



---

---

83.

CREATIVIDAD Y TRADICIÓN:  
EL USO DE FUENTES ARQUEOLÓGICAS  
EN LA ESCRITURA DEL *POPOL WUJ*

---

---

*Ana Somohano Eres y Antonio Jaramillo Arango*

XXX SIMPOSIO DE INVESTIGACIONES  
ARQUEOLÓGICAS EN GUATEMALA

MUSEO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA Y ETNOLOGÍA  
18 AL 22 DE JULIO DE 2016

EDITORES  
BÁRBARA ARROYO  
LUIS MÉNDEZ SALINAS  
GLORIA AJÚ ÁLVAREZ

---

---

REFERENCIA:

Somohano Eres, Ana y Antonio Jaramillo Arango

2017 Creatividad y tradición: el uso de fuentes arqueológicas en la escritura del Popol Wuj. En *XXX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2016* (editado por B. Arroyo, L. Méndez Salinas y G. Ajú Álvarez), pp. 971-982. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

# CREATIVIDAD Y TRADICIÓN: EL USO DE FUENTES ARQUEOLÓGICAS EN LA ESCRITURA DEL *POPOL WUJ*

Ana Somohano Eres  
Antonio Jaramillo Arango

## PALABRAS CLAVE

Tierras Altas de Guatemala, *Popol Wuj*, régimen de historicidad, Siglo XVI.

## ABSTRACT

*The Popol Wuj, a 16th century document, has served as basis to interpret certain archaeological sources. However, this has been recently criticized, arguing that the time lapse between the sources makes the comparison inappropriate. Based on the analysis of some paradigmatic examples, such as the Mirador Tecolote complex frieze, vase K1226, the Blom plate, or the Maize God plate, among others, the authors try to reconcile both standpoints, criticizing the widespread notion about indigenous history and tradition, which assumes that the present generations preserve the legacy from the past without enriching it. Thus, the Popol Wuj may be considered as a colonial creative action built on the pre-colonial sources that creates a discontinuity in the story but repeats certain elements. This logic is part a Maya regime of historicity that can also be found in the Stela 4 of Copán and in the main cenote of Chichén Itzá.*

El objetivo del presente escrito es entender el *Popol Wuj*, documento K'iche' del Siglo XVI –a pesar de que la copia que ha llegado a nosotros, la de Francisco Ximénez, data del Siglo XVIII (Craveri 2012a:15-16)–, no tanto como el contenedor de una larga tradición Maya que ha comenzado a distorsionarse, sino como un ejercicio creativo inscrito en un régimen de historicidad determinado. A los indígenas americanos generalmente se les imputa ser los guardianes de una tradición centenaria de la cual son herederos, pero que no enriquecen; por lo que cualquier transformación se recibe como una degeneración de un ideal precolombino (Pitarch 2013). Esta noción, ampliamente difundida, atribuye a la realidad indígena un régimen de historicidad que le es ajeno.

Por régimen de historicidad se entiende la forma en la que una sociedad estructura temporalmente su realidad. Los niveles de articulación de aquello que llamamos presente, pasado y futuro divergen de tal modo dependiendo del pueblo al que se haga referencia, que vale la pena el esfuerzo por reconocer la existencia de diversos regímenes de historicidad, escapando a la ilu-

sión contemporánea de un sólo tiempo homogéneo que fluye sin cesar del pasado hacia el futuro (Hartog 2007:29-30).

La idea de que el pasado es un determinante inconsciente de la tradición es, por lo menos, particular, y no necesariamente tiene que ser compartida por todos los pueblos ni ha permanecido inalterada a través de los años. En el análisis de un documento considerado tradicional, además de su articulación con el pasado de la sociedad que lo produjo, también es necesario preguntarse por los intereses presentes que llevaron a su construcción (Hobswan 2002) y a las expectativas sobre el futuro que dicho documento ayudaría a construir (Hölscher 2009).

En el *Popol Wuj* se puede apreciar un régimen de historicidad Maya, no sólo porque fue construido en el seno de esta sociedad, sino porque fue hecho en un momento de crisis temporal. Los supuestos sobre la articulación entre temporalidades, generalmente fuertes por ser inconscientes y porque no son objetos de reflexión, se hacen explícitos cuando sus postulados son puestos en duda, o cuando se presenta una alternativa

que les hace competencia (Hartog 2007:38). En uno de estos contextos de crisis fue hecho el *Popol Wuj*; los mayas K'iche' se encontraban ante la difícil tarea cosmopolítica de crear un documento que encajara en dos mundos: el Maya y el español del Siglo XVI, del que comenzaban a ser parte.

Como última advertencia metodológica, vale la pena indicar que se va a resaltar el carácter performático del *Popol Wuj*. A diferencia de la dimensión ritual, desde la que se analizan la repetición de hechos y acciones del pasado para traerlas al presente, al tomar en cuenta el *performance* se estudia cómo ciertos elementos del pasado crean las relaciones necesarias para construcción del futuro (ver Strathern 2014). El *performance* es siempre creativo, pues su objetivo no es la reproducción, sino la generación relacional de dinámicas sociales.

Por estas razones el *Popol Wuj* será analizado con el fin de desentrañar su función dentro del régimen de historicidad Maya, es decir, cómo este documento integró pasado, presente y futuro en el momento de su creación. Es por esto que proponemos que el *Popol Wuj* no es tan sólo parte de una tradición sino que, además, fue un acto creativo con el que los mayas K'iche' integraron sus temporalidades. Interpretar un documento paradigmático de la historiografía indígena como el *Popol Wuj* desde un régimen de historicidad que le es ajeno, representa un ejercicio de violencia epistemológica evidente, por lo que se busca comprender el documento dentro de los mismos términos en que fue creado.

#### EL EMPLEO DEL *POPOL WUJ* COMO FUENTE PARA ENTENDER EL PASADO: DOS POSICIONES ENCONTRADAS QUE NO SON TAN OPUESTAS

En los estudios sobre los mayas anteriores a la conquista es frecuente recurrir a fuentes coloniales –más inteligibles para los investigadores– para interpretar las fuentes prehispánicas, que no dejan de resultar elementos ajenos cuya comprensión es difícil. Esto se acentúa más si se considera que el desciframiento de la escritura Maya es reciente y, en cierta medida, todavía sujeto a un mayor desarrollo: acercarnos a fuentes escritas en nuestro idioma o incluso nuestro propio alfabeto –siendo susceptibles de ser traducidas– da una sensación de seguridad al investigador que provoca que, en ocasiones, se sienta más confiado a la hora de tratar con fuentes coloniales que con fuentes prehispánicas.

Es por ello que los mayistas, a la hora de interpretar las fuentes arqueológicas (y las imágenes sobre ellas plasmadas), frecuentemente recurren a documentos

coloniales para contrastar sus hipótesis acerca del significado de estas. Dentro de esta tendencia, el caso del *Popol Wuj* ha resultado paradigmático: numerosas manifestaciones plásticas prehispánicas, de diversas temporalidades y procedentes de muy distintos emplazamientos dentro del área Maya –e incluso fuera de ésta– han sido interpretadas basándose en la narrativa contenida en él (Norman 1976; Taube 1985; Lounsbury 1987; Coe 1989; Freidel y Schele 1988; Chinchilla 2010, 2011; Hansen *et al.* 2011; entre otros). De esta manera, imágenes contenidas en las estelas de Izapa (estelas 2 y 5), así como distintas vasijas en las que aparecen cerbataneros (plato Blom, K1226, K1345, K4546) o las guacamayas de la primera versión del juego de pelota de Copán, han sido interpretadas como el episodio en el que los gemelos del *Popol Wuj* disparan a Wuqub' Kaqix, situado sobre el árbol de nance (Craveri 2013:31-34, párraf. 11-12). El renacimiento del padre de los gemelos, Hun Hunahpu, con la ayuda de estos (Craveri 2013:130-131, párraf. 42-43), también ha servido como base para la interpretación de algunas imágenes que reflejan el renacimiento del dios del maíz (K1698). El episodio en el que los huesos de gemelos son molidos en Xib'alb'a y arrojados a un río (Craveri 2013:117-120, párraf. 37-38), para luego renacer como peces, ha llevado a que se haya detectado este momento en el Friso de los Nadadores de El Mirador; siguiendo esta línea interpretativa, en otros contextos algunas imágenes de peces han sido identificadas como los gemelos (K5225). El Vaso de las Estrellas, a su vez, ha sido analizado a raíz del momento en que los gemelos derrotan a Sipakna, el hijo de Wuqub' Kaqix (Craveri 2013:44-48, párraf. 14) (Figs.1, 2, 3, y 4).

Esta misma tendencia ha servido, además, para establecer analogías entre los personajes que aparecen en la narración colonial K'iche' y algunos de los personajes prehispánicos que aparecen en las fuentes anteriores a la Colonia (Fig.5).

Sin embargo, este ejercicio no sólo ha servido para el estudio del pasado prehispánico sino que se ha establecido, igualmente, conexiones con mitos mesoamericanos contemporáneos, como las narraciones referidas a Kumix entre los Ch'roti' actuales (ver Chinchilla 2011). La comparación del *Popol Wuj* con otras fuentes coloniales y narraciones contemporáneas ha llevado, además, a que los especialistas "completen" la narración del *Popol Wuj* con episodios que aparecen en fuentes prehispánicas, como son aquellas que reflejan la caza del venado, identificado como el padre de los gemelos (ver Chinchilla 2011: 151-179).

Esta tendencia de proyectar el *Popol Wuj* hacia el pasado y hacia el futuro respecto al momento de su elaboración asume la existencia de una fuerte tradición que, si bien admite variaciones, pervive entre los mayas desde el Preclásico Tardío hasta nuestros días. La variación, además, es vista como una distorsión de un núcleo duro (como le entiende López Austin 2001) que permanece en el mito. De este modo, las diferencias encontradas entre las fuentes prehispánicas y el *Popol Wuj*, así como las incorporaciones de elementos propios del centro de México y del cristianismo, son vistas como una desviación de la verdadera tradición Maya en el contexto de la colonia. En otros casos, por otro lado, se han querido negar estas influencias para demostrar la pureza Maya del documento colonial K'iche' (Rivera Dorado 2000).

Los problemas que conlleva esta orientación tradicionalista han llevado a algunos investigadores de la cultura Maya prehispánica a criticar fuertemente esta proyección del *Popol Wuj* hacia las fuentes prehispánicas. Por un lado, están aquellos que buscan en otros ciclos mitológicos la explicación de estas fuentes, como es el caso de Braakhuis (2009), quien las analiza a partir de los mitos de la Costa del Golfo. Sin embargo, la mayor parte de los críticos alude a la dificultad de comparar fuentes tan distantes en el tiempo y en el espacio, tomando poco en cuenta la variación y el devenir histórico: algunos investigadores se han posicionado en contra de la postura tradicionalista en sus escritos (Tokovinine 2002; Boot 2004; Doyle y Houston 2012; Salazar en dictamen; entre otros), aunque es muy frecuente encontrar esta crítica de manera oral ante presentaciones de investigadores que analizan las fuentes prehispánicas a partir del *Popol Wuj*. De manera paralela a su crítica, estos estudiosos han ofrecido explicaciones alternativas a este *corpus* de imágenes, produciendo interpretaciones más de acorde con el lugar y el momento en que fueron producidas.

Estas dos posiciones se han reflejado en la oposición entre aquellos que explican las imágenes prehispánicas mediante el *Popol Wuj* y aquellos que se niegan a ver toda analogía entre los dos tipos de fuentes. Ambas posturas tienen algo de razón, pero muchas veces el posicionamiento del investigador le impide ver los argumentos del otro. Sin embargo, la precisión que se quiere hacer aquí es que ambas posturas se basan en lo mismo, en ver al *Popol Wuj* como una continuidad del pasado, bien para aceptarla, bien para negarla. Por ende, ambos lados de la discusión se parecen en que atribuyen un régimen de historicidad a los mayas K'iche' coloniales que les es ajeno.

#### EL *POPOL WUJ* COMO EJERCICIO CREATIVO: EL PASADO PARA CONSTRUIR EL PRESENTE Y EL FUTURO

Aquellos que defienden la postura tradicionalista tienen razón cuando dicen que existen ciertas coincidencias, pues sí hay elementos reconocibles del *Popol Wuj* en las fuentes prehispánicas. Sin embargo, los críticos también tienen razón cuando argumentan que el *Popol Wuj* es un producto de su tiempo que ha de ser entendido en su contexto colonial, así como dentro del grupo K'iche' que lo creó –además de que fue escrito por un sector concreto de esta sociedad–. No obstante, ambas posturas se reconcilian si se considera el documento como una creación elaborada en un momento y espacio concretos, que responde a las necesidades de sus creadores, pero en la que se está haciendo un uso del pasado para asegurar estas necesidades.

El *Popol Wuj* fue redactado en un momento de crisis, en el que los K'iche' coloniales debían lidiar con una situación completamente nueva que se les estaba imponiendo, resultado del contacto entre los K'iche' y grupos de españoles colonialistas que habían arribado a sus tierras. En este nuevo contexto van a tener que aprender a convivir, relacionándose al mismo tiempo con sus antepasados y con los recién llegados. De este modo, necesitan crear un nuevo mundo en el que ambos tengan lugar y el *Popol Wuj* va a ser el instrumento para ello: sus autores van a retomar su pasado para asegurar las relaciones con sus conquistadores, creando así un entorno en el que ellos son partícipes de su propia historia.

El *Popol Wuj* ha sido entendido como un medio que fue redactado para preservar una cultura ancestral que estaba siendo amenazada ante la Conquista, es decir, como el resguardo de una tradición para que esta no se perdiera (ver Chinchilla 2011:25). A partir de esa afirmación, se ha entendido el siguiente fragmento inicial del documento.

“Ésta es la raíz de la antigua palabra, aquí, K'iche es su nombre. Aquí escribiremos, dejaremos sembrada la antigua palabra, el principio, el fundamento también de todo lo que ha sido hecho en la ciudad k'iche'. Así, pues, recibiremos la demostración, el cuento también de lo oculto, de lo aclarado por Tz'aqol, B'itol, Alom, K'ajolom, son sus nombres; Junajpu Tlacuache, Junajpu Coyote, Gran Jabalí Blanco, Pizote, Tepew, Q'uqumatz, Corazón del lago, Corazón del mar, el de los platos verdes, el de las jícaras verdes.

Así es dicho, se define, se nombra a la partera, al abuelo, Xpiyakok, Xmukane, son sus nombres, el que abriga, el que cubre, dos veces partera, dos veces abuelo, así se dice en la palabra k'iche'. Entonces lo contaron todo, con lo que hicieron también, en la claridad de la existencia, en la claridad de la palabra. Esto escribiremos ya dentro de la voz de Dios, ya en el cristianismo; lo sacaremos, porque ya no existe el instrumento para ver, el *Popol Wuj*, el instrumento para ver con claridad, llegado del otro lado del mar, el cuento de nuestra oscuridad, el instrumento para ver con claridad la vida, así es dicho. Existe el libro original, antiguamente escrito, solamente está oculta la cara del que lo ve, del que lo medita". (Craveri 2013: 3-6, párraf. 1-2).

Sin embargo, si se considera que el *Popol Wuj* no es un mero depositario de las narraciones sobre el pasado, sino que es el instrumento que los K'iche' construyeron para así relacionarse en una nueva realidad que condicionaba su presente y con la que tendrían que lidiar en su futuro, se abre una nueva ventana de entendimiento de este documento; más valía que ellos fueran coparticipes de esa nueva realidad para asegurar su posición en ella. Para afirmar esto se argumenta que el fragmento anterior, más que ser interpretado como una sociedad que intenta, ante un mundo que ha cambiado a través del cristianismo, recuperar –sacar de nuevo a la luz– un libro –la antigua palabra– que se ha perdido relegando la tradición al olvido, puede ser entendido como un acto de creación si se tienen en cuenta las connotaciones que la luz, la palabra y la siembra tenían para los K'iche' de la Conquista, connotaciones que se dejan vislumbrar en el mismo documento.

La luz en el *Popol Wuj*, como ya se defendió en un texto anterior (ver Somohano en dictamen (a)), juega un papel muy especial. El *Popol Wuj* presenta distintas realidades espacio-temporales que, entre otras cosas, están definidas por la presencia o ausencia de la luz –y dentro de la presencia de luz, por los distintos matices que ésta presenta–. A su vez, hay una división entre aquellas realidades espacio-temporales oscuras o semi-oscuras (que son a su vez acuáticas o húmedas) y las realidades espacio-temporales luminosas o semi-luminosas: las primeras son realidades con una gran potencialidad creativa mientras que las segundas son aquellas en las que se manifiestan y desarrollan las creaciones producidas en las primeras. Alumbrar, en el *Popol Wuj*, es por tanto una forma de crear (ver Sach-

se y Christenson 2005:2): “¿Cómo podemos hacer para que se logren, para que salgan a la luz los seres que nos adoren, los seres que nos invoquen?” (Craveri 2013:19, párraf. 7). Cuando el sol finalmente aparece, se crea el mundo de los K'iche': “Allá, pues, se multiplicaron en la montaña; así, pues, la que llegó a ser su ciudad, allí fue, pues, cuando se manifestó el sol, la luna, las estrellas; amaneció, aclaró sobre la superficie de la tierra, en toda la raíz del cielo” (Craveri 2013:166, párraf. 61); un nuevo mundo en el que los dioses se han transformado –secado– en piedra por la acción del sol: “así, también, inmediatamente se transformaron en piedra Tojil, Awilix, Jaqawitz” (Craveri 2013:165, párraf. 61).

En el fragmento citado en extenso más arriba se nos habla que lo contenido en el documento es un “cuento (...) de lo oculto”, “el cuento de nuestra oscuridad” y que “ha llegado del otro lado del mar”, es decir, que el contenido de la narración necesita ser creado. Sin embargo, al mismo tiempo, el *Popol Wuj* es, en palabras de sus mismos creadores, un *instrumento*, una herramienta que les sirve para un objetivo: es un “instrumento para ver con claridad”, un instrumento para que lo que está oculto sea creado. Por lo tanto, el *Popol Wuj* no es una narración de la creación del mundo y del reino K'iche', es la creación misma del mundo y de los K'iche'. Aunque había una herramienta que lo hacía posible anteriormente –es decir, una creación anterior–, se encuentra oculta, por lo que es necesario crearla de nuevo.

Pero el alumbramiento no es la única forma de creación en el *Popol Wuj*, sembrar también lo es. Que las dos son distintas maneras de expresar lo mismo se puede apreciar en un difrasismo que aparece recurrentemente a lo largo del documento, 'la siembra, el amanecer', para enunciar que algo es creado, como ya notaron otros autores (Tedlock en Chinchilla 2011:146; Craveri 2012b:97). Así, en el *Popol Wuj* se encuentran expresiones como “Entonces fue él quien la ideó la vida luminosa: ¿Cómo será para que se siembre, para que amanezca?” (Craveri 2013:10, párraf. 4); “¡Que se siembre, que amanezca, el cielo, la tierra!” (Craveri 2013:11, párraf. 5); “Solamente, pues intentemos otra vez, se ha acercado su siembra, su amanecer, hagamos a seres que nos alimenten” (Craveri 2013:17, párraf. 7); “¡Que se siembre, que amanezca! ¡Entonces que haya caminos verdes, senderos verdes, donde nos pongas, llana luz, llanos pueblos, buena luz, buenos pueblos, muy buena vida, completitud, también, donde nos pongas!” (Craveri:144, párraf. 51). Entonces sembrar, como amanecer –la aparición de luz–, es crear; cuando en el fragmento

citado se nos dice que los autores del *Popol Wuj* van a dejar “sembrada la antigua palabra, el principio, el fundamento también de todo lo que ha sido hecho en la ciudad k’iche’”, es que van a recrear –en el sentido de volver a crear– la historia K’iche’.

Por otro lado, como ya se anunció en otro lado (Somohano en dictamen(a)), la palabra también es una forma de creación en el *Popol Wuj*: para poder existir en otras realidades espacio-temporales, los personajes han de ser invocados por miembros de estas otras realidades; han de ser invocados para poder ser creados en ellas. La palabra, en un fragmento referido a la creación del hombre, es comparada, además, con la siembra y el amanecer: “Que sea sembrada, que amanezca nuestra llamada, nuestra invocación, nuestro recuerdo por parte del hombre creado, el hombre formado, del hombre muñeco, del hombre que tuvo forma” (Craveri 2013:20-21, párraf. 8). En otras expresiones, la palabra y el pensamiento se equiparan con la creación: “Entonces vino, pues, aquí su palabra (...) hablaron, pues, entonces pensaron, entonces meditaron, se encontraron, juntaron sus palabras, sus pensamientos, entonces se aclaró, entonces lo pensaron entre sí, bajo esta claridad, entonces se aclaró lo que iba a ser el hombre; entonces pensaron en el nacimiento, en la formación de los árboles, de los bejucos, en la creación también de lo que iba a ser la vida” (Craveri 2013:9-10, párraf. 4); “Entonces se formó la tierra gracias a ellos, solamente su palabra fue su nacimiento para que naciera la tierra. ¡Tierra!, dijeron, al instante nació” (Craveri 2013:11, párraf. 4); “Así, pues, tres eran los grandes encargados de las ceremonias, así eran considerados como padres por todos los awaj k’iche’, solamente juntos se juntaban los tres encargados de los recibimientos, los engendadores, los que son madres de la palabra, los que son padres de la palabra” (Craveri 2013:238, párraf. 153). En nuestro fragmento de estudio no sólo se escribe y se deja sembrada la antigua palabra –se vuelve a crear el mundo–, sino que se nombran –se crean– dos personajes: Xpiyakok e Xmukane. Además, se nos dice que la narración es un cuento, que no deja de ser una forma de palabra; el *Popol Wuj* es un cuento, una creación que, además, debe ser alumbrada: “Entonces lo contaron todo, con lo que hicieron también, en la claridad de la existencia, en la claridad de la palabra”.

Sin embargo, parece ser que la nueva realidad en la que ellos mismos se inscriben, el cristianismo, trae una nueva forma de crear mediante la palabra: la escritura –en alfabeto latino, entiéndase–: “Esto escribiremos ya dentro de la voz de Dios, ya en el cristianismo”. Proba-

blemente tanto la escritura como la pintura –*tz’ib’*–, anteriormente, tuvieron la misma connotación; sea como fuere, en el fragmento al que nos estamos refiriendo escribir es lo mismo que sembrar. Escribir el *Popol Wuj*, por tanto, es un acto de creación.

Si consideramos el *Popol Wuj* como un acto creativo en vez de como una mera narración de un pasado –ya sea mítico o histórico–, cabe preguntarnos qué lugar ocupa el pasado en la escritura del documento. El pasado –las narraciones del pasado, los elementos materiales del pasado en que se reflejan ciertas narraciones, las acciones de los antepasados– se retoman para realizar este acto creativo.

En este contexto creativo, los autores del *Popol Wuj* retoman conscientemente fuentes de su pasado –ciertos personajes e imágenes, como la caza con cerbatanas o la captura de cocodrilos– que se expresan en el texto no como remanentes de un pasado que determina su presente, sino como elementos necesarios para la creación. De manera performática, el pasado es nombrado, sembrado, iluminado, es decir, creado en la construcción de un mundo en el que los K’iche’ tenían que establecer nuevas relaciones. El texto es explícito en esto, pues termina con listas genealógicas en las que el presente en el que se escribió el texto es resultado de la construcción del pasado precedente. El *Popol Wuj*, como muchos otros documentos indígenas coloniales, tenía como finalidad probar un determinado poder político por parte de un grupo específico, es decir, con miras a un litigio legal *futuro* (ver Craveri 2012a:209-219). De esta manera es que el *Popol Wuj* está articulando pasado, presente y futuro en un solo acto creativo.

Cuando se observan ciertas analogías entre las fuentes prehispánicas y el *Popol Wuj* (es decir cuando encontramos gemelos, caza de aves por cerbatana, etcétera), más que preguntarnos si hubo una continuidad o una ruptura de las tradiciones mayas, es necesario que nos preguntemos qué es lo que provoca esas analogías, por qué ciertos relatos o imágenes fueron retomadas en la elaboración del *Popol Wuj*, siendo siempre reinterpretadas de acuerdo a las necesidades de sus creadores. Haciendo esto, estaremos atendiendo al régimen de historicidad K’iche’, sin adjudicarles concepciones del pasado que les son ajenas.

Para poder afirmar que en el *Popol Wuj* se expresa un régimen de historicidad propiamente Maya, hay que buscar entre las fuentes precolombinas y comprobar si la forma de articular presente, pasado y futuro que hemos apreciado en el *Popol Wuj* se expresa en otros contextos.

## EXPLORANDO EL RÉGIMEN DE HISTORICIDAD MAYA

La actitud creativa y performática del *Popol Wuj* no se limita a la escritura de este texto, sino que puede ser identificado en varios contextos en los que los mayas retoman su pasado para crear presente y futuro. A manera de ejemplos, se van a retomar dos casos del periodo prehispánico (uno del Clásico y otro del Postclásico), para argumentar que esta práctica fue común para este pueblo y poder proponer un régimen de historicidad Maya.

Bajo la Estela 4 de Copán, a manera de “ofrenda”, se encuentran dos objetos que eran antiguos en el momento de su deposición. Esto se sabe porque esta estela narra los hechos ocurridos en 09.14.15.00.00 11 Ajaw, 18 Sak (729 DC) y protagonizados por el gobernante 13 de la ciudad, Waxaklaju’n U B’aah K’awiil, mientras que los objetos depositados bajo tierra son un altar cuadrangular del gobernante 11 K’ahk’ U Ti’ Chan Yopaat (578 DC -628 DC) y una escultura de bulto barrigona decapitada, propia del periodo Preclásico. Recurrir a objetos antiguos parece intencional, pero cómo se toma este hecho no es evidente. Felix Kupprat analiza esta “ofrenda”, sobre todo al barrigón decapitado, como una forma de imposición Maya sobre expresiones artísticas y religiosas anteriores a la llegada de los mayas al valle de Copán (Kupprat 2015:234). Esta perspectiva olvida el altar “Maya” que acompaña al barrigón –si apelamos a la dudosa correspondencia entre cultura material e identidad étnica–, pero, sobre todo, elude los hechos narrados en la estela.

El texto epigráfico de la estela indica que Waxaklaju’n U B’aah K’awiil repite los hechos de un ancestro “mítico” llamado K’inich Yajaw Hu’n en 08.06.00.00.00 10 Ajaw 13 Chen (159 DC), en un lugar mítico, Altar Chij –posiblemente ataviarse con un tocado negro– (Reents-Budet y Biro 2010, pp. 88). En el texto también aparece K’uy ¿? Ajaw, dios patrono de la ciudad, por lo que parece ser que las acciones del pasado emuladas por Waxaklaju’n U B’aah K’awiil van encaminadas a relacionarse con este ser. El pasado está presente en el conjunto de la estela 4 y sus “ofrendas”, no sólo en la antigüedad de estas últimas, sino también en la narración jeroglífica.

En este caso los mayas retoman el pasado no para conmemorarlo ni para sepultarlo ante un nuevo orden (y en este punto diferimos de la argumentación de Kupprat), sino para establecer relaciones con éste para efectos en el presente y en el futuro. Aunque la relación establecida con K’uy ¿? Ajaw no es clara, sí se

puede estar seguro que Waxaklaju’n U B’aah K’awiil la estableció con intencionalidad para efectos de su presente y propiciatorios para su futuro. Al igual que el *Popol Wuj*, la estela 4 y sus “ofrendas” no son una narración de la relación del gobernante en turno con el pasado, son la creación de estas relaciones y de estas temporalidades. Aunque no es el tema principal del presente artículo sí conviene señalar que la creación del tiempo entre los mayas se daba mediante la erección de “piedras” (Jaramillo en prensa; Somohano 2015, en dictamen (b)).

La forma de articulación de temporalidades, lo que hemos venido llamando “régimen de historicidad”, propio de los mayas va mostrando su especificidad. El siguiente ejemplo ayudará a puntualizarlo aún más.

Durante el Postclásico, el cenote principal de Chichén Itzá fue uno de los centros “religiosos” más importantes del norte de Yucatán. Este lugar recibió algunas de las “ofrendas” más valiosas de toda el área Maya: artefactos foráneos –venidos incluso desde Colombia (Jaramillo 2016)– y objetos antiguos. Jades con escritura provenientes de Palenque, Piedras Negras y Calakmul han sido extraídos del fondo del cenote y su deposición como “ofrendas” ocurrió décadas después de que las dinastías de estas ciudades hubieran desaparecido. Lo más probable, incluso, es que los habitantes de Chichén Itzá organizaran expediciones a ciudades ya en ruinas en búsqueda de objetos que para ellos eran antiguos (Bernal 2011:165).

Para desentrañar la razón de ser de estas “ofrendas”, hay que explorar qué eran los cenotes para los mayas postclásicos. Cuevas y cenotes, denominados ambos como *way* en Maya, eran lugares donde vivían dioses, antepasados y, en general, diferentes seres pertenecientes a lo que se ha llamado “inframundo” (Romero 2016). Por ejemplo, tras su muerte, Pakal resurge como planta de maíz del interior de un *way*. La comunicación con estos seres se debía en gran parte a la posibilidad de ofrecerles objetos que pertenecieran a la otredad que representaban para los mayas: *otro* lugar u *otro* tiempo.

Muchas dinastías proclamaban provenir de este tipo de lugares y, más allá de legitimar su poder mediante esta proveniencia (Sheseña 2016; García Barrios 2016; Lacadena 2010), su poder consistía en poder comunicarse con los seres de otros mundos a través de estos portales *way*. Los seres pertenecientes a la alteridad eran potencialmente dañinos, y una correcta relación con ellos no sólo prevenía de posibles perjuicios, sino que era beneficiosa si se sabía encausar su poder. En

este caso el pasado, concretizado en objetos antiguos que se entregaban a manera de “ofrendas”, funcionaba de nuevo de una manera performática, pues se utilizaba para crear relaciones con alteridades poderosas. De esa manera, ciertos personajes específicos –gobernantes y especialistas rituales– se hacían indispensables para la supervivencia de la sociedad Maya posclásica.

Mediante los casos del *Popol Wuj*, de la estela 4 de Copán y de las “ofrendas” del cenote principal de Chichén Itzá, se muestra que la relación de los mayas con el pasado es muy diferente a la que con frecuencia se les imputa. Para ellos, el pasado no representaba una tradición en forma de una fuerza social inconsciente que debían defender y preservar; su pasado era retomado de manera creativa con fines específicos y, de esta manera, poder incidir en el presente y en el futuro. Estos casos no están aislados sino que, por el contrario, son paradigmáticos del régimen de historicidad Maya (recopilaciones de ejemplos que pueden ser analizados de esta manera ya los hemos emprendido en Jaramillo en prensa; Somohano en dictamen (a), en dictamen (b)). Los hemos escogido porque abarcan una región y una temporalidad lo suficientemente amplia como para dar al lector una idea de los alcances de esta forma de articular presente, pasado y futuro propia de los mayas.

### CONCLUSIONES

A través de este texto, se ha observado como las dos posturas de la discusión acerca de la pertinencia de utilizar el *Popol Wuj* como fuente para interpretar los objetos y las imágenes prehispánicas, aparentemente enfrentadas, parten de una misma base de interpretación sobre la tradición; aquí, en cambio, consideramos al documento K'iche' como un ejercicio creativo en el que sus autores retomaron elementos de su pasado para construir su presente. Considerar las connotaciones de la luz, la siembra y la palabra dentro del mismo documento refuerza la hipótesis de que la escritura del *Popol Wuj* fue un ejercicio creativo que moduló una herramienta que permitía a los K'iche' relacionarse con su realidad, construyendo de esta manera presente y futuro, así como haciéndoles protagonistas de su propia historia.

Este ejercicio de retomar el pasado para construir el presente y el futuro es característico de un régimen de historicidad propio. Se ha denominado régimen de historicidad Maya al notar que es una manera de articular el pasado, presente y futuro no sólo presente en la fuente colonial que aquí se analiza, sino que se puede apreciar en otros casos de diversas temporalidades; se

ha tomado como ejemplos la estela 4 de Copán con sus “ofrendas” y los objetos depositados a la manera de “ofrenda” en el Cenote principal de Chichén Itzá. A través de estos casos, se ha notado que la relación de los mayas con su pasado es creativa.

A través de los distintos argumentos expuestos a lo largo del texto, se ha visto como el mero análisis empírico de las fuentes, aunque a primera vista pareciera objetivo, siempre implica preconcepciones culturales que son prisiones poderosas por no ser objeto de reflexión; siempre es complicado desprendernos de nuestras construcciones de la realidad, en este caso, nuestras propias ideas acerca del tiempo. Sólo siendo conscientes de ellas podremos aproximarnos a un estudio de las fuentes mayas desde sus propios parámetros de realidad. Al contrario, acercarnos a los mayas asumiendo que son guardianes de su propia tradición es, ante todo, una postura etnocentrista, pues les imputa nuestra idea del papel que los indígenas han de jugar en nuestra sociedad.

Para finalizar, se ha demostrado que la historia y el tiempo no son homogéneos para todas las sociedades. Se hace imperioso resaltar lo provechoso que es acercarse a regímenes de historicidad diferentes; de una manera recursiva, comprender estos puede hacernos reflexionar sobre nuestras propias maneras de percibir y articular el tiempo.

### AGRADECIMIENTOS

Una versión preliminar de este escrito fue presentada en el seminario Temporalidades múltiples: un acercamiento a través de la palabra, el cuerpo y la imagen de la Universidad Nacional Autónoma de México, dirigido por la Dra. Isabel Martínez y la Dra. Regina Lira. Queremos agradecer los comentarios de sus miembros vertidos en la discusión, que ayudaron a refinar varios de nuestros argumentos. La responsabilidad de lo aquí expuesto, sin embargo, es totalmente nuestra.

### REFERENCIAS

- BERNAL ROMERO, Guillermo  
 2011 *El señorío de Palenque durante la era de K'inich J'anaahb Pakal y K'inich K'an Ba'lam (615-702 DC)*. Tesis de Doctorado, Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, Ciudad de México.

BOOT, Erik

2004 *Kerr #4546 and a Reference to an Avian Manifestation of the creator God Itzamnaj*. En <http://www.mayavase.com/Kerr4546.pdf>

BRAAKHUIS, H. E. M

2009 Tonsured Maize God and Chicome-Zochitl as Maize Bringers and Culture Heroes: A Gulf Coast Perspective. *Wayeb notes* 32:1-38.

CHINCHILLA MAZARIEGOS, Oswaldo

2010 La vagina dentada: una interpretación de la Estela 25 de Izapa y las guacamayas del juego de pelota de Copán. *Estudios de cultura maya* 36:117-144. Ciudad de México

2011 *Imágenes de la mitología maya*. Museo del Popol Vuh, Guatemala.

COE, Michael D.

1989 The Hero Twins: myth and image. En *The Maya Vase Book: A corpus of rollout photographs of Maya vases* (editado por J. Kerr), pp.161-184. Kerr Associates, Nueva York.

CRAVERI, Michela E.

2012a *El lenguaje del mito; voces formas y estructura del Popol Vuh*. CEM/ IIFL/ UNAM, Ciudad de México.

2012b *Contadores de historias, arquitectos del cosmos; el simbolismo del Popol Vuh como estructura de un mundo*. CEM/ IIFL/ UNAM, Ciudad de México.

2013 *Popol Vuh; Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'*. CEM/ IIFL/ UNAM, Ciudad de México.

DOYLE, James y Stephen Houston

2012 A Watery Tableau at El Mirador, Guatemala. En *Maya Decipherment*: <https://decipherment.wordpress.com/2012/04/09/a-watery-tableau-at-el-mirador-guatemala/>

FREIDEL, David y Linda Schele

1988 Symbol and power: a history of the lowland Maya cosmogram. En *Maya Iconography* (editado por E. P. Benson y G. G. Griffin), pp.44-93. Princeton University Press, Princeton

GARCÍA BARRIOS, Ana

2016 Cuevas y montañas sagradas: espacios de legitimación y ritual del dios maya de la lluvia. En *Cuevas y*

*cenotes: una mirada multidisciplinaria* (editado por R. Romero), pp.15-56. Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

HANSEN, Richard; Edgar Suyuc Ley y Héctor Mejía

2011 Resultados de la temporada de investigaciones 2009. Proyecto Cuenca Mirador. En *XXIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala* (editado por B. Arroyo, L. Paiz, A. Linares y A. Arroyave), pp.174-191. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

HARTOC, François

2007 *Regímenes de Historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana, México.

HOBBSWAN, Eric

2002 Introducción: La invención de la tradición. En *La invención de la tradición* (editado por E. Hobswan y T. Ranger), pp.7-21. Crítica, Barcelona.

HÖLSCHER, Lucien

2009 Historische Zukunftsforschung. Zur Einführung in ein neues Forschungsfeld Grenzfragen der Geschichtswissenschaft Göttingen, *Wallstein Verlag*: 131-156. (Traducción en ms. de Federico Navarrete Linares: Investigación histórica del futuro. Sobre la introducción de un nuevo campo de investigación).

JARAMILLO ARANGO, Antonio

2016 Bitácora de un Colgante Darién en el “cenote sagrado” de Chichén Itzá. En *Cuevas y cenotes: una mirada multidisciplinaria* (editado por R. Romero), pp.173-195. Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

e.p. Régimen objetual entre los mayas del periodo Clásico, una propuesta. *Estudios de Cultura Maya* Vol. XLVII primavera-verano de 2016, México.

KERR, Justin

s.f. *A Fishy History*. En [http://www.famsi.org/research/kerr/articles/fishy\\_story/](http://www.famsi.org/research/kerr/articles/fishy_story/)

KUPPRAT, Felix Alexander

2015 *La memoria cultural y la identidad maya en el periodo Clásico: una propuesta de método y su aplicación a los casos de Copán y Palenque en el siglo VII DC*

- Tesis de Doctorado, Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, Ciudad de México.
- LACADENA GARCIA-GALLO, Alfonso  
2010 Naturaleza, tipología y usos del paralelismo en la literatura jeroglífica maya. En *Figuras mayas de la diversidad* (editado por A. M. Becquelin, A. Breton y M. H. Ruz), pp.55-85. Universidad Nacional Autónoma de México: México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo  
2001 El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (editado por J. Broda y F. Báez-Jorge), pp.47-65. CONALCULTA/ FCE, Ciudad de México.
- LOUNSBURY, Floyd G.  
1987 The identities of the mythological figures in the Cross Group inscriptions of Palenque. En *Fourth Palenque Round Table, 1980* (editado por E. P. Benson), vol. 6, pp.45-68. Pre-Columbian Research Institute, San Francisco.
- NORMAN, Garth V.  
1976 *Izapa Sculpture, Part 2: Text*. Papeles de la New Archaeological Foundation 30. Brigham Young University, Provo.
- PITARCH, Pedro  
2013 El canon prehispánico y la etnografía. En *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*. Pp. 209-220. Artes de México, México.
- REENTS-BUDET, Dorie y Peter Biro  
2010 Monumentos de la plaza principal. En *Manual de los monumentos de Copán, Honduras* (editado por R. Agurcia Fasquelle y V. Veliz), pp. 65- 369. Asociación Copán, Copán.
- RIVERA DORADO, Miguel  
2000 ¿Influencia del cristianismo en el Popol Vuh? *Revista Española de Antropología Americana* 30: 137-162. Madrid.
- ROMERO SANDOVAL, Roberto  
2016 El infierno en el inframundo maya: la visión de los frailes. En *Cuevas y cenotes: una mirada multidisciplinaria* (editado por R. Romero), pp.87-100. Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- SACHSE, Frauke y Allen J. Christenson  
2005 *Tulan and the Other Side of the Sea: Unraveling a Metaphorical Concept from Colonial Highland Sources*. En Mesoweb: [www.mesoweb.com/articles/tulan/Tulan.pdf](http://www.mesoweb.com/articles/tulan/Tulan.pdf)
- SALAZAR LAMA, Daniel  
s.f. *Los señores mayas y la recreación de episodios míticos*.
- SHESEÑA, Alejandro  
2016 Apelativos y nociones relacionados con las cuevas en las inscripciones mayas. En *Cuevas y cenotes: una mirada multidisciplinaria* (editado por R. Romero), pp.57-86. Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- SOMOHANO ERES, Ana  
2015 *Árboles en las estelas de Izapa: una propuesta de análisis*. Tesis de Maestría, Posgrado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, Ciudad de México.  
s.f. a *Un análisis de las realidades espacio-temporales del Popol Wuj*.  
s.f.b *Lakam Tuun: Reflexionando sobre el papel de las estelas entre los mayas prehispánicos*.
- STRATHERN, Marilyn  
2014 Artefatos da história: os eventos e a interpretação de imagens. En *O efeito Etnográfico e outros ensaios*. pp.211-230. Cosac Naify, São Paulo.
- TAUBE, Karl A.  
1985 The Classic Maya Maize God: a reappraisal. En *Palenque Round Table, 1983* (editado por M. G. Robertson y V. M. Fields), pp.171-81. Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco.  
1992 *The major gods of ancient Yucatan*. Dumbarton Oaks, Washington D.C.
- TOKOVININE, Alexandre  
2004 *Divine Patrons of the Maya Ballgame*. En Mesoweb: <http://www.mesoweb.com/features/tokovinine/Ballgame.pdf>



Fig.1: Estela 5 de Izapa. Dibujo de A. Moreno.



Fig.2: Plato Blom (K3638). Tomado de mayavase.com.



Fig.3: Vasija K1892. Tomado de mayavase.com.



Fig.4: Friso de los nadadores, El Mirador. Fotografía de A. Jaramillo Arango.

### **Popol Wuj Clásico Autores**

	1 Ajaw	Coe 1989
Hunahpú	G I	Coe 1989
	G III	Lounsbury 1987
	Dios S	Taube 1992
1 Hunahpú	Dios E	Taube 1985
Xbalanqué	Dios del número 9 [Yax B'ahlam]	Freidel y Schele 1989
	Dios CH	Taube 1992
Wuqub' K'aquix	Deidad ave principal	Bardawil 1976

Fig.5: Identificación de los personajes del *Popol Wuj* en el periodo Clásico.