

LA LENGUA DEL *POPOL VUH* Y LA HERMENÉUTICA MAYA DE FRANCISCO XIMÉNEZ¹

David Pérez Rodríguez
Universidad de Valladolid (España)
david.perez.rodriguez@uva.es

Abstract

When Father Francisco Ximénez arrived in Guatemala, the evangelization of the indigenous people was very advanced and perhaps for this reason researchers always wanted to see a clear Christian influence in the version of the *Popol Vuh* that Ximénez transcribed, assuming that the Mayan religion was pagan and heretical and took as its own many elements of the Catholic. However, when we approached the text with the current tools and technique several centuries later, we can see that these relationships go beyond Catholicism and we can confirm that certain myths appear in distant cultures in space and time, and whose connection even today is difficult to prove. For that reason we consider necessary the rereading of the text from its original manuscript (now available in photographic version on the Internet), and not from more or less free editions, in search of clues that help us to understand much better the Mayan culture and influences (if there were any) of the Christian doctrinal texts on the legends of the Mesoamerican peoples.

Keywords: *Popol Vuh*. Francisco Ximénez. Mayan religion. Christianity. Translation.

Resumen

El padre Francisco Ximénez llegó a Guatemala en un momento en que la evangelización de los indígenas ya estaba muy avanzada. A pesar de ello tuvo la fortuna de encontrarse con un texto único que llamó su atención tanto que quiso que se conservara para la posteridad. Este texto no es otro que el célebre *Popol Vuh*, y que contiene las historias sagradas de los mayas. El escaso cuidado con que se han hecho las diferentes ediciones de este texto y los recientes hallazgos arqueológicos hacen que sea necesaria una relectura del texto desde su manuscrito original (hoy disponible en versión fotográfica en internet) en busca de pistas que ayuden a comprender mejor la cultura maya y las influencias (si las hubo) de los textos doctrinales cristianos sobre las leyendas de los pueblos mesoamericanos.

Palabras clave: *Popol Vuh*. Francisco Ximénez. Religión maya. Cristianismo. Traducción.

1. Introducción

Todas las culturas del mundo poseen ciertas historias sagradas que para muchos no son más que leyendas que, en origen, tan solo pretendían dar una explicación fantástica o mística a determinados aspectos de la vida y la naturaleza. Sin embargo, los que pertenecen a las diversas religiones, vivas o no, siempre han reclamado un tratamiento y una consideración especiales hacia sus textos sagrados por las implicaciones que sus mensajes tienen en la sociedad. Lo llamativo de este asunto es que a pesar de las evidentes diferencias todos ellos, al margen de su antigüedad, poseen una serie de rasgos comunes que nos hacen plantearnos si determinadas explicaciones cosmogónicas o metafísicas proceden del imaginario de un pueblo o si, como puede intuirse, entre los diferentes textos sagrados hay ciertos vínculos que los conectan irremediamente. Por desgracia, muchos de estos documentos

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

de culturas ancestrales se han perdido y el hallazgo de cualquier tipo de inscripción paleográfica o escrito que arroje luz sobre la forma de pensar de un pueblo se recibe siempre con cierto revuelo. La causa de estas pérdidas muchas veces se achacó a la imposición de unas religiones que sustituían a otras consideradas paganas o heréticas, aunque como siempre, hay ciertas excepciones que sobreviven a épocas complicadas.

Una de estas obras que ha sobrevivido al paso de tiempo es la que se ha considerado la Biblia de los mayas. El manuscrito llamado del *Popol Vuh*, o *Libro del consejo* es un texto muy relevante desde diversos puntos de vista. Se trata de un documento único tanto por su contenido, una especie de cosmogonía del pueblo maya, como por su historia, ya que su conservación se la debemos a una copia que hizo un curioso personaje, fray Francisco Ximénez, en un afán por preservar no solo un texto sagrado para el pueblo maya, con quien el fraile estaba en contacto, sino por el extremo interés que suscitó en un dominico un texto de semejantes características y cuyo contenido nada tenía que ver con la doctrina que él promulgaba, hasta el punto de querer traducirlo al castellano en vez de destruirlo directamente.

El texto en cuestión es un manuscrito que se compone de 56 folios escritos en dos columnas y por ambas caras. En la columna de la izquierda encontramos el original escrito en lengua quiché y a la derecha su traducción al español. Al texto lo preceden 6 folios en forma de prólogo y unas saluciones con unos formulismos bastante complejos mezclando español y quiché, y unos escolios al final en otros 6 folios en los que cuenta brevemente algunos aspectos de la sociedad de su época para que los lectores venideros comprendan bien el contenido de este documento. Está escrito en papel amate, que era el soporte vegetal más usado de Centroamérica y que poseía un valor especial porque, según Citlalli López (1992)², se usaba en diferentes rituales y tributos, lo cual es altamente interesante, pues esta conexión con el mundo precolombino hizo que se considerase papel prohibido para los españoles, aunque dado el alto precio del papel hecho en Europa muchos de los textos que se conservan de esta época están escritos en este tipo de papel.

2. El autor y su obra: el origen del *Libro común*.

Los españoles llegaron a Guatemala en 1524. A su llegada encontraron unos pueblos con unas tradiciones culturales muy diferentes a lo que ellos consideraban como válido social y moralmente. En su afán por salvarlos de su paganismo comenzaron una labor de evangelización que llevó consigo la destrucción de todo tipo de documentos, muchos de los cuales, según autores como Adrián Recinos (1947), ya se encontraban en un estado muy deteriorado, debido a que el amate se degrada fácilmente

² Artículo disponible en <http://www.revistaciencias.unam.mx/en/177-revistas/revista-ciencias-28/1710-el-papel-amate-sagrado,-profanado,-prescrito-2.html>

con la humedad. Sin embargo, el contenido de uno de ellos superó las barreras del tiempo gracias a la copia que hizo uno de los frailes que no participó de esa destrucción: el padre Francisco Ximénez.

Francisco Ximénez (al que no hay que confundir con su homónimo aragonés del Valle de Luna, también dominico y traductor afincado en México a finales del siglo XVI)³ nació en Écija en el año 1666 y fue un antropólogo, historiador y defensor de la cultura maya en tierras de Guatemala, a las que llegó en 1688 como novicio de la orden de los dominicos. Allí cumplía con los mandatos de la orden, pero no fue hasta su llegada a San Pedro de las Huertas en Santiago de los Caballeros cuando se acercó a las lenguas indígenas. Allí aprendió (o al menos conoció de forma teórica) el cackchiquel. Posteriormente, en 1701 fue destinado a Santo Tomás de Chichicastenago donde, al parecer, aprendió la lengua quiché, fundamental en su obra.

Es cierto que fray Francisco Ximénez fue autor de diversos títulos de suma importancia como el *Tesoro de las lenguas Cakchiquel, Quiché y Tzotzil, en que las dichas lenguas se traducen en la nuestra española* o la *Historia de la provincia de San Vicente y Chiapa de Guatemala de la orden de predicadores*, pero su nombre no empezó a resonar con fuerza hasta que en 1947 Recinos editase una versión fundamental de su libro más famoso: el *Popol Vuh*.

A la muerte de Ximénez en Guatemala en el año 1722 sus obras inéditas permanecieron custodiadas en el Convento de Santo Domingo de Guatemala hasta que en 1773 un terremoto destruyó la edificación. De allí pasaron a Nueva Guatemala de la Asunción mientras terminaban una nueva construcción que se daría por concluida en 1808. Allí, en el nuevo templo de Santo Domingo, se perseveraron sus escritos hasta que en 1829 se decretara por parte de Francisco Morazán la expulsión de los dominicos de Guatemala. Muchos de sus bienes fueron expropiados y otros, como los documentos y libros, se entregaron a la Academia de Ciencias, versión laica de la antigua Real y Pontificia Universidad de San Carlos Borromeo, que acababa de ser fundada en 1834.

Veinte años más tarde el explorador y diplomático austriaco Karl Ritter von Scherzer descubrió el texto y lo publicó en Viena (no en vano él era propietario de una imprenta) conservando como título las primeras líneas del manuscrito de Ximénez. El siguiente punto importante en la historia de este texto se lo debemos al sacerdote francés Charles Étienne Brasseur de Boubourg quien, tras robar el documento, lo tradujo a su idioma y le dio el título de *Popol Vuh*. Tras su muerte, su colección pasó por diversas manos hasta que su último propietario privado, Edward E. Ayer, lo donase junto con otros documentos a la Universidad de Newberry, donde actualmente se conserva.

Como vemos, muchos avatares han rodeado a este texto, aunque el nombre de fray Francisco Ximénez, como ya se ha dicho, no se empezase a extender entre los estudiosos hasta finales de los

³ Una extensa semblanza sobre ambos frailes nos la aporta Miguel Ángel Vega Cernuda en su artículo “A propósito de la desambiguación del antropónimo Francisco Ximénez OP” (Bueno, 2016)

años 40, en el comienzo de la Guerra Fría. En este contexto pasó inadvertido para expertos en hermenéutica y teología, así como para los especialistas en lenguas amerindias o estudiosos de las culturas mesoamericanas en general. Sin embargo, la fama le iba llegando por aspectos esotéricos que nada tenían que ver ni con la intención de Ximénez ni, supongamos, con el verdadero significado que tenía para los mayas. No obstante, conviene preguntarse qué es lo que encontraron sus primeros lectores modernos que les resultó tan extraño en este texto y si Ximénez lo vio también y por eso se encargó de copiarlo y traducirlo tan cuidadosamente no solo en una, sino en dos ocasiones⁴.

Pero, ¿cuál es el origen real del texto? ¿Salió de la imaginación del dominico? ¿Lo tomó de algún otro documento en maya? El propio Ximénez en su prólogo, al que casi nunca se le presta la conveniente atención y que utiliza también como un espacio para justificar su interés por estas leyendas, dice lo siguiente:

Esta mi obra, y trabajo discurro, que habrá muchos que la tengan por la más fútil y vana de las que he trabajado, así lo pensarán muchos; y yo lo discurro al contrario, porque entiendo ser la más útil, y necesaria que he trabajado pues además de sacar a luz lo que había en la antigüedad entre estos indios cosa en que en todas las naciones del universo han gastado mucho tiempo, y trabajo hombres grandes rastreando los vestigios de la venerable antigüedad; se reduce esta mi obra a dar luz, y noticia de los horrores, que tuvieron lugar en su gentilidad, y que todavía conservan entre sí. Quise trasladar todas las historias a la letra de estos indios, y también traducirla en la lengua castellana, y ponerle los escolios que a la fin van puestos, que son como anotaciones de la historia en que llevan declarando las cosas de los indios, porque discurro que habrá muchos curiosos, que quisieran saberlas, y con eso si no saben la lengua tendrán facilidad, en poderlo saber. Y también para desengañar a algunos a quienes he oído hablar de esta materia, que o ya sea por no saber la lengua, o por que lo han oído, en relación adulterada, de boca de otros juzgan de estas historias, sea cosa muy conforme a razón, y a nuestra Santa fe como yo mismo lo he oído de boca de un religioso grave y que a no estar yo enterado ya por haberlo visto, y leído me persuadiera al mismos su dictamen, con la verdad del caso, y prometiendo, que cuanto antes pudiese tomaría esta materia entre manos, para desengaño de muchos, que se hallan engañados como he dicho o por ignorar la lengua, y no entienden lo que leen, o por las falsas relaciones que les han dado.⁵

Quizá la cita sea un tanto extensa, pero hay que tener en cuenta, como decíamos, que muchos estudiosos del texto se han puesto a fabular sobre el origen de las historias que se cuentan en el *Popol Vuh* sin haber escuchado primero lo que nos tenía que explicar el propio transcriptor. Tradicionalmente se ha venido diciendo que quizás existiera un texto escrito por algún indígena siglos atrás, pues en el primer folio recto continúa diciendo que “esto escribiremos ya en la ley de Dios, en la cristiandad, lo sacaremos porque ya no hay libro común, original donde verlo. De la otra parte del mar es venido donde se ha visto; que es dicho su ser enseñada nuestra obscuridad con la mirada de la

⁴ La segunda la incluyó como una parte dentro de su *Historia de la provincia de San Vicente y Chiapa de Guatemala de la orden de predicadores* con ligeras modificaciones.

⁵ Transcripción moderna del texto del autor a partir de la fotografía del original disponible en https://library.osu.edu/projects/popowuj/folio_images/150AyerMS1515pvfl_ii_r.jpg

clara vida. Antiguamente había libro original que se escribió antiguamente; sino que está escondido al que lo mira y al que lo piensa. Grande es su venida, y su ser enseñado.”⁶

De las propias palabras de Ximénez en el prólogo se pueden extraer varias conclusiones, como que él mismo es transcriptor (que no autor) y traductor del documento, pues afirma que quiso “trasladar todas las historias a la letra de estos indios, y también traducirla en la lengua castellana”. Además, cuando ya en el texto nos habla del documento primigenio siempre lo hace de forma alegórica dando a entender que él tampoco ha visto ese libro del que tiene noticia que existió. Por lo tanto, lo que sí está claro es que tanto si existió o no un libro antiguo, Ximénez no lo tuvo entre sus manos. Es más, cuando menciona el original nos dice en un lenguaje un tanto críptico que sí lo hubo, pero está escondido. Quizá estuviera haciendo referencia indirecta a relieves o glifos que conociera por historias que le hubieran contado como los que se pueden ver en la estela 5 de Izapa, en la que se muestran algunos pasajes de esta narración, pero que estaban ocultos en ese momento y en los que podía verse como en el más santo de los retablos esta historia sagrada, pero la realidad es que ignoramos tal dato y no se trata de más que una suposición. A partir de ahí, fabular sobre cómo podría ser ese texto, si era un texto escrito en quiché con glosas en latín o si era algo similar a lo que transcribe el fraile es divagar sobre una cuestión que probablemente nunca existiera. La no existencia de ese documento primero justificaría a su vez la estructura interna de la narración, organizada según ciertos criterios propios de la literatura occidental. En ese caso, quizá Ximénez fue también deba ser considerado como el editor de un material oral o de fragmentos inconexos con los que conformó un único texto.

No resulta extraño imaginar que, al igual que sucede con el *Chilam Balam*, el *Popol Vuh* proviniese de una colección de textos escritos con caracteres latinos por mayas evangelizados en torno al siglo XVI. El problema que podemos encontrar para defender esta teoría de que Ximénez fue a la vez recopilador, editor y traductor son las múltiples y sustanciales diferencias que existen entre el texto en quiché y el texto en español. Estas variaciones han llevado a afirmar a estudiosos como René Acuña (1998) que quizá Ximénez no dominase suficientemente la lengua quiché, por lo que sería impensable que pudiera llevar a cabo esta labor. A pesar de la gran labor de este autor en lo referente a la cultura prehispánica de América, al considerar que el fraile desfiguró por ignorancia el texto original quizá no tuviera en cuenta que en el siglo XVIII el concepto de la traducción era muy diferente al que tenemos hoy en día y que ese sistema filológico que se suele emplear hoy en las traducciones de carácter académico era totalmente inexistente. Según nuestro punto de vista, no podría tomarse como buena la idea de que el dominico no dominaba la lengua quiché, sino más bien que hizo conscientemente una versión castellana “en cristiano”, como él mismo dice, para que todos la entendieran. Es más, no tendría sentido que hubiera abordado esta empresa sin los medios lingüísticos necesarios si su afán era acabar

⁶ Transcripción moderna del texto del autor a partir de la fotografía del original disponible en https://library.osu.edu/projects/popolwuj/folio_images/150AyerMS1515pvfl_1_r.jpg

con las versiones adulteradas que circulaban de esta narración por desconocimiento de la lengua quiché, como afirma también en el prólogo.

Considerando entonces que Ximénez editó un material en lengua quiché y lo tradujo al español hay que intentar esclarecer cuáles fueron esos materiales que aglutinó en su manuscrito. En realidad la idea de un texto de transmisión oral que copió fidedignamente es un poco difícil de sostener, puesto que es una narración en prosa bastante extensa como para poder reproducirla generación tras generación sin variaciones. Este tipo de transmisión de textos largos, muy bien estudiada en casos como el de los cantares de gesta, afirma igualmente que esos textos presentan múltiples formulismos o pasajes intercambiables que podían utilizarse a modo de comodín en caso de olvido momentáneo por parte del narrador para no interrumpir la historia. No obstante, el *Popol Vuh* carece de estos elementos propios de la transmisión oral. Además, presenta ciertos tachones que, si bien no parecen motivados por un homoioteleuton, nos hacen pensar en algún tipo de error de copia semejante.

¿Podríamos pensar entonces que Ximénez recopiló pequeños relatos sagrados de diversos autores o incluso épocas escritos en quiché y que juntos conformarían una única obra, lo mismo que sucede con la Biblia? Para determinar esto habría sin duda que analizar el texto en quiché e intentar determinar si todo él procede de la misma mano o no. Por desgracia, nuestro escaso conocimiento de este idioma no nos permite afirmar nada de forma tan rotunda, aunque si algún estudioso llevara a cabo esta labor con un criterio filológico y paleográfico probablemente llegase a la conclusión de que, en efecto, el texto presenta todas las características que nos hacen pensar que proviene de una sola fuente. De ser esto cierto, quizá estos investigadores debieran también abordar el documento para buscar una serie de rasgos lingüísticos definitorios en la lengua maya. Ximénez se encargó de hacernos gran parte del trabajo. En su *Tesoro de las lenguas Cakchiquel, Quiché y Tzotzil, en que las dichas lenguas se traducen en la nuestra española* nos explica determinados rasgos de estas lenguas. Lo curioso sería ver si en su texto más famoso se cumplen las normas de la lengua que él mismo describe. Nuestra teoría sobre el origen del texto pretende acercarse más a una realidad social y textual. Dado que el fraile tenía contacto cotidiano con el pueblo indígena y conocía en mayor o menor medida su idioma, quizá empezó una labor de interés por el folclore y codificación del mismo que eclosionaría en Europa unos años más tarde de su muerte, es decir, que tal vez mediante entrevistas y notas elaboró un texto semi transcrito y semi contado por él mismo. De ahí se explicaría que use caracteres latinos para su transcripción. Esta labor, que debió de llevarle mucho tiempo, probablemente hiciera que tomase especial afecto por el texto y por eso lo empleó, como ya se ha dicho, como parte de otra de sus obras. Para averiguar si esta teoría es cierta, nuevamente los investigadores de la lengua quiché deberían buscar elementos que delaten la mano española que transformó el texto quiché, ya que por mucho que dominase la lengua maya en una labor tan compleja de edición de un texto oral es más que probable que dejase su impronta castellana inconscientemente en alguna parte. En cualquier caso, el trabajo que

realizó Ximénez con el texto, al margen de la teoría que cada uno quiera creer, no pudo de ninguna forma ser llevada a cabo por un lego en la lengua quiché.

Además, y como apoyo a esta teoría, nos referiremos a la paráfrasis que hizo el autor de su texto en la *Historia de la provincia de San Vicente y Chiapa de Guatemala de la orden de predicadores*. En ella afirma con rotundidad que los quichés ocultaron sus textos sagrados de los españoles y que, aparte de conocer la doctrina casi de memoria, existían diversos documentos con estas historias, que fue lo que probablemente viese. Él lo cuenta de la siguiente forma:

No hay duda que por la grande falta de noticias, por haberlas ellos ocultado y haberse ocultado sus libros, y aunque en algunas partes se hallaron no hubo forma de leerlos, ni entenderlos, se ha discurrido variamente acerca de aquestas gentes y su origen, y otros que escribieron en partes muy distintas por ser mal informados escribieron cosas muy ajenas de la verdad, y así determiné el trasuntar de verbo adverbium todas sus historias como las traduje en nuestra lengua Castellana de la lengua Quiche en que las halle escritas desde el tiempo de la conquista, que entonces (como allí dicen) las redujeron de su modo de escribir al nuestro: pero fue con todo sigilo que se conservó entre ellos con tanto secreto, que ni memoria se hacía entre los ministros antiguos de tal cosa, e indagando yo aqueste punto, estando en el Curato de Santo Tomás Chichicastenango, hallé que era la Doctrina que primero mamaban con la leche y que todos ellos casi lo tienen de memoria y descubrí que de aquestos libros tenían muchos entre sí, y hallando en ellos por aquestas historias, como se verá adelante, viciados muchísimos misterios de nuestra Santa fe católica, y mucho o lo más del Testamento viejo, trabajé en sermones continuos el refutar aquestos errores.⁷

Por último, tan solo del análisis de las primeras líneas del manuscrito, por escasas que parezcan, podríamos concluir una última cuestión. Es cierto que en la línea 27 del folio 1 recto aparece mencionado el manuscrito como *popo* (sic) *vuh*, pero al margen de si debiera conservar o no este nombre escrito de esta forma a pesar de que en quiché la palabra “reunión” o “consejo” posea el fonema lateral en posición final de palabra, lo que sí sería más lógico es conservar el título que su transcriptor le dio en castellano, que es, como se ve en la línea correlativa de la columna de la derecha, que no es otro que el de *Libro común*, aunque intuimos que este cambio de nombre tan solo se haya hecho para hacerlo más inteligible, ya que este libro es, de hecho, bastante poco común, entendiendo el adjetivo como hoy en día se haría y no en un sentido de comunidad, que es lo que quería transmitir el copista.

3. La mano cristiana del copista

Este manuscrito ha sido muy cuestionado desde sus orígenes. A pesar de que presenta similitudes con otras leyendas de América Central, el hecho de que sea un texto más bien tardío y de que se recogiera por un fraile dominico ha provocado que muchos cuestionen la autenticidad u originalidad del texto, no tanto por lo que el copista pudo alterar, sino por lo desfigurada que estaría ya la historia en el siglo XVII por influencia del cristianismo. De hecho, Ximénez afirma tímidamente en sus escritos, como

⁷ Tomado de Rubén González (2012).

veremos más adelante, que lo copia para “más comodidad de los ministros del Santo Evangelio”, ya que observa que los mayas habían tomado como suyas algunos conceptos de la *Biblia* haciendo de ellos algo pagano. Hasta aquí lo que dicen los textos, pero, ¿hasta qué punto los cristianos influyeron en estas escrituras y fueron desfiguradas las historias originales? Al margen de ideas que pueden calificarse como universales dentro de los relatos míticos como los dioses con sentimientos y la pelea entre el bien y el mal, las relaciones entre la religión maya y la cristiana llaman poderosamente la atención. En ambos textos podemos ver una voluntad expresa de un demiurgo de crear al hombre, aunque en el *Popol Vuh* hay varios intentos fallidos hasta dar con la fórmula adecuada. En ambos textos también se presenta un cosmos de vacío, de la nada, en el que los dioses llevan a cabo la creación. En el caso del cristianismo no hay una razón que motive a Dios a llevar a cabo su labor creadora, pero los mayas afirman que esto se hizo porque sus dioses necesitaban que alguien los adorara. Esto es una visión muy moderna de la religión: la creación no se lleva a cabo solo como muestra de la omnipotencia de un ser, sino porque los dioses pueden serlo en tanto en cuanto tienen unas criaturas que los reconocen como tal y los adoran, muy al estilo de Feuerbach, salvando las claras distancias.

Si continuamos analizando ambos procesos de creación, en ambos casos, a pesar de los esfuerzos de los dioses, sus criaturas se van pervirtiendo, de forma que los dioses deciden acabar con esa especie para empezar de cero mediante un exterminio masivo¹. Para los mayas fueron los hombres de madera los que desaparecieron tras el gran diluvio; para los cristianos todos los seres que no formaron parte de la escasa tripulación del arca de Noé. Lo curioso de esta historia es que mientras que las investigaciones sobre la existencia de la supuesta arca sigue estando cuestionada a pesar de los hallazgos del monte Ararat, la existencia de la isla sumergida de Samabaj descubierta en 1996 el fondo del lago Atitlán (Guatemala) aporta un hecho real que pudo inspirar estas leyendas sobre diluvios que acabaron con todo.

Dicho esto podríamos seguir intentando defender que, en efecto, las concomitancias se deben a elementos fruto de la casualidad, porque no hay que olvidar las intensas y frecuentes lluvias que tuvieron que experimentar los mayas y lo sencillo que hubiera sido utilizar elementos de la naturaleza que les eran conocidos para explicar determinados acontecimientos. Sin embargo, lo más llamativo no forma parte de las antiguas historias (consideradas igualmente mitológicas por muchos) que encontramos en el Antiguo Testamento. En puridad, la verdadera palabra de Dios llega en boca de su propio hijo, Jesús, que vino al mundo de una virgen.

Al margen de las célebres discusiones sobre si la Virgen María era realmente virgen o si se trata de un error de traducción del famoso pasaje de Isaías 7:14 en el que utiliza un término ambiguo, lo que está claro es que en esa concepción no existe intercesión masculina física ninguna. Esto mismo le sucedió a Ixquic, hija de uno de los señores de Xibalbá, el inframundo maya. Esta muchacha había escuchado la

historia de un árbol con frutos que eran calaveras y se acercó para averiguar de qué se trataba⁸. Desde el árbol, la cabeza de Hun-Hunahpú, dios de la fertilidad y del juego de pelota (que le llevó a la muerte) la escupió dejándola embarazada de Hunahpú y de Ixbalanqué, los gemelos que acabarán con los señores del Xibalbá y los otros hijos de Hun-Hunahpú que había tenido con su esposa Xbaquiyalo llamados Hunbatz y Hunochouén convirtiéndolos en mono y dando origen a una nueva generación de dioses.

Además, gracias a esta fecundación milagrosa tiene lugar otro de los grandes misterios: la Trinidad. Para los mayas también son tres en una las fuerzas creadoras como transcribe Ximénez:

Y entonces vino aquí su palabra, vino con los señores Tepeu⁹, Qucumatz¹⁰ aquí en obscuridad, y en la noche, y habló con Tepeu Qucumatz. Y dijeron, que consultaron, y que pensaron, se juntaron, hicieron consejo, que se declararon, y pensaron unos a otros. Y entonces (a)parecieron las criaturas, que consultaron la hechura, y creación, de los palos, mecates y la hechura de la vida, y de la creación, en la obscuridad, y tinieblas, por el corazón del cielo, que se llama, huracán (esto es de un pie nombre propio). El primero se llama: caculha huracán (nombre propio que dice: rayo de una pierna). El segundo: chipa caculha (nombre propio que dice el más pequeño de los rayos). Y el tercero: raxa caculha (nombre propio que dice: verde rayo) con que son tres aquel su corazón del cielo.¹¹

Por último, otro de los elementos más llamativos que encontramos es la muerte de los dioses que aceptan su sacrificio para entregar la libertad a sus criaturas, como hizo Jesús en la cruz. Hunahpú e Ixbalanqué se autoinmolan en una hoguera. Los señores del Xibalbá molieron sus huesos y los tiraron a un río y de allí, de sus cenizas, surgieron otros dos muchachos con las mismas caras de los gemelos en un proceso de resurrección de la carne solo al alcance de los hijos de los dioses.

En cualquier caso debemos afirmar que toda teoría fundamentada en las versiones modernas que existen del manuscrito disponibles por decenas en Internet, incluso en la página de la biblioteca de Newberry, o en las ediciones en papel que se han hecho del texto deben ser tomadas con cautela, pues ninguna de ellas es una edición crítica y pelográfica del texto original y además están plagadas de errores de transcripción y de interpretación. A pesar de ello, si como investigadores hemos acudido al original, que hoy está al alcance de cualquiera que posea una conexión a internet, debemos advertir igualmente que quizá sea probable que haya que tomar con precaución toda la bibliografía anterior a 2001 que considere como buena este influjo que pudo tener el cristianismo sobre las creencias y escritos mayas, incluyendo el interesante artículo de Rivera Dorado (2000), en el que se analizan las similitudes que hay entre el *Popol Vuh* y la Biblia dando más o menos por supuesta esta influencia.

⁸ Esta curiosidad de una mujer que se acerca a un árbol prohibido también la vemos en la historia de Adán y Eva.

⁹ Tepeu es el dios del cielo.

¹⁰ Qucumatz es el dios creador de vida y su representación es una serpiente emplumada. También se le llama Kukulkán y se suele asociar con Quetzalcóatl.

¹¹ Transcripción modernizada del autor a partir de la reproducción fotográfica disponible en https://library.osu.edu/projects/popowuj/folio_images/150AyerMS1515pvfl_1_v.jpg y en https://library.osu.edu/projects/popowuj/folio_images/150AyerMS1515pvfl_2_r.jpg

Quizá ni siquiera estelas como la número 5 de Izapa, en la que se ve una especie de embarcación llena de personas con sus enseres portando un árbol similar al árbol de la vida eran pruebas suficientes para afirmar que había ciertas coincidencias entre los dos textos (al igual que las hay con otras religiones del mundo). Sin embargo, el descubrimiento en Guatemala de las pinturas murales del San Bartolo en 2001 por parte del equipo de William A. Saturno hace que sea necesaria una revisión de todo lo escrito con anterioridad, pues allí se muestran en unos frescos que datan del año 100 a. C. determinados pasajes del *Popol Vuh*, con lo que es posible defender que tales coincidencias no sean fruto de la contaminación cultural y religiosa sino de una realidad mucho más inquietante, misteriosa y lógica, pues si los mayas conservaron tan cuidadosamente sus textos sagrados durante tanto tiempo es natural pensar que lo hicieron de la forma más cautelosa posible para evitar justamente la influencia de aquello de lo que los estaban protegiendo.

4. La lengua del *Libro común*

Francisco Ximénez nació en la segunda mitad del siglo XVII en Sevilla, como ya sabemos. Esto significa que por época cronológica debería tener un estilo preacadémico cercano al del padre Feijoo, sor Juana Inés de la Cruz (ya nacida en tierras mexicanas pocos años antes que Ximénez) o Torres Villarroel, todos ellos religiosos y más o menos de la misma época. Sin embargo, es evidente que los escritos de Ximénez carecen del estilo ilustrado de los del padre Feijoo, del cuidado por la estética de los de sor Juana Inés o de la prosa erudita de Villarroel. Su prosa es casi espontánea y tiene la ventaja de poder ser analizada directamente desde el manuscrito, lo que nos hace poder ver muchos datos más que los que se pueden percibir en un texto impreso. Por otra parte, Ximénez era andaluz y, por tanto, su forma de hablar y pronunciar el idioma influenciado por la tendencia mayoritaria que llevaba a los hablantes de esa zona hacia la simplificación fonética debía ser necesariamente diferente a la del padre gallego, la de la monja mexicana o la del sacerdote salmantino. No olvidemos que en este siglo estaba prácticamente terminado el proceso de reajuste de las sibilantes del idioma español, lo cual no implicaría alguna cierta irregularidad que complicara aún más la interpretación de su manuscrito.

Si Ximénez hablaba como un auténtico sevillano moderno y cosmopolita del XVII debemos suponer que era seseante y yeísta, que aspiraba las eses, que su discurso presentaría constantes rotacismos y que además, en ocasiones, podía cometer alguna alteración en las consonantes implosivas o algún fenómeno de aspiración de la F- inicial latina¹². Dado que el español andaluz es el que se propagó mayoritariamente por el Nuevo Mundo, veamos qué rasgos presenta el texto de Ximénez propios de este dialecto y qué rasgos se oponen a él para intentar determinar dos cuestiones fundamentales: si el texto tiene una irregularidad que nos lleve a pensar que fue algo que se hizo de forma descuidada o por

¹² Estos son los rasgos que aporta como generales del español andaluz de después del siglo XV Cano Aguilar (2000:174).

un autor menos hábil de lo que pretende ser y si estas características pueden arrojar luz sobre el método de traducción de Ximénez y la fiabilidad de la nueva versión a la hora de hacer evaluaciones de su contenido o de su forma.

*Nivel gráfico fonético*¹³

Teniendo en cuenta el momento en que se escribió el texto lo primero que debemos decir es que naturalmente, no aparece acentuación gráfica de ningún tipo. En cuanto a la puntuación debemos decir que también es bastante irregular y emplea puntos y comas de forma indistinta, de modo que separa elementos mediante un punto que gramaticalmente pertenecen a la misma oración y viceversa. En cuanto a los signos dobles, tan solo emplea los paréntesis en algunas ocasiones, pero no hay ningún otro signo adicional. Tampoco suele usar letras mayúsculas y la división de palabras tiene ciertas irregularidades tanto a la hora de escribir términos independientes que parece que estuvieran gráficamente unidos, así como en la división silábica de palabras cuando es necesaria por razones de espacio al final de una línea.

Más o menos podemos saber con cierta precisión cuándo tuvo lugar la escritura del texto, y a pesar de que estuviese escrito varios años antes de la primera reforma académica aparecida en el *Diccionario de autoridades* en 1726, vemos que Ximénez hace gala de una prosa académica que lleva incorporadas la mayoría de estas normas que todavía no se habían codificado, incluso aquellas que no se generalizaron hasta el siglo XIX, por ejemplo, el abandono de la grafía *ç*, aunque quizá por tradición prefiera la forma primitiva de *mesmo* a *mismo*, siendo este el arcaicismo más llamativo del manuscrito junto a la aparición de *agora*, que ya estaba en claro retroceso.

Su forma de escribir, como decimos, es bastante moderna y carente de ese deseo clasicista de los grandes escritores barrocos. Esto nos hace pensar que su intención al copiar este texto era más la de la conservación que la de mostrar las maravillas de su prosa. Más rasgos de esa modernidad de su texto los tenemos en la eliminación de otras grafías cultas para determinados fonemas, como *ch-* en términos como *cristiano* (fol. 1r), que aparece sin la hache. También elimina las consonantes geminadas y tan solo conserva la *ss* en el sufijo superlativo *-ísimo*, como vemos en algunos casos como *deseossísimo* (fol. 11v) o *loquísimos* (fol. 10v) y en la palabra *rissa*. Tan solo emplea la grafía *rr* en inicio de palabra en dos ocasiones: *rrisa* (fol. 14v), probablemente por un error en la consonante geminada (lo que nos hace pensar que ni siquiera el autor era muy partidario de usar la geminada en esta palabra) y *rrobado* (fol. 46r). No es muy frecuente, pero todavía muestra algunos casos de grupos consonánticos arcaizantes como *proprio* (fol. 1r) u *obscuridad* (fol. 1v).

¹³ En las referencias al texto, a pesar de conservar la escritura original de los términos, hemos decidido aplicarles las normas de acentuación vigentes en el español actual para mayor facilidad de interpretación, ya que no podemos aportar el original completo sino solo las palabras carentes de contexto. Igualmente, se aporta como ejemplo a lo dicho un único caso por cada fenómeno para no entorpecer la lectura con multitud de ejemplos idénticos.

En cuanto a la escritura de los diferentes fonemas debemos decir que presenta una regularidad bastante alta. Respecto del vocalismo no hay nada anómalo o llamativo en él y se usa de forma única la grafía *i* para la vocal. También encontramos la abreviación regular de la conjunción *que* mediante el uso único de la letra *cu* con un punto (marcado más bien como un acento en mano de este autor) en la parte superior. La grafía *y* se reserva para la conjunción copulativa y para usos vocálicos en final de palabra como *muy* (fol. 5v) o *soy* (fol. 10v) y rara vez aparece en interior de palabra como *oygamos* (fol. 9r). La grafía *u* se emplea indistintamente con valores vocálicos y consonánticos y su recurrencia es mucho mayor a la de la grafía *v*.

En cuanto al consonantismo, también es bastante regular, aunque tiene algunos fenómenos que es necesario destacar. El primero de ellos es que no da muestras de seseo, por lo que sabemos que el autor conocía la escritura de las palabras al margen de su idelecto. En el uso de *b/v* hay una predominancia por la *u*ve sobre todo en los sustantivos. En los tiempos verbales aparece un uso mayoritario de la *u*ve en desinencias del subjuntivo y las formas del verbo *haber*, pero de la *be* en el imperfecto, como en *desbarataba* y *estaba* (fol. 3v) y de otras formas del pasado del verbo *estar* como *estubieron* (fol. 4r) o *estubo* (fol. 18r).

Además de esto, podemos decir que también continúa el hábito generalizado de la eliminación de la *h*-inicial en todas las formas del verbo *haber* aunque, sin embargo, conserva de las provenientes del latín en otros casos como *humedezía* (fol. 3v). Igualmente, conserva de forma sistemática las haches con un origen de F- inicial latina como vemos en las formas del verbo *hacer* o *hablar* y en palabras como *harina* (fol. 4v), o también en voces del taíno como *huracán* (fol. 4v). No es frecuente el refuerzo inicial de la aspiración de la hache, aunque puede encontrarse en algún caso como *gueso* (fol. 7v), aunque aparece también con hache pero en una proporción mucho menor, o *guerta* (fol. 26r). En ninguno de estos casos se hace uso de la diéresis.

También aparece cierta alternancia entre las grafías *q* y *c* seguidas de [wá], con predominancia de *q* en pronombres interrogativos, aunque aparece en más contextos como *eloquencia* (fol. 1v) o *quando* (fol. 3r). Por el contrario, en general con el número cuatro y derivados suele emplear la grafía *c*.

La grafía *g* representa la consonante velar de manera mayoritaria como vemos en *gente* (fol. 5v), *vegez* (fol. 7r) o *cogerlo* (fol. 10r). También se toma como única en el término *mensaje* y sus derivados, lo que será una tendencia mayoritaria del español el términos de origen francés hasta mediados del siglo XX. Una excepción en el uso de estas grafías podría considerarse también el uso de esta grafía con sonido de oclusiva velar sonora en *pringe* (fol. 11v). Con sonido velar [x], si la vocal que sigue es una vocal abierta emplea la grafía *j*, al contrario de lo que sucede en derivados del verbo *decir* -con alguna excepción como *dijo* (fol. 9r)- y los adverbios derivados del adjetivo *baxo*, como *abaxo* y *debaxo*, y

algún otro caso como *trabaxo* (fol. 5r) o *páxaro*, que aparece también con *j*, siendo estos casos por lo infrecuente las excepciones.

Para la interdental actual [θ] se emplea la grafía *z*, aun seguida de las vocales anteriores, aunque aparezcan también junto a la letra *c* en muchas menores ocasiones incluso en los mismos términos, como vemos en *zielo* (fol. 1r) y *cielo* (fol. 2r), apareciendo ambas en una proporción de tres a uno respectivamente. En cualquier caso, el sonido de este fonema a finales del siglo XVII ya parecía estar claramente diferenciado incluso para un hablante de origen sevillano, pues no hay errores en su uso, dado que Ximénez era un hombre bien formado. Tampoco aparecen por ello casos de yeísmo ni de lleísmo gráficos.

Ya para terminar diremos que tan solo cabe destacar la forma en la que transcribe los americanismos de relativa reciente incorporación al español. Aparece un caso de seseo en la palabra *maís*, que solo se escribe con *z* en una ocasión (fol. 7v) y un reflejo de la aspiración de la palabra *jícara*, que aparece escrita con *h* en 15 ocasiones.

Nivel morfosintáctico

Nuevamente debemos afirmar que el texto de Ximénez es bastante moderno también en este nivel. En el manuscrito podemos ver que la oposición singular / plural de segunda persona se hace únicamente mediante el empleo de *tú* y *vosotros*, eliminando por completo el sistema medieval de pronombres, algo que no deja de ser llamativo si tenemos en cuenta la extensión que tiene hoy en día en Guatemala el voseo. El futuro expresado mediante perífrasis tampoco aparece en favor de la forma sintética. Otro rasgo de modernidad es el empleo de la conjunción disyuntiva *pero*, que aparece en casi 30 ocasiones, frente a la forma arcaica *empero*, que aparece muchas menos. Lo mismo sucede con los demostrativos, donde *este* aparece regularmente en oposición a *aqueste*, cuya recurrencia es casi circunstancial.

Dentro de la derivación de palabras resaltaremos un gusto por la sufijación de verbal mediante el morfema *-dor*, que aparece constantemente. Unos ejemplos pueden ser *creador* (fol. 1r), *tirador* (fol. 1r), *entendedor* (fol. 1v), *criador* (fol. 1r), *formador* (fol. 2v), *sustentador* (fol. 3r), *mantenedor* (fol. 3r)... También aparece el sufijo *-dura* para crear sustantivos como *escondedura* (fol. 1r), *aclaradura* (fol. 1r), *miradura* (fol. 1r), *echadura* (fol. 4r), *formadora* (fol. 4r) o *adjuntadura* (fol. 32r), aunque casi todos aparecen en las primeras páginas y no son tan abundantes como los anteriores. No presenta sufijos cultos ni de origen griego ni latino, así como tampoco hace uso de los morfemas apreciativos.

En cuanto a las estructuras sintácticas se refiere, la predominancia es la de la parataxis asindética. También se usa constantemente el nexos copulativo en oraciones que se van sumando unas a otras en ocasiones en cadenas que parecen interminables. La subordinación es fundamentalmente causal mediante el nexos *porque* (alrededor de la centena de casos), y dentro de las adverbiales, la locativa es

la más común introducida con el nexa *donde* (algo menos de cien casos). La temporal con *cuando* es la menos común ya que aparece en tan solo cinco ocasiones, las mismas que las concesivas con *aunque*. Dadas las características del texto no es de extrañar que sin duda la estructura más frecuente sea la relativa explicativa con *que*, que aparece en varios cientos de ocasiones. Las condicionales con *si* no son tampoco muy frecuentes y además aparecen con una correlación verbal muy variada (pluscuamperfecto de subjuntivo, presentes, imperativos...), incluyendo hasta el futuro tanto de indicativo –*si lo daréis* (fol. 36v)- como de subjuntivo –*si vbiere* (fol. 11r)- en sus combinaciones. Dada la poca variedad de formas subordinantes que emplea no es de extrañar que el texto presente una constante presencia de paralelismos y polipotes dentro de las estructuras.

En cuanto al sistema verbal, como ya se ha dicho, se usa para el futuro únicamente la forma sintética, aunque no hay rastro del condicional formado mediante el mismo mecanismo. Sobre los pasados, se prefiere el indefinido, que se complementa con el imperfecto, aunque el perfecto aparece en algunas ocasiones. El pluscuamperfecto aparece también en contadas ocasiones como *avía crido* (fol. 4v). Para el imperfecto de subjuntivo se prefiere la forma en –*se*.

El orden de los elementos dentro de la oración es el de SVO. En general los párrafos se componen de frases cortas con pocos elementos de tipo circunstancial y es frecuente la ausencia de pronombres de sujeto. La deixis endofórica (y normalmente catafórica) es también bastante empleada, en general como medio para explicar lo que dice cada uno de los intervinientes tras un pasaje en estilo directo. Por último, dentro de la sintaxis cabe destacar el frecuentísimo uso de las perífrasis con el verbo *ser* y un participio con un valor más o menos pasivo.

Nivel léxico

Este texto presenta una gran variedad de palabras, a pesar de su sencillez sintáctica. Esto quizá pueda hacernos pensar que la sintaxis responde a una necesidad de la traducción si en la lengua de origen el repertorio de conexiones sintácticas es inferior al del español, mientras que para poder dar cuenta del contenido es necesario el uso de varios centenares diferentes de palabras. Por ese motivo podemos afirmar que su léxico, aunque repetitivo, es muy rico.

Al margen de las preposiciones y elementos de conexión sintáctica como *que*, aparecen términos que podríamos relacionar directamente con la naturaleza mística del texto. Tales son *hombre* (o su plural), que aparece en 42 ocasiones, *cielo* y *tierra*, que superan la treintena, o *formador* y *creador* con 25 y 24 apariciones respectivamente, o *creación* que se usa 13 veces. Si tenemos en cuenta que el texto se trata de una cosmogonía y la comparamos con los nueve primeros capítulos del *Génesis* (hasta la descendencia de Noé), veremos que aparece cierto paralelismo, pues las palabras *tierra*, *hombre*, *cielo* o *engendrar* (en cualquiera de sus formas) están también entre las más frecuentes. Sin embargo, así como el *Génesis* tiene a *Dios* como la décima palabra más usada, tan solo superada por *tierra* y

elementos de tipo gramatical (artículos o preposiciones) y sin contar otras formas de referirse a él como *Jehová*, Ximénez prefiere usar los nombres propios de los dioses mayas y evitar este término, que apenas se usa una decena de veces. En esta comparativa diremos que en cuanto a variedad léxica y de formas, el texto del *Popol Vuh* también supera al *Génesis*. Según los datos aportados por la aplicación consultada para el recuento léxico¹⁴, el texto de Ximénez registra 1399 palabras diferentes, mientras que el fragmento referido de la *Biblia*¹⁵ tiene en su traducción española 938.

También nos llama la atención el concepto de la idea de los dioses como padre y madre al mismo tiempo. De hecho, ambos términos aparecen el mismo número de veces (10), datos bastante diferente al de las escrituras cristianas. Casi en igualdad de recurrencia, aunque un poco menor, está el término *hijo* (o su plural), altamente superado por el *Génesis*.

Si tenemos en cuenta que un texto sagrado debería reflejar en apariciones por importancia aquello que resulte fundamental para sus veneradores, no es de extrañar que la palabra *pelota* sea una de las más frecuentes, ya que este juego era sagrado para los mayas, y que *jueguen*, aunque poco, más que los cristianos, que no juegan nada.

En cuanto a los campos léxicos destacan de forma totalmente predominante los términos referidos a animales (pájaros y aves, venados, conejos, perros, plumas, nidos, tortugas, cangrejos, serpientes, jabalíes...) y a la naturaleza (amanecer, piedras, árboles, agua, montañas, bosques, bejucos, mar, hierbas, encinales...). El tiempo y el silencio también son conceptos relativamente importantes para los mayas, así como su propia identidad, pues esa palabra aparece también en bastantes ocasiones. La muerte, sin embargo, es prácticamente igual de poco importante en ambos textos creacionistas (menos de 5 apariciones), al contrario que el agua, que no es de extrañar que ocupe un puesto bastante alto en la clasificación si tenemos en cuenta que ambos documentos nos hablan de diluvios e inundaciones.

Como breve conclusión a este apartado debemos decir que Ximénez hace un uso fluido de su gran repertorio léxico sin incurrir en la erudición críptica que podríamos esperar de un fraile que escribe sobre otra religión. Igualmente, la variedad de palabras que emplea nos hace ver que conocía mejor de lo que se dice la lengua quiché y que por tanto, si en la traducción aparecen imprecisiones no fue por descuido o por una premeditada mala intención, sino por alguna otra razón más compleja. Ximénez conocía la lengua maya, su léxico y sus construcciones, aunque probablemente en la traducción de este texto quizá emplease la ayuda de algún indígena que hablara español para esclarecer algunos pasajes de difícil interpretación, bien por su antigüedad o bien por lo enrevesado de su contenido. De no haber conocido la importancia que tenían esas historias para la comprensión de la cultura maya, quizá por

¹⁴ Calvo Tello, José. *Cuenta-palabras*. Stein bei Nürnberg: More Than Books, 2013. Disponible en: <http://www.morethanbooks.eu/cuenta-palabras/> [Acceso el 18/07/2017].

¹⁵ Dependiendo de la versión que se utilice estos datos pueden sufrir ligeras variaciones si se emplean sinónimos en su traducción por razones de estilo. Nosotros hemos tomado el texto digital que ofrece la siguiente página web: <https://www.iglesia.net/biblia/libros/genesis.html>

ignorancia como hicieron muchos de sus precursores, se hubiese deshecho del texto sin más... pero afortunadamente no fue así.

5. El esoterismo del *Popol Vuh*

No queremos terminar este breve nuevo acercamiento al *Popol Vuh* sin reflexionar sobre un aspecto ciertamente llamativo. Sabemos que este texto algo tenía de extraño cuando Ximénez lo trató de forma especial y todos los investigadores posteriores se sintieron fascinados por las historias que contaba. En la actualidad muchos se acercan a él queriendo ver en sus líneas historias fantásticas que de forma alegórica nos cuentan un pasado negado por los libros de Historia. Seres alados que bajan del cielo, cuerpos celestes luminosos, dioses que bajan a la Tierra para revelar grandes secretos, anuncios de nuevas venidas de esos seres y muchos otros elementos interconectados han suscitado, como decimos, el interés de estudiosos de todas las áreas del conocimiento desde la más ortodoxa de las teologías hasta la más puntera tecnología. Por si fuera poco, determinadas semejanzas con el cristianismo, pasajes de difícil interpretación y fenómenos aparentemente paranormales se vieron alimentadas cuando el Apolo 11 llegó a la luna en 1969. La pregunta de si los humanos habíamos sido los primeros en salir de la Tierra junto al fenómeno ovni que cada vez era más fuerte durante la Guerra Fría hicieron que a partir de los años 70 estudiosos más o menos polémicos e influyentes dentro de la ufología, como hoy podría ser Giorgio A. Tsoukalos¹⁶, se sembrara la duda de si todas las leyendas que aparecen en esos textos son tan solo intentos de describir con palabras rudimentarias elementos tecnológicos y sucesos extraños que no sabían cómo explicar, fundamentados en general en la idea de la panspermia, que explicaría las conexiones entre culturas aparentemente aisladas en el espacio y el tiempo. Esta idea no está del todo equivocada, pues es cierto que tal vez explicasen determinados fenómenos desconocidos para ellos de una forma literaria, pero lo curioso es que estos acontecimientos y sus posibles interpretaciones son comunes a muchas otras religiones. El más famoso de los ejemplos de estas disquisiciones lo encontramos en la lápida mortuoria de Pakal, gobernante maya del siglo VII, en la que aparece representado dentro de una especie de artefacto similar a una nave espacial¹⁷ en su viaje al inframundo. Sobre esta máquina podemos ver un ser volador mitad serpiente mitad pájaro que recuerda a las descripciones de Qucumatz, Quetzalcóatl o los dragones voladores de la mitología china y que, según este tipo de explicaciones ufológico hermenéuticas no sería más que la alegoría un aparato alargado, volador y capaz de expulsar fuego, es decir, algún tipo de aeronave.

¹⁶ Este ufólogo ha divulgado sus teorías mediante apariciones en televisión y gracias a su revista on-line *Legendary times*, de gran aceptación dentro de determinado tipo de lectores curiosos por encontrar otras lecturas de la Historia, aparte de las oficiales.

¹⁷ Este aparato podría ser considerado una vimana de haberse tratado de una lápida hinduista.

Naturalmente, no queremos tomar por buenas ni extendernos en interpretaciones que carecen de un sustento mayor que lo que se consideran evidencias relativamente discutibles de un pasado alienígena con maravillosos viajes a través del tiempo y el espacio. Si hemos querido referirnos aquí es justamente para dar cuenta de una realidad que sigue causando interés en quien la conoce, lo mismo que hace unos 300 años le pasó a Francisco Ximénez. Newgrange, Stonehenge, las líneas de Nazca, los moais de la Isla de Pascua y un sinnúmero de construcciones de la antigüedad parecen querer transmitirnos un mensaje que hasta hoy no hemos sido capaces de descifrar y nosotros, al igual que hicieron los antiguos, también interpretamos las señales que nos dejaron contaminados por el contexto en que vivimos en el deseo de explicar desde nuestro subjetivismo aquello que no comprendemos para dar lógica a aquello que parece no tenerla. No sabemos qué intención tenía Ximénez cuando con esmero quiso conservar este texto pero lo que está claro es que por alguna razón le fascinó y lo único que quiso fue dejarlo al alcance de generaciones venideras, como él mismo dice, para que quizá, sin las fuertes limitaciones que tenía, pudieran comprender como él las maravillas de la cultura maya.

Bibliografía

- Acuña, René (1998). *Temas del Popol Vuh*. México: UNAM (Ediciones Especiales), Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Cano Aguilar, Rafael (2000). *Introducción al análisis filológico*. Madrid: Castalia.
- González, Rubén (ed.) (2012). *Popol Vuh comentado, visión espiritual del mito maya*. Edición del autor.
- López, Citlalli (1992). “El papel amate. Sagrado, profano, proscrito”, en *Ciencias*, n. 28, octubre-diciembre, pp. 31-36. [En línea].
- Recinos, Adrián (ed.) (1947). *Popol vuh: las antiguas historias del Quiché*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera Dorado, Miguel (2000). “¿Influencia del cristianismo en el Popol Vuh?”, en *Revista Española de Antropología Americana*, n. 30, pp. 137-162.

