

La Experiencia Religiosa del Popol Vuh

Primera Parte :

- Experiencia de la nada
- Nombres de los dioses
- Atributos de los dioses

Ricardo Falla S.I.
Innsbruck (Nov. 1964)

Una dificultad que nos ha perseguido a través de todo este trabajo es el de la objetividad en la interpretación. No hemos querido, por un lado, forzar el texto con nuestro sistema, i.e. encontrar la experiencia religiosa cristiana. Pero por otro lado no podemos menos de confesar que toda interpretación adolece de un margen de subjetividad, ya que interpretar no es un mero constatar de datos experimentales, o de reunirlos entre sí por su tamaño medible etc., sino que consiste en hacer traslúcido el texto, que consta de elementos que escapan la medición empírica y sólo pueden ser captados por facultades que miden imponderables. Tal imponderable es lo religioso. El problema en concreto se plantearía de la siguiente forma: ¿cómo capto objetivamente la religiosidad del PV, de forma que someta al examen hermenéutico sólo y todo lo que es religioso? O visto desde la objetivación de la religiosidad: ¿qué criterio tengo para ver en una realidad del PV alguna numinosidad y por lo tanto para estudiar esa realidad como divinidad, dioses, lo santo, Dios etc.? Este es un problema insoslayable y por eso nos echamos a nadar en el texto con una definición amplia de la experiencia religiosa ("lo Numinoso" es muy elástico) que ahora damos y que brevemente explicaremos en esta introducción.

Según la Ciencia de las Religiones Comparadas la experiencia religiosa es "la experiencia de aquella realidad (lo Numinoso, lo Santo, lo divino, Dios), que apesar de presentarse entre muchas y con muchas, diversas y condicionadas posibilidades de experiencias, sobrecoge al hombre incondicional y radicalmente, y por otro lado, lo atrae de esa forma, a que se haga presente delante del origen y sentido de su existencia" (LfTK. III,979). Por ser experiencia lleva el carácter de pasividad, que no se da en el conocimiento del hombre que activamente estudia un objeto según los aspectos y métodos que él libremente desea. Por ser experiencia, pues, está su objeto fuera del libre deseo y se presenta ineludiblemente, cuando se presenta, ante el hombre que la recibe.

Sin embargo, la forma cómo el hombre recibe experimentalmente la realidad numinosa es variada. Queremos aquí dividirla en atemática, temática y sistematizada. Así explicamos filosóficamente la definición y la precisamos más.

La experiencia atemática de la realidad numinosa la tiene todo hombre, ya que no es otra cosa que la conciencia, que al conocer y desear

se conoce atemáticamente a sí mismo como trascendencia. Atemáticamente quiere decir, que ese conocimiento de sí mismo no pasa a ser objeto del entendimiento, sino que acompaña a todo acto del entendimiento como luz que ilumina y posibilita el conocimiento de los objetos particulares, sin que por otra parte esa luz se conozca reflejamente como tal. Al conocerse el hombre, que es trascendencia, está conociendo, siempre así, de paso, aquello ^a que tiene su trascendencia y que posibilita, como un horizonte, el conocimiento del objeto que se destaca en ese horizonte. Ese horizonte, ese centro de sus actos trascendentes, esa luz que ilumina los conocimientos objetivados, eso, que es experimentado, es lo numinoso, la realidad de la experiencia religiosa. Todo hombre, aun el ateo, tiene por tanto esa experiencia. Está en la base de su ser.

La experiencia temática de la realidad numinosa no la tiene necesariamente todo hombre. Sólo el que eleva ~~xx~~ ese horizonte a objeto sobre el horizonte, la luz que ilumina a objeto iluminado. Por supuesto, no se le cambia de papel, i.e. no deja de ser horizonte, sino que siéndolo, se le reconoce como tal. Y por eso, como objeto que posibilita toda nuestra actividad intelectual y volitiva, es un objeto distinto de los otros, sin dejar de ser objeto. Por eso hemos dicho, que apesar de presentarse entre diversas y condicionadas posibilidades de experiencias, sobrecoge al hombre ~~in~~ incondicionalmente como ninguna otra experiencia.

Esta experiencia temática es la que ordinariamente se entiende por experiencia religiosa. Ella suscita el acto religioso, que no es lo mismo exactamente que la experiencia. Se condicionan mutuamente. No se da una sin el otro. Ambos están posibilitados por la experiencia atemática que tiene a objetivarse, por el peso mismo de lo ya conocido, que es connatural (con-sciente) al hombre, aunque eso conocido no lo sea sino atemáticamente. Eso conocido, que es la propia constitución del hombre, tiende por el mismo dinamismo del conocimiento a desenvolverse y perfeccionarse, a hacerse temático. Sin embargo nunca llega a hacerse toda la realidad numinosa temática, precisamente porque es inexhaustible como horizonte.

Pero para que se haga temática hace falta no oprimirla con la libertad. No es sólo el conocimiento el que se entrega a la tematización de ese horizonte. Sino que es todo el hombre el que se abre a esa realidad. La libertad supone el conocimiento y viceversa. Ambos en distinto plano. De allí que se pueda decir que la experiencia condicione al acto religioso, que es la respuesta libre a la experiencia, y que el acto posibilite la experiencia (temática).

La experiencia sistematizada es la misma temática, cuyo objeto alcanza una mayor estructuración y precisión abstracta. Dentro de la tematización del objeto caben muchos grados de sistematización. Muchas veces el objeto sistematizado resulta un velo ante la realidad. Otras puede ser la señal de una profunda experiencia de la realidad, que ha sido intuída hasta sus raíces. Es la experiencia viva del filósofo, que piensa en todo hombre y que se pregunta, gracias al dinamismo de su ser, por la raíz esencial de todas las cosas.

Aquí en este trabajo estudiaremos la experiencia religiosa del Popol Vuh (PV). No intentamos decir, la experiencia de su autor, como si este fuera en el PV siempre el mismo. Ni la experiencia de algún personaje que aparezca en el PV, entendiendo por ese personaje un individuo distinto. Sin embargo al decir "del PV" pensamos en una unidad superior de autor, que ha sido la tradición del pueblo quiché de Guatemala, y pensamos también en un protagonista, que es el mismo pueblo quiché. Sin embargo, dentro de ese pueblo hay personas más representativas, los príncipes y sacerdotes, y de ellos, que fueron los que transmitieron estas leyendas, se puede pensar que son los portadores de esta experiencia.

Esto no quiere decir, por supuesto, que todo el pueblo haya sido tan religioso; per sí que la religiosidad descrita en el PV tuvo que encontrarse en algunas capas del pueblo, probablemente las más altas. Sin embargo no queremos dar un juicio sobre la experiencia religiosa que se dio como histórica; prescindimos por tanto del valor histórico de nuestro trabajo, ya que para su comprobación haría falta mayor número de datos traídos de otras fuentes. Eso no quiere decir que lo neguemos. Pero nos limitamos a estudiar la experiencia religiosa a que provoca la lectura del PV y cuyo sujeto es el pueblo quiché en sus representantes más nobles, según la presenta el Pv.

Además, como hacemos en el estudio de los dioses, tratamos de estudiar las partes que evidentemente forman cierta unidad de estilo y tema, por separado y luego las comparamos entre sí, para ver si se encuentra oposición y para ver si se puede hacer una síntesis y un enriquecimiento mutuo. Si se puede hacer esa síntesis, se puede hablar de una experiencia del PV como de una unidad. De modo que la justificación de este título de nuestro trabajo por crítica interna, no puede darse sino al terminar el trabajo.

Esta oposición hay que distinguirla -si es que se da- de otra que sí se da: la de una evolución presentada como tal por el PV. Es posible, entre los resultados de este trabajo, una síntesis, no de una totalidad ya adquirida, sino de una en movimiento. Y es posible -lo veremos- que alguna oposición que tal vez

Al final del trabajo que presentamos aquí, que no es todo el trabajo planeado, tratamos de dar una síntesis del concepto de dioses (o Dios) para el PV. Ese es el resultado concreto que presentamos para este seminario. Pero el plan es más ambicioso. Pretende terminarlo un compañero de Frankfurt.

Visto desde esa amplitud mayor (como hemos venido enfoncando toda esta introducción) presenta el trabajo la siguiente dificultad. En el primer capítulo estudiamos la experiencia de la nada directamente. Porqué aquí no decimos directamente "experiencia religiosa"? ¿Por qué hemos pasado primero por lo objetivo de esa experiencia?

El texto nos ha llevado a eso sin sentirlo. La nada sólo está manifestada, pero no aparece en el PV nadie que esté experimentándola. En definitiva nos parece, porqu es un elemento intermedio que tiende a la religiosidad: sólo es un paso, y no el fin. En cambio en la experiencia religiosa encontramos un fin. Todo el libro es religioso. Toda la historia del pueblo quiché está axialmente atravesada por la religiosidad. El PV es la fuente de la revelación, no abstracta, sino concreta en la forma de adoración de los primeros hombres. Por tanto se puede analizar en la experiencia de esos hombres la repercusión subjetiva que tuvo la realidad numinosa según ellos la concibieron.

Ese siguiente paso, que es el fin de todo nuestro trabajo, sería por tanto el estudio de la mismísima experiencia: i.e. cómo aparece ese ser sobrecogido, más bien pasivo que activo, ante el numen, ante lo santo, ante los dioses que habremos estudiado.

Pero con eso no se da término al trabajo. Porque esa experiencia puramente subjetiva no se explica a sí misma; ni basta el concepto de dioses para explicarla. Hace falta también ver el otro elemento que arriba hemos apuntado: el acto religioso, que es la objetivación de esa experiencia y a la vez el perfeccionamiento de ella. Parte del acto religioso es la objetivación del concepto "dioses". Por tanto, aun ese concepto está condicionado por la experiencia. Pero también al revés, el concepto estudiado antes, como realidad objetiva, penetra profundamente en el espíritu. Es su producción y su profunda determinación. Lo mismo que se dice del concepto, se dice de todo aquello que está condicionado por el acto religioso y que puede ser tomado como parte de él, i.e. todo aquello que ya es respuesta libre (el conocimiento lo es por estar condicionado por la voluntad) a la experiencia. Así se ve cómo la profunda experiencia no objetivada, de que hablamos arriba, va saliendo al exterior y va objetivándose, porque el espíritu le va dando libremente paso al responder libremente a ella.

De allí que todo está trabado entre sí y resulta tan difícil no repetirse

mente, como condicionado por la experiencia μ temática profunda, debería estudiarse después. Pero, porque el texto nos lo puso por delante como hemos dicho, porque a la vez esa objetivación condiciona la experiencia y porque no sabríamos qué buscar como repercusión subjetiva de lo numinoso, si no supiéramos qué es esa numinoso según el PV; por eso hemos adelantado ese estudio, que también podría catalogarse dentro del "acto religioso".

Queda por estudiar pues: (a esto le llamamos "2a. parte de nuestro trabajo)

- 1) La experiencia pasiva misma: p.ejemplo, en la la. salida de sol, la alegría, lágrimas, unión con la naturaleza... (121;123)
- 2) el acto o respuesta: (dividido en sus manifestaciones)
 - a) adoración vrs. soberbia: su manifestación, la oración. P. ej. el caer de rodillas en la salida del sol.
 - b) culto externo: magia, sacrificios. P.ej. quemar incienso, danzar en dirección del sol
 - c) ascetismo
 - d) moral y pecado
 - e) éxtasis (?)
 - f) revelación (libro inspirado - historia - mito)

(Estos dos últimos puntos quizás deban estudiarse también o solamente en la experiencia misma)
- 3) síntesis: lo que es la experiencia religiosa del PV: esa específica que nace de la μ determinación de la respuesta del hombre del PV.

Otros trabajos ulteriores podrían ser, p.e. un juicio teológico sobre las riquezas y sobre las desviaciones de esta experiencia religiosa comparada con la cristiana. El Cristianismo concreto puede perfeccionarse y también perfeccionar: ambos aspectos podrían estudiarse. Los elementos que quizás el PV pueda comunicarle, no son de concebirse extraños a él., sino que son las producciones de la "semilla del logos" que está enterrada en todo hombre, como dice S. Justino (Apol.II,13). Esa riqueza, pues, la recupera el Cristianismo.

Se puede también hacer otro trabajo de otro tipo: la comparación de la experiencia religiosa del PV con la de los actuales quichés. Para esto se necesitan muchos datos empíricos. Se podrían para este fin emplear las oraciones recogidas y estudiadas por el Dr. Leonhard Schultze, en "La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala". En la edición alemana se encuentra el texto de ellas en edición bilingüe (quiché-alemán). La síntesis que se hiciera de dicha comparación, puede a la vez ser un dato interesante y útil para varias ciencias, como la antropología cultural, las Religiones comparadas, la Sicol-

Experiencia de la nada en el Popol Vuh

A la nada, que está en la raíz del ser, se llega cuando el hombre se adentra en la contemplación de los seres. Los maya-quichés del PV eran de esta clase de nombres que admiraban las cosas y profundizaban en ellas. Eran "hijos de la luz" (3,36), "pensadores cuidadosos" (3,36) "expertos en todo lo hermoso que existe en el cielo y sobre la tierra, en el lago y en el mar" (3,37). (Nota 1) Por eso, aunque el PV no nos indique cuál fue el camino que les llevó a la objetivación de la nada y a la fuerte impresión de ella en su espíritu, se puede creer que llegaron precisamente por esta pasión propia de pensadores y expertos en todo lo hermoso. Todo lo hermoso son los objetos que le rodean, comenzando por el hombre mismo, el animal, el pájaro, el pescado, el cangrejo, el árbol y todo lo animado hasta la piedra, la cueva, el barranco etc. Si conocían todo lo hermoso, el conocimiento fundamental de ello era que todas estas cosas fueron un día nada. Con ese fundamento se abre el PV, que es la "fuente de la revelación" (161,19) y la "antorcha para la vida clara" (3,22)

Pero no es todo la pasión por el conocimiento de objetos extrínsecos al quiché. Si entre las cosas que explícitamente se reducen a la nada está en primer término el hombre (5,3), es también porque el mismo sujeto de la reflexión se conoce profundamente hasta sus raíces que se hunden en la nada. Esta regresión al término de su principio se ha llevado a cabo sin duda por una pasión de pensador.

Pero no es eso tampoco todo: además de este elemento individual, hay uno social que refuerza al anterior, porque el PV es la historia del pueblo quiché, "desde el principio y origen de cuanto sucedió en la fortaleza quiché, entre las tribus del pueblo quiché" (3,5). Por eso, para buscar los orígenes de todos los seres, a la contemplación de todo lo hermoso que le rodea, y a la pasión individual de reflexión, se añade un sentimiento de solidaridad tribal. De allí que la historia -el PV es eminentemente historia de los quiché- en su retroceso hacia los tiempos remotos se convierte, al llegar al principio de los nombres en metafísica. Así desemboca la historia del pueblo quiché en la experiencia de la nada que ahora estudiamos.

Dice el PV:

"Aquí vamos a narrar, cómo en un tiempo el mundo estaba suspendido en un profundo silencio, estaba suspendido en profunda tranquilidad, en quietud se mantenía, suavemente se mecía, allí yacía solitario y estaba vacío.... No había hombre, ni animal, ni pájaro, ni pescado, ni cangrejo, ni árbol, ni piedra, ni cueva, ni barranco, ni matorral, ni

arbusto - única y solamente estaba allí el cielo" (5,1-5)

Es de notar que entre las cosas que eran nada se menciona el hombre en general, de modo que si después encontramos antropomorfismo en los dioses, la esencia de estos es sin embargo superior o distinta de la del hombre. Se menciona el animal; es un dato para entender más tarde si los antiguos maya-quichés veneraron al animal como a dios, o si sólo lo usaron como símbolo en los nombres de los dioses, para expresar realidades que se escapan a los conceptos abstractos. Se menciona especialmente la piedra también, de la que están hechos los dioses Tohil, Avilix, Hacavitz y Nicacantacah de los cuatro primeros hombres. Todo esto estuvo en la nada.

El cielo en cambio no. "Única y solamente estaba allí el cielo". Es que el cielo es la misma oscuridad, es el mismo silencio, quietud y vaciedad de todas las cosas. Si hay astros, hubo antes vaciedad en el espacio. El cielo como posibilidad de ser ocupado por cuerpos espaciales, no puede reducirse a la nada. Es la misma nada de existencia, en la que se estrella la mente al diluir todo a la nada. La nada no se puede destruir más que con los seres y esos seres son los que el PV está destruyendo en esa regresión original. Así que debe detenerse en ese límite ilimitado, que él llama el cielo.

Y vuelve a repetir impresionado por su experiencia metafísica:
"Ninguna cosa había que hubiera tomado forma de algo, que se dejara percibir siquiera un poco, ni una cosa que se hubiera movido un poco, que hubiera silbado o murmurado en el cielo: absolutamente nada ~~existía~~ había que hubiera sido, que hubiera tenido existencia"

(5,8-10)

Antes de esta afirmación y también inmediatamente después, sin embargo, contrapone a la nada otro ser semejante al cielo: el mar. Dice:

"...única y solamente el mar estaba estancado bajo la bóveda del cielo, eso era todo..." (5,6s)

y más abajo:

"sólo agua estaba estancada, y el mar yacía tranquilo allí, un único estancamiento; no había nada dotado de existencia.

Sólo había calma; y quietud en la oscuridad; y noche".(5,11ss)

Por lo tanto, como existía arriba el cielo en absoluta vaciedad de cuerpos, existía abajo el mar en calma también absoluta. El cuadro de la nada está limitado por la bóveda celeste y por el plano del mar. En realidad, si analizamos a nuestra manera, encontramos que estos dos límites son de una entidad físicamente distinta. Uno es, como ya dijimos, la infinita posibilidad de ser ocupado por cuerpos; el otro, es agua consistente y preexistente a una posible creación de seres en su seno. (N.2)

Pero lo que más nos interesa es la intuición fundamental y no las últimas consecuencias de una manera precientífica de concebir la realidad. El contenido de esa intuición nos parece ser, tanto en la concepción de ese cielo sin astros, como del mar estancado, la ilimitación. Por eso se le llama al mar "las aguas infinitas" (5,16); es el horizonte de lejanía sin término, de donde tienen su prigen los hijos de la luz (117,13) y donde tiene su reino el "único Juez" cuyo "poder no pueda ser medido" (145,31). El habita allá, detrás del mar, de donde se han traído para el pueblo quiché las enseñas de mando. También es el mar el seno infinitamente profundo donde se esconden los montes antes de ser creados (7,6), ya que sus aguas son infinitas; por lo tanto se esconden los montes, no ya preformados, como pensaríamos actualmente ayudados por el adelanto del sondeo submarino, sino en su posibilidad, en una región infinitamente honda, así como el cielo es también una región infinitamente alta. Esta es la experiencia sintética que se esconde tras las imágenes poéticas, que no deben ser apuradas lógicamente y analíticamente en sus pequeños perfiles. Los perfiles no son los términos de comparación en las metáforas.

Así tenemos pues, que el PV traza una línea divisoria entre el arriba y el abajo, por medio del horizonte del mar. Tanto el arriba como el abajo, como el mismo horizonte se pierden en la infinitud. El hombre que corresponde al punto de vista entre el supra y el infra, reconoce en el supra ilimitado una categoría ilimitadamente superior al espacio y a los cuerpos medibles que existen en él; a eso obedece el levantar el rostro (161,37) aun cuando estuvieren delante del ídolo, al elevar su oración a Huracán, que es precisamente el Corazón del Cielo. Así mismo, barrunta en la infinita profundidad de su ser una categoría más lejana que la espacialidad infinita en profundidad vertical. Esta experiencia se manifiesta en el gesto religioso universal de hincarse ante la divinidad. Cuando les apareció el sol por primera vez a los 4 primeros progenitores "se hincaron profundamente y se regocijaron íntimamente" (121,26) con los otros sacerdotes. Donde encontramos la experiencia de la nada expresada en un gesto y convertida ante la presencia de la divinidad del sol, en experiencia religiosa. Pero ese recogimiento íntimo, por el que el hombre se abaja hasta las raíces de su ser, no es solamente descenso a la nada, sino más profundamente ansia de unidad con el substrato numinoso que es más interior al hombre que su propia intimidad. Si este dinamismo ad infra se encuentra en la expresión de la experiencia religiosa del PV, se verá más tarde al analizar esta. Ahora basta recordar, que según el PV antes de la creación el espacio estaba dividido en el cielo y el mar, y tanto en las alturas de uno como en las profundidades del otro había una divinidad, el Corazón del cielo y el Corazón del mar, Cucumatz "que habitaba en las aguas infinitas" (5,16)

Ese sentido de límite ilimitado nos parece que tiene en la concepción de la nada del PV el mar. Es límite del ser: la nada. Es ilimitado, como la nada. De modo que si el mar para nosotros es un objeto que también se reduce a la nada, para el PV es más bien un elemento neutro, como sería también la atmósfera. En él nadan los objetos que propiamente son reductibles a la nada. En el cielo son los astros y en el mar, los peces. Tanto a unos como a los otros los reduce el PV expresamente a la nada. Por eso no se ha de ver contradicción entre la afirmación de que "absolutamente nada existía" (5,10) y la de que existiera el agua en el mar estancado. ¿Se disminuye, con esta excepción que se hace con el mar, el concepto de la nada absoluta (i.e. de todos los seres contingentes) o sólo se expresa intuitiva y poéticamente un primitivo conocimiento del mar, de límites ignorados, que probablemente participaba de la divinidad de sus habitantes los dioses creadores?

Por un lado -para responder a esta pregunta- la creación de la tierra parece proceder del mar, ya que dice el PV: "Sólo como una nube fue ella (la tierra) al surgir, en el origen de su corporeidad" (7,5). De donde se podría deducir, que como la nube, a la que se le asemeja, procede ella del agua. Entonces, en el fondo de toda realidad habría esta agua original. Y la concepción del PV sería semejante a la de los sumerios, para quienes el primer principio de todas las cosas es el agua, de la que los mismos dioses, Eridu y sus hijos Nabu y Marduk descienden.

Por otro lado ese mar preexistente del PV parece que no es una materia de la que se hacen todas las cosas. No hay ninguna referencia a ello, como lo hay clarísimamente en las repetidas tentativas de crear al hombre: este sí que está formado de una materia ex qua, el maíz. Parece que los montes no han sido mar, pues de sus laderas se resbala el agua como elemento distinto a su tierra (7,16). Y en cuanto a las plantas y animales: tampoco parece que ellos hayan sido preformados de una materia, como el agua o la tierra formada de agua. Porque nacen "por magia, por fuerza milagrosa" (7,8), por virtud de una palabra en "un momento" (7,31), sin que se haga mención de materia preyacente ex qua. Si además nos servimos para iluminar el problema del Chilam Balam de Chumayel, encontramos lo siguiente: "En el Uno Chuén, (Dios) sacó de sí mismo su divinidad e hizo el cielo y la tierra" (Girard p.1114). Y si el cielo y el mar son consubstanciales, como dice Girard (cf. supra Nota), la hechura del cielo implicó también la del mar, que de suyo es posterior al cielo. Por tanto, el mar del PV -si lo interpretamos en la dirección del Chilam Balam de Ch.- no es más que una creación de los dioses (o Dios), o la visualización poética de la extensión de Dios " (cuya) divinidad estaba allí donde no había cielo ni tierra (y) que se hizo una nube sola por sí misma y creó el universo" (G.p1114)

Por tanto, parece que no se da en el PV una creación del agua original pre-existente como de materia ex qua.

Arriba hemos insinuado que la nada es la limitación de los seres materiales que son creados en el espacio vacío del mar y del cielo: ya que esa nada es la oscuridad y el silencio del espacio que rodea a cualquier cuerpo que sea introducido en él. Pero el PV no sólo ve en la nada una limitación del ser que ocupa espacio, sino también del que lo trasciende. Su experiencia de la nada como limitación es pues para todo ser, podríamos concluir. Esto aparece en el intento frustrado de adoración en los animales. Después de haber aparecido la tierra, fueron creados los animales. Los dioses les incitan a que pronuncien los nombres de su Creador y Edificadora, pero los animales sólo chillaron y carearon cada uno a su manera. Entonces los dioses se enfurecen y los condenan al castigo de vagar por los barrancos y ser triturados. Entonces culmina el relato: los animales hicieron un intento desesperado, "desearon probar de nuevo su suerte; desearon intentar de nuevo con paciencia y desearon encontrar otros medios y caminos de la adoración. Pero en absoluto no se comprendieron entre sí. Ningún pensamiento les vino y absolutamente nada hicieron" (9,31).

Llama la atención la repetición del "desearon" (xrah) tan onomatopéyico en quiché: tres veces y siempre, como una interjección anhelante al principio de la frase. A este triple deseo se responde con una triple negación también al principio de la frase. En la traducción se pierde el contraste, sobre todo porque la negación no se puede expresar con la misma palabra como en quiché (xma).

Los animales, pues, se ven integrados por elementos opuestos: uno que tiende a la superación con un ansia radical para escapar de la miseria de ser lo que es; y el otro, que es la limitación (la negación, la nada) que le constriñe a permanecer como es y a no salirse de las medidas. En los seres materiales hemos visto esa limitación, aunque en ellos no aparece la tendencia a superarse. Aquí hay una intuición de un ser que no es más material: el pensamiento. Precisamente eso es lo que según el PV limita al animal en su ser: la nada radical del pensamiento. No sólo del acto mismo, sino de la raíz de ese pensamiento, ya que no pudieron producirlo a pesar de haberlo intentado desesperadamente.

Arriba hemos visto cómo por magia nacen los montes, las plantas y los animales. También el hombre nace "por un milagro" (101,40), por "magia" (101,41). Existe en efecto una distancia tan radical y apabullante entre el no-ser y el ser por muy pequeño que sea este, que para expresar ese salto de la nada de la idea a la realidad, no hay forma más adecuada de representarlo

que por la desproporción que existe entre una acción totalmente desconectada de un efecto lejano, y ese mismo efecto. Lo que cuenta no es directamente la acción externa, sino el deseo dominador de la voluntad, expresado en símbolo, que quiere ~~así~~ modelar a su gusto la realidad y que, desde su concentración íntima, tiende a crear seres sin poner los medios adecuados para ello. Este es un rasgo primitivo, aunque profundo, propio también de la mentalidad infantil. El niño no comprende cómo haya cosas que le sean imposibles, siendo así que él las quiere, lo cual le sucede en su mundo de juegos regido por concepciones premágicas. (Werner, Kap. 59, p. 306)

Tomamos una de tantas victorias mágicas del PV para esclarecer la comparación: Mahucutah para dominar a los príncipes de las otras tribus manda con las dos vírgenes que habían salido a tentar a Tohil en el río, un hermoso paño con dibujos de avispas. Es un engaño. Tohil no ha consentido en la tentación. Pero el paño va como señal, como si hubiera caído en la concupiscencia de las muchachas. El manto llega a su destino y uno de los príncipes de la tribu se lo pone sobre las espaldas, con el dibujo de las avispas hacia adentro y es acribillado, por obra de magia, por los insectos. (135, 21-7). Para nuestra mentalidad es una explicación infantil de una derrota que quizás tuvo en el campo de batalla. Pero para el alma primitiva del PV acostumbrada a no encontrar la explicación empírica de los fenómenos, es natural que la victoria se haya debido "gracias a los hombres de poderes mágicos Balamquitzé, Balamacab y Mahucutah" (135, 56). No puede explicar la derrota. Acude a un instrumento, el manto con avispas dibujadas para hacerla un poco inteligible a la imaginación: pero confiesa que aún existe una desproporción absoluta entre las avispas dibujadas y las verdaderas. Pues sólo la magia de hombres especiales pudo hacer una acción con medios desproporcionados para ella. (N.3)

Cuando pues al poder creativo se le identifica con el mágico es porque precisamente se ha caído en la cuenta de la desproporción que hay entre la nada y el ser. Hacen falta poderes especiales, inexplicables y misteriosos para dar ese paso. Si se cae en la cuenta del paso, es porque se tiene experiencia de sus términos, uno de los cuales es la nada. Parece por lo tanto, que a una mentalidad primitiva le es más fácil representarse la nada de los seres contingentes que un día no fueron, que a una mentalidad empírica, acostumbrada a dar explicación de los fenómenos naturales por causalidades físicas y experimentales. Así puede el hombre primitivo, aunque envuelto en errores y nebulosidades a veces pueriles, tener sin embargo un conocimiento más profundo de la realidad que el hombre empírico positivista.

Esta experiencia de la nada (o del ser dígame) que tiene, como se verá tanta importancia para la caracterización de la experiencia religiosa en el PV, está de nuevo de relieve en el nombre de los 4 primeros hombres. No nos referimos a los nombres propios, Balamquitzó, Balamacab, Manucutah e Iquibalam, sino al único nombre (genérico o más que genérico) con que pueden ser llamados según lo dice el mismo PV:

"Solamente 'hechura', solamente 'criatura' fueron llamados: no tienen madre, no tienen padre, solamente 'nobles' podemos llamarlos" (101,57)

Ya hemos visto la experiencia de la nada en sí misma, en la limitación de los seres y en la acción que la supera, la magia. Ahora la vemos en su término opuesto: el ser; y no en un ser cualquiera, sino en ~~un~~ el que sintetiza en sí todo el cosmos, en el que como veremos más tarde según el PV se culmina la creación, el hombre. Y no en un hombre cualquiera, sino en los primeros, que según el PV eran hombres dotados de un conocimiento que penetraba tanto el cielo como la tierra. Este ser, contrapuesto a la nada. Pues, según el PV lleva en sus líneas esenciales el recuerdo de lo que fue antes de ser ser: en medio de lo positivo del ser, pero no yuxtapuesto a él, sino encerrado en ese mismo ser, lleva las huellas de la nada. Pues su nombre adecuado es "hechura", "criatura", "nobles". Con lo cual se indica que nada de lo que en ellos es, ni el maíz que vino como delicioso alimento de una región donde se daban toda clase de frutos paradisiácamente, ni las nueve pociones que añadió el dios ma o Xmucané, ni los pensamientos (103,4) que certeros nacieron de su ser por arte mágica, nada en él yació fuera de las sombras y el silencio con que se ha descrito la nada. Porque ellos son "solamente criaturas", por lo tanto llevan inscrita en la esencia de su ser la posibilidad de ser nada, puesto que lo han sido algún día. Y aunque sean más tarde elevados hacia el oriente donde el sol nunca se pone, sin embargo siempre llevarán consigo, identificados a su ser el apelativo de "hijos de la luz" (99,41), que recibieron de los dioses al planificar estos la existencia del hombre. Si vuelven al origen de la luz, el oriente, no dejan por eso de ser hijos de ella. Porque la luz los conquistó de las sombras y tranquilidad absoluta de la nada. Por eso no pueden menos de ser llamados, aun en los momentos que mueren desapareciendo de la punta del monte Hacavitz, los "señores de la reverencia divina y de la penitencia" (145,9). Nombre, que como veremos más adelante, se sigue del de criatura.

Para terminar este primer capítulo, queremos solamente hacer notar que en el concepto de criatura no se encuentra un sentimiento pesimista por el hecho de proceder esta de la nada. Sino que más bien está acentuado el aspecto positivo de su procedencia. Es decir, menos el aspecto de que venga de

de la nada, aunque implícitamente se lo afirme, y más el de que venga de "la Edificadora y del Criador, de la Madre y del Engendrador de hijos, de la Poderosa y de Cucumatz" (101,42), por un milagro (101,40), por un acto de magia (41), y no a manera de concepción. Por eso, mientras más manifiestamente sea hechura y más directamente haya sido creado, más participa de la nobleza original de los dioses y "solamente 'nobles' podemos llamarlos" (101,37). Nobles se equipara a criaturas.

Tan nobles y repletos de perfección le parecen al ~~мнмвхххх~~ PV los primeros hombres, que en lo específico del hombre los iguala a los dioses, porque dice "Cuando miraban a su alrededor podían mirar y traspasar con su vista desde lo más alto hasta lo profundo el firmamento del cielo y el interior de la tierra" (103,5) La sabiduría, que los distingue de todos los otros seres, se extiende a todo ser, puesto que al momento "miraron completamente todo el mundo" (103,18). Su sabiduría los iguala a los dioses que exclaman: "acaso no serán igualados con sus obras a nosotros, nosotros cuyo saber se extiende lejos y que todo lo sabemos?" (103,41) Y por eso acerca el Corazón del Cielo su faz y con su aliento les oscurece los ojos: "les limita un poco su perfección" (103,40). El ser de los hombres, en concreto su sabiduría tendía a ser como la de los dioses, ilimitada, y por eso da a entender el PV que tuvo que serle limitada al primer hombre. No por un acto posterior a la creación, como parece deducirse del relato que primero presenta como etapa terminada la creación de esos hombres de vista ilimitada y luego, como en un tiempo posterior se la limita. Es la misma creación presentada en este desdoble temporal. Así se expresa el PV: una realidad la representa en sus aspectos distintos, por medio de dos sucesos. La prueba es que inmediatamente después de haberles limitado la vista concluye: "así fueron por tanto creados y hechos nuestros abuelos y padres por el Corazón del Cielo, por el Corazón de la tierra" (105,10).

El PV intuye uno de los problemas de la metafísica y lo expone a su modo con imágenes y relatos alegóricos, sin entrar por supuesto en precisiones abstractas. En el hombre ve un elemento que si no es limitado, se desborda y se convierte en atributo divino. Esa es la nobleza del hombre. Apelativo, "nobles", que no se pierde aun después de haber sido limitados como puras criaturas. Y aquí vemos a la vez cómo la limitación que hemos encontrado en los seres puramente materiales y sobre todo en los animales se prosigue también en los que culminan la creación. Si el ser no estuviera limitado no habría orden en el universo, y el del material saltaría al animal, el de este al del hombre, y así hasta hacerse dioses ... no sólo los hombres sino todo ser creado. Habría una confusión panteísta, que aquí está claramente rechazada por el PV. Pues los seres creados más perfectos: "acaso no deben llamarse

puras criaturas, puras hechuras?" (103,36)

¿En una palabra pues cómo es la experiencia de la nada en el PV? Es el resultado, podemos decir, de conocer profundamente las cosas, sobre todo el hombre que es pura hechura. No existe explícito en el PV el proceso regresivo del ser a la nada: sino directamente se asienta la realidad que un día todo era nada. Pero esa afirmación no es posible sino porque a su alrededor, en los seres más perfectos los hombres, y en sí mismo, en sus pensamientos y deseos encuentra la huella de la nada, la limitación. Esa misma huella la encuentra también en los animales y en los objetos que viven en el mar y cruzan el cielo. Esta realidad no le impresiona a un hombre superficial. Al hombre del PV se le impone al dejarse llevar de su temperamento pensador. Así llega a las raíces del ser. Esto es ser experto conocedor de todo lo hermoso.

Esta visión profunda de los seres le posibilita e inspira el cuadro poético del principio del PV que aquí reproducimos de nuevo:

"... en un tiempo el mundo estaba suspendido en un profundo silencio, estaba suspendido en profunda tranquilidad, en quietud se mantenía, suavemente se mecía, allí yacía solitario y estaba vacío...

No había ni nombre, ni animal, ni pájaro, ni pesacado, ni cangrejo, ni árbol, ni piedra, ni cueva, ni barranco, ni matorralo arbusto - únicamente y sólomente estaba allí el cielo.

Invisible estaba la faz de la tierra, única y solamente el mar estaba estancado bajo la bóveda del cielo, eso era todo....

sólo calma había; y quietud en la oscuridad; y noche" (3,1-13)

En todos los objetos (el mar no es objeto para ellos) encuentra un silencio y oscuridad originales. Y cuando trata no sólo de objetivar en un concepto, sino de visualizar esa nada universal, resulta una situación inédita y absoluta, que por lo tanto es impresionante y capaz de comunicar una vibración poética. Esta impresión poética, que es la traducción de una visión metafísica, está a la base de la religiosidad del PV.

Porque en los seres, además de las huellas de la nada, contempla el PV el término de una acción milagrosa y mágica de parte de los dioses. Los seres son algo positivo. Los hombres son "nobles" e "hijos de la luz". Cómo se unen esos dos elementos en los seres, las huellas de la nada y las de la magia, las sombras y la luz, la quietud y la vida, ya no lo explica el PV. El PV es un libro religioso, no filosófico. Por eso, ambos elementos postulan la existencia de seres ilimitados, que poseen las fuentes de la magia y que a la vez escapan a la limitación de la nada: los dioses (o Dios). Ellos limitan la nada. Residen donde la nada de seres reinaba, en las profundidades del

mar y en las alturas del cielo. Por eso nace del ser y del no-ser unidos en uno -¡no puede faltar ningún elemento de estos dos (o tres)- la religiosidad del PV: experiencia que sobrecoge al hombre ante los seres ilimitados, al verse a sí mismo a la vez nacido de "la calma... y quietud en la oscuridad y (de la) noche" y a la vez de la luz por un acto de magia.

Ahora veremos, en el próximo capítulo, cuáles son los nombres que definen a estos seres ilimitados que no tienen en sí huellas de la nada.

NOTAS

1) Las citas del Popol Vuh están tomadas de la traducción alemana del Dr. Leonhard Schultze, Popol Vuh, das heilige Buch der Quiché-Indianer von Guatemala, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart u. Berlin, 1944, y corresponden a su numeración de páginas y líneas. Yo he traducido, a veces manteniendo el ojo al texto original quiché, esas citas que aparecen en este trabajo del alemán al español. La traducción de Villacorta y Rodas, publicada en Guatemala en 1927 adolece de ciertas oscuridades a pesar de tener quizás más fidelidad en la reproducción del espíritu. Más tarde pude conseguir la traducción de don Adrián Recinos, que concuerda casi en su totalidad con la de Schultze. Al escribir esta nota todavía no he podido estudiar la traducción más reciente y corregida de don Antonio Villacorta, publicada por el Minist. de Educación Pública de Guatemala en 1962, ni la traducción de Wolfgang Cordan al alemán, publicada en la editorial Eugen Diederichs (Düsseldorf, Köln) en 1962, por no tenerlas a mano. Estas dos traducciones, según información del Instituto Iberoamericano de Berlín, son las más recientes.

2) Según Girard (p.86) ss.) el mar y el cielo son consubstanciales. Las nubes y la lluvia se consideran también como el cielo. Y que la tierra surgió del seno mismo del cielo o del mar primordial. La tierra era como un llano que tenía su fin y remate en las costas del mar, "y esta y el cielo era todo uno y de su propia materia sino que el mar era más cuajado, y que las aguas que llovían no procedían de las nubes sino del cielo" (cita tomada por G. de Muñoz Camargo, Historiade Tlaxcala, 1585). La tierra, pues, flota en el seno del universo compuesto de elemento acuoso, como si fuera un gran cocodrilo (Itzán-cab-ain, en maya). El agua es un elemento de naturaleza divina y propiedades mágicas, dice Girard. En Chortí, dialecto maya, p.e. una palabra "há", designa agua, invierno, vegetación, lluvia, río, color verde, azul. Los dioses de los cielos la derramaban para regar la tierra.

A nosotros nos parece que así como el sol material es símbolo para el PV del Corazón del Cielo, así también el mar material lo es de un ser que posee la acumulación de toda la fecundidad que se encuentra en las aguas. Y ese ser es el Corazón del mar y el Corazón del cielo. Para la mentalidad primitiva el símbolo tiene una eficacia (mágica) que se ha perdido en la mentalidad civilizada: por eso no se distinguen -como diremos al hablar de Tohil- los planos de la pura significación de un objeto y de los poderes, que de suyo no pertenecen al objeto que significa, sino a la realidad simbolizada. Por eso el mar adquiere las propiedades mágicas del dios. Y el agua encierra también esas propiedades en los ritos.

Nos parece que según esa ambivalencia se vea como tal, o se confundan uno u otro momentos, se tendrá una u otra concepción del mar... y de los dioses. Así será el agua puro símbolo, o elemento cargado de poder mágico. Y el mar será según eso, un cuadro que visualiza la infinitud que habitaba en él antes de la creación, i.e. al dios, o un elemento que se confunde con la divinidad. En el Chilim Balam de Chumayel (cf. en el texto más adelante) se da el conocimiento preciso de la creación del cielo y por tanto de su consubstancialidad con el mar. En el PV queda más obscuro, y se puede interpretar como insinuamos arriba en esta nota dada la forma alegórica de este libro, pero también, en absoluto cabría la otra interpretación más mágica. De lo que sí no cabe duda es de la preexistencia del Corazón del Cielo y Corazón del mar, ya sea identificado con el cielo y el mar, o como ser superior que resume cuanto hay en el cielo y en el mar de fecundidad y hermosura (como diremos más tarde).

3) En el capítulo sobre los dioses, al explicar los poderes mágicos de la piedra-Tohil, diremos que la realidad para el primitivo es dúctil. De allí se podría concluir que lo que aquí decimos no es en el fondo exacto, pues cualquiera que tenga esa mentalidad primitiva podría transformar los objetos, y entonces la nada se iguala al ser, ya que este podría ser tan dúctil que puede llegar a ser aniquilado sin poder alguno, sólo porque así se concibe, i.e. fluctuante. Pero esto no es así: porque las estructuras formales del pensamiento son iguales para todo hombre, sea de una cultura o de otra, de un tiempo o de otro, en un estadio de evolución o en otro. Además, según el mismo PV no todos tienen esos poderes mágicos: son exclusivos y no se participan sólo porque se participe de la misma mentalidad sic dicta primitiva. Hace falta algo más. Por tanto, todo lo que se puede deducir de esa concepción primitiva es que la nada es más fácil de concebirse, pero no más fácil de superarse.

Se puede también objetar: la magia supone una materia preyacente simbólica. En lo de las avispas, es el dibujo. En la creación sería el agua que todo lo fertiliza. Y si se da este intermedio, entonces la distancia entre el ser y el no-ser es menor y por tanto más fácil de ser superada.- Esto depende del concepto de magia en el PV, que debe ser estudiado en la 2a. parte acerca de la experiencia religiosa. La magia es analógica en el dios y en el hombre del PV. Uno de los aspectos de esta analogía es que la magia de los dioses es original porque está en ellos como en la fuente. En los hombres les proviene de los dioses. A los objetos, les viene de los hombres o de los dioses directamente. Para algunos hombres de otras tribus parece ser un concepto antireligioso (apoderarse del dios), para los primeros hombres quichés tal vez también... etc. Otro aspecto de esa analogía puede ser el punto aquí estudiado: la necesidad o no necesidad de esa materia preyacente. Y así recaemos en la dificultad ya vista: es el mar materia preyacente o no?

4) Queremos hacer notar primero que la sensación que deja la lectura del PV en esos primeros versos acerca de la nada es una de paz y de hermosura. No es una de amenaza del abismo o de lucha de los monstruos de las tinieblas. En esa nada de todo objeto residían los dioses, y no es el caos el que como en el Enuma elis da la generación de los dioses al mezclarse las aguas dulces con las salobres. Si el caos engendra a los dioses, y estos luchan contra el caos original dándole muerte, se puede concebir al caos como fuerza temible, que si dio origen a los dioses, aunque después sea derrotado por ellos, está en cierta forma sobre ellos. En el PV no es así. (Más tarde estudiaremos la relación que tienen los habitantes gigantes de Xibalbá con la creación y con la nada; al tratar de los dioses) Aquí, por lo menos, en esta descripción de la nada, no aparece.

Ese silencio profundo (5,1), sin embargo, corresponde al Enuma elis, cuando dice: "Cuando arriba el cielo no había sido nombrado, abajo la fortaleza no tenía nombre,.... cuando los dioses no existían -ninguno-, cuando no habían sido nombrados con nombre..." (Altor.Texte, Gressmann, B.I, p.109). En el PV nace la tierra, cuando se pronuncia su nombre: "dijeron (los dioses) 'Tierra' y al punto se originó" (7,2) La nada es el silencio para ambas fuentes. Pero para el PV no es más que silencio de parte de los dioses respecto a las cosas. En cambio para la sumero-babilonia abarca también a los dioses.

Para los egipcios en cambio, el dios sol, "que se engendró a sí mismo" (Op.cit.p.3) parece superar a la nada original, aunque diga en el libro de Apophis: "Todo lo originado se originó, después de que yo (el sol) fui originado" (Op.cit.p.1) Pero lo interesante en comparación al PV es que la nada se considera desde el punto de vista del dios, para el egipcio; mientras que para el maya-quiché el punto de vista es antropocéntrico: el hombre se imagina sin decirlo, entre el mar estancado y el firmamento vacío. Para el egipcio la visión es más teocéntrica: "Numerosas son las formas que salieron de mi boca. Cuando el cielo todavía no se había originado, y la tierra nose había originado, y los gusanos y culebras etc... Yo creé todas las formas, en cuanto que yo estaba solo..." (Ibid.) La la. persona en boca del dios Chepre (sol) le da una majestad teocéntrica al caos, aunque no se encuentre el silencio y quietud poéticos del PV.

Para el Gen.1,2: "Ahora bien, la tierra era nada y vacío, y las tinieblas cubrían la superficie del Océano, mientras el espíritu de Dios se cernía sobre la haz de las aguas".(Trad.Bover) Coincide con el PV en la soledad (vaciedad), en las tinieblas y en la descripción del caos como aguas (tehom). Tampoco está descrita la nada con absoluta precisión, como dice la Bible de Jerusalem (p.9,b).

Nombres de los dioses del Popol Vuh

Para estudiar la experiencia religiosa nos interesa conocer cuál es la objetivación de la realidad que causa en el alma del PV esa experiencia. Por eso estudiamos a los dioses del PV. Y primero, para entrar en ellos pasamos por sus nombres, como dijimos en la introducción.

Dos puntos van en nuestra preocupación guiando este capítulo, aunque este no se estructura según ellos: politeísmo o monoteísmo, y los atributos de la divinidad. Los datos que vamos recogiendo aquí los utilizaremos al final de esta primera parte, para hacer la síntesis final: la idea de dios (Gottesbild) en el PV.

Aquí estudiamos los nombres de los dioses más importantes. Estos son los que repetidamente aparecen en el relato de la creación, y podemos agruparlos, como lo hace Schultze (p.185) en 5 categorías:

- 1° Alrededor de Cucumatz
- 2° Alrededor de Juracán
- 3° Alrededor de Xpiyacoc y Xmucané
- 4° Alrededor de Junahpú
- 5° Alrededor del Gran Jabalí

1er. Grupo

Alom: la madre

— Gaholom: el engendrador de hijos

— Tzacol: la edificadora

Bitol: el creador

— Tepeu: la poderosa

— Cucumatz: la serpiente de plumas verdes

Encontramos ya un orden común. Asimismo, que cada par está dotado de personas de distinto sexo. Aun el último, puesto que a la serpiente de plumas de quetzal, el Quetzalcoatl de los mexicanos, y Kukulcán de los mayas, se la considera como masculino (Sch.p.186)

En el primer par hay un matiz antropológico: los dioses se limitan a ser padres de los hombres. Sin embargo, ellos aparecen indefectiblemente en la formación de la tierra y en el nacimiento de los vegetales; en la creación de los animales, en las tentativas de crear al hombre de barro y de madera,

como en el éxito final, es decir en la creación de sus hijos, de maíz amarillo y maíz blanco. Este hecho nos indica que en la creación de los hijos va incluida la creación de todas las cosas. Por lo tanto, a la vez que vemos en los dioses Alom y Caholom el poder engendradora de seres humanos, su misión educadora y protectora como padres que son de la humanidad y en definitiva su gran amor paterno hacia los hombres; vemos también el puesto céntrico que el quiché daba al hombre en el universo. De esta concepción antropocéntrica del mundo subieron ellos a definir a dos de sus dioses más universales como esencialmente dotados de paternidad humana.

En Teacol y Bitol se amplía el concepto. No sólo padres de los hombres explícitamente, sino en general son creadores y edificadores de todas las cosas que poseen consistencia. Como tales, no nos extraña encontrarlos a la cabeza de la lista de dioses que el autor del PV nos da en el preámbulo (3,8) y encontrarlos como participantes de todas las etapas de la creación, al lado de los dos anteriormente mencionados, Alom y Caholom.

Y la diferenciación de sexos no es todo lo que los distingue, como si dijéramos, creadora y creador, sino que se encuentra un detalle de finura psicológica en la denominación de dioses tan abstractos. Crear es un concepto más radical que edificar. El primero da todo, mientras el segundo da forma. Uno es oficio del hombre; el otro, en que entra más delicadeza, de la mujer. Sin embargo, para poder ser productivos de ser, ambos son necesarios. Este par es un paralelo de los atributos de los dioses anteriores, ya que aunque ni el padre ni la madre dan separados uno de otro la vida y la educación del hijo; en ambos se puede distinguir una tarea especial y distinta.

El último par, Tepeu y Cucumatz. Que Cucumatz sea masculino no ofrece ninguna duda para Schultze. Pero que Tepeu sea femenino es una suposición de dicho sabio para mantener el paralelo que se prosigue en otros grupos de dioses también. Villacorta (404), que no repara en las diferencias de sexos, lo traduce en cambio por "el enviado de los antepasados". Sin entrar en discusiones lingüísticas, nos parecen las razones de Sch. más convincentes, ya que partiendo de las mismas raíces, más o menos, que Villacorta, toma en consideración también el significado pipil y azteca semejantes, y para deducir el género gramatical, aduce como argumento el paralelismo de los otros dioses, femenino y masculino, como está dicho. Recinos (p.164) se adhiere a Sch., sin aceptar el género femenino: "Tepeu, el rey o soberano, del nahuatl, tepeuh, tepeuaní, que Molina traduce por 'conquistador o vencedor en batalla'".

Si es que Tepeu es un dios femenino, aparece aquí un rasgo fuerte y varonil que se contrapone al carácter de finura del dios femenino en el par

anterior: aquí la diosa es la Conquistadora, la Vencedora, la Poderosa. Este poder tiene que ser en la misma línea que el de Cucumatz, ya que se complementan como coprincipios.

¿qué es pues Cucumatz? ¿Por qué se llamaba Serpiente de plumas verdes? La respuesta inmediata la encontramos en el mismo PV (5,168):

"ellos estaban en las aguas infinitas. Sí, allí estaban ellos, envueltos entre plumas verdes y azules; y este nombre, 'la serpiente de plumas' se le dio a él".

De modo que por ser el habitante en la inmensidad quieta del mar, por eso se le llama Serpiente y viste plumas verdes y azules, como el color de las aguas.

Este dios equivalía al Quetzalcoatl azteca, que entre otras cosas era el dios del viento. Por eso Quetzalcoatl traía la lluvia, su ser de culebra era símbolo de fertilidad (CHRE,II-p.755ss) y las plumas^{de} que está cubierta son los remolinos del viento que trae las negras nubes a las sementeras. Viento que da vida a los hombres y recuerda el viento más original, la respiración del ser vivo.

Si este Cucumatz participa en la creación de todos los seres, junto con los arriba mencionados (los 2 pares), y a todos ellos se les dice, sin especificar en concreto qué par lo es, que son (3,35) "los que crearon el aliento, los que crearon el corazón, los que allí engendraron..."; se puede entonces decir que Cucumatz y la diosa Poderosa son el origen de la vida también y que su simbolismo nos expresa eso.

Ella es pues, el principio femenino de la Poderosa fecundidad. Y cuando se hace el conato suprahumano de engendrar hijos racionales de los muñecos de madera (13,27), son el dios viril dueño del viento y la diosa poderosa de la fecundidad los que se juntan en un acto procreativo tan sagrado que ni el Corazón del Cielo debe contemplarlo.

Quetzalcoatl es también el héroe de la cultura. El dio las leyes y enseñó las artes. Por esto se le pueden atribuir a Cucumatz los siguientes nombres toltecas: "Señor de la piedra verde, Señor de las joyas, Maestro de la aguja, Maestro del trabajo en madera, Señor del plato verde, Señor de la escudilla verde, Maestro del pegamento, Señor tolteca" (13,3-5)

Hemos encontrado en los 3 pares de dioses propiedades semejantes. No es pues extraño que todos ellos sean recopilados en una sola imagen, la más concreta, poética e histórica de los 6 dioses: Cucumatz. Se dice en el PV:

"Únicamente la Edificadora y el Creador, la Poderosa y Cucumatz, él, la Madre y el Engendrador de hijos, estaban solos allí en las aguas infinitas. Sí, allí estaban ellos, envueltos entre plumas verdes y azules: y este nombre, 'la serpiente de plumas', se le dio a él. Muy sabios, muy versados eran ellos según su naturaleza".(5,15-9)

Hay que advertir que cada uno de ellos permanece distinto del otro y que directamente sólo a Cucumatz se le da el nombre de Serpiente de plumas. Por eso hay que respetar la hipóstasis de cada uno. Pero, sin embargo, como hemos visto, se reducen a una unidad por lo menos externa, porque como dice Villacorta, "estaban cubiertos (los 6) con manto verde como gug (quetzla)" (p.167,n.7)

Por último, a este Cucumatz se le dan también los nombres de Corazón del mar y Corazón del lago, según lo cree probable Schultze, ya que Cucumatz vive en las aguas. Encontramos por tanto, que el centro de todos los afectos del mar y de los lagos es el mismo que con sus vientos desencadena las tempestades. Se personalizan las fuerzas naturales por la visión de afecto con que el quiché contempla a los lagos entre los que vive y el mar que le impresiona. Su dios Cucumatz, reúne todas las fuerzas del mar en sí y con esa intensidad pone su afecto en la creación de la vida.

La misma concepción del dios como Corazón, encontramos en el dios Juracán que agrupa a su alrededor otras manifestaciones o dioses.

2° Grupo

Juracán: el de una extremidad inferior

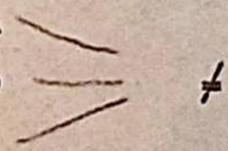
Caculjá Juracán: relámpago-Juracán

Chipá caculjá: relámpago del enano

Raxá caculjá: relámpago verde

U Gux caj: Corazón del cielo

U Gux uleu: Corazón de la tierra



Al lado de Cucumatz y los dioses de su grupo, alinea el PV (5,20s) al Corazón del cielo, cuyo nombre es Juracán (5,30) y sus manifestaciones, las tres imágenes distintas de sus relámpagos. También Juracán, como Cucumatz, vivía antes de que nada fuera hecho: cuando

"ninguna cosa había que hubiera llegado a tomar alguna forma, que se dejara percibir por lo menos un poco, nada siquiera que se moviera un poco, nada que en el cielo silbara cruzando o que emitiera un murmullo" (5,8-10); entonces, como la serpiente en las aguas eternas del mar,

" de la misma forma estaba el cielo allí, estaba también el Corazón

del cielo, este es el nombre del dios, así se le llama" (5,20s).

Antes de la creación, sólo había dos puntos de referencia, abajo y arriba, el mar y el cielo. Para comenzar la creación debe darse la unidad entre las divinidades de estos polos opuestos. Por eso:

"en la oscuridad, en la noche alcanzó ~~ix~~ su voz (de Juracán) hasta allá, vino a la poderosa y a Cucumatz... y hablaron y se consultaron, reflexionaron cuidadosamente, se pusieron de acuerdo entre sí y alcanzaron armonía en sus palabras y pensamientos" (5,22-5)

Este dios tan importante que se pone de acuerdo con las divinidades del mar para hacer la creación y que toma expresamente parte en la formación de la tierra y nacimiento de los vegetales, en la creación de los animales y en el solemne conato de arrancar el alma inteligente de la pasividad de la madera, equivale al Tezcatlipoca del panteón azteca. También Tezcatlipoca, uno de los dioses más importantes de los aztecas junto con Quetzalcoatl, tenía una sola extremidad inferior. Se explica esta característica de la siguiente forma: (CHRE IIp759) perdió Tezcatlipoca una pierna cuando Quetzalcoatl en su lucha legendaria lo arrojó al infierno. Todavía se le ve caer: el carro de la Osa mayor en las noches despejadas de Octubre a Julio; pero cae y desaparece en el horizonte, hacia los infiernos, en Julio, y se mantiene escondido causando como jaguar grandes huracanes. Esos meses son los del "invierno" de las lluvias, temporales y de toda clase de relámpagos. Juracán es el dios del mal tiempo y en este sentido tiene estrecha relación con Cucumatz, dios del viento, aunque su colaboración, por lo menos en este aspecto esté ocasionada por su oposición y persecución mutua.

Pero no es por eso Juracán una divinidad desfavorable. En la hermosísima oración a Juracán, al final del PV (161,40) le llaman los reyes con la cara levantada al cielo:

"Oh Gracia del Destino, tú Juracán, tú Corazón del Cielo y de la tierra! Tú que das plenitud y exceso, tú que regalas hijas e hijos! Ponte en movimiento y derrama tu exceso y tu plenitud! Da por favor vida y florecimiento a mis súbditos, que sean fecundos, que se multipliquen, ellos que son los que dan culto, los que te dan fe".

Este Corazón del cielo es probable, dice Schultze (p.187) que también se pueda referir al sol. Pero Juracán es también Corazón de la tierra, como se vio antes. Habita no sólo en el cielo, sino en los interiores de la tierra (como Tezcatlipoca) y sobre la superficie de ella (37,28): por eso el pájaro Voc, su mensajero de los reinos infernales nunca está lejos de él. Quizás pueda esta omnipresencia relacionarse con la omnivisión de Tezcatl.: el del espejo

que nusea, símbolo de la palabra que nade de la omnisciencia (CHRS II p.755s). Sin embargo Texcatl. es una divinidad nocturna y de la luna: es difícil por tanto limitar hasta dónde pueden extenderse los atributos de Tezo, a su correspondiente quiché.

3er. Grupo

Xpiyacoc: (fem) = Camul yiom: anciana dos veces venerable
 Xmucaané: (m) = Camul mamom: anciano dos veces venerable.
 Xpiyacoc = Ratit qui: abuela del sol
 Ratit zac: abuela de la luz

Este par de dioses adivinos toman parte solemne en la infusión del alma al muñeco de manera para crear al hombre. Pero fracasan. Parece que están sobre los dioses de los grupos antes mencionados, porque a ellos se dirigen los creadores que habitan el mar y el cielo, pidiendo ayuda para determinar si de manera resultarán bien los hombres. Poseen la magia como medio para saber más e indagar el futuro. Ellos son, el anciano, señor del frijol "tzite"; y la anciana, señora de los días del calendario, que maneja los maíces. Cuando al tirar las suertes (13,22-6) los granos se acoplen, se estará con eso representando la unión procreadora de los grandes dioses de la fecundidad, la Poderosa y Cucumatz. Así se puede saber de antemano el destino que se adjudicará a la criatura por nacer.

Aparece de nuevo, esta vez con éxito, el anciano Xmucaané en la creación del hombre de maíz. El mezcla la masa con 9 pociones. Habían de ser estas el alimento del hombre, mientras el maíz formaría su fuerza (101,24-7).

Esta sabiduría sin duda les viene de su ancianidad, que se remonta hasta los orígenes de la luz. De allí que la venerabilidad deba también multiplicarse en intensidad; las arrugas y las canas, la memoria de hechos pasados, la prudencia de un hombre que ya casi vive en otro mundo por su longevidad, imponen respeto. Basta recordar la docilidad y sumisión extrema de la princesa Xquic an su anciana suegra, a pesar de que esta se muestra tan arbitraria en las preferencias de sus nietos (55,8s); o los poderes mágicos que se les atribuyen, como veremos en el último grupo de dioses, a los dos ancianos que ayudan a Junahpú y Xbalanqué contra Gucup Caquix (21,38s). En efecto, cuando esta ancianidad representa en una persona el origen que se sale del conocimiento humano del pasado, entonces, como a abuelos de la luz, como a dioses, se les ha de rendir una veneración más, la religiosa. Una doble veneración. Por eso, como a madre y padre originarios, como a Omecinuatl y Ometecutli a que equivalen (Sch.189), se les ha de implorar no sólo entre los dioses animales y maestros de las artes

técnicas (13,1-7), sino entre los más grandes dioses. Por eso en la gran petición a los dioses de la creación para que aparezca la luz exclaman los primeros cuatro hombres:

"Oh tú Juracán, ... Poderosa, Cucumatz, Madre, Engendradora de hijos, Xpiyacoc, Xaucané, Abuela del sol, Abuela de la luz! Que se siembre, que nazca la claridad!" (107,31-4)

Con esto pasamos al cuarto grupo, que como veremos está muy relacionado, aunque no explícitamente con este.

4º Grupo

{ Junahpú guch: (cerbatana de) la zarigüeya
 { Junahpú utiu: (cerbatana de) el coyote

Junahpú: -gemelo del héroe Xbalanqué
 -dios azteca del día 20
 -el Sol

Camul alom: dos veces madre

Camul gajolom: dos veces Engendradora de los hijos

Después de la creación de los montes, árboles y animales, aparecen en el relato los dos héroes legendarios, Junahpú y Xbalanqué. Es un contexto y ambiente distinto del de la creación. Van a luchar contra la soberbia de Gucup-Caquix y contra los príncipes de la muerte en Xibalbá. Cuando después de la victoria mueren, resucitan endiosados, suben hacia la mitad de la misma luz, "al uno se le da el sol y al otro la luna" (99,27). Junahpú domina sobre el sol. Con este hecho concuerda el que Junahpú sea el nombre del día 20 de mes; y que para los aztecas el 20 se encuentra bajo patrocinio del sol.

Al resucitar recibe poderes que antes no tenía por lo menos manifiestamente, como el de la destrucción y creación de todos los seres. Como él ha resucitado, puede hacer que los edificios resuciten de entre sus cenizas (93,39), los animales de entre su sangre y huesos partidos (93,35), los hombres de la muerte (95,3). Poderes mágicos que sin embargo, antes de su resurrección ya tenía, aunque no los manifestara, porque no obtiene su naturaleza divina con la victoria en el combate, sino antes de entrar en él ya la poseía (19,25). Tanto es así, que es uno de los dioses que participa en la creación. Explícitamente se los menciona a ambos sólo en la creación del hombre de madera, al lado del par de adivinos:

"Dijeron (la Edificadora y el Creador) y luego consideraron: 'Dígámosle sin embargo a Xpiyacoc y Xaucané, a Junahpú-zarigüeya y a Junahpú-coyote: Informaos ahora del destino y creación de este ser'". (11,23-5)

y que reciben la misma adoración.

Y son dioses animales. En ellos personifica el PV con mentalidad primitiva las fuerzas misteriosas que hacen de ellos sujetos de grandes poderes mágicos. Son ellos, en efecto, los dos ancianos completamente arrugados y encorvados que ayudan a Junahpú y Xbalanqué contra Cucup Caquix:

"Esclarecido gran Pécari el el nombre del viejo (de la vieja?)

esclarecido gran Jabalí el nombre de la vieja (del viejo?)" (21,41)

Ellos tienen el poder de vaciar de su hermosura a Gucup Caquix y de curar los miembros desgajados de los héroes (25,8). Por haber luchado en favor de los héroes de la verdad, se les llama probablemente Protector y Defensor.

Conviene, ahora, antes de resumir los rasgos de los dioses de los 5 grupos decir algo sobre el dios concreto Tohil, y sobre el nombre gnérico Cabauil, con que se expresa el concepto de dios. Así se dice p.e., que los dos héroes los jóvenes Junahpú y Xbalanqué, "eran verdaderamente dioses (cabauil)" (19,25).

Tohil

Sobre Tohil diremos más al tratar ~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ de los atributos de los dioses en el capítulo siguiente. Aquí únicamente indicaremos su relación con los dioses de la creación. Es el ídolo de piedra que recibe Balam-quitzé, uno de los primeros 4 hombres, al llegar a Tulán: "El primero que apareció, era Toniñ, ese es el nombre del ídolo (del cabauil)" (109,19). Así se les dan a cada uno de los otros 3 los ídolos protectores. Esos otros dioses que tienen nombres distintos coinciden en sus decisiones siempre con Tohil. Sus nombres son: Avilix y Hacavitz. El 4º no tiene importancia, porque Iquibalam no tuvo descendencia, y el dios, como veremos obra para el pueblo esencialmente.

Tohil no es un nuevo dios, sino la imagen de Qutzálcoatl, o de Cucumatz:

"El que allí se llama Tohil -decían entre sí los Señores de la reverencia divina y de la penitencia- es uno y el mismo dios de los Yaqáis: 'Yolcuat Quitzalcuat' era su nombre cuando lo recibimos en Tulán, en Zuyva".
(123,23s.)

Pero no sólo representa a Cucumatz, sino que engloba a todos los creados. En mensajero de Xibaibá en efecto habió:

"Ese es en verdad vuestro dios, aquel a quien vosotros rendís culto. El es representatnte de los que os han edificado, de los que os han criado, y deberecordároslo" (111,38).

Por lo tanto, este dios de la tribu reúne en sí y le da cierta unidad al objeto del acto religioso. Podrá ser Cucumatz, como dijimos, pero también se llama ante su boca a Juracán, Corazón del cielo (161,40). Representa pues también a Juracán.

Cabauil

Ordinariamente es el nombre que se da al ídolo de piedra Tonil. El es el tremendo "cabauil" delante de quien cada vez se va temiendo más y más (151,1). Pero también son "abauilal", en plural, todos los ídolos de "puma, jaguar, culebra cascabel, víbora y demonio sabio" (123,2) que fueron convertidos en piedra en el momento de salir el sol. Todos ellos participan de algo que no está necesariamente identificado con la piedra, sino que significa un poder mágico que radica también en personas de apariencia humana como eran los héroes míticos Junahpú y Xbalanqué, los cuales "en realidad eran cabauil" (19,25). "Dioses" traduce Schultze. Más aún, el mismo Corazón del Cielo, que puede ser invocado en todas partes por sus súbditos (163,1), que no posee él mismo en sí materia y que es invisible, es llamado "cabauil":

"De la misma forma estaba el cielo allí, estaba también 'el Corazón del cielo', este es el nombre del cabauil (del dios), así se le llama" (5,20).

Schultze rehusa a dar una explicación etimológica de "cabauil" y se contenta con traducirlo: "Imagen del dios, estatua del dios, ídolo...; divinidad, dios en sentido pagano"(p.217). Villacorta en cambio explica: "Cabagüil, de cab, doble; a, partícula de continuidad; gu, de guá, lugar oculto; il, ver: el que ve en lo oculto, Dios".(p407). Si vemos que Sch. reconoce en general que la raíz "il,uil" significa ver (p251), podemos también aceptar como rasgo característico de "cabauil", su capacidad de ver. El dios genérico del PV por tanto se caracteriza por su capacidad mágica sin duda de ver, de saber. El supremo dios maya, que aunque no era invocado por el pueblo era el más abstracto y metafísico, se caracterizaba por su aspecto óptico: Hunab Ku significa, "hun, 'one', ab, 'the state of being' and ku, 'god'" dice Morley (p.188), El es la única raíz del ser, es dios creador. Para los aztecas en cambio, era "Tloque Nahuaque" dios filosófico pero a la vez invocado por el pueblo: su nombre significa: "Der Besitzer des Mit und Bei" (CHRE II p.755). Se caracteriza por lo tanto, por su cercanía, mientras que el maya por su lejanía, aun en la vida práctica. Para los quichés del PV parece haber desaparecido del concepto de "cabauil" la significación original del dios maya supremo, a quien en un principio debieron adorar; sin embargo, como hemos visto, en todos los dioses de la creación está muy vivo su aspecto fundamental de creadores, aunque más bien expresado como paternidad, como amor (Corazón), como ancianidad o directamente como creador. El aspecto tolteca de cercanía, aparece sin embargo en el "cabauil" quiché: es un dios que acompaña a la tribu en su perigrinación (109,20), que pertenece a la tribu (125,26) que es invocado en todas partes (163,1) y que como dios que habita sobre la superficie de la tierra y en el cielo (37,29) lo ve todo.

- una indiosación más antro,océntrica: que son padres "que allí dieron a luz" a "los pueblos de la luz" (3,35). En el hombre está toda la creación.
- la representación de los dioses en pares de diferentes sexos significa el principio (simple o múltiple) de toda fecundidad creativa. Esta duplicación en todos los dioses casi, acentúa en cada grupo el atributo que se expresa por cada nombre en los creadores. Y en los creadores ut sic hay una reduplicación.
- esa cópula fecunda es sin embargo totalmente limpia: es mágica. Y la representan las suertes que tiran los viejos adivinos.
- de la observación de la naturaleza: el viento, las tempestades, el sol (Cucumatz, Juracán, Junahpú) son también fuerzas personificadas como fuentes de la creación.
- por fin, con categorías más humanizadas: los héroes resucitados y resucitadores, como los viejos curanderos, son dioses creadores.

Por ahora no hacemos jerarquía en estos nombres. Eso se verá más adelante después de haber visto los atributos de los dioses.

2) Ciencia suprema:

- Cabauil: dios que todo lo ve. Con este puede indentificarse Juracán, equivalente del Tezcatlipoca del espejo omnividente.
- Los adivinos tienen como razón de ser el conocer el destino por medio de la magia. Son ellos también abuelos de la luz.
- Por último: Cucumatz y todos los apelativos toltecas indican la fuente quizás histórica, de la cultura y de las artes.

3) Afecto supremos

- Los padres: su amor es consecuencia y causa del hecho de engendrar.
- El corazón del mar, Corazón del cielo, que son dioses distintos. Además, los otros apelativos que se les dan a los mismos: Corazón de los lagos y Corazón de la tierra respectivamente. El corazón es el símbolo doloroso de fidelidad y sumisión a Tonil. "Desea vuestro corazón abrazarme a mí, yo que soy Tonil?"(113,26). Ese símbolo del amor humano se traslada al amor misterioso y temible que tienen para con el hombre, las deidades de los elementos más poderosos e impresionantes, como el mar, el cielo, las tempestades, el sol, los lagos etc., y en definitiva también las deidades de la creación.

No podemos, sin embargo, afirmar sin precisar más, que el dios quiché sea un dios de cercanía. Pasa hay que tener en consideración la sed de sacrificios del dios Tonil. Uno que todo lo ve puede ser terrible, obsesionantemente terrible. Parte, veremos en el capítulo siguiente; parte, debe ser tratado en la segunda sección de este trabajo, acerca de la experiencia religiosa.

Qué sacamos pues en claro para nuestra investigación de la experiencia religiosa de los nombres de los dioses quichés? Son ellos en primer lugar la manifestación de un principio creador. Todavía no resolvemos el problema si esas manifestaciones son personificaciones absolutamente distintas unas de otras, o si son casi sólo nombres de un mismo ser. Queremos aquí por lo menos dar una visión de conjunto a manera de condensación, para ver cómo en los dioses mencionados se repite el atributo de creador.

Todos los dioses los pone el PV sobre un fondo: la nada. Esto es muy importante. Si no la experiencia de la nada, que hemos analizado, no tiene valor religioso.

"Sólo calma había y quietud en la oscuridad; y noche. Únicamente la Edificadora y el Creador, la Poderosa y Cucumatz, él, la Madre y el Engenarador de hijos, estaban solos allí en las aguas infinitas. Sí, allí estaban ellos, envueltos entre plumas verdes y azules: y este nombre, 'La Serpiente de plumas' se le dio a él. Muy sabios, muy veredados eran ellos según su naturaleza.

"De la misma forma estaba el cielo allí, estaba también 'el Corazón del Cielo', este es el nombre del dios (cabauil), así se le llama".
(5,13-21)

Los habitantes del cielo y los habitantes del mar, cuando todo lo reductible a la nada era nada, son algo que esencialmente la superan. Ellos no pueden tener en su ser las huellas de la nada, pues nunca la han sido, ni la pueden ser, como se deduce del hecho de que sean las fuentes mismas del ser, donde todo es positivo. Quizás estas deducciones no se las hayan hecho explícitamente los quichés del PV, pero es tan rotunda la afirmación que se hace de que los dioses preexisten y son creadores, que deben haberla vivido implícitamente por lo menos.

En efecto, resumiendo y escogiendo lo dicho de cada nombre:

1) El Principio creador se expresa de muchas formas:

- lo más radical es que son preexistentes: ancianos, con todos los poderes mágicos. Por eso son creadores.
- lo más directo: que son Edificadores y Creadores; con este nombre abarcan toda la realidad creable, desde los principios y orígenes (3,5) hasta el futuro.
- la vida viene de la Poderosa y Cucumatz, como también de Juracán.

Atributos de los dioses

Ya hablamos de los nombres de los dioses, y sacamos en conclusión las propiedades que esos nombres encierran, ayudados también, para la recta interpretación de cada nombre, de textos dispersos en el PV. Aquí veremos algo que expresamente no hemos visto allí: los atributos de los dioses deducidos no de los nombres, sino de la actividad que despliegan los dioses através del PV y de las propiedades que se les atribuyen especialmente en las dos grandes oraciones a los creadores y a Juracán.

Hacemos esto para proceder con más exactitud y determinar no sólo qué atributos poseían esos dioses, sino ver cuáles de estos atributos son los que más impresión hacían a los quichés. Así mismo, veremos cuál de todos los nombres o de los dioses eran más invocados. Sólo así podremos determinar la experiencia religiosa del PV con precisión.

1er Paso: Para exposición

Trataremos en este capítulo de hacer un análisis puramente expositivo de la idea del dios quiché, sin indagar sus causas subjetivas. Después en capítulos posteriores las buscaremos. No negamos que el concepto del dios puede considerarse también como un producto de la experiencia religiosa, sino que por razón metodológica prescindimos de todo aquello que no sea la idea del dios en el PV. En la parte 2a. se indagarán en lo posible este concepto como efecto y como causa de la experiencia, pues se da una causalidad mutua en espiral, como apuntamos en la introducción, entre la experiencia y su objetivación.

2o. Paso: División de Etapas

Tenemos que distinguir entre lo que evoluciona y lo que no evoluciona. Encontramos en el PV una evolución temporal, no sólo de la experiencia religiosa, sino también del concepto del dios. Van juntos. Evoluciona el todo compuesto de estos momentos. Por eso distinguiremos aquí varias etapas, según la frecuencia con que aparecen ciertos dioses en ellas.

Distinguimos 1) la etapa de los dioses Creadores (p.3-109)

a) En su acción propiamente creativa (-17,34)

b) Etapa de Juracán (17,34-109), que parece ser, como veremos el supremo dios que recapitula en sí a todos los Creadores.

- 2) Etapa de Tohil (109 hasta el final)
- 3) Etapa de Juracán-Tohil (161,40-163,16): la oración de los reyes-sacerdotes a Juracán ante Tohil

Esta tercera etapa está incluida en la 2a. porque esta oración se decía ante Tohil. Pero la examinamos aparte, porque en ella encontramos un espíritu distinto. Si este espíritu animaba continuamente a los Señores de la reverencia divina y de la penitencia, y por tanto hay que hacer una distinción entre su experiencia y la de los súbditos; o si era una experiencia no integrada en la práctica y estaban ellos internamente ~~mucho~~ divididos cuando oraban a Juracán y cuando sacrificaban cruelmente a hombres ante Tohil; eso lo veremos con más detalle al examinar la experiencia religiosa en sí misma.

3er. Paso: Causas de esta idea de dios

Una vez hecha la división en etapas, podemos más fácilmente indagar las causas que rompen la línea de una etapa a otra, de un todo (experiencia e idea de dios) a otro todo. Pueden ser causas externas o internas al primer todo: esto trataremos de investigar en cada caso. Asimismo habrá que ver si hay diversas reacciones entre los sacerdotes y el pueblo ante la realidad numinosa. Este estudio horizontal debe atravesar las diversas etapas y sacar en claro al final del trabajo la diferencia de experiencia religiosa en las diversas castas de la tribu. Este tercer paso se dará en la 2a. parte de este trabajo: la que queda por hacer.

1a. Etapa:

a) Creadores en la creación (3-17,34; 101-109)

Incluimos la creación del hombre (101-109) aunque después la examinemos bajo el punto de vista de Juracán en la, b), ya que el hombre es el término de la creación.

Creación es

Qué es creación? Es lo primero que nos dice el PV referente a la actividad de los dioses: crear es descubrir, quitar un velo a lo escondido, mostrar, iluminar. Porque se dice que se tratará en el PV de cómo "aquello que estaba escondido, se manifestó, se descubrió, se reveló, cómo fue iluminado por la Edificadora y el Creador, por la Madre y el Engendrador de hijos..." (3,7) Pero no es solamente iluminar lo que ya existía, como sucedió cuando salió el sol, sino lanzar los rayos de una luz superior en las tinieblas de la nada, o hacer nacer de las profundidades de un mar nocturno seres como la tierra, que antes de ser descubierta del mar no tenía ninguna consistencia, y que cuando comienza a tomarla es "como una nube,

como una neblina" (7,5). Este poder de dominar la nada no lo tienen más que los que son Creadores, pues de hecho no se le atribuye a nadie más en el PV y es el gran atributo de los dioses, que los distingue hasta de los seres tan perfectos como los primeros hombres (101,36s). Es un poder mágico (7,8), momentáneo (7,4), que hace pasar "el pensamiento de montañas y planicies a la realidad" (7,9).

Así nacieron los montes; se "les oyó salir del agua" (7,6); los "bosques de cipreses y las pinadas" (7,10), los animales como "el venado y el pájaro (que) se originaron allí en un momento" (7,31). El hombre también fue constituido en su ser en un momento: esto se deja entender en el hecho de que fue criado "por un milagro" (101,40), por "un acto de magia" (41). La preparación remota para hacer posible ese acto de magia debió ser muy larga, pues pasó por 3 estadios de criaturas fracasadas: animales, hombres de barro y muñecos de madera. La preparación próxima tampoco aparece como momentánea, ya que de la masa de maíz molido y de las 9 pociones en él mezcladas se hacen los cuerpos de los 4 hombres. Pero el milagro es que de allí salgan pensamientos. Para eso se requiere el acto de magia.

Creaciones fracasadas: ¿antropocentrismo con mengua de la ciencia de los dioses?

La dificultad que se origina del fracaso de esas creaciones contra el poder y la sabiduría de los dioses se resuelve: son esas etapas "sólo una preparación del camino hacia el hombre" (13,41) Esto se dice del muñeco de madera. Así se comprende cómo toda la creación es para llegar a hacer al hombre. Esto es esencial en la concepción de creación del PV. De modo que si no fuera para crear al hombre, no habrían creado los dioses a los montes, los árboles, y los animales. Por eso en los planes de los Creadores, lo primero que aparece, cuando en su derredor todo es aún nada, es "el origen primitivo de la luz" y "el hombre" (5,26), ya que como dicen los Creadores al comenzar a barrer el agua de la tierra:

"No hay brillo, ni apariencia, ni gloria, para este nuestro edificio, para esta nuestra creación, antes que el hombre sea edificado, el hombre sea creado" (5,42).

Por eso la luz y el hombre se complementan para elogiar la creación. Por eso para llegar a la creación del hombre hay que pasar en la mentalidad del PV por varias etapas ascendentes: no sólo se da la ~~vertical~~ tendencia hacia el hombre en la mente de los dioses, sino que intrínsecamente está calcada en los seres inferiores a él: en los animales. Tratan de asemejarse al hombre en la adoración, pero "sólo hicieron gestos, se comportaron procazes, sólo rugieron" (9,12); ni porque los dioses se lo mandaban, pudie-

ron superar su límite de impotencia. Entonces reciben su destino: "Vuestra carne ha de ser masticada!" (9,27). El PV les da entonces una especie de estreñimiento y horror, porque "entonces ~~xxxxxxxx~~ desearon procurar de nuevo su dicha; desearon probar de nuevo con paciencia y desearon encontrar otros medios y caminos de adoración" (9,31). Donde aparece esa desesperada tendencia a superarse, expresada con la triple repetición del deseo tan onomatopéyico en la palabra quiché "xrah", como hemos visto al tratar de la nada. El animal quisiera hacerse hombre: allí está su dicha. Porque entonces iría a los dioses. Donde vemos de nuevo otra característica de la creación en el PV: es la impresión de una oscura y aún inarticulada tendencia hacia los dioses. Por lo menos en el reino animal aparece con bastante claridad. Y en el vegetal puede deducirse también, ya que los árboles y los bejucos no están en orden sin alguien que los cuide (7,28). Son para el animal, y por él tienden al hombre.

Esta tendencia del animal hacia el hombre aparece más clara en la última creación fracasada. Ya que los muñecos de madera, tan parecidos al hombre, son la explicación mitológica de la existencia de los monos. Estos no son los mismos muñecos, sin "testigos (son) de una generación de figuras de hombres" (17,19). Su testimonio es su presencia: es decir, la semejanza que muestran con el hombre es porque son semejantes a los hombres de madera. Los simios, por tanto, están según el PV en el umbral del hombre perfecto.

La dificultad -ya que los dioses fracasaron- contra el poder creador y la ciencia de los dioses no se resuelve todavía de manera que nos deje satisfechos, a nosotros de mentalidad occidental y ya muy racionalizada. Porque todavía se habría de explicar lo siguiente: cada una de las 3 etapas fracasadas es en cierta medida un fracaso, por lo menos, de la ciencia de los dioses. Si cada una es una preparación para el hombre, lo es sin que aparezca que los dioses la conocieran como tal antes de haberla intentado. Ellos siempre quieren hacer al hombre directamente. Pero este no les resulta: ellos no saben que no les va a resultar, cada vez que comienzan puesto que sinceramente parece que lo que desean es ya, directamente, sin más tardar, porque se acerca la luz, hacer al hombre. Si no, para qué crear al de barro que no tuvo ningún sentido, pues fue totalmente destruído? ¿Para qué crear al de madera y haber llamado a los adivinos, si todo eso era para nada? Y no se puede responder diciendo que querían crear al mono, pues esa intención no aparece en los dioses, aunque el PV intente por medio de esa etapa fracasada explicar la existencia del mono.

Más aún, aunque se quiera decir que no es imperfección de los dio-

des el no poder crear un hombre de un animal, o de una caca una mujer, porque eso es en sí imposible (cosa que pudiese ser sujeta a discusiones) y porque la omnipotencia creadora no se extiende más que a lo posible aunque sea nada; todavía quedaría la dificultad en pie contra la sabiduría de los dioses, que se lanzan a crear seres, sin saber cuál será el fin de su acción creadora. Este es el gran fracaso que sufren aquí los dioses; aunque estas etapas hayan sido preparación para el hombre, han sido también "sólo un intento" (13,41). Se han entrenado los dioses, podríamos decir, para llegar por fin al hombre, por medio de 3 intentos. Por tanto, aunque los dioses conocían claramente el fin de su deseo, no conocían, según se ve, el fin de su acto creador.

¿Qué decir a esto? Unicamente, que tres tentativas fortuitas no bastan para hacer al hombre. Más: cómo dos de ellas por lo menos tuvieron tanto sentido, que fueron primero los animales y luego los monjes? Es difícil creer que según el PV, que considera a los animales como a seres misteriosos, la creación de estos haya sido un acto fortuito, de modo que los dioses no hayan conocido que el fin de su acto, que tendía hacia la creación del hombre, había de ser sin embargo la de los animales. Podemos pues decir que por el deseo de expresar la tendencia del reino animal hacia el hombre, quiso el PV. explicarlo por la creación fracasada. Porque en efecto toda creación anterior al hombre es una creación vota, a medio camino, necesariamente fracasada, y porque a la vez la creación de los animales y vegetales es ya la creación del mismo hombre, pues este es el resumen de todo el universo. Esto está expresado antropomórficamente, como si los dioses no supieran en cada acto de creación lo que les va a salir. Esta expresión antropomórfica y mitológica, quizás menos feliz porque parece disminuir la ciencia de los dioses, la compararemos con los otros datos acerca de la sabiduría de los dioses, según los nombres de estos y según lo que nos aporten las otras etapas. Así veremos qué peso tiene esta expresión en la síntesis final: si tomarla como dato esporádico y muy lateral, o como expresión intencionada de la limitación de la sabiduría de los dioses.

¿Unidad de los dioses?

Los dioses están unidos entre sí, como si fueran la representación de la conciencia humana en el momento de obrar. Porque antes de crear se juntan el cielo y el mar en la oscuridad de la nada:

"Su (del Corazón del cielo) palabra llegó hasta allá, vino^a la Poderosa y a Cucumatz allá en las tinieblas, en la noche, y habló a la Poderosa y a Cucumatz. Y hablaron y se aconsejaron y reflexionaron entonces con cuidado, se pusieron de acuerdo entresí, y pusieron sus palabras y consideraciones de acuerdo" (5,23-5)

Las personas, claramente distintas, tienden a una identificación de sus ideas: todas las fuerzas divinas se concentran en un sólo punto para obrar todas ellas a la vez. Esta unidad es una atracción de una divinidad a la otra, del Corazón del cielo a los dioses de las profundidades del mar, una tracción libre de personas, como se representa en esta antropomorfismo y que puede suponerse como necesaria para el fin que libremente se proponen los dioses de crear. Se puede ver a través de ella cierta unidad esencial de la divinidad, si no expresada en una forma aparentemente politeísta pero puramente metafórica, por lo menos barruntada a través de esta pluralidad de personajes divinos.

Este amor que atrae a los dioses a reunir sus pensamientos e intenciones en uno tiene también la expresión del amor a las cosas. Por eso:

"se regocijó allí Eucamatz: 'fue bueno que tú hayas bajada, tú Corazón del cielo, tú Juracán y tú relámpago del enano y relámpago verde'. A esto dijeron: 'Bien será llevada a cabo nuestro edificio, nuestra obra'" (7,11-13).

El gozo es aquí la expresión del amor: porque al contemplar la belleza de los montes coronados con cipreses y bosques de pino, se reconoce que son el comienzo de una obra que será perfecta. Por eso hay regocijo en los dioses: porque los comienzos han sido buenos. Por eso hay regocijo de la unión de los dioses. Aquí parece, por lo menos en este acto, que el amor de los dioses entre sí se debe al amor de los dioses hacia la creación.

Intención de los dioses al crear

Pero preguntémosnos algo más: concedemos que los dioses amaron a su creación al regocijarse de su presencia, pero antes de crear los seres, ¿los amaron? Aquí viene un punto crucial para comprender la experiencia religiosa quiché del PV. Si los amaron, podemos responder, ya que tenían el plan del hombre y de la luz original y quisieron ponerlos en la realidad (5,26) (cf. tb. Recinos p.166 N.3). Desearon comunicarles el ser y quisieron poder regocijarse de su existencia desde el momento que quisieron ponerlos en ella, ya que de hecho pudieron prever su reacción de amor ante los seres.

Pero algo más: ¿qué secreta intención se escondía en los dioses cuando quisieron crear? ¿Paramente el dar, para regalar, como quien se despoja sin esperanza de recibir más lo dado? ¿O el dar con la intención de recibir por lo dado? ¿Dónde está centrado el amor de los dioses del PV a los seres, en el primer dar, o en la consecuencia del dar, el recibir?

La respuesta la sacamos de lo dicho sobre qué es creación en el PV.

Creación es iluminación de la nada con ser, e iluminación -por lo que hemos dicho- de los planes de los dioses con la realidad. Más: creación es la impresión inarticulada en el reino animal de una tendencia hacia los dioses, que como veremos claramente al analizar la experiencia religiosa en sí, tiene articulación perfecta en el hombre. Por tanto, podemos responder, que para el PV es una verdad obsesionante que la creación tiene un sentido eminentemente circular: dar para volver a recibir. Y que no puede ser de otra forma. Por eso, por fin cuando la creación del hombre inteligente resulta, le preguntan los dioses:

"¿qué pensáis de vuestra existencia? ¿no veis? ¿no oís? Vuestros órganos de locución y vuestros miembros para andar no son buenos? Extended pues vuestra vista, contemplad lo que hay bajo el cielo: no se dejan conocer los montes y las planicies? Probad pues a verlos'" (103,15).

Los dioses instigan al hombre a que reconozca que cuanto le rodea y cuanto él mismo es, es bueno y digno de agradecimiento:

"Verdaderamente dos veces gracias, tres veces gracias!..." (103,20) exclaman en sus primeras palabras los primeros hombres, lo cual indica que cuanto tienen y son es bueno para ellos; en esto, por tanto, coinciden con el gozo de los criadores, cuando estos formaron los bosques hermosos y la tierra. Pero los dioses se han gozado en su hermosura, porque son un don dado las cosas creadas; los hombres, porque ellos mismos y todo lo creado, son un don recibido. Las cosas, son por tanto, la manifestación no sólo de los planes que tenían los creadores antes de actuar, sino también del amor que movió a darlos a los hombres y a dar a los hombres el ser.

Pero en este amor, por el cual se puede decir que los dioses "regala(n) la vida hermosa y la existencia de los hombres" (107,30), no puede menos de ir incluido el gran mandato del reconocimiento, como hemos visto, y por tanto una exigencia que puede tornarse en terrible castigo. No son dos cosas distintas entre sí, el amor de dar y la exigencia de recibir en los dioses, pues no se da, como hemos visto, sino para recibir y porque se puede recibir. En esta intuición genial de los quichés del PV se encuentra sin embargo la oposición de dos polos que difícilmente se nos hacen conciliables: dioses de amor y dioses de castigo. Ya hemos visto cómo los dioses son de amor, veamos brevemente cómo son de castigo.

Dioses de castigo

Dentro de esta etapa que estudiamos, se manifiesta el castigo las tres veces que los animales, los hombres de barro y los de madera respectivamente no logran levantar la adoración. A los animales se les cambia de comida y de morada; se les destierra a vivir en barrancos y a ser destruídos: "Vuestra carne ha de ser masticada" (9,27). No hay lugar de compasión en los dioses, cuando de nuevo tratan de elevar la adoración. Su destino es "ser comidos, ser matados" (9,36). De igual forma se desfoga la cólera de los dioses contra el hombre de barro: "destruyeron, aplastaron su obra, su creación" (11,17) y contra el de madera que fue ahogado en una gran inundación (15,8-19) de pez, sus ojos fueron arrancados, la cabeza cortada, su carne comida por el Cotzbalam, sus huesos y arterias despedazadas por el otro monstruo Tucumbalam (15,21-4). Esta destrucción fue especialmente ordenada por el Corazón del Cielo, que así como puede arder en amor, puede también arder en furia.

Con esto hemos tocado una de las características más marcadas de los dioses del PV: son unos dioses que no tienen compasión. En todo el PV no se encuentra un solo caso de perdón. Un príncipe de las tinieblas pide perdón antes que los demás: "se humilló e hizo impresión en los danzadores (los dioses Junahpú y Xbalanqué) ... 'Tened compasión de mí', digo" (95,35). Pero no se dice si obtuvo ese perdón. Así mismo, los otros príncipes de Xibalbá, que se humillan: "Tened piedad de nosotros, vosotros Junahpú y Xbalanqué! En efecto, heámos pecado contra vuestros padres" (97,9) Pero tampoco aparece que haya piedad para ellos, "porque vuestros días y vuestros destinos ya no se pueden hacer grandes" (97,13). Por lo que podemos concluir que o estaba excluída de los dioses esta propiedad o por lo menos muy poco acentuada.

Podemos resumir, por tanto: los dioses creadores del PV poseen un poder exclusivo en el hecho de ser fuente de todo ser que manifiestan de la nada y de sus planes por un acto de magia, limpio, instantáneo. Si no tienen una ciencia ilimitada de los posibles, su sabiduría es por lo menos grande; y tanto, que aunque expresamente se la presente como limitada y fracasada, implícitamente nos queda la impresión de que se la afirma como omnisciencia. Pero al crear, los dioses no sólo iluminan de ser sus planes, sino que también aman a los seres. Pero este amor no se ha de concebir a manera como se da entre hombres, sin derecho a exigir retribución; sino que entre los dioses, que se han unido entre sí para crear, es esencialmente circular. De allí que si los dioses dieron todo el ser, tienen derecho para

constituirse en jueces castigadores si no se les reconoce como seres supremos, y toda la creación no tiene sentido si no tiene, cada ser a su manera hacia los creadores. De aquí nace la experiencia religiosa, como veremos en su capítulo.

b) Etapa de Juracán (17,34-107,42)

Lo que se ha dicho de los dioses creadores en general, se aplica a Juracán, que es uno de los más importantes entre ellos. Pero como en todas las leyendas precreacionistas del hombre (17,34-99,33) prácticamente es él el que aparece casi como único dios, aun de los dioses mitológicos, queremos ver las características que se dejan ver en su acción. Además, el ambiente de todas ellas, menos denso, más mitológico, menos directamente religioso, más aventurero, que el de la creación, nos hacen fuerza para estudiar por separado al dios de este nuevo contexto, que es Juracán.

En ellas no aparece más que un sólo dios supremo, Juracán. De los héroes se dice que son dioses; pero excepto por su poderes mágicos, no llevan alrededor de su persona un significado religioso inmediatamente patente; sino que más bien son guerreros mitológicos que combaten por la causa de la vida. Por esto nos limitamos a examinar las propiedades que muestra aquí Juracán, en los lugares distanciados en que aparece.

El Ser y la Vida

Encontramos una exclamación, dicha por los héroes dioses, con pleno conocimiento de lo que se dice por lo tanto, a Juracán, acerca de su esencia misma, que contiene como en quizás ningún otro texto del PV la definición más plena de lo que puede ser un dios. Pues ante la soberbia de Cabracán, destructor de montañas, que se quería igualar al sol, exclaman:

"Mal está lo que contemplamos: no sois Vos el Ser y Vos la Vida, Vos el Corazón del cielo?" (33,11)

Expresamente se ha usado la forma reverente de la 2a. persona en quiché: *lal* (vos), repetida tres veces. Con lo que se indica una reverencia de parte de los héroes dioses mismos hacia Juracán, y se le da más relieve a la afirmación de que él es el Ser y la Vida, que aquí escribimos con mayúscula, porque creemos que tiene todo este sentido. Es el dios en quien se concentra toda la intensidad que existe diseminada en los seres y donde se encuentra, como en el corazón los afectos, toda la vida que hay en los seres que viven, en los vegetales, en los hombres fracasados (animales) y en los hijos de la luz. Si el cielo se puede concebir como la

amplitud donde pueden caber todos los seres; el Corazón del cielo los encierra a todos antes de que existan. Por tanto, no es solamente el Ser de los seres existentes; sino de los que aún no existen, pero pueden pasar de la nada al ser. Con esto la significación del Ser y la Vida, toma una amplitud inimaginable; pues todos aquellos seres que pueden siquiera pensarse, entran en esa fuente de donde manan. Por eso, cuando se elevan las paces a Juracán como a representante de los dioses de la creación, se le pide, como hemos visto, "regala la vida hermosa y la existencia de los hombres" (107,30). El cielo está abierto. No sólo en el momento de la creación, en las etapas de la cual siempre ha participado Juracán; sino continuamente. Pues esta misma petición se irá repitiendo por los reyes-sacerdotes ante Juracán: "ponte en movimiento y haz llover tu exceso y tu plenitud" (161,42). Podemos ya fácilmente imaginar cómo arrancaría gratitud y lágrimas este dios. En la experiencia religiosa lo analizaremos.

Creador supremo

Pero una consecuencia más del hecho de ser Juracán la fuente del Ser y la Vida es ser no sólo creador sin el Creador supremo. Esta consecuencia no está claramente llevada a término por el PV, pero en esta etapa que examinamos, hay indicios muy fuertes para creer que la mente del PV estaba atraída por ese dios supremo, o ese principio-dios unificador de todos los dioses de personalidad tenue que aparecen en el relato de la creación. Pero que nunca llegó a una clara expresión de esta realidad que barruntaba entre nieblas mitológicas. Porque la gran oración a los dioses de la creación, a pesar de estar encabezada por

"Oh tú Edificadora, tú Creador.... tú divinidad en el cielo y en la tierra, Corazón del cielo, Corazón de la tierra" (107,24s) y apesar de terminar con:

"Tú Juracán, rayo del enano, rayo verde, pequeño Nanavac, verde Nanavac, Voc, Hunahpú, Poderosa, Cucumatz, Madre, Engendrador de hijos, Xpiyacoc, Xnucané, Abuela del Sol, Abuela de la luz!" (31) es decir por una pluralidad de dioses; siempre se le da un especial acento a Juracán, por la repetición de todos sus nombres y manifestaciones (rayos, nanavacs) y hasta por la mención de su mensajero Voc. Además, el cuerpo de la oración está dirigido a una sólo persona: "Danos" (v.27), "regálanos" (29), "regala (tú)" (30). Podemos pensar que esa persona es pues Juracán. También, cuando un "gran número de Sabios bajó del cielo" para llevar a cabo la resurrección del héroe Junahpú, sólo uno, el más representativo, Juracán, se menciona expresamente:

"He aquí, que el Corazón del cielo, Juracán, vino a demorarse, vino allí a la casa de los murciélagos a posarse" (85,31)

Esta preponderancia de Juracán no está en oposición al Tohil que veremos en la 2a. etapa y que es representante de los creadores, por lo tanto también de Juracán. Ni con la oración de los reyes-sacerdotes ante Tohil, dirigida exclusivamente al Juracán. De donde podemos deducir que este dios, que es "el Ser y la Vida", lo es de tal forma que abarca en sí al ser de los otros dioses. Si hay a su lado otro Ser y otra Vida, entonces ya no es él el Ser y la Vida, sino un ser y una vida de tantas. Esta es una consecuencia lógica del apelativo que le dan los héroes a Juracán y que desemboca en un monoteísmo. Si este monoteísmo no fue claramente expresado, fue por lo menos hondamente fundamentado y ansiado por el alma del PV.

Juez de la muerte

Por ser Juracán el Ser y la Vida, lo que va contra el ser va contra Juracán. Es él, por lo tanto, el opuesto más lejano del no-ser y de su influjo destructor en el mundo. Por esto encontramos que la lucha mitológica contra los príncipes de la muerte, "jueces supremos" (39,1) cuyo dominio es "la sangre que enferma" (39,5), cuyo cetro son "huesos desnudos" (39,11), cuya música es "tamborilear sobre la garganta y el corazón del hombre, para que muera en el camino" (39,24), prende su origen e iniciativa en Juracán, que en el momento decisivo para la destrucción de los poderes desendadenados de la muerte, aparece en la misma morada de las tinieblas, en la casa de los murciélagos, como hemos dicho (85,31). El coopera, pues si no a qué viene su presencia, a la resurrección de Hunahpú, que es el vencimiento inicial de la muerte y de las tinieblas. Esa resurrección es a la vez el nacimiento de la luz (85,39).

Juracán es el Ser, opuesto a los jueces supremos de la muerte. Por tanto, su juicio ha dominado, si él ha dominado a la muerte y al juicio de la muerte. Es Juracán el juez del ser y de la vida. Su misión esencial a él, ha de ser, juzgar según los principios positivos de la vida y no según la negación de principios de la muerte. Si la muerte obraba arbitrariamente y traicionaramente (39,26), la vida juzgará según el mismo ser. Si Juracán condena a muerte es porque en la determinación misma que mereció la muerte de parte de los hombres o de los seres mitológicos, existía ya en sí un elemento de muerte, es decir un elemento antagónico del ser mismo. Esto se desprende del puesto que toma Juracán en la destrucción de la soberbia de Gucup Caquix: Juracán es juez y los héroes son únicamente ejecutores de su sentencia:

"era únicamente el juicio del Corazón del cielo el que ellos (Junahpú y Xbalanqué) ejecutaron" (25,11).

El juicio era, por tanto, la muerte del que se alzó como dios sin serlo;

en su elación se opuso a su naturaleza propia, iniciando así con su misma acción su propia destrucción. Pero al oponerse a sí mismo, se opuso necesariamente a la fuente del Ser y de la Vida, Juracán: puesto que a la vez distendía su propia naturaleza hacia la destrucción, y por eso invadía necesariamente los derechos exclusivos de los dioses. Esa acción sube al Corazón del Cielo como una arrogante bofetada:

"el pecado de aquel, que se hizo grande, que tuvo el impulso de hacer esto ante la cara del Corazón del cielo" (19,25).

Por eso, el castigo, un aspecto del juicio, el único acentuado en este relato, proviene de Juracán contra el pecado. El es Corazón y puede serlo aferrado, y reunir en sí todas sus manifestaciones de rayos del enano, verde relámpago etc., para golpear con justicia implacablemente. Todo procede, como hemos explicado, de su altura, de su plenitud, de su santidad e intocabilidad que le compiten como al Ser y la Vida. Cuánto más, que precisamente esa exclamación, "no sois Vos el Ser y vos la Vida, vos el Corazón del cielo?", sale de los héroes en el momento en que buscan en su exclamación una especie de expresión retórica para sensata del deseo que les lleva a combatir la soberbia de Cabracán.

Hemos llegado a un punto que caracteriza al dios de toda esta etapa: un dios juez, un dios celoso de sus derechos, que son los derechos del ser, un dios sensible, un dios airable y que ha castigado a los grandes seres de la mitología. Este acento sobre el aspecto severo del dios, no lo encontramos tan patente en los dioses de la creación; no se contradicen ambos relatos, sino sólo se diferencian en la fuerza con que acentúan los aspectos. Nos parece importante para el origen de la experiencia religiosa que estudiamos.

Lo que ha hecho Juracán con los seres antagónicos de la mitología quiere evitarlo en el hombre. No piensa medirlo con otra medida. Sino que piensa hacerle consciente de su limitación, para que no se le cruce por el pensamiento el crecerse con la soberbia. La vista de los primeros hombres no se detenía, sino que atravesaba todos los secretos de la tierra y de los cielos. La conciencia, que acompaña a la ciencia en ese viaje sin fronteras, iba a convencerse de su ilimitación absoluta y se iba a igualar con los dioses, si no se hacía algo en esos primeros hombres. Por eso hubo que obnubilarlos un poco; para que aquello que está más próximo a la conciencia -la ciencia- fuera evidentemente limitado. Dice el PV:

"Solamente recibieron sus ojos el aliento del Corazón del cielo. Entonces se empañaron, como cuando se respira sobre una superficie de espejo, así se empañaron más y más sus ojos" (10,4).

Juracán, cortó así en raíz a la muerte y dio su juicio antes de dar su juicio: fue más protector que juez con los primeros hombres. De allí la enorme proximidad que alcanza en el relato del PV el dios con el hombre en ese momento doloroso para toda la humanidad, pero también provechoso: respira sobre sus ojos, su cara que hemos visto airada y tremenda, se aproxima a rozar la del hombre, los alientos se han confundido, y si de allí resulta la triste difuminación de contornos en los conocimientos del hombre, le queda su consuelo de haber sido ocasionada por el aliento vital y protector del dios.

Hemos visto, en el capítulo de la nada, que todo el esfuerzo de los dioses de la creación al formar a los los. hombres fue al principio para dar al hombre pensamientos. Cuando los tienen, como el pensamiento de suyo no tiene límite, hace falta una limitación extrínseca al elemento positivo de esos pensamientos. Todo eso sucedió en el tiempo mitológico y formó parte de la creación misma de los hombres (105,10). Por tanto, el aspecto protector del juicio de Juracán, coincide en una misma realidad con el de creación del ser limitado. La misma intuición del PV tiene alcances diversos: uno más radical, i.e. que el juicio original es la creación del ser mismo, y el otro más histórico, i.e. que la limitación de la ciencia en el hombre fue una protección amorosa del dios. Ambos aspectos se juntan en su origen, pues esa protección amorosa, que lo es también dolorosa, nace de la esencia del ser creado.

Dueño de la historia

Ese mismo aspecto amoroso se refleja en la oración a las deidades de la creación, entre las que Juracán tiene un puesto especial. Porque se le llama como a dueño del destino de la tribu:

"Regálanos muy buenos senderos y anchos caminos! La tranquilidad y paz del pueblo, un pueblo de índole amistosa, la hermosa vida y la existencia de hombres regálanos tú!" (107,29)

El dueño de la historia del pueblo, con su poder para determinar su porvenir, es necesariamente el Ser y la Vida: pero aquí adquiere ese dominio un colorido de amor. Para llegar a determinar la paz, su dominio ha de ser más que externo: sobre las decisiones de los hombres que inmediatamente fabrican esa paz. Porque si Juracán puede influir en los pensamientos de los seres mitológicos, de modo que a veces casi parecen sus instrumentos, como las cabezas de Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú, cuyos "pensamientos, los que ellos explicaron, eran un mandato, que les había venido de Juracán" (45,5), tanto más fácilmente se le puede suponer influyendo en los pensamientos y

decisiones de los hombres de la tribu o fuera de ella, para que su vida sea pacífica. Por tanto, no sólo en el momento de la creación intervino como protector del hombre, sino que se le supone interviniendo en la historia de modo secreto. Su intervención es profunda: en esto coincide con el aspecto de juez, que para poder castigar ha de poseer una visión profunda de las decisiones, en las que é mismo interviene. Pero esa intervención, que se insinúa en la cita anterior, no la imagina el PV, por lo menos hasta este momento, como una revelación abierta y pormenorizada de los mandatos del dios. Todo lo que existe de revelación postcreacionista es el deseo de ella en los hombres: "Danos una señal, un aviso de que el día, de que la luz está por venir" (107,27).

Resumiendo, Juracán, el juez celoso, es también el dios dueño del futuro; un dios cercano, que interviene en la historia por lo menos secretamente y que da la paz y todo lo bueno a los hombres. Los atributos de Juracán nacen de un Ser tan rico que puede dar origen a opuestos aparentemente inconciliables, pero que tienen su unidad precisamente en esa riqueza de todo ser. El es el Corazón de donde mana todo ser. De este concepto tan polivalente, que a la vez puede excitar el temor más radical y a la vez la confianza salvadora, ha de nacer la experiencia religiosa.

2) Etapa de Tohil (109-fin)

Esos dos polos que encontramos en el ser de Juracán, los encontramos más acentuados en Tohil: la cercanía del dios que se revela de hecho (un paso más) y por otro lado la exigencia del dios que se enoja en el misterio.

Como Juracán, aunque no con una expresión tan radical, Tohil es grande: "

"En verdad grande es el ser y esencia de los tres: Tohil, Avilix y Hacavitz" (109,33)

que eran los dioses respectivos de las 3 tribus descendientes de los 3 primeros hombres (pues el 4o. no tuvo descendencia); dioses que hablan de consuno (117,31), pues pertenecen a la gente quich é, que está formada originariamente por estas tres familias. Sin embargo, siempre se le da cierta prioridad a Tohil, "el primero que apareció" (109,19), aunque sea solamente de orden; y Tohil habla a menudo por los otros dos (111,10) y a todos los sacerdotes les dice ser él su dios, sin que por eso aparezca oposición o competencia con los otros dioses, Avilix y Hacavitz. Por eso, lo consideraremos, para nuestro estudio, como si sólo él existiera.

Tanto más que Tohil es el "representante de aquellos que os han

edificado, se han creado" (111,39) y los otros dos ídolos lo han de ser también ante diversas familias; por eso coinciden en raíz, representando a los mismo creadores y hasta se dice que "uno y el mismo nombre tiene el dios de la tríada tribal del pueblo quichés" (123,35).

dios alejado y severo

Por ser pues, representante de los creadores, aunque sean colocados entre los barrancos y matorrales, cuando aún no se les han hecho los altares, siempre "es grande su brillo y poderoso su brazo y pensamiento sobre cualquier otro dios de otra tribu" (119,37). Son pues, dioses "supremos" (119,36) entre los dioses mismos de los quichés, y además están sobre cualquier otro dios extraño. Esta característica jugará un papel importante en la evolución de la experiencia religiosa.

A pesar de estar escondidos, brillan; a pesar de ser piedras, tienen poder y más aún ciencia. Con esto se nos viene ya perfilando uno de los problemas por resolver: ¿hasta dónde poseían los ídolos o dichas imágenes de los dioses poder en sí, aunque fuera un poder dependiente? Más adelante trataremos de dar respuesta.

Esa grandeza de Tohil y compañía, tiene un fin determinado: "numerosas son sus fuerzas milagrosas y numerosas sus medios y caminos, para que su existencia infunda en el corazón de las tribus estremecimiento y espanto" (119,38s). Se entiende por el contexto, de las tribus extrañas. Por tanto, una de las misiones de Tohil es ahuyentar a los extraños, delimitar así claramente a los quichés y protegerlos. Una nota que no habíamos encontrado en Juracán y creadores. Pero que es a la vez lejanía y acercamiento, porque es amenaza y a la vez protección.

Su grandeza y exclusividad, como su finalidad protectora, lo hacen exigente y ante nuestra manera de pensar, cruel. Si las otras tribus quieren abrazarlo de corazón (113,26) en pago por el fuego que les concede, tienen que obligarse de corazón, "por aquello de debajo del pecho y de la axila" (v29): "que su corazón sea arrancado del pecho y de la axila" (v44). La vida de los quichés representa la muerte de las otras tribus. Y es que si los quichés en realidad reconocen en Tohil la representación de los dioses, que son dueños de la vida y tienen derecho a exigir lo que les pertenece, y este les pide corazones, ellos se ven legitimados en sus sacrificios. Les merece la grandeza del dios: esos sacrificios son pues, la expresión mayor de la supremacía absoluta de los dioses.

Pero esta granjosa protectora también es terrible para los mismos quichés, pues dicen los dioses que van a "arder de cólera sobre su hacer y obrar" (125,32), el hacer y obrar del pueblo, de tal forma que es mejor para los dioses de piedra ser escondidos de las miradas del pueblo. Tonil no es indiferente ante el comportamiento de su pueblo: sus exigencias pueden quedar burladas y entonces el celo del castigo arderá necesariamente. De forma que en ese inevitable acceso de cólera puede perder el respeto de su pueblo asustado o ser ultrajado por él. Por eso su furia se cubre del misterio, su santidad no puede ser inmediatamente sentida por el pueblo bajo: es demasiado elevada. Sus reacciones no son las reacciones de los hombres; si el hombre siente compasión, el dios aparece casi de piedra en su exigencia de sangre humana: "haced que sus lágrimas se agoten!" (129,10), y no sintáis compasión de ellos, les dice a sus sacerdotes. Si el hombre siente atracción hacia la mujer, el dios en cambio se mantiene impassible: "Eso no se dio por lo tanto, que a Tonil le viniera un deseo de las dos jóvenes" (133,18), que habían llegado al río para desnudas tentar a los tres dioses que se bañaban en figura de esbeltos jóvenes. Eso quiere decir que Tonil es santo, i.e. superior a los hombres y distinto de ellos. Sin embargo, no por eso su santidad dej^a de encontrar un eco en el hombre; el mismo dios exige en su sed de sangre: "sentid con nosotros" (125,55). Donde una vez más, vemos en medio del aspecto exigente que estamos ahora examinando el contrapolo del acercamiento.

Dios cercano y protector

Examinemos ahora ese aspecto de cercanía del dios misterioso. Tonil es pequeño, materialmente; es una piedra que puede cargarse en las espaldas (109,19); es por lo tanto la imagen del dios. Así traduce Schultze "cabauil": ídolo (Götterbild), imagen del dios. Como imagen debe ser consagrada (v20). Tuvo nacimiento a su modo, puesto que "apareció" (v19) en el tiempo; y antes de llegar los quichés a Tulán, "no había en ninguna parte imágenes de dioses de madera o de piedra, que hubieran podido amparar a nuestros antepasados" (v3a). Por lo tanto, el hecho de que el dios se haga representar en el tiempo y el espacio, por un objeto que puede hasta ser robado, es un acercamiento al hombre y al mundo de sus sentidos.

Esta presencia del dios, es una protección cuasi mágica: "No os preocupéis; yo estoy aquí" (139,10) les responde el dios cuando temen caer en mano de las tribus enemigas, enfurecidas por los sacrificios y matanzas que han ocasionado los 4 entre ellas. Tonil es el dueño del fuego, y ~~maxxama~~ se lo dio (111) a los quichés cuando estos se morían de frío.

Por el fuego que pidieron las otras tribus a los quichés, se sometieron aquellas a estos. Esa sumisión, como su continuación se la debieron a Tonil: "se os han dado en vuestras manos todas las tribus del pueblo, y ciertamente nosotros estamos con vosotros" (125,28), dice Tonil a sus sacerdotes.

Esa promesa de presencia continua no es únicamente la expresión del dominio del dios cuyo "destino determinado por el día y el nacimiento ha sido grande en consideración a los nombres" (v27). No es sólo la posesión del dios sobre el pueblo; sino posesión que el pueblo tiene del dios: "Y nosotros os pertenecemos completamente a vosotros", dice Tonil a sus sacerdotes (v26). Es casi incomprensible cómo un dios tan exigente y elevado llegue a ponerse en las manos de los hombres, por así decirlo, para su uso.

Su posesión y presencia es además viva, porque a menudo determina el dios lo que deben hacer los quichés. La continua peregrinación (115,19), las indicaciones del culto (125,25), el consuelo y refuerzo interior (129,10), la manera de castigar a los tentadores (133,34), el aliento en la desesperación ante la revolución de las tribus (139,10), todo esto es determinado por el dios que habla al tomar vida de la sangre que le untan en la boca.

"Sólo habían pues bebido los dioses la primera sangre (todavía era de pájaros y venadillos), y podían inmediatamente hablar las imágenes de piedra" (127,7)

Tonil acompaña a sus quichés y los protege continuamente: aquí la diferencia con Juracán, en el período anterior. El se mantenía invisible y no intervenía con su iniciativa personal en la fundación y gobierno de la tribu. Tonil, precisamente por ser representante de Juracán en el pueblo es algo más que sólo Juracán.

Pero conviene dejar asentada la diferencia de comportamiento de Tonil para con los "Señores de la reverencia divina y de las penitencias" y para con la tribu en general. Mientras para los primeros era visible y perceptible en su palabra, para el pueblo corriente era invisible y alejado por su propia voluntad, como hemos anotado arriba (125,32). Esto se confirma: cuando en las orillas del río, donde los dioses suelen bañarse en forma de 3 jóvenes eran divisados por miradas no consagradas, "inmediatamente se hacían invisibles" (131,6). Además, los mismo dioses de piedra Tonil, Avilix y Hacavitz, que son los representantes de los creadores, son representados ante el pueblo por los Uquehs:

"Guardad también el pelo de la testa de los venados, fijaos en qué cosa son sus cejas, cortadlas y guardadlas. Eso deben ser

del baño de Tohil, a veces se menciona a los tres, a veces en cambio sólo a Tohil, como si sólo él se estuviera bañando en el río: "las muchachas mismas se avergonzaron el momento que Tohil llegó" (133,16), "él les preguntó a ellas" (19). Sólo Tohil les habla; pero luego dice el PV que hablaron los tres; más aún dice: "id y contemplad la faz de Tohil y hablad con ellos" (22). De donde se deduce que Tohil adopta tres figuras, pero en realidad no es más que uno solo. Las figuras corresponden a que Tohil tiene denominaciones distintas, pues es el dios de tres familias de la tribu a la vez.

Tohil es pues, el mismo Juracán, Corazón del cielo, pero en cuanto que este ha tomado forma visible santificando y cuajando de poder mágico a la piedra que lo representa. Tanto el Corazón del cielo, cuanto Tohil, escapan a las miradas de los hombres. El sol se reveló en su primera aparición pero como nadie pudo soportar la desnudez de su ser, sólo dejó una imagen en el cielo que imitara su forma. Tohil también en el río se desaparecía de las miradas del pueblo: porque él es santo, como hemos visto. Esto se aplica también a la piedra.

En esta revelación momentánea del dios su remo -al salir el sol- vemos un punto de suma importancia para interpretar todo el PV, sobre todo cuando se trate de la experiencia religiosa. Porque aquí el mismo PV habla de una salida de sol, que tiene un contenido simbólico. Por lo tanto, el frío que pasaron las tribus antes de que el sol naciera, el ansia de salir de las tinieblas y toda la peregrinación hasta el monte Hacavitz, tienen un contenido simbólico, que ha de ser dilucidado al tratar de la experiencia religiosa misma. Además, afirma con esto el PV que sus relatos pueden ser simbólicos y que lo son a veces.

¿Cuál es el origen pues de Tohil? ¿Tula o la salida del sol? ¿No queda acaso Tula "en la dirección de la salida del sol, de donde ellos (los primeros 4) habían venido" (123,12)? Por lo tanto es probable que esta salida del sol sea una aclaración simbólica, altamente poética y profundamente religiosa, de una verdad histórica; y que aunque parezca haber contradicción, no la haya, pues se trata de planos superpuestos que se confunden, como sucede con toda obra alegórica.

Aquí pues, se reveló el dios. Una profunda intuición se encierra en la forma como se revela. Se revela como luz que se da a todos los pueblos: "en común a todas las tribus se dio de la luz" (121,30). Es una luz universal. Todos han visto la salida del sol, aunque no todos en el mismo lugar.

Se revela como un calor irresistible: "su calor no podía resistirse"(37). Por eso al punto se esconde. El PV cae en la cuenta que el Corazón del cielo no puede mostrarse desnudo, como es, al hombre, porque la fuente del ser y de la vida -el Ser y la Vida- deshace con sus irradiaciones originales al hombre que se acerca a su contacto directo. Sin embargo, el dios se revela. ¿Por qué se empeña el PV en afirmar la revelación de su dios supremo, a pesar de que intuye la imposibilidad de tal revelación? Esto se ha de ver al explicar la experiencia religiosa. Pero... sostiene que se reveló el dios, para mostrar ese misterio, lo asemeja a la primera aparición del sol rojo y candente sobre el horizonte, que al aparecer desaparece. Aquí nos parece ver el fundamento de por qué Tohil cuando se bañaba en el río y Tohil representado en la imagen de piedra santificada y cargada de poder mágico por el mismo sol tampoco se dejaban ver del pueblo.

Otra nota característica de la revelación del dios es que se revela semejante a un hombre. ¿Significa que la única forma como el dios se puede revelar al hombre es asemejándose a él? O significa que el dios supremo guarda necesariamente en su seno, por ser el padre de los hijos de la luz (5,36) una semejanza diluida con los hombres y que el hombre sólo es posible porque es hijo de la luz y semejante al Sol original? ¿Y que es una semejanza que existe a pesar de ser el Sol original, Corazón del cielo, en definitiva con todos los seres, como se da entre ese Sol primitivo y el sol que ahora luce en el firmamento? (Inicios de la intuición de la analogía del ser, sí se dan; pero sería estirar el texto si quisiéramos encontrar este tema filosófico tratado aquí sistemática y reflejamente). Todas estas preguntas coinciden y pueden responderse afirmativamente. El único camino cómo el dios puede acercarse al hombre es en forma de hombre. Tohil tiene forma de hombre, trata con los sacerdotes y participa de sus reuniones como hombre (133,32); la piedra que lo representa es una escultura con boca de hombre. Si no, de qué forma podría el dios darse a entender al hombre?

Sin embargo Juracán no se ha encarnado. Cuando se ve a Tohil en el río, no se está viendo sino a una especie fluída de joven. Cuando se ve a la piedra -aunque esta sea santa- no se ve sino aquello que dejó plasmado el Sol. Sólo se ha visto al mismo Juracán, cuando él, paradójicamente, se mostró y desapareció. Tohil es sólo su representante.

El hecho de que se revele en forma de hombre está íntimamente unido a la semejanza entre el dios y el hombre. Si no la hubiera, sería impensable -pues no tendrían un plano común- que el dios se acercara y hablara al hombre.

Si le habla es porque es el Corazón de donde el hombre brotó, la Luz original de donde por magia nacieron sus pensamientos, el Padre y la Madre a la vez que en un acto conjunto le dieron el ser.

Otro rasgo de la revelación es la luz: el Sol no es un objeto cualquiera, sino que se manifiesta porque es la fuente de la luz. A la vez manifiesta a todos los seres. Así la luz del Sol que se revela es la que capacita al hombre para conocerlo. Pero esa luz es a la vez irradiación del sol. Por tanto, el dios Corazón del cielo sólo puede ser conocido porque él mismo ilumina al hombre con las facultades cognoscitivas. Como bien dice Girard: "la luz solar tiene siempre un doble sentido: el propio y el figurado" (p1113).

La luz en sentido figurado se le dio al hombre para conocer las cosas antes que la luz solar en sentido propio? ¿Cómo pudo, si es así, ver los objetos? Parece que el PV retrasa la creación de la luz y la hace coincidir con la revelación del dios. ¿Pero entonces cómo pudo ya el hombre alabar al dios invisible por su creación que no podía admirar? Más bien parece, aunque no está claro, que el nacimiento del Sol es una etapa que temporalmente se retrasa en el PV para tal vez recordar algún fenómeno natural histórico que asociara que asociara las tinieblas (peregrinación entre nubes, etapa de cultura inferior) y a la vez, para expresar con un símbolo, tanto la necesidad que el hombre tenía de la revelación del dios a lo largo de su peregrinación por la vida, como la respuesta histórica a esta necesidad de parte de la iniciativa del dios (121,33). Como se considera que esta revelación tuvo lugar en el tiempo, después de la creación, (esto también se podría discutir) y como a la vez el PV pretende compararla a una salida de sol, por eso entonces la salida del sol y la aparición de la luz se presentan como posteriores a la creación de los bosques, animales y del hombre, aunque de hecho por otro lado se reconoce que ya tuvo que haber habido luz, para que hubiera sido posible la vida.

¿La misma piedra habla?

Diremos aquí algunas palabras sobre el problema que apuntamos arriba: ¿es el mismo objeto de piedra el que posee el poder y los atributos que hemos visto? ¿o sólo una imagen que en su materialidad no posee más que los atributos de la piedra?

Hay objetos, como este Tohil, que son ambivalentes: representan a alguien y además tienen sus propia sustancia independiente de la forma que representa. Cuando ambos aspectos pueden distinguirse, puede el objeto usarse como símbolo que conduce a un objeto inmediatamente trascendente

a nuestra experiencia: esto sucede en los pueblos civilizados con la bandera, los retratos, las imágenes sagradas, etc., por ejemplo. La bandera representa a la patria y por eso se la defiende aun a la misma bandera de cualquier injuria. Pero en sí misma no tiene ninguna otra virtud, ni mereces acatamiento. Lo mismo se puede decir de las imágenes religiosas. Esos dos aspectos, ¿se distinguen en Tohil?

Teóricamente por lo menos, sí; pues su finalidad es representar a los dioses trascendentes y recordar a los hombres la existencia de ellos (111,39). De modo que si no reconocieran a los dioses como a seres superiores, no tendría sentido Tohil. Todo su sentido religioso le viene de arriba. De esto no cabe duda. Se confirma con el hecho de que ante Tohil se ora a Juracán (161,40ss).

Pero de tal modo se carga la imagen de piedra de su sentido religioso, que uno de los aspectos invade al otro: la misma piedra, sin que se deje de creer que es piedra, adquiere en sí misma una cualidad más. De modo que su poder y todas sus propiedades en último término no pueden explicarse sólo por las experimentales. Así explica Werner (p.306): para el hombre primitivo poseído de una mentalidad cuasi mágica, el veneno dado al enemigo, por ejemplo, "gewissermassen biobogisch wirkt, aber zugleich ist er (el hombre que lo ha dado) überzeugt, dass diese 'technische' Wirkung eben noch im letzten Grunde nicht genügt, sondern dass die magische Kraft -des Todeswunsches etwa- hinzukommen muss".

De allí que se representa a Tohil hablando, transformándose en joven, vivificándose con la sangre, etc. Es capaz de enfurecerse, él mismo, la imagen misma; si no no tendría sentido el que la escondieran de las miradas del pueblo. Es capaz, ella misma, de ser ultrajada; por eso pide que se la ponga en los barrancos. Su misma posesión en medio de la tribu ejerce una irradiación protectora.

Transfusión de sujeto a objeto

Es difícil ponerse a pensar como pensaban los quichés antiguos. No es justo a la primera, sin hacer un esfuerzo de adaptación a su mentalidad, rechazar como imposturas, estas afirmaciones de hombres que fueron tan religiosos y tan rectos moralmente en muchos aspectos. Sus valores religiosos se sostienen por sí mismos; no se puede acudir a la idea política para explicarlos. Sino más bien al revés, como se ha de ver en la segunda parte, la idea de gobierno y unidad de la tribu prende origen en la idea religiosa.

Por tanto, tratemos de comprenderlos, dando ese paso hacia su

civilización, ayudados por lo que la psicología nos dice. Para la mentalidad primitiva las cosas no son como para nosotros, objetos neutrales, indiferentes, sino que están cargados de sentimiento, de vida, de formas humanas: la razón es porque no existe en sus procesos cognoscitivos una diferencia clara entre sus estados anímicos y los objetos exteriores. (W. p.285).-

Para mejor comprender esta manera de concebir las cosas, se suele provocar a la propia en niñez de cada uno, ya que existe un paralelismo entre el desarrollo de cada hombre y el de la cultura de la humanidad (W. 18-24). Se encuentra por lo tanto, en el niño una mentalidad semejante a la que examinamos: con su deseo, cree que puede influir en el mundo exterior; sus oraciones son omnipotentes en el sentido matemático; algunos niños creen como absolutamente cierto que contra el tiempo lluvioso, cuando tienen y quieren hacer una excursión, se pueden defender queriendo con su voluntad sacar al sol de entre las nubes (W.306). Por esta falta de diferenciación entre subjetividad y objetividad en el niño (Stern 240-4), para el niño es real lo que es intensamente vivido; para el niño las cosas son vivas, tienen rostro, responden, participan del mundo de su juego.

Así podemos, después de esta digresión aparente, comprender al que se llama niño en la historia de la humanidad, al hombre primitivo. No se le quitan por eso sus geniales intuiciones; pero sus procesos cognoscitivos no están diferenciados ni de la realidad objetiva, ni entre sí. De allí que para los quichés del PV los objetos están cargados de dinamismo. Y cuando eligen a uno, Tonil, para representante de los dioses creadores, concentran en él todo el sentimiento religioso que tienen hacia los invisibles, de modo que con esa transfusión de religiosidad, lo transforman en un ser poderoso de brazo y pensamiento. Por eso, no falseamos el texto ~~xxxxxxx~~ del PV al decir que ellos eligieron a Tonil, mientras que en el PV se dice que se les "apareció" (109,19), puesto que ellos mismos en su intensa necesidad de objetivar en algo tangible su religiosidad y en su necesidad de recibir una revelación, cargaron de la cualidad de don, de iniciativa viva, de entrega y aparición al objeto que de suyo, visto con ojos del siglo 20 no era más que una piedra de valor neutro. De forma semejante como un niño vivifica a una sombra en la noche y se estremece ante ella.

Un dato que nos pone en la pista para interpretar así las revelaciones de Tonil, es que dice el PV:

"Sí, el habla de su dios mismo (i.e. de las otras tribus, como cakchiqueles) se cambió, desde que en Tulán se les dio el dios.

De acuerdo con la imagen de piedra, se cambió también su habla, cuando en la oscuridad volvieron de Tuián" (125,5ss). Por tanto, se da igualdad entre la lengua del dios y de la tribu; y una tribu no puede entenderse con otro dios. Y ya que las piedras no hablan, ni mucho menos pueden determinar la evolución del lenguaje, lo más obvio parece deducir que cada tribu proyectaba su lenguaje sobre el dios; y que por eso los cakchiqueles no podían entender a Tohil, según los quichés, porque estos proyectaban en Tohil el quiché y sabían que los cakchiqueles, que tenían otro dios, no podían proyectar su idioma sobre un dios al que no tenían veneración.

Homogeneidad de Tohil

Otra característica de la mentalidad primitiva es que para ella los objetos son homogéneos. Es decir, no tienen propiedades esenciales ni accidentales, ni tampoco un substrato que sostenga esas propiedades, como nosotros concebimos las cosas. Por lo tanto, para el quiché, en las cosas no se da una jerarquía de partes, las que cambian y las que no. De allí que puedan ser tan importantes algunos detalles o partes: Gucup Caquix pierde su poder con sólo perder sus dientes (p.23); los de Xibalbá comienzan a dominar en pruebas irrisibles; Hun-Hunahpú y Vucup-Hunahpú saludan a los muñecos de palo, se sientan sobre piedras calientes, no pueden entregar los cigarros enteros, etc (43); la magia de los hijos de los primeros padres radica en un trapillo (aunque fuera hermoso), que nadie sabía cómo estaba atado y cosido (143,25ss). Como en los objetos todas las partes son de igual importancia, por eso se le atribuyen, en la mentalidad infantil también, a pormenores una importancia capital: antes de dormirse tiene el niño que llevar a cabo una serie de acciones indispensables para su manera de pensar, decir tres veces buenas noches; el niño es conservador, y el orden de su cuarto es intocable en todos sus pormenores (W.303).

El hecho que las cosas no tengan un substrato, en esa mentalidad, posibilita el cambio de unas cosas en otras. Las cosas no poseen entonces consistencia en sí; pueden cambiarse en otras. Esta explicación es plausible para la vivificación de Tohil, que de piedra puede transformarse en joven apuesto y que de joven puede hacerse invisible. El dios es transformable, porque todas las cosas son suaves y maleables según el deseo del hombre primitivo.

La labilidad de los objetos se une a la confusión de los planos objetivo y subjetivo, para poner el fundamento de la magia, no la misma magia en sí. Porque si la conciencia primitiva fuera lo mismo que la mágica, no tendría facultad el hombre para elegir al dios, sino que todos los objetos poseerían ya en sí un dinamismo religioso como el que posee Tohil

Y no es así en el PV: otras tribus carecen de poderes mágicos, por lo menos como los de su dios; por eso pueden los quichés dominarlas (129). Además, no todos los objetos con que entra en contacto el quiché son mágicos. Es que en la práctica mágica hay un paso más sobre la conciencia primitiva: la elección de una identidad o semejanza para fines mágicos. Así se podría responder, a quien viera, por esta explicación del ser de Tohil, una confusión de toda la realidad con el dios, i.e. a quien viera como una consecuencia necesaria de la mentalidad primitiva al panteísmo. Y los quichés del PV no fueron panteístas, como claramente queda mostrado en la diferencia que se da entre los dioses y lo que fue creado.

Tampoco se crea, por lo que hemos dicho, que los quichés eran unos niños, y que no pudieron por tanto ponerse los grandes problemas humanos, como el religioso, que aquí estudiamos. El paralelismo de su mentalidad con la infantil es paralelismo y no identidad: por tanto existe una semejanza en el conocimiento, en el sentimiento, en su concepción del mundo, pero en planos completamente distintos (aunque paralelos). Porque uno ha encontrado en su vida problemas que el otro no puede aún haberlos encontrado: al hombre, aunque sea primitivo, la vida le ha dado datos, como la experiencia de su sexualidad (aquí se nota clara la diferencia) o de su religiosidad o de tantos otros sectores. Sobre estos datos, distintos de los del niño, trabaja su mentalidad primitiva.

Tampoco se crea que para el hombre primitivo no valen las leyes del pensar, como la de la identidad, del principio de la causalidad, del de contradicción, y que está sumido en un caos que lo hace poco menos que un animal a- o i-rracional. Él piensa, en el fondo, como nosotros; pero de nuevo, la materialidad de su pensamiento es la que está sumida todavía en esa confusión o confluencia dinamista de que hemos hablado. Un objeto es igual a sí mismo; un ser es distinto de los demás, i.e. no es lo que él no es, en cuanto que él es; el contingente exige la causa. Pero cuando él concibe el ser -digamos a Tohil- ya lo concibe dotado de su identidad con la figura de muchacho; porque para él, esta transformación de un ser en otro es como un cambio de propiedades accidentales, casi como si un día apareciera delgado y otro grueso. Pero ese cambio no lo puede hacer sino el que posee poderes mágicos, lo que indica que toda propiedad aunque sea accidental, pero que nunca se ha visto cambiada, posee tanta firmeza como una substancial; y que si se puede cambiar es por un poder que reside en el dios: el poder mágico. Por qué uno y no el otro tienen ese poder mágico recibido de los dioses? Ya dijimos, porque así lo escoge el

hombre: aquí interviene un proceso creativo del pensamiento y de la voluntad, que canaliza y sistematiza en una magia determinada las capacidades de pensar primitivas y la necesidad religiosa (W.301).

Por tanto, podemos responder a nuestra pregunta de arriba: también la imagen en sí, la piedra, que es creada, de Tohil, posee los atributos de grandeza de Tohil; pero no independientes de los dioses creadores, sino en una confusión con ellos, que le dan su poder. Y esto lo hemos explicado por la tendencia primitiva predispuesta a la magia, ya que su conciencia no está todavía distanciada del mundo objetivo y los objetos son para ella homogéneos. ¿Es esto idolatría? Esto se ha de responder en la 2a. parte.

Con esto quizás hemos traspasado el límite objetivo -concepto del dios- a que nos propusimos limitarnos en este estudio, pues hemos tratado de explicar el lado del sujeto: esa mentalidad primitiva, pertenece al todo, como una estructura, de la experiencia religiosa. Pero no era en cierta forma necesaria esta digresión a lo subjetivo, para hacernos verosímil la imagen que tenía el quiché del PV sobre el dios Tohil. En la 2a. parte queda por estudiar porqué degeneró en esta magia sistemática la experiencia religiosa: i.e. por qué canaliza la voluntad del quiché del PV sus predisposiciones premágicas por este camino pseudoreligioso (si es que la magia del PV es auténtica magia). O cómo puede encontrarse esta predisposición, de suyo moralmente neutral, a la base de una auténtica comunicación interna de dios, que se objetiva en esas transformaciones de las imágenes de piedra?

Resumiendo cuanto hemos dicho de Tohil:

Representa a los creadores y entre ellos en especial a Juracán que con sus rayos solares lo fundió en piedra. Por eso Tohil es la proyección viva del Corazón del cielo, su boca de piedra habla y exige. El Corazón del cielo se reveló, por lo tanto, a pesar de ser su contacto inaguantablemente candente. Al revelarse se acerca al hombre: ese acercamiento se manifiesta en la presencia protectora y continua, y hasta en la posesión que el pueblo tiene de él. Pero no por haberse revelado pierde su aspecto exigente: su ser es grande, pues es el primero entre los dioses y superior a todo dios extraño; exige los corazones humanos de las tribus y puede también enfurecerse terriblemente ante los del pueblo quiché.

El hecho, sin embargo, de que la imagen misma de Tohil viva y posea los poderes mágicos del dios, lo hemos explicado por la confusión

de planos en la mentalidad primitiva: entre el objetivo y el subjetivo. Si esta mentalidad primitiva se da en el pueblo quiché bajo, como en sus representaciones nobles y altamente cultivadas, o si sólo se da en el pueblo bajo, de modo que las narraciones semi-históricas y semi-mitológicas que aquí se narran, se narraban como tales por los nobles para el pueblo bajo y en el estilo del pueblo bajo... eso se verá más adelante al tratar de la experiencia religiosa misma.

3) Etapa Juracán-Tonil (161,40-163,16)

Después de haber visto que en la primera etapa se encuentran acentuadas las características de un dios creador, en la de Juracán, las del dios supremo, dueño de la historia, juez de santidad y amor, que castiga y vivifica; en la de Tonil, la de un acercamiento más concreto del dios que se revela, a la vez que la de una concretización de su aspecto severo y tremendo; podemos pasar a estudiar brevemente cuál es el aspecto de esta última etapa, que aquí llamamos de Juracán-Tonil, por estar determinada para nuestro estudio, por la oración a Juracán, dentro del régimen cültico de Tonil; oración que a la vez se dirige a Juracán y a Tonil:

"... tú Corazón del cielo, tú Corazón de la tierra, tú 'fuerza atada', y tú Tonil, Avilix y Hacavitz, en el cielo y en el interior de la tierra, en las esquinas del cielo y en los ángulos del cielo"
(163,12ss).

Gracia del destino

La oración se dirige al que es "gracia del destino" (161,40), atcoob u quin, en quiché. Atoób, plural de ató, que significa: gracia, favor, hermosura.. (Sch.213). V es el pronombre su. Quin, es el sol, día, el día del destino, destino, vida, buen destino, buena suerte, brillo, señorío, poder mágico (Sch.269). De modo que el apelativo entero, por sus dos palabras que le dan sentido, attób y quin, es completamente positivo y favorable. Como si dijéramos, "hermosuras, favores, gracias... del destino propicio, del destino de vida y poder, etc." Recinos traduce más sencillamente: "Oh tú hermosura del día" (p.159).

El destino, por ejemplo de Tonil, está determinado por el "aia y nacimiento" (125,27), por el "quin" que encierra en sí el concepto de día y de destino, y por el "calaxic" (124,23), que es el nacimiento (ihr Geboren-werden, Sch.221). Por tanto, si ese mismo concepto encierra el destino en general, para que este sea favorable tienen que ser favorables el día y el nacimiento, i.e. el día del nacimiento. Se confirma esto por las

palabras que exclaman los dioses agoreros que averiguan el destino:

"Destino! Creación!" dijeron entonces una vieja y un viejo.." (13,13)
Que es como si dijeran "Día! Nacimiento!", ya que en quiché es "quih, bit!".
Donde bit es creación, nacimiento y más aún, "das an di Geburtgeküpfte
S_ghicksal" (Sch.216).

Si Juracán es la gracia del destino en el sentido de que determina bondadosa y gratuitamente al destino, debe por lo tanto determinar ese día del nacimiento. Si en cambio el destino determina a Juracán, entonces no se ve la razón de esta oración.

El destino ante el dios no es una fuerza insuperable, absolutamente rígida, superior a él, independiente de él. Sino que más bien, siendo Juracán la gracia del destino, lo domina, lo dirige, lo dulcifica, lo sintetiza y casi podríamos decir, teniendo en cuenta lo que hemos dicho de Juracán en la etapa b, lo personaliza. Juracán es la síntesis del cielo, como el corazón es la del hombre: Juracán, sol que determina los días, origina en sí al tiempo y da por tanto la explicación de la vida de los hombres según el tiempo. Si así es Juracán la última determinación del destino, no está él bajo el destino, sino que se confunde con él y por lo tanto sólo se le somete, como cada ser se somete a su propio molde, a sí mismo. Pero esa forma no está determinada sino por él mismo, que es el Ser.

Destino en movimiento

Este Ser elevadísimo de Juracán determina, al escuchar la oración, la vida del quiché. Este está por tanto, enfrentado a un dios que le planea la vida y en este sentido puede fijársela. Y fijársela libremente, pues está en cierta forma a merced de la oración: se mueve por ella. Juracán no es un ser fijo ante su tribu. Sino que se puede "Poner en movimiento" (161, 42) y nacer "llover (su) exceso y (su) plenitud" (ibid.).

Aquí llegamos, con esta cita, que hemos sacado ya varias veces, al núcleo del concepto que de Juracán se tiene en esta oración. Juracán es un dios que tiene "exceso y plenitud" (raxal y kanal); le pertenecen como algo propio; son suyos, como de alguien es su propio ser. Pero más aún: es un ser tan lleno, que no cabe en su mismo ser; es un ser que se escapa a sí mismo, un ser que por lo tanto tiene la propiedad de la comunicación propia. Puesto que eso mismo que es suyo, eso mismo es lo que da:

"Tú que das plenitud y exceso....

... haz llover tu exceso y tu plenitud" (v.42)

La esencia de este dios es ser comunicativo, precisamente porque es plenitud.

Corazón de riquezas

Esta comunicatividad es la que se resume en el concepto de "gracia del destino" -da los destinos favorables- y en la imagen que sintetiza poéticamente la intensidad de todo concepto divino en el PV: Corazón del cielo. La gracia es el amor. La tendencia a extrvertirse de Juracán, que se traduce en dones de vida, es amor. La raíz del dar es el amor. Por eso Juracán es en su raíz amor, Corazón. Amor que posee en sí todas las riquezas, que parece que en lengua quiché llevan el color azul, "Rax", es un adjetivo que significa azul, verde, pregnante. De él se deriva el sustantivo "raxal", que hemos traducido por "exceso". De modo que cuando a Juracán se le llama Corazón del cielo, no es sólo porque arriba está el ser que posee en nivel distinto y superior la vida, sino porque en él se reúne toda la intensidad de los anales, que en quiché es lo mismo que decir, de los tesoros y riquezas.

Este acento totalmente positivo en el concepto de Juracán, no se contradice, aunque parezca paradójico, con el de Juracán juez, el Ser y la Vida (35,11), el de la cara santa y airable (19,25), el destructor de Cup Caquix, C,bracán y los Príncipes de Xibalbé. Ya lo dijimos antes. Sólo que antes, en la etapa de Juracán, se acentuaban igualmente los dos aspectos, justiciero y fecundo, mientras que aquí el acento recae únicamente en un aspecto, el positivo.