quiché*"<sup>17</sup> y cree su autor haber llenado el cometido de historiador cuando concluye su narración diciendo: "*Y esta fué la existencia de los Quichés*"<sup>18</sup>. Anticipamos que para el maya-quiché, historia es mostración de existencias humanas y divinas, por lo tanto de singularidades, y como el existente es en su sentir un *ser-para-la-comunidad*, toda historia también es de la comunidad, ya que esos hechos narrados —cualesquiera que sean las fuentes de información—, la revelación, la tradición, etc., los

<sup>17</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. Preámbulo, p. 85.

<sup>18</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. IV, xii, p. 264.

presenta el cronista maya con toda la convicción de haberse realizado tal como los narra. El *Popol-Vuh* no hace profecías, hace historia, dirigida a sus contemporáneos, a sus connacionales, y para ellos es totalmente una obra de historia. Historia que abarca como una de sus fuentes la revelación, que incluye temas metafísicos, como la explicación de la existencia y subsistencia de los seres, la clasificación existencial de los mismos, la comunidad como perfección y sentido del ser, su destino. La sola lectura nos revela al *Popol-Vuh* como una exposición de hechos, bastante sistematizada, en forma de sucesión evolutiva las más de las veces, siempre trayendo el afán de mostración de realidades de una entidad histórica: el pueblo quiché, y con marcada intención de hacer no tan sólo la exposición de sus creencias y costumbres, sino la apología de muchas de ellas, para justificar la organización quiché, o para decirlo en analogía griega, para mostrarnos la *areté* de la polis del altiplano de Guatemala.

En un pueblo que hacía culto de la temporalidad como entraña misma de su existencia, la historia era una necesidad de expresión y de docencia. Lo que para los griegos primitivos fué la *Iliada* y la épica en general, fueron para los mayas las obras históricas: la cátedra de su nacionalidad, la forma de su pedagogía. Las obras que se conocen del altiplano central guatemalteco casi todas son históricas o de un afán de historiar, y hasta alguna que se presenta como un curioso principio de escenografía, el *Rabinal Achí*, hace historia desde el principio hasta el fin; los famosos bailes de gran aparato dramático, muchos de los cuales subsisten aún hoy en día, son un digesto de historia, e historia hacen hasta en la expresión de sus mismos motivos rítmicos. Las obras cumbres de su historia clásica que han merecido un sitio literario sin disputa, y que se han con-

<sup>19</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. Preámbulo, p. 87.

<sup>20</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. II, i, p. 120.

vertido, según algunos aspectos, en fuentes del pensamiento de pueblos mayenses son el *Popol-Vuh*, los *Chilam Balam*, el *Memorial de Sololá*, el *Título de los señores de Totonicapán*.

Sus sabios, sus máximos representantes, son también *ex officio* historiadores, y conservadores e intérpretes de las fuentes de su historia. Su pedagogía educaba especialmente el sentido de la fina observación de todo *fenómeno natural*, y la forma de perpetuarlo simbólicamente. El *Popol-Vuh* está vaciado en un molde de forma histórica y de contenido de rancia historicidad: El ser prehistórico de los dioses, la historia de los hombres jefes, la evolución del gran pueblo, ciudad-estado, mayaquiché, y su hegemonía. Tenía el *Popol-Vuh* la pretensión de ser para los quichés, un libro histórico, que seguía dirigiendo el futuro de su pueblo, era un libro de hechos que fueron y que seguían siendo, libro que narra "*todo lo que hicieron en la claridad de la existencia, en la claridad de la historia*". Y para muchos, claridad entre los mayas es sinónimo de realidad auténtica. Si bien muchos capítulos no son, en nuestra concepción moderna, *historia*, sí lo fueron para la mentalidad quiché, y para todos es un hecho admitido, la completa historicidad de algunos capítulos del *Popol-Vuh*, especialmente de su última parte, y varios capítulos de la tercera. El *Popol-Vuh* nunca hizo un marcado distingo entre lo religioso y lo profano, por ello su historia es lo mismo historia de dioses, historia sagrada, que historia de los hombres mayas y sus pueblos —historia profana—, siempre entroncada a aquella hasta el punto de que la concepción de una teogonía quiché lleva a la realidad de una verdadera teocracia quiché.

Por ello no es de extrañar que en la representación de la obra actúe con toda su fuerza, sobre todo en la primera y en algo de la segunda parte el aparato dogmático en que sustenta su verdad: la *revelación* de Tzacol y Bitol, el Creador y el Formador, y de otras deidades. Su criterio de

verdad se funda en que los hechos narrados han sido comunicados por seres omnividentes —infalibles por lo tanto—, seres, además, que han hecho a los humanos. Y como los seres-deidades presiden la existencia humana, y ésta es un ser-para-ellos, el *Popol-Vuh* siempre con inquietud vuelve su mirada histórica a ese *de-dónde* que los vincula con su hacedor y que convierte el *de-dónde*, como una categoría del pensamiento histórico, que halla su entraña en escudriñar los principios, su origen, para tenerlo siempre presente. Origen que aun en la familia se perpetúa con un marcado afán, que hace de cada grupo social como portador de un nombre familiar. El maya no puede olvidar ese “*de dónde vinimos*” —como existentes—, y por ello se explica cómo un libro de historia de un pueblo, empieza por narrar el glorioso *de dónde vinimos*, glorioso por la entraña misma teogónica que encierra, para concluir en el *de dónde vinimos*, como pueblo, que a cada momento hace volver los ojos a ese Tulán de añoranza, *de donde* vinieron tras un largo rodar de peregrinajes.

El problema del origen, el problema del *de dónde* se hace patente en el *Popol-Vuh*; de ahí ese afán de genealogía que no puede olvidar ni aun cuando promete, como en el caso de Hunahpú e Ixbalanqué, “*dejaremos a la sombra su origen*”, pues cuatro capítulos más adelante les hace una larga exposición genealógica. En el *Popol-Vuh* ante el desconocido, en vez de inquirir como primer interrogante ¿Quién eres?, se le pregunta con el *¿de-dónde vienes?*<sup>21</sup>. Con igual interrogante se pregunta a quienes sorprenden por sus hechos. Es que la historia es para el *Popol-Vuh*, un interrogar el origen de cada quién, pues siendo para todos la duración algo que no se interrumpe, al saber sobre alguien *de dónde viene*, se sabe ya con esto quién es, porque el ser es una perduración desde el origen hasta el presente, y harto les importaba saber de dónde era cada

<sup>21</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. passim, pp. 108, 138, 161, 168, 177, 192.

quien para conocer por eso mismo, sus costumbres, su modo familiar, su categoría social.

El *de dónde* colectivo se reitera con fuerza temática en el *Popol-Vuh*. “*En Tulán-Zuivá de donde habían venido*” . . . “*Se arrancaron DE allá y abandonaron el Oriente*” . . . “*Esta señal de la aurora la tenían en su corazón cuando vinieron DE ALLA DEL ORIENTE, y con la misma esperanza partieron DE ALLA, DE AQUELLA gran distancia, según dicen en sus cantos de hoy día*” . . . “*Nos separamos allá en Tulán, en Zuyvá, DE ALLA salimos juntos y allí fué creada nuestra raza cuando vinimos, decían entre sí*” . . . “*Dirigiendo la mirada hacia el Oriente DE DONDE habían venido*” . . . “*Continuad vuestro camino y veréis de nuevo el lugar DE DONDE vinimos*” . . . “*Vamos allá al Oriente, allá DE DONDE vinieron nuestros padres*”<sup>22</sup>. Y otros lugares más que repiten el tema del *de-dónde*.

Correlativo del *de-dónde* es para el *Popol-Vuh* el *a-dónde*, ya con sentido direccional meramente, ya con el afán de finalidad. Dentro de estos dos polos de origen —*de-dónde*— y de finalidad —*a-dónde*— se estructura para el *maya-quiché* todo el contenido histórico, que sirve de trama al acaecer. Ya se ha hecho notar en el capítulo II la demostración que hace el *Popol-Vuh* del sentido existencial del *ser-para* de cada existente, que no debe confundirse con el *a-dónde* de lo histórico. El *de-dónde* es el *corsi* de los hechos, y el *a-dónde* es su *ricorsi*. Es el *de-dónde a-dónde* el cauce de la evolución, y la forma histórica expositiva del *Popol-Vuh* es hondamente evolutiva. Evolución del hombre, que empieza siendo cuasi hombre y avanza por grados cada vez más perfecto hasta ser un superhombre, decreciendo luego a ser el hombre común cuyo *a-dónde* es volver al *de-dónde* salió de manos de los dioses formadores, por quienes y para quienes fué creado, como el rememorador

<sup>22</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. III, vi, p. 204, 205, vii, 206, ix, 214, 213, IV, V, 231, VI, 233, 237, etc.

de ellos, el sustentador de ellos, el sacrificador de ellos. Es también el *Popol-Vuh* un desarrollo evolutivo aun de aspectos de la teogonía maya, donde se muestra el crecer y decrecer de cuasi deidades y héroes, que yendo hacia un ultraterreno *a-dónde*, evolucionan hacia las deidades estelares del firmamento, ya como astros, ya como el mismo sol o la luna. Es también evolución de lo terreno como colectividad, que empieza en el *de-dónde* aparecieron los fundadores de la estirpe quiché, y sus compañeros de raza, siguiendo por su vagar conjunto hasta fijarse, y constituirse en gran ciudad, para luego acrecerse como ciudad de hegemonía sobre otras y tras de describir el acrecimiento de sus numerosas casas reales, presentadas por pares en largo elenco, concluir en el *a-dónde* del presente de la transcripción "Y así se acabó todo lo tocante al Reino del Quiché, que se llama Santa Cruz"<sup>23</sup>. O, según traduce Raynaud: "Así pues, es el fin de todo el Quiché, llamado Santa Cruz"<sup>24</sup>.

El sentido *ciclo-evolutivo* de lo histórico es una modalidad de la historiografía maya-quiché. Dentro de esos dos interrogantes del *de-dónde* al *a-dónde*, alfa y omega, de la duración, transcurre el tiempo histórico y en forma expresiva, aun gramaticalmente temporal. Tan sólo en un capítulo, el segundo de la primera parte, al comienzo de cada párrafo se advierte la manera típicamente temporal de la expresión histórica: Luego hicieron . . . luego designaron. . . y estando terminada cuando el Creador y el Formador vinieron. . . Entonces se les dijo . . . En seguida les hablaron. . . Entrad en consulta . . . A continuación vino . . . y comenzando la adivinización. . . Y al instante fueron hechos. . . etc., etc.

El *Popol-Vuh* va más allá de mostrarnos la trama de los hechos que evolucionan y los traspasa tratando de mostrarnos el fondo mismo del evolucionar, en especial en las

<sup>23</sup> P-V. Trad. Ximénez. op. cit. Vol. I, xii, p. 53.

<sup>24</sup> P-V. Ed. Raynaud. op. cit. 46, p. 130.

partes III y IV, las que más rasgos tienen de lo histórico. Para su autor el acaecer se explica por el influjo rector de un Ser supremo que rige todos los destinos, que lleva al débil pueblo quiché, inferior numéricamente a sus vecinos, de la mano hasta encumbrarlo y hacerlo dominador de ellos, ponerlo en rango cultural sobre todos los pueblos del altiplano, y que de sucumbir, sólo puede serlo ante el poderío de otra deidad, también rectora de los destinos de los pueblos. Por ello entre las explicaciones históricas de los hechos, se añade a más de la afición a la prueba, la motivación tradicional, la revelación, o coparticipación de lo divino en la acción humana, para realizar esa entidad histórica que era el pueblo quiché. La temporalidad es de carácter divino entre los mayas, y la historia por lo tanto no puede dejar de serlo, siendo por lo consiguiente el hecho histórico una conjunta realidad de los dioses y los hombres quichés, ya en aspectos en que el hombre adversa a otros dioses, ya en el hacer conjunto de dioses y hombres, contra otros hombres. Los dioses mayas como los de Homero, rigen los destinos del acaecer histórico, pero valiéndose de los mismos hombres, y de esta coparticipación nace la historia, cuya primera instancia es lo divino y cuya última explicación es la finalidad hacia lo divino. Es una vez más el *corsi e ricorsi*, explicado como motivación eficiente y teleológica en lo divino, pero en estrecho abrazo con lo humano, actor de la historia, aunque su invisible impulso sean las divinidades; y el escenario y la trama, la temporalización del tiempo.

- V -

#### Tiempo como un seguir siendo

El arte maya en sus manifestaciones, especialmente en las escultóricas y arquitectónicas, busca la perennidad, el seguir siendo, el hacer perdurable la duración del tiempo,



hecho símbolo en una fecha, en un acontecimiento. Tal arte que asombra por su grandiosidad como por la exquisita finura de su trazo y que es afán de eternizar el tiempo en los más nobles materiales, como la piedra, el jade, las maderas finas e incorruptibles, quede para la investigación de arqueólogos e historiadores; pero no podemos dejar de hacer mención aquí del hondo sentido existencial que tiene para el maya, momento a momento, el *seguir siendo*, como la principal modalidad del tiempo, uno de cuyos espejos en que tal manifestación se refleja es precisamente el *Popol-Vuh*, que probablemente entraña gran caudal de la tradición del primer esplendor de los mayas allá por los siglos IV-VI de nuestra era, el maya clásico<sup>25</sup>, y, sobre todo, del renacimiento en los siglos IX-XIII, que es el que influye más directamente en el *Popol-Vuh*.

El hombre maya-quiché se muestra en el *Popol-Vuh* con un hambre de existir, de inmortalidad, como la que Miguel de Unamuno siente y hace sentir en su libro "Del sentimiento trágico de la vida". El gran conocedor de las cosas mayas, Diego de Landa, nos dice "Que esa gente ha creído siempre en la inmortalidad del alma, más que otras muchas naciones"<sup>26</sup>. Pero esa otra vida allende la mortalidad era humana, como para recreo y solaz de humanos de carne y hueso, una vida para el hombre de aquí de este mundo que va al otro mundo ultraterreno, sin dejar de ser el mismo y personal que aquí era, sin perder un ápice de su individualidad, con su pasado y su *seguir-siendo*, en manera alguna alterado, sólo que a la postre se acrece en el disfrute de bienes más perfectos, pero siempre de ser humano, tal cual se era. Ese *seguir siendo* dice Landa: "eran" ir a un lugar muy deleitable donde ninguna cosa les diese pena y

<sup>25</sup> El *Popol-Vuh* probablemente fué escrito dos siglos, o, algo más antes de 1524. Cf. Thompson, J. Eric S., Institución Carnegie de Washington. "Tentativa de Reconocimiento en el Area Maya Meridional". Antropología e Historia de Guatemala, pág. 42, vol I, 2. Junio 1949.

<sup>26</sup> LANDA. op. cit. xxxiii, p. 141.

donde hubiese abundancia de comidas y bebidas de mucha dulzura, y un árbol que allá llaman *yaxché*, muy fresco y de gran sombra, que es una ceiba, debajo de cuyas ramas y sombra descansarían y holgarían todos SIEMPRE"<sup>27</sup>.

Para el maya la muerte era un castigo, según se muestra en el capítulo venidero, por transgresiones a la ley moral, y algunas veces la transgresión llevaba como castigo la mutación de la supervivencia, el *seguir siendo* de lo humano, en un *dejar-de-ser*, y hacerse infrahumano. Recordemos, como ya se expuso, que los animales fueron cambiados en sus condiciones existenciales, y en una de ellas, minados en el *seguir siendo*, y hechos perecederos por no haberse podido vincular a los dioses mediante el vehículo sagrado de la palabra. Por eso entre ellos para no correr semejante riesgo, tenían un extenso y complicado ritual de oraciones e invocaciones a los dioses. Concebían el *seguir siendo* como una consecuencia de su propia naturaleza si vivía vinculada a los dioses.

Por naturaleza los dioses del *Popol-Vuh* son inmortales, y esta inmortalidad es la piedra de toque para conocer a los verdaderos dioses, pues los falsos terminan con la muerte, que no es un alto al *seguir-siendo*, sino un mero pasar a otro modo de seguir siendo. Las historias de los Hun-Hunahpú y la de Hunahpú e Ixbalanqué, son un afán de traer a prueba el sentimiento de inmortalidad, de supervivencia, que es superada, aun a pesar de la apariencia de caer en la muerte.

Ante la tentación la princesa Ixquic se interroga "¿Me he de morir, me perderé si corto uno de estos frutos?"<sup>28</sup>. Y arriesgada la elección, cuando se decide, la deidad le responde: "Sube, pues, a la superficie de la tierra, que no morirás. Confía en mi palabra que así será"<sup>29</sup>. En el trágico diálogo entre la dicha princesa y las calaveras de los ajus-

<sup>27</sup> LANDA, op. cit. xxxiii, p. 140, la palabra "siempre" no está subrayada en el texto de Landa.

<sup>28</sup> P-V. Ed. Recinos. II, iii, p. 134.

<sup>29</sup> P-V. Ed. Recinos. idem. p. 135.

ticiados Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú, convertidas en frutos del jícaro, se toca explícitamente el tema del *seguir siendo*: “Ahora mi cabeza ya no tiene nada encima, no es más que una calavera despojada de la carne. . . 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. Esto mismo he hecho yo contigo”<sup>30</sup>. Este *seguir siendo* en la descendencia es medular en la existencia quiché; pero se determina con mayor precisión aún en el sentido personal, estrictamente individual, del *seguir siendo*, como trascendente a la muerte misma, en el pasaje de las hazañas de dos héroes del *Popol-Vuh* que superan todos los suplicios infernales, organizados en cámaras de torturas por los malévolos seres del mal, y ante quienes los dos héroes les declaran: “pero la verdad es que no moriremos”<sup>31</sup>, y no se referían a la muerte material, ya que ellos mismos estaban proyectando dársela “Y juntándose frente a frente, extendieron ambos los brazos, se inclinaron hacia el suelo y se precipitaron en la hoguera, y así murieron los dos juntos”<sup>32</sup>. No se termina allí el relato, sino que prosigue haciendo ver la supervivencia del *seguir siendo*, auténtico y concreto, en su mismidad, cuando al cerrar el capítulo, con marcado interés nos advierte de que “se convirtieron en hermosos muchachos. Y cuando de nuevo se manifestaron, tenían en verdad LAS CARAS DE AQUELLOS”<sup>33</sup>. Es decir eran los mismos, seguían siéndolo.

Y no para aquí el relato del *seguir siendo* como una nota de la existencia en su mitología sino que, vengada por los dos héroes la muerte de sus padres, van al lugar del suplicio de aquéllos, y aunque no encuentran allí la manera de reunir sus órganos vitales, les prometen, gracias al poder divino de que disponen, la supervivencia, el *seguir siendo*:

<sup>30</sup> P-V. Ed. Recinos. idem. pp. 134-5.

<sup>31</sup> P-V. Ed. Recinos. II, xii, p. 173.

<sup>32</sup> P-V. Ed. Recinos. idem. p. 174.

<sup>33</sup> P-V. Ed. Recinos. idem. p. 175.

“Vosotros seréis invocados . . . seréis los primeros en LEVANTAROS y seréis adorados los primeros”<sup>34</sup>. El *seguir siendo* post mortem se nos revela así en el *Popol-Vuh*, en la propia mismidad individuante.

En pro de que el *seguir siendo* sobrepasaba la muerte está el hecho admitido entre los mayas —y el *Popol-Vuh* también trae un caso elocuente—, de que el suicidio voluntario, —se ahorcaban por ejemplo—, lo hacían porque con esto imaginaban llegar más prontamente y con seguridad a la felicidad paradisiaca de su vida ultraterrena, del venturoso *seguir siendo*<sup>35</sup>. El *Popol-Vuh* manifiesta el afán del *seguir siendo*, tanto en la individua mismidad, como en la descendencia, en las plegarias que lleva suplicante al Creador y Formador: “¡Oh Dios que estás en el cielo y en la tierra, Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra! Dadnos nuestra descendencia, nuestra sucesión, mientras camine el sol y haya claridad. . .”<sup>36</sup> “Muertos, dice Landa, los amortajaban, llenándoles la boca de maíz molido, que es su comida y bebida que llaman koyen, y con ello algunas piedras de las que tienen por moneda, para que EN LA OTRA VIDA NO LES FALTE QUE COMER”<sup>37</sup> y para declarar que ese difunto sería en la otra vida la misma persona que fuera en ésta, lo enterraban con algo suyo: sus ídolos, escritos si era sacerdote; las piedras de hechicería si era brujo o adivino, etc. . . . cual si también en el ulterior *seguir siendo*, hubiera de desarrollar aún las mismas funciones sociales que había ejercido en este mundo.

Este afán de *seguir siendo* el que se es, nótase en las costumbres sociales de fijar a cada descendiente con el mismo nombre familiar, organizando así las llamadas *casas*, o las genealogías de las familias de igual tronco, como también el interés de saber el origen de sus linajes, que era tanto como saber el principio del *seguir siendo*.

<sup>34</sup> P-V. Ed. Recinos. II, xiv, p. 184.

<sup>35</sup> Cf. LANDA, op. cit. xxxiii, p. 140.

<sup>36</sup> P-V. Ed. Recinos. III, iii, p. 195.

<sup>37</sup> LANDA. op. cit. xxxiii, p. 138.

Antes de partirse de este mundo los cuatro fundadores de la estirpe quiché, en el discurso de despedida proclaman su creencia en el *seguir-siendo* en las siguientes palabras, precisamente en el momento más solemne de su vida: “¡Oh hijos nuestros! Nosotros nos vamos, nosotros regresamos. . . Nosotros nos volvemos a nuestro pueblo, ya está en su sitio Nuestro Señor de los Venados, manifiesto está en el Cielo. Vamos a emprender el regreso, hemos cumplido nuestra misión, nuestros días están terminados. . . “Continuad vuestro camino y veréis de nuevo el lugar de dónde vinimos”<sup>38</sup>.

El mismo *Popol-Vuh* en su última redacción, es una pretensión de servir para un *seguir-siendo* del pueblo quiché. *Seguir-siendo* que lo hallamos en una doble modalidad: como *seguir siendo* personal y concreto y el *seguir siendo* colectivo, pues lleva la herencia de la especie, en la herencia natural y biológica, en las producciones humanas, en las obras manuales dejadas por afán de supervivencia de las glorias suyas y una de ellas es precisamente el *Popol-Vuh*.

Toma el tiempo en esta suprema modalidad, del *seguir siendo*, su más íntima filiación con lo divino, que une al hacer el querer de ininterrumpida y personal ansia de perduración.

Nótese finalmente que el *Popol-Vuh*, y la literatura maya en general, no confunden la mortalidad como opuesta al seguir siendo, sino que concibiendo como mortales a todos los objetos creados, unos de ellos paran en el dejar de ser, en el no-ser lo que eran, y otros, los hombres, después de la muerte, *siguen siendo* lo que antes de ella eran. La muerte para los primeros es el último acto de su existencia; la muerte para los segundos, es uno de los múltiples momentos del tiempo, que siempre es un *seguir siendo*. El maya teme a la muerte antes que por la duda de su supervivencia, porque el *seguir-siendo* ultraterreno puede serle también adverso, y porque le es connatural el temor de

<sup>38</sup> P-V. Ed. Recinos. IV y V, p. 231.

irse a aparear con los espíritus. Su temor, lejos de ser un argumento en contra del *seguir siendo*, lo reafirma, porque no se teme a lo que no es, o es un dejar de ser impersonal.

El *seguir siendo* es por lo tanto una condición inherente a la misma existencia del ser auténtico y es la última diferencia irreductible que para siempre separa al ser del animal, del ser existencial del hombre. Si hubiera habido un Aristóteles maya probablemente hubiera definido al hombre como un viviente que siempre sigue siendo.

## - VI -

### Ecuación Tiempo-Existencia

Es tan rico el contenido de las modalidades con las que caracteriza al tiempo, el maya, que pudieran reunirse en los siguientes grupos, que son como manifestaciones parciales de un todo, de un único tiempo deificado.

1.—El tiempo como lo transcurrido entre dos períodos. Tiempo astronómico, mensurable en principio, encerrado entre la cronología y el calendario, tiempo en última instancia medido en forma espacial.

2.—Tiempo como intrínseca modalidad de la naturaleza, que hace que la existencia misma de todo tenga su tiempo, y que éste sea un ir y venir periódicamente. Un *corsi e ricorsi* que se entraña como temporalización de las cosas.

3.—Tiempo vital, que hace de la vida maya el oráculo de sus actividades propias y sociales, tiempo vitalizado, que le anuncia así el ir al surco como el sacrificar a los dioses, tiempo en el que se vive y se siente el vivir.

4.—Tiempo divinizado, como realidad misma de las deidades, que se entraña en las cosas mismas, como causa de su modo de ser, tiempo pitagórico hecho religión, que “era un culto del tiempo en sus diversas manifestaciones, jamás igualado en parte del mundo, antes ni después de aquella época”<sup>39</sup>.

5.—Tiempo como duración acumulativa siempre fluente al futuro. Pasado que crea el presente, pasado que corre hacia el futuro.

6.—Tiempo como la duración infinita de un siempre seguir-siendo.

No podemos dejar de hacer aunque sea una sola alusión al concepto maya de tiempo como *carga*, interesante sobremanera, y cuya exposición minuciosa hace su descubridor J. Eric S. Thompson, en su obra monumental —en todo sentido— “*Maya Hieroglyphic Writing Introduction*”<sup>39</sup>. Fundamenta Thompson la concepción maya del tiempo como *carga*, que sucesivamente, como en carrera de relevos se transmiten los dioses a los finales de períodos, en el estudio de glifos de estelas, en las que aparecen las deidades con el tiempo auestas, sobre las espaldas, o sostenido desde la frente con ayuda del típico *mecapal*, ya en actitud de iniciar la jornada, ya en el momento del traspaso. También esta idea, del tiempo como carga, la pone Thompson de relieve en los libros de *Chilam Balam*, que reiteradas veces hacen alusión al término de tiempo como carga.

Esta idea de tiempo como carga ofrece grandes perspectivas para el sentido existencial de la duración dentro del sentir maya, pues no solamente sobrepasa el mero sentido astronómico, sino que añade al de tiempo como cualidad, un sentido de honda vivencia existencial, el de ser los dioses, los números en un principio, el *EN* existencial del tiempo, dando a la temporalidad una categoría divina, no sólo por el hecho mismo de la perduración, sino por el misterio de que como a lo *más valioso* los mismos dioses soportan esa carga como una necesidad sobre sus espaldas. De esta suerte se plantean una serie de incógnitas, que por el momento no se pretende resolver. ¿Es el tiempo para el

<sup>39</sup> MORLEY. op. cit. xi, p. 238.

<sup>40</sup> J. ERIC THOMPSON. 2, p. 59. Carnegie Institution of Washington. 1950.

maya, el vínculo *coexistencial*, de ese existente y de esa existencia, —que sólo la concibe como un coexistir según se ha mostrado ya en el *Popol-Vuh*? ¿Es el tiempo, *carga*, que hacen posible en su continuidad los dioses? O, llevando más a extremos el planteo ¿es el tiempo el propulsor mismo de la causalidad maya, y no un algo en que se da la causalidad? ¿Es el tiempo la existencia misma de todo? ¿Por qué ese solícito cuidado de los dioses de llevar esa carga y no dejarla caer? ¿Por qué ese afán de los escultores mayas de poner sobre las espaldas de los dioses la duración? ¿Acaso porque en las espaldas divinas, que son recias y mágicas, se guardaba esa realidad existencial del tiempo, del existente singular por lo tanto, mejor que en otro soporte cualquiera? Curiosa simbiosis maya, que en estelas que trazan caracteres matemáticos de una cuenta del tiempo se amarra a la idea de algo que es existencia, como la idea de carga. Estrecho abrazo de la cantidad numérica, que es una con la cualidad temporal. Coexistencia de la cantidad y de la cualidad, de lo concreto y de lo abstracto, del sujeto el dios, y su atributo el tiempo. Tiempo como carga, venero de sugerencias: es tiempo como preocupación, tiempo como incertidumbre, y siempre como ecuación de Tiempo = Existencia.

El Tiempo está en toda la vida del maya informándola con todas las modalidades de la existencia, llenando su vida práctica y su vida espiritual, sus acaecimientos familiares y su ser social, su vida presente y su vida ultraterrena. Es el tiempo del maya, activo, un inextinguible gerundio, que no por ser temporal es subordinado, sino subordinante y que a la vez todo lo adjetiva, porque en toda sustancia se inmiscuye y la hace ser lo que entonces es y que en todo ser tiene raigambre pero que no absorbe sustancia sino que la va segregando generosamente, tiempo que fluye y fluye sin cesar, que si mira al pasado crea atado al presente el renuevo de la historia, y si se proyecta tras el velo del futuro se hace pasión de inmortalidad, hambre de *seguir-siendo*.

## CAPITULO IV

### Dios y Cosmos

Los existentes maya-quichés son antes que nada los seres humanos. A ellos hacen referencia las cosas, y los otros seres animados, y aun sus mismos dioses son una perspectiva analógica de la naturaleza humana. De suerte que, para hacer demostración del que llamamos existente maya, el hombre según el *Popol-Vuh*, es menester traer a escena así a los dioses, y sus modos de ser, como también hacer presentación del mundo, o natura, o cosmos animista del *Popol-Vuh*, con todo el ropaje anímico con que se cubre y la intuición que de él revelan las páginas del Libro de la Comunidad Quiché. Apoyados en sus concepciones de lo divino y de lo terreno, tendremos para el ser maya-quiché, situado frente a los dioses y frente al mundo, el asidero para ayudarnos a llegar hasta el ser de los existentes según lo concebían.

- I -

### Intuición de lo divino

“De grandes pensadores es su naturaleza”.—  
**Popol-Vuh.**

Cuando el *Popol-Vuh* se asoma al universo y trata de describir la naturaleza de los dioses, y les hace actuar, aunque está haciendo una analogía antropológica al concebir los dioses a imagen y semejanza de los hombres —si bien el texto del *Popol-Vuh*, dice lo contrario—, en realidad, lo que acomete es nada menos que plantearse una solución metafísica al problema profundamente humano del Ser Supremo, de Dios, mostrando una interpretación de cómo los quichés sentían a Dios, de cómo lo comprendían como exis-

tente—, que el *Popol-Vuh* no presume tratar de ficciones, sino de realidades, aun siendo éstas, como el problema de Dios, trascendentes. Esta interpretación de los dioses lo que muestra es en definitiva al mismo ser existente humano, *more maya-quiché*.

Las deidades mayas son por lo general duales, presentan su existencia en íntima coexistencia, y una misma atribución suele ser patrimonio de dos dioses: “El Creador y el Formador, la Engendradora (Alom) y el Engendrador (Qaholom), la diosa-abuela (Ixmucané) y el dios-abuelo (Ixpiyacoc), etc., etc. Su acción es siempre conjunta. También hay dualidad polar: dioses del bien y dioses del mal, dioses benéficos y dioses maléficos, dioses de la vida y dioses de la muerte, dioses protectores y amigos, y dioses adversos y enemigos. Su atribución divina es la acción, que llega a su máxima perfección en el crear y formar.

Una marcada modalidad espiritual de lo divino es la sabiduría omniintuitiva de los dioses: “*de grandes sabios, de grandes pensadores es su naturaleza*”<sup>1</sup>. Pero la acción divina no se manifiesta ni actualiza, sino previa una condición, la de que sea la acción conjunta y mediante la *palabra*, que es el *fac totum* divino. La palabra es el vehículo de la acción divina en el *Popol-Vuh* y también el vínculo de comunicación tanto de los dioses entre sí, como de dioses y hombres. La palabra es divina y sagrada, porque es símbolo no sólo de poder, sino de la acción divina —acción mágica—, es el instrumento del hacer y del predecir. Cuando en el *Popol-Vuh* se va a proceder a crear la obra maestra: el Universo, antes que nada “*Llegó aquí entonces la palabra*”, pero no vino como quiera, aislada, sino que “*vinieron juntos Tepeu y Gucumatz. . . Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, JUNTARON SUS PALABRAS Y SU PENSAMIENTO*”<sup>2</sup>. Esta acción

<sup>1</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, 90.

<sup>2</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. Idem.

conjunta de sus dioses patrios se repite constantemente en las páginas del *Popol-Vuh*, en las cuales no se acuerda creación alguna sin este previo requisito de venir a consultar y resolver en comunidad<sup>3</sup>. Se evidencia en el *Popol-Vuh* que este poder divino es el más contrastado en su sentido de acción conjunta. Creen, por eso, que la verdad, el éxito, son algo que sólo se desentraña en comunicación íntima, y de ella brota la claridad de las cosas. Advertencia asimismo digna de nota es la costumbre de los dioses según la cual se reúnen a decidir y a meditar, pero solamente “*en la oscuridad y en la noche*”, indicando que su poder de reflexionar no necesita de nada externo y real —recordamos en el capítulo segundo, que lo privativo es propio del no ser de lo inexistente—, como la luz o la claridad de la existencia. Pero de esta oscuridad —no-ser—, de esta privación de lo real, de este pensar puro, en el que se transfieren, comunicándose, sus pensamientos, brota la claridad de la existencia, de la acción, que ella es ya de por sí un condicionante de la existencia. En numerosos párrafos del *Popol-Vuh* se declara esta actitud divina de la intercomunicación y meditación, como condición previa de actualizar existencias, y en especial citamos a continuación un párrafo que admirablemente condensa todo lo dicho: “*Se juntaron, llegaron y celebraron consejo en la oscuridad y en la noche; luego buscaron y discutieron, y aquí reflexionaron y pensaron. De esta manera salieron a luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía entrar en la carne del hombre*”<sup>4</sup>.

Tras el dualismo de lo divino y sobre el politeísmo se revela una tendencia al monoteísmo. Pues entre estas diversas deidades asociadas, hay una que las subordina a todas, y cuya palabra es motor de toda acción, es el dicho *Corazón del Cielo*, “*que éste es el nombre de Dios y así es*

<sup>3</sup> Cf. Ed. Recinos. I, i, p. 91, 93, ii, 94, 96.

<sup>4</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. III, ip. 186.

como se llama”<sup>5</sup> según el cronista quiché: Deidad una y trina, que se manifiesta, entre otros fenómenos en el rayo, en el trueno y en el relámpago, como señal de su poder. Esta deidad suma es la que provoca las reuniones divinas, según lo anuncian varios textos. El *Corazón del Cielo* es invocado por los dioses en los momentos decisivos para que los augurios no fallen, ni sean infructuosas las gestiones de actualizar existencias<sup>6</sup>. El delito máximo de cualquier existente es olvidarse del *Corazón del Cielo*<sup>7</sup>. Este mismo es el juez de los dioses<sup>8</sup>, el que dió y limitó luego la naturaleza omniintuitiva con la que fueron creados los primeros seres humano: los 4 superhombres<sup>9</sup>. A él también se atribuye con su doble nombre de Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra, como para significar su omnipotencia y omnipresencia, la formación y aminoración de las modalidades existenciales de los hombres. El monoteísmo que, dentro de la teogonía se revela en esta deidad, tendrá también su eco en la teocracia descrita en el *Popol-Vuh*, donde al fin de cuentas todo se centra en el dios Tohil, como supremo dios de los quichés.

En la interesante estructura de la Teología del *Popol-Vuh* a los dioses se les hace resaltar en su poder de actualizar esencias, y gracias a la acción mágica, sobrenatural e inexplicable de actuar las truecan en existencias, asumiendo ellos mismos corporeidad de animales —los nahuales. La vida de las deidades transcurre actuando incensamente. Se halla en la continua acción creadora del mundo, en la acción de la naturaleza, y en el recreo placentero del juego de la pelota. Su oficio es salvaguardar la justicia y avasallar a las cuasi-deidades del mal. Tienen también los dioses del *Popol-Vuh* las funciones de las deidades orientales

<sup>5</sup> P.-V. Ed. Recinos, op. cit. I, i, p. 90.

<sup>6</sup> Cf. Ed. Recinos, op. cit. I, ii, pp. 98, 99.

<sup>7</sup> Cf. Idem. pp. 94, 99, 100.

<sup>8</sup> Cf. Idem. pp. 105, 110, 116.

<sup>9</sup> Cf. Idem. pp. 191.

pero sobresalen por ese afán marcado de comunidad omnidecisiva de solidaridad divina, y sobre todo por su coparticipación en la acción y vida de los hombres, estando éstos en íntima vinculación con las deidades, protegiéndolos, más aún que las deidades del Olimpo a sus favoritos entre aqueos y troyanos. De esta simbiosis divino-humana, en la cual los dioses prestan la existencia, y los existentes fomentan la subsistencia de los dioses, sus formadores, se origina en gran parte el sistema de vida suyo, que es sagrado en todas sus funciones familiares, en todas las actividades agrícolas, en todos los instantes de la existencia de sus existentes, que por origen, por destino, es existencia para los dioses. Dioses son los elementos que fecundan la tierra, dioses son el maíz, la lluvia, los astros, y también los mismos infiernos. En el *Popol-Vuh* es existencialmente cierto, sólo que pluralizado, el dicho de Spinoza, *Dei, sive natura*. Todo hablará en su teogonía y mitos de ese don divino de una existencia divinizada para las deidades humanizadas. Nada de extraño tiene por lo mismo que su arquitectura, su escultura, su música, sus danzas, su estructura social, su agricultura, su astronomía y demás ciencias y artes sean entraña palpitante de lo divino, pues la naturaleza y sus dioses van paralelos entre sí: *Dei, sive natura*.

Por esto precisamente, así como todas sus deidades son antropomórficas, con un *quid humanum*, los existentes humanos son a la postre un afán de divinización de lo humano, revelándose en toda la trayectoria del *Popol-Vuh* una nueva modalidad inherente a la existencia humana, e infundida por los dioses con la nota de un *quid divinum*, inherente a la naturaleza existencial del hombre, tanto por ser un acto puro de la palabra divina, como por haber sido estructurado como hechura de lo divino, y para una misión divina: ser el sostén de la divinidad, ser reminiscencia de la misma divinidad, haber sido dotado de la divinidad de la palabra para servir a lo divino e invocar a los dioses.

Rasgo antropomórfico propio de los dioses quichés es el de la imperfectibilidad. Para crear al hombre necesitan varios intentos y varios fracasos. Los animales, que no logran invocar a sus hacedores, son asimismo un fracaso de los dioses. Los dioses, unos son menos poderosos que otros, tienen atributos limitados, necesitan de los hombres que los alimenten con sangre de hombres y de animales, con corazones aún palpitantes. Y aunque los dioses del *Popol-Vuh* sean completamente personales, y los existentes diversos entre sí, y por naturaleza distintos de los dioses, sin embargo, la nota de comunión íntima entre dioses y hombres está puesta en alto relieve por doquiera, e igualmente por la vinculación con los hombres son copartícipes de las cosas; de suerte que la existencia viene a ser una común-unión, que eso es comunión, que hace que lo distinto se interpenetre, y la pluriversidad de los seres se armonice en universo, existente, vital, y que, aunque se proyecte por caminos diversos y arrastre peculiares vicisitudes, no está aislado, ni suspenso como en un vacío sino que es caudal de una corriente, que todo lo penetra, pero que no lo disuelve todo; como en el fluir de un río, todo se impregna de agua, lo mismo el canto rodado que los peces y plantas acuáticas, y todos están en la corriente y la corriente los impulsa y vivifica, pero todos entre sí aunque en un mismo ambiente, son de por sí distintos, pero con una distinción que no es polar, sino conjunta a toda existencia. Los dioses del *Popol-Vuh* son distintos entre sí, distintos de los hombres, pero todos ellos y la naturaleza y el hombre mismo forman una comunidad de vida, comunidad existencial, que hace de cada uno un punto sin el cual no tendrían sentido los otros. Sin los dioses, no tendría sentido la existencia de los quichés; sin éstos, no podrían existir sus dioses, ni ambos, dioses y hombres, tendrían sentido sin su mundo locativo existencial.

Dioses y hombres son en el *Popol-Vuh* verdaderos copartícipes, *co-operantes*.

- II -

### Intuición del mundo

“Como la neblina, como la nube y como una polvareda fué la creación”.—*Popol-Vuh*.

El *Popol-Vuh* encierra entre sus páginas una visión intuitiva total del mundo, descrita sin recubrirla de aderezos literarios, que alteren su modo de ser, y sin más atavíos que la fina transparencia de un cendal mitológico, que lejos de ocultar la concepción del mundo según el sentido de sus sabios, realza su contenido, entre los numerosos pliegues de historia que se suceden con lujo de exquisita trama, la cual por fortuna ha quedado al descubierto, lozana y sin marchitarse a los rayos de nuevos tiempos, con la frescura de un ser lleno de vida, sin dejo alguno de rictus de momias que alejan de sí el sentimiento del existir auténtico.

La naturaleza en el *Popol-Vuh* es el mundo físico, el mundo animal, el mundo existencial.

El mundo para el maya-quiché es un cosmos, y por ende ordenado, en el cual cada cosa, cada ser tienen su *razón de hacer*. Los estratos de ese cosmos, están bien delimitados y es por ello que en la nación quiché todo concuerda en armoniosa organización con el ser del mundo. La sistematización de oficios, los ceremoniales minuciosos en los actos, tanto en los más importantes de la vida del existente quiché: nacimiento, pubertad, matrimonio, muerte; o en los más sencillos del quehacer diario, son un eco de ese orden cósmico, que sus sabios y sacerdotes se afanan por ritua-



lizar, a más de buscar sentido a los fenómenos naturales catalogados bajo el signo del tiempo en códices y calendarios y en sus observaciones, cuyos resultados van capturando poco a poco los secretos de ese orden de la naturaleza, que una vez conocido permite ir descorriendo el velo de lo porvenir, gracias a ese ir y venir de los hechos, cuya entraña misma ha penetrado su sabiduría que domina a muchas de las leyes naturales que rigen a los astros.

Pero ese cosmos no se estructura meramente con rigor geométrico, sino que se prodiga en armonía vital, animada, y por ello teleológica. El existente humano por ello recurre a ese mundo que es de vida, y busca en él la vida misma no sólo en sus frutos alimenticios, sino en el remedio de sus mismos males, en el elixir de sus brebajes, en el antidoto mágico de sus sahumeros, en el secreto poder de las piedras que usa como idolillos y amuletos, en el recreo y goce de la naturaleza. Todo es vital en el cosmos quiché desde los astros que ha deificado y a quienes les atribuye el poder de hacer germinar los campos y prescribir los destinos de los mortales, hasta los inertes jades, y las oscuras cuevas del altiplano, como también a los árboles corpulentos, a las fieras y a los pájaros del bosque, todos son eco de vida y arcano de secretos y poderes maravillosos. La religión ostenta por ello mismo un gran aparato animista y por ende de efervescente espiritualidad; la mayoría de los dioses son dioses de la vida, y los dioses que aún nombran los actuales quichés, son esos precisamente. Sus nombres llevan símbolos de vida: el Corazón del Cielo, el Formador, el Hacedor, el Generador, el Dios de la Lluvia, el del Maíz, etc., etc. La religión maya-quiché no es una mera creencia, es una cotidiana vivencia, que se practica hora a hora, y no por un efecto fanático, sino porque es inherente a su modo de convivencia. No cabe en la mentalidad suya un mundo inerte, inanimado, inmóvil, como claramente lo muestra la minuciosa descripción que hace el capítulo primero de la primera parte del *Popol-Vuh* al seña-

lar las categorías del no-ser, previo a la creación de los existentes.

Ese mundo maya-quiché hecho por creación, varias veces destruído por los dioses, y otras tantas tornado a nuevo ser, es uno, es *universo* en medio de la armoniosa pluralidad. Es un mundo en el que cada ser confluye en un *ser-para-otro* —la comunidad de la vida—, ya que minerales y vegetales, animales y hombres, vivos y muertos, héroes y dioses, se urgen mutuamente, se necesitan, y esta necesidad del ser de unos con relación a otros, forma una trabazón tan trabada y una unión tan unida, que sería difícil otra confluencia tan perfecta de tanta diversidad de corrientes. Todo se halla ligado a todo en el *Popol-Vuh*. Todo es *re-ligio*. *Todo es para*. Esto nos explica el hecho de que el lodo, o la madera, el Tzité, como el sagrado maíz, puedan ser materia prima en manos de los dioses para integrar al existente humano. Todo puede por la misma razón transformarse en otra cosa. Hasta los dioses mismos no se avergüenzan de asumir apariencias y formas de animales, ni de llevar nombres y símbolos de éstos. Y es que la materia en el cosmos dicho fué en un principio informe, y recibió su diferenciación sólo por el poder específico de la palabra divina, que la animó, y que a pesar de su alta jerarquía, no desdeña como trivial, el nombre de las cosas naturales. El maya ve la diversidad del mundo, como partes de un todo, que por naturaleza es cambiante, como los días y las noches, como las estaciones, como sus *tunes* y *katunes*. Unificando las fuerzas naturales en los poderes divinos, busca mediante ritos y prácticas, obtener de los dioses ese medio unitivo, religión y magia. La embriaguez y la danza son a una con los sacrificios humanos y otras numerosas prácticas, prenda de unificadora vinculación a lo divino.

El mundo maya es un mundo metido en la entraña misma de la temporalidad, que ora oscila como péndulo gigantesco que mide el *corsi e ricorsi* de los katunes, ora es el

río caudaloso donde todo fluye, cuya corriente lo mismo impulsa a los peces que a los cantos rodados, y sin distinción se lanza desde un altísimo peñasco, que atraviesa un recodo sosegado; ora es el tiempo hecho deidad o vida misma en cada humano cuyo ser es seguir siendo. El tiempo para el cosmos maya es el alma misma del universo. El tiempo decide sus siembras, y el *cuándo* y el *dónde*. El tiempo es la voz que impera sus fiestas y el mudar de las cosas. El tiempo es el ordenador de toda la actividad que hay en el cosmos maya. Calendario y rituales, palacios y monumentos, son para el maya oráculo del tiempo, y por ello oráculo del cosmos. El maya vive del tiempo en todo, desde la cuna hasta el paraíso ultraterreno, y se deja llevar de la mano del tiempo como de la de un seguro lazarrillo, cuyos ojos le presta, hacia el máximo afán de seguir siendo. El maya, del cosmos ha divinizado como su realidad misma a la duración, y sin ella, sin sus manifestaciones de la temporalidad, todo tiene sabor a caos; por ello el maya hubiera podido declarar que el alma del cosmos es el tiempo. Por eso mismo los dioses son los cargadores del tiempo y así lo explican algunas estelas mayas.

Para el maya el mundo tiene un sentido sacro, de naturaleza vivificada por lo espiritual, que es lo único que concibe como creador de las cosas. La palabra, que es espíritu, y da espíritu, anima, todo lo puede sobre la materia, no obstante que muchas de ellas hayan nacido en la onomatopeya misma de la naturaleza del altiplano. Las cosas mismas son sagradas, y es por ello que pueden ofrecerse a los dioses: *con-sagrarse*. La unidad de lo material y lo espiritual del Cosmos no se puede, en la mentalidad maya, desanudar. Pues a más de ser ya de por sí animado el mundo, admiten los mayas que está habitado también por invisibles espíritus, que de suerte misteriosa ejercen su influjo, casi siempre pernicioso, sobre las cosas, y también pueden acarrear sobre los hombres toda variedad de maleficios. Los bosques son sagrados, y los templos mismos, aunque de

grandiosa arquitectura, están de tal modo dispuestos, que sea el culto exotérico visible a todos, de suerte que al aire libre, bajo la bóveda celeste, y gracias a la altura imponente de sus altares colocados en la cima de sus grandiosas pirámides, se oficiaban estas ceremonias para todos. De esta suerte lo sagrado entra en la coexistencia como un fuerte amarre colectivo, como *re-ligio*.

El mundo físico del quiché es finito, tiene un principio, en detalle descrito en el *Popol-Vuh*. Su misión es ser primeramente el *EN* locativo en que se da toda existencia. Su carácter de locativo no le impide el continuo cambio, y admite aun la transformación de algunos de sus existentes, siempre por intervención divina, la que en todo puede cambiarlos menos en el dejar de *ser-para-otro*. La finitud espacial es una categoría del mundo material, y aún de su mundo supernatural. Pero el mundo es también un condicionante de la existencia, porque sin ese *EN*, según se vió en el capítulo segundo, no es concebible.

Aunque el mundo físico sea de por sí fundamentalmente el necesario locativo *EN* de toda existencia creada, entraña también como categoría propia la de "*ser-para-los-existentes humanos*", así por la razón de ser un *EN*, como también por necesitar éstos como condición de su naturaleza propia, ser los oferentes de los dioses, que no toleran otro intermediario en las ofrendas naturales, que no sea el existente humano, único ser que en la mentalidad del *Popol-Vuh* oficia como intermediario entre el mundo físico y la divinidad. El mundo físico es por naturaleza para el existente humano, como requisito de su subsistencia, la cual es a su vez la que garantiza el que sea un intermediario y pueda hacer gratas a la divinidad todas las cosas, sea con sus propias plegarias, ofrendas o sacrificios. *Ser-para-el-hombre* es una categoría del mundo; sin ella carecería de sentido, pues sería en cierto modo, un algo aislado y por lo tanto sin coexistencia, desarticulado. Desde las primeras páginas del *Popol-Vuh* así se declara terminan-

temente, con relación a la subordinación del mundo a la existencia: "Cuando apareciera, debería aparecer el hombre" y agrega como cuestión previa: "Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y bejuocos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre"<sup>10</sup>. Ya se ha mostrado anteriormente esa insistencia del autor del *Popol-Vuh* por clarificar el afán de los dioses para crear como rey de la creación al hombre, pero entresacamos una vez más una de las frecuentes citas: "No habrá gloria, ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado"<sup>11</sup>. En la tercera parte del *Popol-Vuh* categóricamente se afirma que el hombre es la perfección de la creación<sup>12</sup> y los dioses se llenan de satisfacción y alegría cuando descubren el lugar paradisíaco donde crearán al hombre, y asimismo, el hallazgo de la sustancia que habrá de constituir su carne, el maíz. El ser del mundo en la concepción del *Popol-Vuh*, es *ser-para-el-hombre*.

La causalidad física se manifiesta con todos sus caracteres de necesidad, pero de preferencia en su sentido cíclico, dependiendo de circunstancias vinculadas al tiempo. Arranca probablemente su conocimiento de la explicación periódica, *a posteriori*, de las estaciones, de los secretos de la naturaleza física, en cuanto al poder favorable de las plantas, de la presencia de las lluvias en la germinación, no menos que por el reiterado influjo de lo astronómico en la agricultura. Esta causalidad determinante de los fenómenos físicos es en primera y última instancia, una ley de las cosas, pero una ley divina, y que sólo lo divino puede alterar, ya sea gracias a la alta magia sacerdotal las más de las veces basada en un conocimiento de la causalidad de los fenómenos naturales, ya sea también a la baja hechicería de sus brujos clandestinos y empíricos asimismo

<sup>10</sup> P.-V. Ed. Recinos. op. cit. I, i, p. 90.

<sup>11</sup> P.-V. Idem.

<sup>12</sup> Cf. Ed. Recinos. op. cit. pp. 186 y sigtes.

concedores de la dicha causalidad física. El mundo mágico lo concibe como causal. Las oraciones usuales son una petición de causalidad: que se den tales o cuales hechos, que habrán de causar otros favorables, o que se altere una causa, que saben de antemano que entraña adversas consecuencias. Y aunque divinicen estas causas, lo cierto es que han sido conocidas en la observación, muchas veces multi-secular, de los fenómenos que les han descubierto esa relación dinámica, esa relación necesaria de que a unas cosas se suceden con necesidad otras, y esto confirmado por el hecho de la ya aludida realidad del *corsi e ricorsi*, que una vez bien determinada, les facilita aun la predicción del fenómeno ante la presencia de otro con el cual guarda esa relación de causalidad en el mundo físico. El *Popol-Vuh* teme ante el desconocimiento de las causas, ante la incertidumbre, que le impide *re-encauzar* los hechos adversos. Su manera de ser admite la causalidad y cree en ella como instrumento de dirigirla a fines preconcebidos. Cree en una causalidad divina que trueca la ordinaria causalidad que origina bienes y males, cree en la causalidad de las cosas, sabe que la causalidad es invariable, que por ello la especie sólo produce la especie —*natura non facit saltus*—, que los síntomas de la enfermedad denotan un determinado mal, y por ello requieren un determinado medicamento, que ejerza una contracausa; conoce la causalidad del tiempo astronómico, conoce no pocas leyes sobre la construcción en grandes proporciones, y ha llegado a penetrar la necesidad de numerosas verdades matemáticas. Ha visto el trazo invariable de las órbitas, que cambian dentro de un límite siempre fijo, y lo atribuya a los dioses o no, ha conocido su invariabilidad, su necesidad, como inherente al mundo en que vive, y que causalmente palpita.

Aunque su autor vive en el *Popol-Vuh*, dentro de un realismo ingenuo en la interpretación del mundo, no desconoce del todo el mundo de las apariencias, pero éste, cuya esencia consiste en que algo presente una configuración exter-

na de una cosa —de animal, de fruto, por ejemplo— y sea en realidad naturaleza de un dios, de un héroe o de un otro ser distinto del que aparenta ser.

La cosidad, la realidad es para el maya inherente a la existencia; nada es que no sea real, nada es que no sea manual; el mundo a mano es el mundo creado, nada hay que no sea real, hasta el número 0 tiene cierto tipo de existencia —como un empezar a ser, o usando un tanto elásticamente el concepto aristotélico—, es como potencia que empieza a actualizarse, hacia esto o aquello, algo así como una generación incoada. Realista es la interpretación de sus dioses y de la vida futura. Y esta realidad encierra una curiosa simbiosis al vivificar la materia, el mundo, divinizándolos. Realismo que se hace vital, que concibe la existencia manual, como un concreto en sí, siempre siendo con la realidad del ser-en-el-mundo, en lo físico, limitado; pero con la existencialidad de buscarle el afán de seguir siendo, y con la trama esencial del *ser-para-la comunidad*.

## CAPITULO V

### Coexistente

Viele Geschicke weben neben dem meinen,  
Durcheinander spielt sie alle das Dasein,  
Und mein Teil ist mehr als dieses Lebens  
Schlanke Flamme oder schmale Leier.

En torno a mí se tejen numerosos destinos  
y todos ellos crean unidos la existencia  
y es mi parte en la vida algo más que la llama  
ligera de mi vida, o estas breves canciones.

Hugo von Hofmanstahl.—“*Manche Freilich*”,  
Trad. J. Bofill.

. I .

### Quid divinum

El *Popol-Vuh* en su interpretación del hombre es minucioso al caracterizar las dotes del existente humano. Sin alardes de ningún modo probatorio va presentando al existente para dar la vera efigie de la persona en el sentir quiché. Fácil es seguir paso a paso la trayectoria del existente en el *Popol-Vuh*, pues no se oculta, ni aun en los pasajes mitológicos, o en los que se le atribuye un sentido esotérico, el existente humano, soporte de toda su mitología, protohistoria e historia.

Del existente dicen los dioses maya-quichés: “¿Acaso no son por su naturaleza simples criaturas y hechuras (nuestras)? ¿Han de ser ellos también dioses?”<sup>1</sup> y asustados de tanta perfección del existente humano por ellos creado, añaden: “todo lo saben, lo grande y lo pequeño”<sup>2</sup>. Y los mismos cuatro primeros existentes creados por los

<sup>1</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. III, ii, p. 190.

<sup>2</sup> Idem. Idem.

dioses, así lo manifiestan: "Hablamos, oímos, pensamos, andamos, sentimos perfectamente y conocemos lo que está lejos y lo que está cerca. Vemos también lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra"<sup>3</sup>. Y el texto además añade: "Acabaron de conocerlo todo y examinaron los cuatro rincones y los cuatro costados de la bóveda del cielo y de la faz de la tierra"<sup>4</sup>.

El hombre había salido en cuanto a su capacidad un dios, y como a tal lo valoran los testimonios divinos: "¿Por ventura se han de igualar ellos a nosotros, sus autores, que podemos abarcar a gran distancia, que lo sabemos y vemos todo?"<sup>5</sup>. Y para quitar esa naturaleza divina a los cuatro existentes primeros, solamente se les disminuyó su sentido omniintuitivo, sus infinitos deseos, se les cerró la captación de lo que estaba lejano, y se les dejó en posesión de lo inmediato, de lo que estaba a mano: "Refrenemos un poco sus deseos, pues no está bien lo que vemos"<sup>6</sup>, tal fué el acuerdo de las deidades. "Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho en los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla sobre la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca, sólo esto era claro para ellos"<sup>7</sup>. Para el *Popol-Vuh*, por lo tanto, la superioridad de lo divino sobre lo humano era una superioridad de grado, y tal diferencia era lo suprarracional: lo que ellos llamaban esa amplitud de conocer sin límite, lo mágico, lo prodigioso, atributo de los dioses, y rara vez de los hombres excepcionales, como el mismo *Popol-Vuh* lo declara, así en los primeros cuatro hombres, como también en algunos de sus descendientes: "Gucumatz era un rey prodigioso. En verdad era maravillosa la naturaleza de este rey"<sup>8</sup>. Suprimida esta diferencia de grado, los hom-

<sup>3</sup> P-V. Ed. Recinos Recinos. op. cit. III, ii, p. 190.

<sup>4</sup> Idem. Idem.

<sup>5</sup> P-V. Idem. p. 191.

<sup>6</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. II, ii, p. 191.

<sup>7</sup> Idem. Idem.

<sup>8</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. IV, ix, p. 247.

bres eran, según el libro sagrado de los quichés, como dioses, en realidad hombres excepcionalmente dotados.

Modos de ser, así en la naturaleza atribuida a las deidades como en los humanos, eran la correlación y coexistencia en el obrar. Los dioses, como se ha dicho, todo acuerdo, todo principio de acción lo hacían colectivamente, en deliberación conjunta. Los hombres de la teocracia quiché nada realizan, ni en lo político, ni en lo administrativo, ni en nada de trascendencia, como en las resoluciones que afectaban a la comunidad, que no fuera en común deliberación. "Allí celebraron TODOS consejo para tomar sus disposiciones". "Allí se reunieron". "Juntos es- peraban". "Juntos estaban. Entonces celebraron consejo entre ellos . . ." "reuniéronse todos". "Deliberaron entre sí". "Celebraron consejo nuevamente todas las tribus"<sup>9</sup>, etc., etc. Intima es también la vinculación de los dioses y de los hombres: "Nosotros somos vuestros, dicen los dioses a los hombres, grande será nuestra gloria y nuestra descendencia por obra de TODOS LOS HOMBRES. Vuestras son todas las tribus y nosotros, vuestros compañeros"<sup>10</sup>. La del *Popol-Vuh* era en verdad una religión en el más estrecho sentido de su significación etimológica. Un estar ligados los hombres a los dioses y aun éstos a aquéllos. Trabazón doble, por entrambos costados: *re-ligio*.

Recordábamos en el primer capítulo, y ahora nos remitimos a él, que la existencia entre los mayas —en el *Popol-Vuh* especialmente—, tenía como propia modalidad la de *ser-para-otro*: y este otro es antes que nada lo divino, los dioses. Ser para lo divino, pero no tan sólo por gratitud para con el Creador, sino por necesidad de los dioses, para cuyo fin hicieron a los existentes humanos. Esta honda creencia suya llenó toda su vida social y creó un sistema

<sup>9</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. III, vii, p. 205; 206; vii, 208; IV, ii, 220; 221; iii, 225. etc.

<sup>10</sup> P-V. Ed. Recinos, op. cit. III, x, p. 216.

de gobierno teocrático, como probablemente ha habido pocos en la historia.

No aparece en el sentir quiché, ni por asomo, la existencia como *ser-para-sí*, sino como *ser-para-otro*; este otro, en primer término los dioses, llegó a ser, por lo mismo que era una organización teocrática la de su régimen, la comunidad, que entre los quichés era antes que nada la colectividad de las llamadas *casas grandes*. Así este *ser-para-la-comunidad*, explica la forma minuciosa y especializada de toda educación, según la cual, ya desde niño cada ser humano estaba predestinado para tal cargo u oficio, y tan era para la comunidad el móvil educacional de la pedagogía, que aún para altos cargos administrativos se preparaba a los futuros dirigentes, y tenían que rendir una prueba de idoneidad al principio de cada katún, época en la que se hacía la gran selección. “Era, en realidad, nos dice Morley, una especie de examen para el servicio civil que tenía por objeto eliminar de las filas de los aspirantes legítimos a los ambiciosos, a los pretendientes indignos y a los que solicitaban los puestos con engaño”<sup>11</sup>. El existente pues carecía en absoluto de sentido sin esa fuerte atadura de *ser-para-otro*, notas que para él eran verdaderas realidades del ser, como lo comprueban las páginas del *Popol-Vuh* y otras obras de la literatura maya y de sus comentaristas Landa, Ximénez, etc.

El *ser-para-lo-divino* cual tributo de adoración y veneración, donde la reminiscencia andaba en primera intención de los dioses— y el *ser-para-la-comunidad*, eran una y la misma cosa, con diverso nombre, porque siendo la comunidad toda ella íntegramente teocrática, el *ser-para-la-comunidad* era en forma inmediata un *ser-para-lo-divino*. Esta finalidad suprema: *ser-para-la-comunidad*, identificada con *ser-para-lo-divino*, es clave para captar el sentido de existencia en el hombre quiché, ya como unidad personal, ya

<sup>11</sup> MORLEY. “La civilización Maya”, ix, p. 186.

como colectividad. Desde ambos regentes —no olvidemos que los quichés se gobernaban dirigidos por dos soberanos—, hasta el ínfimo labrador, todos tenían taxativamente marcada su forma de realizar el necesario *ser-para*, y toda transgresión, inclusive la de un soberano, era severamente castigada, cuando hacía del *ser-para-otro*, un *ser-para-sí*. El dicho de Jaspers respecto de que “No puede haber ningún hombre que sea hombre únicamente para sí como pura y simple singularidad”<sup>12</sup> se muestra como tema arquitectónico en la estructura del *Popol-Vuh*, que arranca de un sentido de co-existencia finalista, del *ser-para-otro*.

“Los hombres de Heidegger, ha dicho N. Bobbio, nunca se encuentran; los de Jaspers se encuentran, pero fuera de la sociedad en que se realiza el hombre histórico”<sup>13</sup>. Los del *Popol-Vuh* necesariamente se encuentran dentro de la sociedad, que es ellos mismos y la especie —los demás— por el sentido de coexistencia, muchas veces mencionado.

El existente del *Popol-Vuh* por el hecho de *ser-para-otro*, revela como condición inherente a esa realidad, su única forma de serlo, es decir, teniendo —por relación del *ser-para-otro*, lo cual supone la coexistencia—, el *ser-para-hacer*, que en el *Popol-Vuh* no hay *existencia-para* que no sea *ser-para-hacer*. Ya se mostró en el primer capítulo que la inacción, el reposo, la estabilidad son en el contexto del *Popol-Vuh*, categorías de la inexistencia, y no hay una sola página que no revele inherente al existente humano el ser activo, el ser agente. El *ser-para-la acción* del *Popol-Vuh* es un concreto actuante, y por ello mismo histórico, dentro de la comunidad, que entraña el momento que se vive, pero con la concreción total de lo pasado, que se tras-pasa al presente, pues todo pasado en sentir del *Popol-Vuh* es presencia y no ausencia. La acción realiza en la existencia

<sup>12</sup> JASPERS, KARL. *Vernunft und Existenz*, p. 50, citado por N. Bobbio. *El Existencialismo*, trad. Lore Terracini. II, ii, p. 101. Fondo de Cultura Económica. México. 1949. 166 pp.

<sup>13</sup> BOBBIO, NORBERTO. op. cit. II, ii, p. 102.

y existentes, la posibilidad de co-existencia y de *ser-para-otro*, pues siendo el ser *mismidad-para la especie* y él participante de la especie, al ser cada uno para otro obliga a que también lo sea para sí como integrante de la comunidad, o sea, que la coexistencia sea necesariamente un *ser-para-otro*, como especie, nunca como individuo. Rechaza, por lo tanto, la soledad individual de epicúreos, tanto como de estoicos, y no hay asomos en este respecto, del existencialismo individualista a lo Sartre, Heidegger o Jaspers, y en manera alguna tiene sentido el *ser-para-sí* sartreano, ya que en el *Popol-Vuh* únicamente se concibe al existente como *ser-co-existente-para-otro*, donde la mismidad no se destruye, sino que se afianza y acrecienta en lo intercomunicable de la existencia, y no en lo aislable. Para el maya-quiché el *ser-para-otro* (la comunidad), lejos de atarle lo perfecciona. El *Popol-Vuh* no hace análisis de ningún existencial, pero la mostración de lo existente que en cada página se transparenta, muestra que ellos conciben la existencia como coexistente, cuyo ser, lejos de ser fin en sí mismo, sólo halla sentido cuando es *ser-para-otro*. Es el *Popol-Vuh* por ese sentido de *ser-para-otro*, o que según hemos visto es *ser-para-la-comunidad*, un cruce de comunicación existencial, que sin aniquilar del todo la mismidad, la vivifica en la especie, hecha sociedad, que no se ata a los dioses como esclavitud o mera sujeción, sino como intercomunicación con ellos. Para el *Popol-Vuh*, las nociones de persona y comunidad no tienen sentido aisladas, y son bien distintas de los conceptos de individuo y masa o multiplicidad. Persona supone necesariamente coexistencia social; individuo, en cambio, es tan sólo un esqueleto de un concepto correlativo. Comunidad no es un mero agregado de partes, sino integración vital, que se penetra en sus componentes, activos en principio y por necesidad existencial, lo cual es bien distinto de la noción de multitud, correlativa y cuantitativa, pero que nunca entraña la vida de estar

en comunicación, ni de ser para esa comunicación. *Ser-para-otro* (los dioses, la sociedad, que hemos visto identificados no lógicamente, pero sí existencialmente), en el *Popol-Vuh*, entraña como una necesidad de esta acción intercomunicativa la posibilidad de realización, y este medio es en primer término el *ser-cognoscente*.

- II -

Razón e Historia como existencia

Sin conocer no se puede hacer. El conocer es ya una acción, pero es una acción cuya modalidad es ayudar a la acción misma. Los dioses mismos se reúnen, meditan, se juntan *para-hacer*. Y el *Popol-Vuh*, cuando quiere explicar la causa de los intentos previos a la definitiva creación del existente humano, hace ver que algunos "*se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra*", pero "*no tenían alma ni ENTENDIMIENTO*", y por eso "*así, ya no pensaban en el Creador, ni en el Formador, en los que les daban el ser y cuidaban de ellos*"<sup>14</sup>. "*Pero no pensaban, no hablaban con su Creador, su Formador, que los habían hecho, que los habían creado. Y por esta razón fueron muertos*"<sup>15</sup>. Claramente se destaca en el sentido del existente humano, que el conocer era un modo inherente al existir humano, y que no podía haber vinculación con lo divino sino mediante esta función espiritual, inherente al ser humano. Sus manifestaciones propias del conocer las describe en términos de acción: "*hablaron, conversaron, vieron y oyeron, anduvieron, agarraban las cosas. . . Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo*"<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, ii, p. 99.

<sup>15</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, iii, p. 100.

<sup>16</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. III, ii, p. 189.

Si el hombre como existente es *ser-para-otro*, requiere conocer ese otro; de aquí la necesidad, como existente, de ser cognoscente. Pero el conocer, como revelan los textos del *Popol-Vuh*, no es un conocer reflexivo, sino más bien intuitivo: el captar: “*vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer cuanto hay en el mundo*”<sup>17</sup>. Como si esto no bastara, el mismo *Popol-Vuh* explica este conocer: “*las cosas ocultas las veían todas*”<sup>18</sup>. Y nos reitera que esta su sabiduría era grande porque todo lo veían. Y para quitarles este poder de intuición tan vasta, bien sabemos, como ya se expuso, que se les nubló la vista y su conocer desde entonces se limitó a que “*sólo pudieron ver lo que estaba cerca, sólo esto era claro para ellos*”<sup>19</sup>. Y aún más se reitera la noción de conocer como intuir, cuando agrega el texto: “*así fué destruída su sabiduría y todos los conocimientos de los cuatro hombres origen y principio*”<sup>20</sup>. Intuir lo próximo era conocer. Y este era el más elevado grado de conocimiento, que en forma superlativa poseían los dioses. Pero también había otro tipo de conocimiento, más divino que humano, de que también hace mención el *Popol-Vuh*, y era la deliberación colectiva, o *pensar-con*, el meditar, que en su lenguaje era tanto como buscar soluciones y hallarlas. Los dioses obran, como ya se ha visto, conjuntamente; su acción es colectiva, y la de los hombres, como ampliamente lo expone el *Popol-Vuh*, en especial en su tercera y cuarta partes, es asimismo, un fruto de la comunicación existencial mediante la palabra, vehículo creador, pues a los existentes los lleva a actuar ampliamente mediante la palabra. La palabra es símbolo de poder y es no menos condición inherente al existir como caudal de expresión del conocer. No puede pasar por alto el autor del *Popol-Vuh*, el hecho según el cual en un princi-

<sup>17</sup> P-V. Ed. Recinos. Idem.

<sup>18</sup> Idem. Idem.

<sup>19</sup> Idem. Ed. Recinos. op. cit. III, ii, p. 191.

<sup>20</sup> Idem. Idem.

pio el lenguaje era uno, pero que se diferenciaron sus lenguas<sup>21</sup>.

El saber intuitivo era la máxima jerarquía de su saber; por eso sus sabios máximos, reyes-sacerdotes: “*sabían si se haría la guerra y TODO ERA CLARO ANTE SUS OJOS, VEIAN SI HABRIA MORTANDAD O HAMBRE, SI HABRIA PLEITOS...*”<sup>22</sup>. Y la recopilación de este saber, la ciencia quiché era celosamente guardada: “*sabían bien que había donde podían verlo, que existía un libro por ellos llamado Popol-Vuh*”<sup>23</sup>. La finalidad por lo tanto del *Popol-Vuh*, por contenido de la obra, y por declaración de la misma bien pudiera presentarse con aquella frase de Alfonso X el Sabio, cuando en el proemio del título XXXI de las primeras constituciones universitarias, habla de “*amostrar e deprender los saberes*”<sup>24</sup>, que esa función de mostración para fijar conocimientos era oficio del libro llamado De la Comunidad porque aun el saber tenía categoría existencial de comunidad entre los quichés.

La razón en el *Popol-Vuh* es una modalidad íntegramente actuante, es como función del existente un *pensar para*. Por ello hasta los conocimientos matemáticos, el quiché los hace vitales, intencionales y halla en ellos la fuente misma de predicción, la razón del cambio de las cosas, y hace del lenguaje matemático, no sólo un lenguaje simbólico, como es en el fondo todo lenguaje, sino un lenguaje cifrado cuyas cifras traducen necesariamente por sí mismas un algo vital. La matemática del maya no expresa meramente relaciones de la cantidad, sino fundamentalmente relaciones de la cantidad como interpretación de la cualidad; por eso el calendario maya, no es un mero acúmulo de cifras, o un registro meteorológico, sino una expresión de lo vital, de la existencia-para. El conocer así es un cono-

<sup>21</sup> Cf. Ed. Recinos. op. cit. p. 198.

<sup>22</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. IV, xi, p. 254.

<sup>23</sup> Idem. Idem.

<sup>24</sup> ALFONSO X EL SABIO. *Las Siete Partidas*.



cer vital, aun dentro de la abstracción misma que suponen sus conocimientos matemáticas. En el *Popol-Vuh*, hay indudablemente sistematización hasta cierto punto lógica, en el ejercicio, por ejemplo, lógico, que supone toda clasificación, como la de los existentes en general: cosas, animales, hombres, dioses; cuasi-hombres, héroes familias, casas, estirpes, oficios, de guerreros, de labradores, etc., etc. Pero nunca llegó a ver en dichas clasificaciones una función del que piensa sino una intuición de lo que encierran las cosas mismas. La lógica del quiché es una lógica intuitiva y vital. Es una manera de conocer la vida. Y por ende ese intuir algo es ya dominar algo, como en el sentido mágico, la palabra sobre algo, es tanto como ejercer cierto dominio sobre ello mismo aunque sean los dioses mismos. Todo el *Popol-Vuh* es una forma de pensamiento vital; un pensamiento que ejerce dominio externo sobre lo que piensa, y en su expresión de creación, es la función de pensar la que hace los seres vitales. La palabra es un tipo de acción en el *Popol-Vuh*, la palabra es siempre activa, ejercer influencias en las cosas, en los dioses mismos, y en el mismo que la pronuncia —liberación de los pecados y de los males por la confesión pública de ellos, etc. La diferencia del lenguaje la interpreta el *Popol-Vuh*<sup>25</sup> por la diferencia del dios protector que se venera en cada región. Este conocer intuitivo, que es inherente a la existencia humana, según el *Popol-Vuh*, no es conocer por conocer, un conocer de lujo, sino un conocer-para, un conocer mediativo, casi instrumental, un conocer tal, que debe encaminarse a tributar un reconocimiento a la divinidad, conocer para hacer posible la reminiscencia, para hacer posible la acción humana en pro de sustentar a los dioses, especialmente en la forma del sacrificio. Esto se presenta en el *Popol-Vuh*, y analizando sus expresiones,

<sup>25</sup> P-V. Ed. Recinos, op. cit. III, ix, 214 "la lengua de los cakchiqueles es diferente, porque era diferente el nombre de su dios. . ."

puestas en letra de sus sabios, bien nos revela su concepción del conocer, fundamentalmente intuitiva, sin que eso sea negar que en el pensamiento maya en general, haya existido el conocer como adaptación para dominar la naturaleza antes que nada, en forma empírica.

Un tipo especial de conocimiento en el *Popol-Vuh* es la forma del conocimiento histórico. No ya como una modalidad meramente de la temporalidad, como se anotó, sino como un tipo del conocer-para, pero fundamentado con esbozos de aparato de comprobación histórica. La historia en el *Popol-Vuh*, intencionalmente justificada para vincular el presente al seguir siendo del pasado que es el alma misma de lo maya, se apoya en no pocos casos en el testimonio. "Aunque no han sobrevivido los manuscritos históricos originales de los mayas, nos han llegado las transcripciones de varios de ellos en los *u kahlay katunob* de los *Libros de Chilam Balam*, los cuales, unidos a las declaraciones unánimes de todos los historiadores españoles acerca de que los mayas llevaban un registro de sus acontecimientos históricos, no dejan ninguna duda de que la historia era igualmente entre ellos una ciencia exacta"<sup>26</sup>. Y aunque la historia en el *Popol-Vuh* es pobre como compilación de noticias personales o nacionales, no olvidan de justificar la prueba: ya en la tradición, ya en otras fuentes, como por ejemplo, aduciendo como seguro testimonio: "según dicen en sus cantos hoy día"<sup>27</sup>. O poniendo la advertencia ante un hecho narrado, de que "no era ciertamente el mismo sol que nosotros vemos, se dice en sus historias"<sup>28</sup>. "Estos eran dioses verdaderamente". Como documentos alegan también "las pinturas como le llamaban a aquello en que ponían sus historias"<sup>29</sup>, o "Dicen las antiguas tradi-

<sup>26</sup> MORLEY. op. cit. xvii, p. 499.

<sup>27</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. III, vi, p. 205.

<sup>28</sup> P-V. Idem, III, ix, p. 212.

<sup>29</sup> P-V. Idem. IV, vi, p. 236.

ciones”<sup>30</sup>. Aduce como testimonios concomitantes, motivaciones de tipo racional, como al relacionar que el dominio quiché coincidió con la época de la construcción de cal y canto de la ciudad de los barrancos. Los hechos tienen en el *Popol-Vuh* una detallada locación geográfica; tampoco olvida hacer observaciones de tipo crítico, como al advertir en el caso de las deidades de Xibalbá, que “*En verdad no tenían antaño la condición de dioses*”<sup>31</sup>, rectificando a su modo lo que el autor del *Popol-Vuh* consideraba un error histórico, y una violación de la tradición misma. Se invoca algunas veces la veracidad de los hechos como cuando en el *Libro de los Libros de Chilam Balam* se dice: “*No cosas inventadas o fingidas sino que vienen en su orden y con el poder de U Yumil Caan, Señor-del-cielo, sin fingimientos ni mentiras*”<sup>32</sup>. Finalmente el completo elenco de familias, casas, reyes y dignidades, que se mencionan generación por generación, es otra prueba del intencional propósito de narrar cosas verdaderas, a través del tiempo, o sea el afán de hacer historia, de tipo racional, como ciencia, y de acuerdo con el sentido de su existencia como un *ser-para-la-comunidad, para lo divino*. La historia es por excelencia, entre los maya-quichés, el *conocimiento-para-la-comunidad*.

### - III -

#### Ética como Existencia

*Ser-para-otro*, entraña necesariamente *ser-para-la-acción* y actuar como existente, es para el *Popol-Vuh* actuar bien o mal; de esta manera, tal sentido ético de lo bueno o malo, entra al existente como condición de su acción mis-

<sup>30</sup> P.-V. Ed. Recinos. op. cit. III, iv, p. 199.

<sup>31</sup> P.-V. Ed. Recinos. op. cit. II, xiv, p. 182.

<sup>32</sup> *El Libro de los Libros de Chilam Balam*. Ed. Barrera Vázquez. III, p. 133. Fondo de Cultura Económica. México. 1948. 270 pp.

ma, de su misma existencia. La acción era buena o mala, según llenara los fines de *ser-para-otro*: la comunidad o el servicio de los dioses, que era en definitiva lo mismo. No había acciones positivamente malas o buenas, sino en cuanto atentaban contra la finalidad del *ser-para-otro*. Por ello los sacrificios humanos se justificaban para el quiché plenamente, porque tenían como finalidad sustentar a los dioses, ganar la protección divina, engrandecer a la comunidad. “*Grandes eran también sus ayunos. Y esto era en pago de haber sido creados y en pago de su reino. Ayunaban mucho tiempo y hacían sacrificios a sus dioses. He aquí cómo ayunaban: Nueve hombres ayunaban y otros nueve hacían sacrificios y quemaban incienso. Trece hombres más ayunaban, otros trece hacían ofrendas y quemaban incienso ante Tohil. Y delante de su dios se alimentaban únicamente de frutas, de zapotes, de matasanos y de jocotes*”.

“*Y no tenían tortillas qué comer. Ya fuesen diecisiete hombres los que hacían el sacrificio, o diez los que ayunaban, de verdad no comían. Cumplían con sus grandes preceptos, y así demostraban su condición de Señores*”.

“*Tampoco tenían mujeres con quienes dormir, sino que se mantenían solos, ayunando. Estaban en la casa del dios, estaban todo el día en oración, quemando incienso y haciendo sacrificios. Así permanecían del anochecer a la madrugada, gimiendo en sus corazones y en su pecho, y pidiendo por la felicidad y la vida de sus hijos y vasallos y asimismo por su reino, y levantando sus rostros al cielo*”<sup>33</sup>. Su ética no era de bienes porque no era una motivación del para sí sino del para otro el móvil de su acción, aunque existía también entre los mayas el afán de supervivencia y no obstante que sus austeridades obedecían a un goce de la felicidad: “*gimiendo en sus corazones y en su pecho, y pidiendo por la felicidad y la vida de sus hijos y vasallos y asimismo por su reino*”<sup>34</sup>. Su imperativo era *el-deber-hacer para la co-*

<sup>33</sup> P.-V. Ed. Recinos. op. cit. IV, xi, pp. 254-255.

<sup>34</sup> Idem. Idem. P. 255.

manidad, condición inherente al *ser-para-la-comunidad*. Por eso en el catálogo de pecados de la moral maya, y —sobresaliente aparece en el *Popol-Vuh*—, la falta máxima era trastocar no tan sólo los bienes sino hacerse uno mismo fin del acto moral, sustrayéndose a la comunidad; de aquí que el egocentrismo, el egoísmo y sus acompañantes, la soberbia, el orgullo, que es un supervalorarse a sí mismo sobre los demás, eran un pecado de lesa divinidad y por haberlo cometido, fueron degradados en cuanto a su existencia los semidioses de que hablan los capítulos IV, V, VI, VII, VIII y IX de la primera parte del *Popol-Vuh*, y tanto más significativa es esta condena del *ser-para-sí*, cuanto que el castigo se hace a divinidades, que si bien no llegan a la categoría de dioses, les están muy cerca en los poderes superhumanos que les atribuye el *Popol-Vuh*. Oigamos el delito de uno de ellos, Vucub-Caquix, en su jactancia, intolerable exclama: “yo seré grande ahora sobre todos los seres creados y formados. . .”<sup>35</sup> y el texto para preparar el ánimo de quienes escuchan la condenación de tal actitud previene la causa: “su única ambición era engrandecerse y dominar”<sup>36</sup>. Y este orgullo se castiga en un superhombre, para que no lo hagan así los mortales, pues de lo contrario: “así lo harán todos los hombres, porque no deben envanecerse por el poder ni la riqueza”<sup>37</sup>. La conclusión de los dioses ante la arrogancia del *ser-para-sí* de este personaje es clara: “por tanto fué resuelta su muerte y su destrucción . . .”<sup>38</sup>. Y como explicación de este aniquilamiento de un personaje tan poderoso exclama el autor del *Popol-Vuh* para hacer ver la justificación de la sentencia ejecutada: “Solamente para lograr la muerte de Vucub-Caquix quisieron obrar de esta manera, porque les pareció mal que

<sup>35</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. I, iv, p. 103.

<sup>36</sup> Idem. Idem, p. 104.

<sup>37</sup> Idem. Idem. v. p. 105.

<sup>38</sup> Idem. Idem. p. 106.

se enorgulleciera”<sup>39</sup>. Lo mismo aconteció a los dos hijos del antedicho, y concluye al vencer al primogénito: “sólo por un prodigio fué vencido el segundo de los soberbios”<sup>40</sup>. La sentencia de muerte al hermano del anterior, que era, como lo califica el *Popol-Vuh*, el tercero de los soberbios, y fué aplicada por la transgresión de trocar el *ser-para-la-comunidad*, en *ser-para-sí*: “porque no está bien lo que hacen sobre la tierra, exaltando su gloria, su grandeza y su poder, y NO DEBE SER ASI”<sup>41</sup>. Contrasta naturalmente el condenar la ambición de poder, el orgullo, la sed de superioridad, en los hombres que se quieren hacer ellos centro de la máxima jerarquía de valores y ésta era en la mentalidad maya: la religiosidad, valor de más alta jerarquía dentro de la valorización existencial. Cuanto realizara el valor re-ligio —y religioso era para todos el religarse al dios de la comunidad o a la comunidad o a la comunidad divinizada— era realizar lo más perfecto en la ética misma. Por ello los representantes morales maya-quiché son sacerdotes, funcionarios que consagraban su vida a realizar y a hacer que se realizara continuamente el ideal ético-religioso.

Había, pues, entre sus normas, una especie de imperativo categórico, pero inverso al kantiano y que pudiera enunciarse: “obra como si la máxima de la acción de la comunidad debiera tornarse, por tu voluntad, en norma personal de tu acción”. Pues la razón última de la acción personal era la necesidad de la comunidad. La acción del quiché tenía sentido ético sólo en tanto tuviera vinculación con la colectividad; carecía de él si no entraban en juego los valores del conjunto. La motivación era indudablemente externa, pero era también, no lo olvidemos, una consecuen-

<sup>39</sup> P-V. Ed. Recinos, op. cit. I, iv, p. 110.

<sup>40</sup> Idem. Idem. viii, p. 116.

<sup>41</sup> Idem. Idem. ix, p. 116.

cia existencial pues el ser-para-otro, no podía tener una ética formal pura, ni aún una ética de bienes, sino una resultante de estas dos orientaciones. La ética por lo tanto era la realización del *bien* sumo, inherente a la valoración de la comunidad como su máxima jerarquía de valores.

Nótese cuán significativa era al respecto, la mutación de existencia, de aquellos seres, que no pudieron realizar el ser-para-la comunidad, por haber carecido del habla, medio de comunicarse, de *poder-ser-para-la-comunidad*, como aconteció con la especie animal, que por no haber podido *ser-para-la-comunicación*, se transformó en *ser-para-el aniquilamiento*. Así fueron degradados existencialmente los soberbios, que por rehusar *ser-para-otro*, fueron transformados en cuanto a su modo de existencia, como también sucedió a los semidioses infernales de Xibalbá, que por atentar contra la comunidad, contra los dioses creadores de ella, fueron rebajados a la condición de siervos, y se les negaba el afán de reminiscencia y veneración de los buenos, y sólo podrían ser recordados por la hez de la especie humana. Esta concepción ética, del *ser-para-otro*, fué la causa de la grandeza quiché, y también la fuente de su desventura. Crecía sólo en una dimensión, en el sentido de los adultos y sabios, reyes y nobles, quienes estaban obligados a entregarse al saber para-la-colectividad, pero se estacionó en la mayoría, que todo conocimiento lo recibía de ellos, y que tenía que consultar con ellos hasta la oportunidad del nombre de sus hijos, la época de sembrar esto o lo otro, los días propicios para embriagarse, etc. Por ello, no deja de ser una lección angustiosa el saber que un ser-para-otro, en que se sacrifica la mismidad, es un suicidio precisamente de la misma comunidad. A ese amargo final llega la epopeya social quiché y así pone punto final el *Popol-Vuh*: "*Así, pues, se han acabado todos los del Quiché*"<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. IV, xii, p. 246.

#### - IV -

#### Sentido de Incertidumbre

El quiché ama la vida y se aferra a la existencia, como el árbol milenario abraza con sus raíces la tierra que le sustenta y lo sostiene. Y nada suplica a los dioses con mayor ahinco que la subsistencia para mantener la existencia terrena. Y este afán de vida se acentúa tanto más en el existente cuanto que la historia quiché es una historia de continuada incertidumbre, que arranca de un peregrinar sin rumbo fijo, no por el desierto como el pueblo hebreo, sino por voraces selvas americanas; vive dentro de un marco cerrado de sociedad, y una moral estrictamente cerrada; está a mano de toda asechanza de otros pueblos, como también de los innúmeros enemigos del hombre en las selvas del Petén y Yucatán. El sentido de incertidumbre ante la posibilidad de la muerte aparece con rasgos casi kierkegaardianos en el *Popol-Vuh*. Valga para el caso el episodio en que interviene la figura exquisitamente femenina de una doncella que siendo virgen da a luz a dos héroes magnos del *Popol-Vuh* la princesa Ixquic<sup>43</sup>, cuya angustia refinada, por cuanto se da en un ser femenino, según de-refinada, por darse en un ser femenino, donde, según declara Kierkegaard, se presenta acrecida "por la doble circunstancia de ser más sensible que el hombre y de estar determinada esencialmente de un modo espiritual, lo mismo que el hombre"<sup>44</sup>. Angustia que es una posibilidad de hacer, y hacer que es posibilidad de enfrentarse con la muerte. El deseo y la posibilidad del mal como consecuencia del poderlo hacer, hacen nacer de la incertidumbre la angustia. Clara y terminante era la prohibición que los seño-

<sup>43</sup> Cf. Ed. Recinos. op. cit. II, iii, pp. 138 y sigtes.

<sup>44</sup> KIERKEGAARD, SÖREN.—*El Concepto de la Angustia*. 3ª Ed. II, ii, p. 75. Espasa-Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires. 1946. 182 pp.

res de Xibalbá dieran —bajo pena de muerte—, ordenando no acercarse al árbol cuyos frutos brotaron después de ser arrojadas las cabezas de dos héroes sacrificados inicualemente. Pero la doncella Ixquic al oír la narración maravillosa “*se quedó admirada de oírlo*”<sup>45</sup>. Y el paso a la tentación fué inmediato, era libre de ir, y así lo declara: “*¿Por qué no he de ir a ver ese árbol que cuentan?*” La tentación puso en acción la sensibilidad, que suponía la bondad, conocer el bien, que entrañaba el violar la prohibición. “*Ciertamente, exclama Ixquic, deben ser sabrosos los frutos de que oigo hablar*”. La princesa, incitada por la curiosidad del árbol cuyos frutos son frutos de semidioses, se acerca a ellos temerosa y pronto es presa de la incertidumbre: “*Ah, exclamó, ¿qué frutos son los que produce este árbol?*” Y la incertidumbre, acrecienta la sensibilidad admirativa: “*¿No es admirable ver cómo se ha cubierto de frutos?*” y la incertidumbre hecha ya tentación le plantea el problema de la posibilidad de la acción y de la posibilidad de la muerte como una consecuencia: “*¿Me he de morir, me perderé si corto uno de estos frutos?*” En pocos renglones de una página traza el *Popol-Vuh* ese caso de angustia de la posibilidad del hacer, ante la posibilidad misma del mal, impulsada por la naturaleza misma del existente, que ansía conocer para sentir. Y así se abre una de las exposiciones más detalladas del *ser de la incertidumbre*, como una modalidad de todo existente. El sentido de incertidumbre se hace patente en varios pasajes del *Popol-Vuh*. El corazón de la madre de los dos héroes Hunahpú e Ixbalanqué, se angustia ante la incertidumbre frente a la posibilidad de la afrenta en los infiernos y la posible muerte de sus nietos, muerte tanto más temida cuanto que en ella sucumbieron sus hijos<sup>46</sup>. La incertidumbre se acrecienta por esta experien-

<sup>45</sup> Todas las referencias de este episodio las narra el *Popol-Vuh* en la Ed. de Recinos. parte II, cap. iii.

<sup>46</sup> Cf. Ed. Recinos. op. cit. II, iii, pp. 125 y sigtes.

cia que fortalece el lado adverso de la posibilidad, que han traído incertidumbres pasadas que se hicieron fatales certidumbres<sup>47</sup>. El afán mismo del siempre inquirir ante el desconocido, el *de-dónde*, es para poderse conducir —saber a qué atenerse— ante la incertidumbre de un desconocido, que bien puede ser un enemigo de su pueblo. Para acallar la incertidumbre, los mismos dioses acuerdan la creación, asegurando la subsistencia de quienes los sustenten y alimenten, los veneren, se acuerden de ellos, como se mostró ya anteriormente. La súplica continua a los dioses es petición de alejar incertidumbres. “*No nos dejes, no nos desampares*”<sup>48</sup>. La incertidumbre se trasluce en el sistemático hacer hincapié en andar buscando, en largas peregrinaciones de todos sus pueblos, un lugar fijo de subsistir y las expresiones del cronista del *Popol-Vuh*, hijas son de esta incertidumbre: “*Y se llenó de tristeza el corazón de las tribus...*” “*Grande era la aflicción de sus corazones y tristes estaban sus bocas y sus ojos...*” “*Y sus corazones estaban afligidos, y estaban pasando grandes sufrimientos: no tenían comida, no tenían sustento...*” “*No dormían, permanecían de pie y grande era la ansiedad de sus corazones... allí también sintieron vergüenza, les sobrevino una gran aflicción, una gran angustia y estaban abrumados por el dolor*”<sup>49</sup>.

Incertidumbre por la muerte, ante los sacrificios, incertidumbre ante los pueblos enemigos, incertidumbre ante el obligado cambio de regiones, incertidumbre que no se aparta del pueblo quiché, como entidad, en casi ninguno de los capítulos históricos de la tercera y cuarta partes. Por la incertidumbre del favor divino, se sangraban las tribus, ayunaban y hacían sus ritos. Incertidumbre cuando eran débiles los quichés, y en la cima de su poderío. La

<sup>47</sup> Cf. Ed. Recinos. op. cit. II, vii, p. 153-4.

<sup>48</sup> P-V. Ed. Recinos. op. cit. II, iii, p. 195.

<sup>49</sup> P-V. Ed. Recinos. III, v, p. 200.

incertidumbre era inherente a la existencia del pueblo maya-quiché, narrado en el *Popol-Vuh*.

Ante ese marcado concomitante de la existencia, la incertidumbre por la subsistencia, hacemos nuestras las palabras de Morley: "Esta gente tenía mucho temor y excesivo a la muerte; y esto mostraban en que todos los servicios que a sus dioses hacían no eran por otro fin ni para otra cosa sino para que les diesen salud y vida, y mantenimiento"<sup>50</sup>.

La incertidumbre figura, con marcada insistencia, como una modalidad del existir, inseparable del existente maya, como persona y como colectividad, y se acentúa ante la posibilidad de la muerte, que teme el maya a pesar de que sabe que hay una subsistencia, que no elimina el morir, pero dicha subsistencia ultraterrena lleva asimismo un sino de marcada incertidumbre, ya que plantea una nueva posibilidad de una existencia, feliz o desdichada, que en parte estriba en la garantía de lo bien o mal actuado en esta vida, pero que atemoriza ante la presencia de deidades adversas del mal, que pueden arrastrarlos a la acción punible. De esta suerte el signo de la adversidad crea la modalidad de la incertidumbre, que muerde a cada paso la vida, y la sumerge en ese vacío hondo adonde se llega ante el pensamiento de la muerte, que con categoría existencial anuncian los textos quicheoides, y tal vez ninguno como el Memorial de Sololá que categóricamente concluye, ante la presencia de la adversidad: "*Ru poyibal alaxic*", "Para morir nacimos"<sup>51</sup>.

Sobresale frente al sentimiento de la muerte, el sentimiento de comunidad, que no se rompe, ni aun ante la física desvinculación del existente al morir, pues el que ha muerto entra en una nueva categoría de ser, que puede seguir influyendo sobre los vivos, y aun ejerciendo la in-

<sup>50</sup> LANDA. Fr. DIEGO DE. op. cit. xxxiii, p. 138.

<sup>51</sup> Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles. Ed. Recinos. 130 p. 120.

certidumbre sobre los vivos si éstos no procuran ciertos ceremoniales, que les favorecen en su existencia ultraterrena, y creen como Electra que "*Mayor es el tiempo que debo complacer a los muertos que a los vivos*"<sup>52</sup>. De esta suerte el sentimiento de comunidad es para el quiché una indestructible realidad, cuyo *ser-para-otro* tiene su vigencia en todo tiempo terreno y ultraterreno.

El *ser-para-otro*, como comunidad, es en el ser como categoría de la existencia, que nada puede romper, y que hace de la comunidad una institución perdurable, tanto como el existir.

Esta incertidumbre por lo porvenir, quiso aminorarla el vaticinio, como afán de trocirla en certidumbre de lo bueno o de lo malo; pero ese anuncio de los acaeceres favorables o adversos, lejos de alejarla, acrecentaba la incertidumbre, porque siempre subsistía, pues aun sabiendo que se aproximaban tiempos desfavorables, no se podía experimentar cuál de todas las modalidades sería la opresora para cada quien, y así se ahondaban más aún los concomitantes de la incertidumbre, el terror, que cual espanto del milenario, surgía cada final de ciclo maya, que como comienzo de algo desconocido no podía menos de atemorizarlos, pues rodeaban estos fines de período con especiales ceremonias, que uno era en el fondo su motivo: alejar las posibilidades del mal, de la muerte y sus acompañantes, enfermedades, hambres, pestes y guerras. Por doquiera sus ritos buscan alejar los malos espíritus porque son los posibles fautores de ese mal cuya fundamentada sospecha engendra esa incertidumbre que palpita en la actividad religiosa. Todo era aplacar a los dioses cuando los favores del cielo y los frutos de la tierra no abundaban,

<sup>52</sup> SÓFOCLES. *Antígona* 74-75.

y más aún, el quiché prefería prevenir el ánimo de los dioses, ganando sus favores, para amenguar los motivos de incertidumbre, que tener que remediar, en un oleaje mayor de adversidades, los males una vez venidos. Que para el quiché era inclusive motivo de incertidumbre el tratar de conocer cuál fuese la deidad aplacable o vengadora.

En esta gran comunidad de la vida de los maya-quichés, cuyas deidades y hombres tenían una vinculación de coexistencia, que se simboliza aun en sus sacrificios cruentos, donde el dios participaba de la víctima en la ofrenda de lo más noble del existente humano, en el concepto maya, el corazón, y los sacerdotes y autoridades también debían ponerse en comunicación mediante la comida de la víctima con los dioses; en esta comunidad de la vida, aun los dioses mismos padecen incertidumbre, pero incertidumbre no existencial, que teme por el fin de la vida, sino incertidumbre por la manera de actuar para una finalidad determinada, incertidumbre que halla su saciedad tornándose certidumbre mediante la común deliberación, como ya se ha visto anteriormente. De suerte que tanto los dioses como los sabios mayas creían que en el conocer en comunidad, hallaba solución toda posibilidad de incertidumbre; por ello el saber maya-quiché fué esotérico, y encerrado en los templos de los dioses y mansiones de reyes y sacerdotes se trasladó por escrito a las más diversas formas (pictografía, jeroglíficos, etc.), para acumular la observación de certidumbres, que disparan posibles incertidumbres. Fué así la incertidumbre la que hizo de investigadores del cosmos sabios de la experimentación, que lograron llegar a regiones muy elevadas del conocimiento abstracto, impulsados por ese afán inherente al vivir, de la incertidumbre, que los persigue como la

sombra al cuerpo y que saben enfrentar con la religión, con la observación de la naturaleza, con el culto a los muertos. La incertidumbre no es de las cosas, la incertidumbre es de la persona y por la persona, y sólo es posible cuando detrás de las cosas se ve un posible menguar la existencia, o aproximarse al paso de la muerte. Es pues, esta modalidad, un condicionante del existente en sí, que busca el afán de existir, y su ser mismo le hace sospechar en la incertidumbre esos obstáculos a la subsistencia, que llevan a la limitación de la vida, y hace de aquella un impulso vital para la acción que lleva la existencia a *ser-para-otro*.

La *incertidumbre* del *Popol-Vuh* presenta, en algunos momentos, una transformación que es lo que llamaríamos sentimiento de crisis, o sea la incertidumbre en una fase excepcionalmente angustiosa, incertidumbre del porvenir, en vista de una falta de asidero, por haber sido insuficientes los que hasta entonces tenían validez, al caer la autoridad de lo que era plena justificación: las creencias, las formas de vida usuales, su sistema de comunidad, etc., etc. Y a enfrentarse a esta incertidumbre crítica parece obedecer la redacción del manuscrito que hoy conocemos del *Popol-Vuh*, que sintiendo venirse abajo todo el edificio de la creencia religiosa e histórica del maya-quiché, y en presencia de un nuevo modo de vida que se impone, presenta, como tabla de salvación a su raza —que como entidad soberana ha dejado de ser—, y en forma escrita para mantener la publicidad, el libro sagrado, que antes fuera patrimonio de una tradición, y conocido por los letrados solamente, de esa teocracia maya-quiché. El mismo *Popol-Vuh*, que antaño era la máxima autoridad de los maya-quichés, en su nueva redacción, quichés con caracteres de nuestra escritura, proclama esta falta de asidero, en los

últimos párrafos: "*hase escrito ahora todo esto porque, aunque antiguamente hubo libro donde todo esto constaba, se ha perdido y no hay donde ver todo aquesto*"<sup>53</sup>.

Tal crisis, al presentir con la venida del dominio hispano, que todo el pasado —que siempre era para ellos muy actual y vital como un continuado presente— había dejado de ser: sus dioses, sus prácticas, su forma de gobierno, y hasta su misma libertad; cerró el capítulo de la existencia maya-quiché, bajo el signo de la incertidumbre, que vivió entre los quichés del altiplano, y creemos que también en el resto de los mayas, con los más acentuados matices de ese inherente sentir de todo existente: la incertidumbre, connatural al ser mismo del ser humano, como esencia, como existencia. Sólo el *moira* griego, inexorable e incierto, hace eco al sentido de la incertidumbre quiché, que arrancó precisamente del concepto dualístico de las divinidades, que en su doble aspecto de benéficas y maléficas, han injertado en el ser humano una modalidad, que se ha hecho connatural a su existente mismo, y ese existencial de incertidumbre lleva al ser a buscar lo cierto y a alejar el mal de lo incierto: porque aunque incertidumbre sea en el fondo ignorancia de una posibilidad de acaecer de lo benéfico o de lo maléfico, la incertidumbre para el quiché es incertidumbre de los posibles males, y no de los posibles bienes, es incertidumbre en cuanto atenta a la existencia o a la subsistencia. Ante la crisis, que originó esa suma incertidumbre al hacer rodar por tierra toda una tradición de miles de años dieron los quichés en ese abismo del cual nunca más emergieron como entidad nacional.

<sup>53</sup> P-V. Trad. Ximénez, op. cit. Vol. 1, I, xxi, p. 53.

Sólo el saber los secretos de la naturaleza podía alejar la incertidumbre de toda posibilidad amenazante. De ahí el afán insaciable de llegar a ser sabios para poder enfrentarse a la categoría natural de la existencia: la incertidumbre, y superarla con el poder mágico de la ciencia que era ella sólo para el quiché fuente de incertidumbre.



## RECAPITULACION

El *Popol-Vuh* al sistematizar la jerarquía de sus existentes: Dios, hombre y mundo dotándolos de peculiares modos de ser y persistir ha trascendido el saber ingenuo, y aún el histórico, no menos que un cierto realismo primitivo, ya que mostrar en sus existentes peculiares estructuras que les son inseparables, como el *ser-en*, el *ser-para*, el *ser-agens*, el *ser-coexistente*, hace que sus páginas sugieran aún sin quererlo expresamente, un planteamiento claro del problema de la existencia, que asoma por doquiera, aún revestido con las galas de la historia o del mito.

Existencia, que tiene plena conciencia de sí misma, y que, para ser perfecta, busca con reiterado afán lo único que completa a todo existir; su pervivencia o perduración. De esta doble confluencia del existir y perdurar brota la autenticidad del *ser* en el hálito creador, o Logos vital que apunta el *Popol-Vuh*. Existencia que deja de ser, no es ser ni merece la categoría de la perfecta existencia, en la mentalidad del anónimo autor quiché. Ser que no perdura es sólo apariencia de ser: o a lo sumo, ser de efímera existencia. El ser en el *Libro de la Comunidad Quiché*, es ser originario de algo, y ese algo es lo divino, cuya *Palabra* el Logos vivo al vincularse a la deliberación y consejo de los inmortales, crea la vida y en ella la existencia. El origen que, tanto preocupa al *maya-quiché*, es el origen del ser humano, en cierta manera un ser de origen divino. Un ser existente es un ser en desarrollo, en evolución hacia algo, y ese otro polo al que se encamina la evolución del ser es la misma realidad que originó su existencia: es el eterno círculo maya de lo divino, que es causa del ser y el fin del mismo ser, no como conclusión sino para seguir siendo, y así hallar la plenitud de la existencia, que es la perdu-

ración. ¿No es, acaso la remembranza perenne de la rueda de los katunes mayas que sin dejar de ser van y vienen? Es la trayectoria del ser en el *Popol-Vuh* la del *de-dónde* se origina la existencia que va como flecha hacia el *a-dónde* se disparó. Arco divino que dispara la saeta y la hace retornar. Y esa trayectoria circular del ser que empieza y termina allí donde comenzó y allí prosigue-siendo ese es el sumo poder de lo divino, lo divino mismo, *el Tiempo*, divinizado en los mayas y no menos en los quichés, como la más perfecta categoría de lo divino. El tiempo, que da vida a la existencia y la hace perdurar, ese tiempo que con solicitud maternal cargan los dioses en los jeroglíficos mayas para que no deje de ser nunca, es la dimensión más querida de la existencia y la esencia de su misma consistencia: pues no es dable al maya-quiché imaginar una existencia intemporal, como le es imposible suponer una temporalidad sin movimiento. Tiempo multívoco, que lo mismo penetra la estructura inmutable de la geometría y la duración astronómica, que irradia vida y es el afán de toda existencia que siempre busca ser en el tiempo y que huye aún por instinto el dejar de ser temporal. Tiempo divinizado y eternizado simbólicamente en sus maravillosas esculturas, como religiosamente incluido en sus historias —una de ellas es el *Popol-Vuh*—, para que nunca deje de ser ni aún en el ser del recuerdo. Tiempo que se vive como expresión de una comunidad, que hace del tiempo su *modus vivendi*. El maya-quiché hacía del tiempo no una mera especulación, sino la más honda vivencia. Sabio de la existencia y del Tiempo son sus preceptores, y tanto en las páginas del *Popol-Vuh*, como en las obras proféticas, y en sus historias, como en su arquitectura, y escultura geniales, por doquiera va brotando la realidad del tiempo como generador incesante de la existencia misma. Pero, una existencia *temporal sola*, aislada, es para el maya-quiché como un *sin-sentido*. Pues el tiempo es también vínculo de la multiplicidad de los

existentes. Vínculo supone vinculados y vinculaciones ¿Con que o con quiénes? Y en esta respuesta el *Popol-Vuh* es maestro. El tiempo y la existencia, carecen de sentido si el primero no es algo más que un mero requisito de la segunda. La existencia no es un mero ser, aislado, sino un coexistir con otros seres, y el tiempo es la posibilidad de esa coexistencia de los existentes. De allí el profundo sentido de comunidad entre los quichés, y las celebraciones reiteradas del tiempo, hora a hora en el día, semana a semana, mes a mes, año con año, y el ritual exhaustivo de sus famosas fiestas del tiempo, como el principio de un nuevo año, el final de siglos, o el tiempo fecha de un nacimiento, o el tiempo fin de la muerte, principio de otro tiempo. El Tiempo como ser de la existencia colectiva es, para el maya-quiché, el tiempo de mayor autenticidad. El ser existente no es un mero ser, sino el ser para la comunidad: o sea el ser de la coexistencia, que es *ser para otros* y como los otros son también *ser-para los otros*, resulta que siendo cada uno para la comunidad, también los miembros de esta son para cada uno. Por ello todo existente era un actuante para la comunidad. Y ese sentido de coexistencia divinizado por el tiempo es el resorte de su moral, y el imperativo categórico de su ética, que hace de la conducta social, un mandamiento impuesto por la misma necesidad de toda existencia. Ni los gobernantes podían vivir sin el tributo de los gobernados, ni los súbditos sin la dirección científica de sus sabios gobernantes, que sabían los secretos del tiempo astronómico, necesario para sus siembras; todos necesitaban de todos por que todos eran coexistentes.

Temía el maya-quiché el dejar de ser de su colectividad como la máxima desdicha. Y la mayoría de sus ritos, —inclusive los de los muertos y en sus enterramientos—, son un afán de dar testimonio de su sed de inmortalidad

colectiva. La nada y el vacío eran tan inconcebibles para el maya-quiché como el ser desvinculado de la comunidad.

El hemistiquio de la Existencia y de la Perduración, cuyo amarre es el tiempo, es la salmodia continuada del pensamiento del *Popol-Vuh*, que se abre hablando de existencias y que en sus últimas páginas deja entrever hondos sentimientos de crisis: de un inesperado dejar de ser, no en tanto existencias singulares sino como pueblo, como *coexistencia*. Y un esfuerzo para evitar esta ruina es el libro del *Popol-Vuh*, que quiere resucitar la memoria gloriosa de su pueblo frente a la crisis de la conquista española y darle, aunque débil un postremo amarre para seguir siendo una entidad coexistente.

No negamos que tanto en el *Popol-Vuh* como en otras obras del pensamiento mayense aparezcan rasgos claros de lugares comunes de un pensamiento prefilosófico, o filosófico sin regateos, al dejar ver o entrever, una teoría de lo divino en sus clásicas estructuras de politeísmo, monoteísmo, animismo, o concernientes a las ideas de causalidad, o al planteamiento ético del bien moral y los móviles de una motivación ética, como también el afán de explicar los principios (hylemorfistas) del mundo circundante y uno que otro chispazo metafísico en torno al ser del hombre, pero lo que más nos admira es el ininterrumpido tema conductor de sus concepciones ya teogónicas, ya antropomórficas, ya políticas, sociales o religiosas nacidas del constante sentimiento de *existencia y perduración* hechos comunicación vital, comunidad de la vida: *coexistencia*.

Si quisiéramos esbozar un sistema del pensamiento del *Popol-Vuh* usando en la estructuración las varias modalidades apuntadas, y otras que se han quedado sin análisis cometeríamos un grave atentado: el de sistematizar por analogía, el de hacer un molde occidental en el que se pretendería estructurar, quitando y poniendo, allanando y rellenando, lo que no estuviera bien ajustado al pensamiento

previo del arquetipo en que se pretendiera catalogar las mostraciones que hace el *Popol-Vuh* según aspectos trascendentes a lo meramente mítico, histórico, arqueológico, religioso o literario. Pero sin pretender caer en ese atentado, tan usual de meter todo en el cartabón de una modalidad de una escuela, no podemos menos de señalar, que entre todos las caracterizaciones que se han mostrado del *Popol-Vuh* en la *existencia* y la *perduración*, no puede quedar sin subrayarse el alto relieve en el sentido de *coexistencia*, que como impulso de la vida se encuentra en el ser mismo de los dioses, cuya comunidad no es meramente agregado de individualidades, sino que su acción, su sentido mismo entraña una co-participación esencial a su existencia, como coexistentes. Nada es posible a los dioses del *Popol-Vuh* sino dentro del sentido de coexistencia, su acción es conjunta y buscan hacer de los mismos existentes humanos sus coexistentes, sus coparticipantes. Las cosas mismas tienen un sentido de coexistencia entre sí, y con relación a los existentes, su *ser-para-el hombre*, su sentido de mediación, su naturaleza de misterio, van buscando y trayendo por todos lados el sentido de ser como coexistentes. Las humanas deidades *maya-quiché* por origen y por forma de vida son presentadas como coexistentes con una ética, que tiene un entronque de coexistir, de ser para la comunidad. Coexistencia, que se manifiesta más que nada en la forma de vida para la comunidad en el minucioso escrutinio de sus actividades *para-con*, en el que entran las cosas, los seres animados, los existentes quichés y sus mismos dioses. El modo de la existencia y perduración en el *Popol-Vuh* es la coexistencia, lástima grande que o no se llegó a sistematizar

tal teoría. Lo mismo puede afirmarse de otras obras de la literatura mayense. Caso contrario no dudáramos en aventurar la opinión de que en general, llevaban trazas de crear una filosofía que de haberse basado en el análisis de su manera de interpretar el ser bien pudiera haberse desarrollado de tal suerte que el mundo occidental la hubiera tenido que llamar: el coexistencialismo.

## INDICE

	Pág.
<b>INICIO</b> .....	3
<b>Capítulo I. PRENOTANDOS</b> .....	7
I. ¿Filosofía como vivencia en el <b>Popol-Vuh</b> ? II. La Filosofía en el Mito. III. Historia en el <b>Popol-Vuh</b> como puerta de acceso a la Filosofía.	
<b>Capítulo II. EXISTENCIA</b> .....	23
I. Pre-existencia. II. Existencia como co-existencia. III. Existir-en. IV. Esse est agere. V. Ser-para.	
<b>Capítulo III. PERDURACION</b> .....	43
I. Tiempo cuantitativo. Tiempo cíclico. II. Tiempo cualitativo. III. Tiempo como <b>pasado-presente</b> . Duración acumulativa. El Calendario Maya. IV. Duración e Historia; las categorías <b>de-dónde</b> y <b>a-dónde</b> Lo evolutivo. El motor de la historia. V. Tiempo como un <b>seguir-siendo</b> . V. Ecuación Tiempo=Existencia. Tiempo como <b>carga</b> .	
<b>Capítulo IV. DIOS Y COSMOS</b> .....	71
I. Intuición de lo divino. Dualismo. Logos creador coexistencia. Monismo. Omniagentes. Antropomorfismo. Imperfectibilidad. II. Intuición del mundo. Cosmos. Mundo vital. Mundo como universo. Temporalidad. Mundo finito. <b>Ser-para-el-hombre</b> . Causalidad. Realismo.	
<b>Capítulo V. COEXISTENTE</b> .....	85
I. Quid divinum? <b>Ser-para-la-comunidad</b> . <b>Ser-para-hacer</b> . II. Razón e historia como existencia. III. Ética como existencia. IV. Sentimiento de incertidumbre. Angustia en el <b>Popol-Vuh</b> . Muerte y comunidad. Incertidumbre y crisis.	
<b>RECAPITULACION</b> .....	111

## Corrijase en el Texto:

<i>Página</i>	<i>Línea</i>	<i>Dice</i>	<i>Debe decir</i>
5	33	Reynaud	Raynaud
7	19	legado maya	legado maya-quiché
11	18	altiplano maya	altiplano maya-quiché
13	última	como	con
14	nota 6	pp. XXIX, 1280	pp. XXII + 1280
16	15	haya	hay
20	7	maya	quiché
23	nota 3	XVIXX 520	XVI + 520
26	18	maya	mayense
26	22	maya	quiché
29	4	mayas	maya-quichés
29	nota 32	XXXX III, i p. 188	III, i, p. 188
30	19	mayas	quichés
30	25	mayas	quichés
33	16	mayas	quichés
37	22	maya	mayense
39	26	maya	mayense
44	23	define	definía
57	28	mayas	mayenses
72	6	mayas	quichés
87	26	mayas	mayenses
94	18	hace los seres	hace a los seres
96	27	ción y actuar	ción, y actuar
101	22	refinada, por darse en un ser femeni- no, donde, según de-	(suprimase la línea completa)
109	última	incertidumbre.	certidumbre

Este trabajo fué presentado como Tesis para optar a la Licenciatura en Filosofía el día 28 de noviembre de 1950 en el Aula Rafael Landívar de la Facultad de Humanidades. Se imprimieron 200 ejemplares.