

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Posgrado en Estudios Mesoamericanos

Instituto de Investigaciones Filológicas

Facultad de Filosofía y Letras

División de Estudios de Posgrado

El *Popol Vuh* y su función poética.

Análisis literario y estudio crítico del texto k'iche'

TESIS

que para optar al grado de:

Doctora en Estudios Mesoamericanos

Presenta:

Michela Elisa Craveri Slaviero

Directores:

Dra. Mercedes de la Garza Camino

Dr. Patrick Johansson

México D.F.

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Sofia

Para interesar a un hombre moderno,
esta herencia tradicional *oral*
ha de presentarse bajo la forma
de *libro*
(M. Eliade)¹

¹ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Labor, Barcelona, 1992, p. 169.

Agradecimientos

Quisiera agradecer a Mercedes de la Garza, Patrick Johansson, José Alejos, Carmen Valverde, Martha Iliá Nájera, Laura Sotelo y Tatiana Bubnova por el apoyo que me han brindado en los últimos años y por los estímulos que han sabido comunicarme en cada ocasión. Representan un ejemplo para mí por su rigor, su sabiduría y su calidad humana. Pero sobre todo quisiera agradecerles porque me han transmitido una pasión que alimenta constantemente mi vida. Es el don más importante que hubiera podido recibir. Mil gracias también a Dante Liano por transmitirme el amor a su tierra y su cultura.

De la misma manera, todos los profesores y los compañeros de la maestría y del doctorado en Estudios Mesoamericanos han sido para mí una fuente inagotable de enseñanza, de ideas y de cariño que han hecho de México un país especial, el lugar de mi segundo nacimiento.

Índice

Introducción	8
Parte I: Formas y funciones del <i>Popol Vuh</i>	20
Cap. 1. Las funciones poéticas del <i>Popol Vuh</i>	21
1.1. La parataxis	21
1.2. La versificación	28
1.3. La estructura textual	40
1.4. Las relaciones verbales	53
1.4.1. Los difrasismos	53
Los dioses	65
Los hombres	74
El contexto natural	88
1.5. La relación semántica y fonética entre las palabras y las frases	108
Cap. 2. La especificidad del texto: estructura, carácter y función	125
2.1. La unidad textual	125
2.2. La estructura circular	128
2.3. La perspectiva dialógica	130
2.4. Fragmentación e integración narrativa	133
2.5. El tiempo como estructura	136
2.6. Los tiempos narrativos	142
2.7. Modos verbales y ejes temporales	144
2.8. La oposición entre actantes	147
2.9. Los personajes y su función relacional	150
2.10. La gemelaridad	154
2.11. El <i>Popol Vuh</i> en el contexto de la colonia: ¿es un título de tierras?	156

Parte II: Núcleos simbólicos e isotopías del *Popol Vuh*. 163

Cap. 3. El agua y el fuego, instrumentos de purificación y regeneración.	164
3.1. El simbolismo acuático	165
3.1.1. Las aguas de la creación	165
3.1.2. El mar como lugar de transición	171
3.1.3. La lluvia y la resina	175
3.1.4. Los ríos de la superficie terrestre	179
3.1.5. Los ríos del inframundo	184
3.2. El simbolismo ígneo	192
3.2.1. El fuego celeste	192
3.2.2. El fuego, medio de transición entre la tierra y el cielo	193
3.2.3. El fuego cultural	206
3.2.4. El fuego como canal de comunicación	214
3.2.5. El bulto de fuego	217
Cap. 4. La vegetación y su valor cósmico	227
4.1. La siembra como acto cultural	228
4.2. El florecimiento de la vida cósmica	235
4.3. Los árboles del mundo	238
4.4. La vegetación y la alimentación	254
4.5. Las plantas del inframundo y la continuidad de la vida	256
4.6. La gestación de la vida: el maíz	274
4.7. La participación en los ciclos vegetales	281
4.8. Las semillas y la creación del conocimiento	287
4.9. La humanidad y el maíz	288
Cap. 5. La participación de los animales en la manifestación de lo sagrado	298
5.1. Los atributos zoomorfos de los dioses creadores: coyote, tacuazín, jabalí y pizote	299
5.2. La serpiente, la vida y el tiempo	304
5.3. La primera generación de animales	311
5.4. Los dioses zoomorfos del cosmos en evolución	313
5.5. Los animales del lado oscuro de la vida	315

5.6. Los animales mortíferos de Xib'alb'a: los murciélagos y los jaguares	324
5.7. El mundo animal y el contexto natural	328
5.8. Los hombres, los animales y lo sagrado	333
5.9. Los animales en distintos contextos: hormigas y perros	336
5.10. La función mediadora entre el hombre y sus dioses: gavilán, zancudo, pizote, jabalí, tlacuache y conejo	340
5.11. Nahualismo y tonalismo	349
5.12. El venado, expresión solar y política	358
Cap. 6. El espacio: imagen de la muerte y la regeneración	363
6.1. Las montañas y los valles del paisaje k'iche'	364
6.2. El cosmos y el hombre	366
6.3. El inframundo, caverna iniciática	369
6.4. La cancha del juego de pelota, lugar de paso a otras dimensiones	380
6.5. El oriente y el origen de la vida política	388
6.6. Siete cuevas, siete barrancos	394
6.7. Tulan, ¿ciudad mítica o lugar geográfico?	398
6.8. La organización cuatripartita del espacio y el patrón ternario de la sociedad	403
6.9. El paisaje donde se albergan los dioses	407
6.10. El espacio cultural y el hombre	408
Conclusiones	413
Parte III: Traducción y análisis morfológico del texto k'iche'	418
El texto del <i>Popol Vuh</i>	419
Traducción y análisis lingüístico del texto k'iche' del <i>Popol Vuh</i>	424
El vocabulario del <i>Popol Vuh</i>	658
Bibliografía	739

Introducción

El manuscrito del *Popol Vuh* que ha llegado hasta nuestros días contiene los mitos centrales de la cosmovisión k'iche', expresados también en otros contextos, como la arquitectura, la plástica y las elaboraciones narrativas modernas¹. Distintas versiones de los mitos del *Popol Vuh* están contenidas en otros documentos mesoamericanos y pueden ayudar a apreciar su difusión a nivel interregional². Sin embargo, para comprender las funciones específicas de los episodios míticos del *Popol Vuh* y su carácter polisémico, considero necesario estudiarlos en el interior de las dinámicas narrativas del texto.

Los elementos míticos ahí contenidos, en efecto, adquieren un valor específico por su recíproca relación, ya que la obra se presenta como un tejido de distintos núcleos simbólicos que participan en la significación global del texto. El sentido de cada componente consiste en su capacidad de entrar en relación con otros elementos textuales y con la obra en general³. Ya que la materia mítica del *Popol Vuh* se expresa a través de una sustancia específica, que es el lenguaje, será a partir de su forma narrativa que se analizarán sus funciones y su estructura.

He podido identificar en el texto tres niveles de organización narrativa, que constituyen también el armazón de mi tesis. El primer aspecto considerado es la retórica textual, fundamental para aclarar las formas en que los conceptos se vinculan entre sí. El análisis retórico permite estudiar el estilo de las diferentes partes del manuscrito e identificar a la autores del *Popol Vuh*

¹ Me refiero a elementos simbólicos centrales en la cosmovisión maya, como puede ser el simbolismo de los colores, de los animales, de los rumbos cardinales, plasmados en la arquitectura y las decoraciones de las ciudades prehispánicas. En efecto, los contenidos expresados en la obra se pueden encontrar en otros contextos, con distintas formas y funciones. Aquí me interesa considerar los contenidos simbólicos de la obra a nivel verbal y su recíproca relación.

² La crítica se ha ocupado largamente de la difusión de los mitos del *Popol Vuh* en toda la región mesoamericana, desde el altiplano central, hasta la región de la costa del Golfo. Esto se debe a dos causas fundamentales: una relación cultural directa entre estas regiones y, por otro lado, la expresión formalmente autónoma de reflexiones e inquietudes comunes al pensamiento americano. Cf. Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, Istmo, Madrid, 1990, p. 163, pp. 147-177; M. Graulich, "El Popol Vuh en el altiplano mexicano", *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas*, UNAM, México, 1995, pp. 117-130; Munro Edmonson, "Los Popol Vuh", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 11, 1978, pp. 249-265; Linda Schele y David Freidel, *A Forest of Kings*, Morrow, Nueva York, 1990, p. 280-285; D. Friedel, L. Schele y Joy Parker, *El Cosmos Maya*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pp. 55-110; Garrett Cook, "Mitos de Momostenango comparados con el Popol Vuh" en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983, p. 135-152; Gary Gossen, "El Popol Vuh revisitado: una comparación con la tradición oral contemporánea de San Juan Chamula, Chiapas", en R. Carmack y F. Morales, *op. cit.*, pp. 305-329; Blas Castellón Huerta, "El Popol Vuh en comparación con un gran tema mítico de América", *Investigaciones recientes en el área maya*, XVII Mesa Redonada, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 21-27 de junio de 1981, Sociedad Mexicana de Antropología, 1984, tomo 3, pp. 351-355; Robert Bruce, "The Popol Vuh and the Book of Chan K'in", *Estudios de Cultura Maya*, 1976/7, vol. 10, pp. 173-209; Justin Kerr, "The myth of the Popol Vuh as an Instrument of Power", en Elin. Danien – Robert Sharer (eds), *New Theories on the Ancient Maya*, The University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1992, pp. 109-121; Michael Coe, "The Hero Twins: Myth and Image", en J. Kerr, *The Maya Vase Book*, Kerr Associated, Nueva York, 1989, pp. 161-183; Beatriz Barba, "Buscando raíces de mitos mayas en Izapa", en Barbro Dahlgren, *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, UNAM, México, 1990, pp. 9-57.

³ Tzvetan Todorov, "Las categorías del relato literario", en AA.VV., *Análisis estructural del relato*, Ed. Coyoacán, México, 1996, p. 161.

como miembros integrantes de la comunidad k'iche' de la colonia. El estudio retórico, además, ayuda a comprender las fases de transculturación del documento, desde un canal oral a otro escrito. A pesar de la forma alfabética en que ha llegado hasta nosotros, el análisis del texto permite también identificar la estructura narrativa de matriz prehispánica, marcada por las partículas de uso retórico que señalan la transición entre los episodios.

La retórica textual facilita la comprensión de la naturaleza oral del texto y de su peculiar forma sintáctica y gramatical. El análisis arroja luz también sobre una forma específica de organización gramatical y semántica llamada difrasismo, que se repite con cierta constancia a lo largo de la obra. Los difrasismos forman ejes constantes de asociaciones metafóricas entre los conceptos. Estas líneas constituyen nudos semánticos que encierran una parte fundamental de la significación de la obra. El análisis retórico en sus distintas componentes forma el primer capítulo de la tesis.

El segundo nivel en que se organiza el texto poético es la disposición de la materia en secuencias narrativas recíprocamente vinculadas. El aparente desorden de los episodios y la fragmentación temática han llevado a una parte de la crítica a proponer una integración artificial de los mitos existentes en época prehispánica. Sin embargo el estudio de las funciones de los personajes puede demostrar la interconexión de las secuencias míticas por la repetición de los mismos patrones actanciales. Más que de oposición entre grupos de personajes se puede hablar del carácter relacional de los actantes, que encuentran su razón de ser en la interacción dialógica. Así el individuo se afirma como parte de un grupo social que legitima su identidad colectiva y al mismo tiempo afirma sus peculiaridades. Este esquema relacional encuentra en la imagen de los gemelos su representación simbólica, ya que estos personajes son uno y dos a la vez, unitarios y dobles, iguales y diferentes.

El estudio de los modelos actanciales puede ser extremadamente útil a la hora de comprender las conexiones entre las secuencias míticas, construidas alrededor de distintos personajes. Este aspecto parece sugerir a una primera lectura el carácter fragmentario del relato. En realidad el análisis de las funciones de los personajes puede aclarar la relación que existe entre los protagonistas de los distintos episodios. Este elemento refuerza la profunda unidad textual y la interconexión entre las distintas partes del relato.

También el estudio de la concepción cronológica expresada en la obra se revela particularmente eficaz para entender la función del *Popol Vuh* y su valor como texto integrado. En primer lugar se puede apreciar la idea de un tiempo cíclico, de constantes creaciones, destrucciones y regeneraciones. Esta concepción circular no se agota en las implicaciones cosmogónicas, sino que se extiende también al tiempo humano de la última parte del *Popol Vuh*, en la que el hombre anula

la situación contingente para volver al origen de la vida. La fundación del estado y de las primeras ciudades implica en sí una cosmogonía, que permite volver a la condición primigenia del cosmos, empapado de energías sagradas.

El estudio de la organización cronológica del relato consiente la comprensión de la unidad profunda del texto y de la visión cíclica de la vida dentro y fuera de la obra. Así, el *Popol Vuh* se presenta como la recreación mítica de un tiempo que vuelve constantemente sobre sí mismo para regenerarse. Esto revela una confianza en la capacidad de la cultura maya de renacer desde la destrucción operada por la conquista española. Esta misma reflexión consiente también considerar la obra en el contexto de la colonia y hacer un estudio comparativo con otros documentos afines, como los títulos de tierras.

La organización cíclica constituye el verdadero armazón de la obra, en la repetición de esquemas actanciales, de modelos relacionales y de recursos narrativos. La inserción de la voz de los narradores, que abren y cierran los episodios, así como los diálogos de los personajes, forman secciones narrativas de constante resemantización. El estudio de la estructura textual profunda constituye el segundo nivel de análisis del texto poético, que da forma al segundo capítulo de esta tesis.

La organización retórica y la estructura del texto representan las dos partes fundamentales del discurso poético, entendido como conjunto de signos verbales aptos a ofrecer una representación polisémica de la realidad. Ésta en efecto se explica en dos niveles. Por un lado se expresa en el nivel verbal, con las relaciones léxicas, gramaticales, sintácticas y fonéticas entre las partes del discurso, que comunican un excedente de sentido por su recíproca conexión. Por otro lado, la visión polisémica del mundo se revela en el nivel estructural más profundo, o sea en la organización del discurso poético en secuencias narrativas con un orden temporal simbólico, relaciones actanciales circulares y perspectivas narrativas dialógicas.

Estos dos niveles, el estilístico y el estructural, constituyen las dos partes complementarias del discurso poético, ya que ambas concurren a dar una significación coherente al discurso. Por esta razón los primeros dos capítulos que analizan estos aspectos constituyen la primera parte de la tesis y representan un primer acercamiento al texto poético desde un enfoque semiótico y hermenéutico.

La segunda parte de la tesis, que comprende los capítulos tres, cuatro, cinco y seis, por otro lado, pretende acercarse a los núcleos simbólicos del *Popol Vuh* interpretados como vivencias culturales, con una doble naturaleza, lingüística y no lingüística. En efecto, la lectura simbólica de la realidad presentada en la obra se encuentra también en otros contextos comunicativos, como las artes plásticas y la arquitectura. Pero sobre todo se encuentra en otros discursos míticos del área

mesoamericana, alumbrando sobre la parecida decodificación del mundo por parte de las distintas culturas que viven en la región.

Por otro lado, es posible afirmar también que algunos fenómenos de interpretación simbólica se encuentran con una difusión capilar en distintas civilizaciones del mundo. Esto nos permite considerar algunos símbolos como respuestas comunes que el hombre ha sabido dar a las incógnitas de su existencia, como el misterio de la vida y de la muerte, la gestación y la enfermedad, la luz y la oscuridad, el recorrido de los astros y su influencia sobre la vida cósmica. Algunos símbolos tienen difusión casi universal, como el agua fuente primigenia de vida, instrumento de purificación y de contacto. De la misma manera la vegetación en sus ritmos cíclicos de florecimiento, madurez y decadencia, ha representado para centenares de culturas un símbolo del movimiento cíclico del tiempo y un paradigma de la existencia humana.

A la luz de estas consideraciones en la segunda parte de la tesis se tratará de entender el valor que estos fenómenos de decodificación simbólica de la realidad expresan en el relato mítico, o sea los significados específicos que los distintos núcleos semánticos adquieren en el *Popol Vuh*. Hay elementos que a mi parecer constituyen las líneas simbólicas más importantes de la obra, o sea que representan ejes por donde confluyen y se distribuyen las connotaciones simbólicas principales. Éstos son el agua, el fuego, la vegetación, los animales y el espacio.

Estos elementos manifiestan una connotación significativa en sus distintas expresiones y proporcionan caminos fértiles de interpretación textual. Por esto he considerado oportuno abordar el análisis simbólico del *Popol Vuh* según sus líneas de connotación simbólica, que a mi parecer ofrecen una clave de lectura más profunda y compleja que la organización superficial de la trama.

La división de los capítulos según los ejes simbólicos, entonces, responde a una tentativa de recorrer la espesa red de significación de la obra a través de la relación existente entre los distintos núcleos semánticos. La disposición de la materia de los capítulos podría parecer poco coherente con el desarrollo narrativo del *Popol Vuh*. Sin embargo, lo he considerado como el medio más propicio para penetrar en las capas de sentidos difusos presentes en toda la obra.

Las líneas de connotación simbólica son una señal ulterior de cohesión interna, ya que la comprensión de un núcleo semántico depende de la relación con las siguientes porciones textuales. Esto demuestra aun más el valor integrado de los episodios míticos del *Popol Vuh*, ya que su significación es interdependiente.

La tercera parte de la tesis consiste en la traducción y en el análisis morfosintáctico del texto k'iche'. La traducción al español representa un instrumento indispensable de acercamiento a la retórica y a la estructura textual y por esta razón he considerado importante añadirlo a las primeras dos partes del trabajo. La traducción es sólo una propuesta de lectura de la polisemia textual del

Popol Vuh y no pretende ser la versión definitiva. He tratado de mantener lo más posible el estilo de la obra, la riqueza simbólica del lenguaje y la estructura sintáctica de la versión k'iche', para respetar el pacto de lectura mítico de los narradores coloniales del *Popol Vuh*. La finalidad es también la de devolver al texto el carácter original, aun encajado en el molde occidental de la lengua española, de la escritura alfabética y de la forma moderna de libro. La traducción respeta lo más posible el estilo paratáctico de la obra, su organización versal y su estructura narrativa, para que sea perceptible la peculiar organización retórica del texto y la variedad de modelos rítmicos y semánticos.

La tesis se concluye con un vocabulario de todas las palabras del *Popol Vuh* con la indicación de las raíces verbales y de los prefijos, para que sea posible también la interpretación de porciones específicas del texto.

Marco metodológico

Mi enfoque en el estudio de los contenidos del *Popol Vuh* parte de la semiótica, que reconoce valor a las múltiples capas semánticas del lenguaje poético. Esta perspectiva analítica se dirige en varias direcciones. Por un lado se ocupa de los aspectos estilísticos y retóricos. En efecto, la primera finalidad es la de comprender la organización simbólica de la realidad según las mismas expresiones lingüísticas de la cultura que la produce.

El análisis retórico no se reduce a la observación de la desviación de una norma lingüística y de la producción de un excedente de sentido, sino que se propone la interpretación profunda del simbolismo verbal que acompaña cualquier texto mítico. El lenguaje del *Popol Vuh* es un arte que tiende a connotación metafórica y a la expresión de los múltiples significados de la existencia cósmica. Por esto, considero legítimo estudiar el texto como un producto artístico y entrar en el juego de las significaciones.

Para comprender el simbolismo verbal del *Popol Vuh* y su función poética, he adoptado la teoría de la oralidad de Paul Zumthor y Walter Ong⁴, que identifican fenómenos lingüísticos universales de decodificación de la realidad de las sociedades ágrafas. El segundo marco metodológico fundamental, ha sido la teoría de la metáfora de Paul Ricoeur y el reconocimiento de su función cognitiva.⁵ La metáfora es un filtro, una pantalla que sitúa las cosas bajo una perspectiva distinta y nos enseña a ver de manera siempre nueva. La metáfora y el símbolo son los instrumentos

⁴ Paul Zumthor, *Introducción a la poesía oral*, Taurus, Madrid, 1982; Walter Ong, *Orality and Literacy*, Routledge, Londres-Nueva York, 1991.

⁵ Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, Europa, 1980, pp. 110-117.

de mediación entre nosotros y el mundo y son los únicos medios de comunicación de una realidad polisémica y cambiante.⁶

En esta perspectiva, el análisis retórico no se puede reducir a la descripción del arte verbal, ni se puede limitar a la elaboración de traducciones que respeten la forma artística del lenguaje. A mi parecer, el análisis textual tiene que desarrollar también una función hermenéutica. Con estos instrumentos, la poesía del *Popol Vuh* puede revelar toda su carga polisémica y ser considerada un lenguaje artístico autónomo, como la pintura, la arquitectura y la escultura, pero con códigos y canales propios.

La aplicación de la teoría semiótica de Barthes, Todorov, Greimas y Genette⁷ sobre la estructura textual evidencia también el carácter homogéneo e integrado del *Popol Vuh* y su conformación como enunciado mítico coherente y con una significación de conjunto. Este enfoque me ha permitido reconocer la estructura profunda del texto y observar una continuidad estructural entre los mitos que conforman el manuscrito colonial.

La teoría parte del reconocimiento de dos niveles de la obra poética: “el contenido o historia” y “la organización narrativa o discurso”.⁸ El contenido consiste en la realidad evocada, o sea el conjunto de los acontecimientos relatados, que podrían ser comunicados a través de otros medios no necesariamente lingüísticos, como una representación mimética o la plástica. El “discurso”, por otro lado, es la manera en que el contenido se organiza en el texto, el modo en que el narrador nos da a conocer los acontecimientos o sea la disposición narrativa, que es exclusivamente verbal⁹.

Por esta razón considero fundamental estudiar los mitos del *Popol Vuh* en su organización textual, o sea en cuanto discurso, y no sólo como contenido temático. Asimismo, el enfoque semiótico trasciende el carácter exclusivamente lingüístico de los signos y se extiende hacia un sistema integrado de fenómenos culturales, “espacios donde se manifiestan numerosas semióticas”.¹⁰ De esta forma, se pueden interpretar los signos como vivencias culturales del hablante, con un claro carácter social.

La comprensión de la estructura textual, además, es necesaria para el estudio del simbolismo de la obra, ya que los símbolos no aparecen aislados, sino que se connotan recíprocamente, formando haces de relaciones semánticas continuas. La lógica simbólica del *Popol Vuh* depende de la relación entre “contenido” y el “discurso”, ya que en un texto poético los dos niveles nunca

⁶ P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, Siglo XXI, México, 1995, pp. 79-80.

⁷ AA.VV. *Análisis estructural del relato*, op.cit; Roland Barthes, *El grado cero de la escritura*, Siglo XXI, México, 1996; Pierre Guiraud, *La semiología*, Siglo XXI, México, 1996.

⁸ Gérard Genette, *Figure III*, Einaudi, Turín, 1976, pp. 73-80.

⁹ T. Todorov, op. cit., p. 161.

¹⁰ Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 1997, p. 455.

coinciden perfectamente¹¹. Se pueden evidenciar unidades narrativas o secuencias, o sea, fragmentos de texto recíprocamente integrados que intervienen en la significación general de la obra¹². En particular, estas secuencias actúan sobre dos distintos niveles. Algunas unidades narrativas tienen relación directa con las siguientes, para permitir el desarrollo sucesivo de los acontecimientos en un juego de acciones y reacciones. Por ejemplo una bajada implica una subida, una decisión abre la posibilidad a la operación consecuente, una batalla determina la conquista territorial etc.

Otras unidades, en cambio, pueden estar libres de vínculos consecuenciales con otros actos y remitir más bien a conceptos, como las indicaciones de los lugares, las descripciones y las connotaciones. También estas informaciones son necesarias para la comprensión del sentido general de la obra, pero no tienen relaciones con actos complementarios y carecen de una disposición narrativa fija. En última instancia, estos elementos sirven para profundizar la significación del referente y para vincular la ficción con la realidad. Cabe señalar que hay unidades narrativas que actúan sobre ambos niveles, o sea que pueden permitir el desarrollo de la acción y al mismo tiempo sugerir una connotación.

Los símbolos en esta perspectiva enriquecen la semántica textual, pueden aparecer en la obra con un orden libre y dependen de la interpretación del destinatario, que lleva a cabo una operación de desciframiento e interpretación activa. Con esto no quiero afirmar que la función simbólica se reduzca a la connotación de fragmentos aislados del texto verbal. Al contrario, la lectura simbólica se articula en dos niveles: por un lado en los elementos polisémicos que pueden aparecer también disociados del texto verbal (como pueden ser los signos calendáricos, algunos lugares, algunas características de los personajes); por otro lado, en las secuencias narrativas, que expresan nuevas significaciones en su relación recíproca. Un ejemplo de esta segunda modalidad simbólica relativa al *Popol Vuh* es la bajada a Xib'alb'a, que representa en el conjunto de las secuencias narrativas una significación segunda, respecto al primer referente, o sea la de un viaje de iniciación, necesario a la transformación de los dos héroes en sol y luna.

Los mitos son “sueños seculares de la humanidad”, que dan a la sociedad cohesión, legitimidad y solidaridad a través del símbolo.¹³ El mito evoca la realidad en el espacio de la representación, conmueve al público y lo hace partícipe de una experiencia vivencial colectiva. La función explicativa resulta ser particularmente importante, por su carácter heurístico y su naturaleza

¹¹ R. Barthes, “Introducción al análisis estructural de los relatos”, en AA.VV., *Análisis estructural del relato*, op.cit., 1996, p. 34.

¹² *Ibidem*, p. 12.

¹³ La cita es de Percy Coen, “Theories of Myth”, *Man*, v. 4, n. 3, sept. 1969, cit. en Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, UNAM, México, 1996, p. 48.

emocional¹⁴. En última instancia, el mito “expresa la comprensión que el hombre tiene de sí mismo en relación al fundamento y al límite de su existencia”.¹⁵

Cabe señalar que el relato mítico no depende del referente, sino de la manera de elaborarlo y de representarlo simbólicamente. Si bien es cierto que hay una evidente continuidad referencial en los mitos de distintas culturas (el origen del cosmos, la creación de los hombres, los animales, la vegetación, la vida colectiva, las costumbres sociales etc.), el discurso mítico no se agota en la representación de los eventos centrales de la vida comunitaria, sino en la modalidad narrativa, que implica estrechamente emisor y destinatario, tiempo cronológico y tiempo sagrado, fenómenos físicos y abstractos, dimensiones mundanas e inframundanas¹⁶.

En otras palabras, el carácter mítico es una categoría discursiva y no referencial y se realiza por la concurrencia de distintos niveles temporales, espaciales y comunicativos. Esto determina una conexión entre la inestabilidad del presente y la regularidad del pasado, entre la peculiaridad individual y la dimensión universal. El destinatario interpreta el relato no sólo como historia verdadera, sino también como historia viva.¹⁷

A la luz de estas consideraciones, es posible identificar los elementos propios de significación mítica, que para mí consisten sobre todo en un pacto de lectura que reconoce al relato su carácter polisémico. La expresión simbólica entonces está vinculada estrechamente con la comunicación mítica, sin agotarse completamente en ésta. El mito es una forma narrativa de elaborar las inquietudes y las interrogantes centrales de un grupo social, paralela a otros instrumentos comunicativos, como los rituales, la música, las representaciones escénicas y la arquitectura.

El mito, en síntesis, es un modo de observación, más que un objeto de representación, es una manera de relacionarse con la realidad que influye en la dimensión cotidiana del hombre. En el caso del *Popol Vuh*, la visión mítica confiere a la obra un carácter unitario y simbólico.¹⁸

Ya que el mito usa un lenguaje simbólico para representar su visión de la realidad, una parte importante de la tesis será dedicada al estudio de su simbólica. Los símbolos proporcionan una mediación cognitiva entre nosotros y el mundo y expresa con su polisemia la múltiple significación de lo real. Es el lugar de la interpretación y consiente el carácter vivencial del mito, ya que su sentido múltiple involucra al destinatario en la decodificación y hace del público un sujeto activo¹⁹. Además, cabe subrayar que el símbolo actúa en dos niveles: por un lado sobre la significación

¹⁴ Geoffrey Kirk, *El mito*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 265-276.

¹⁵ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milán, 1977, p. 403.

¹⁶ Alfonso Rodríguez, *La estructura mítica del Popol Vuh*, Ediciones Universales, Miami, 1985, pp. 12-16.

¹⁷ G. Kirk, *op. cit.*, p. 266.

¹⁸ A. Rodríguez, *op. cit.*, pp. 103-105.

¹⁹ P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milán, 1966, pp. 23 y 45.

textual, a nivel semántico; por otro, sobre la comprensión del significado profundo de la vida humana, a nivel heurístico.

Se puede reconocer en el símbolo, entonces, una doble vertiente: una lingüística, en la semántica textual, y una filosófica, en la representación de la experiencia temporal y universal del hombre.²⁰ Por esto, en el símbolo hay algo semántico y algo no semántico, que remite a formas arquetípicas en las que un grupo humano se reconoce y que supera los fenómenos meramente lingüísticos. Cruza el *logos* y *bios* y se enraíza en las experiencias neurálgicas de la comunidad, como la religión, la relación con el ambiente, la vida y la muerte²¹.

La organización simbólica de una cultura constituye el armazón que rige la expresión metafórica de los textos poéticos, con una estrecha relación entre ambos fenómenos. El símbolo toma consistencia en el universo extralingüístico, pero se contextualiza y se resemantiza en la lógica narrativa. Algunos símbolos pueden aflorar en las expresiones metafóricas, que circulan con inéditas e inesperadas tensiones semánticas en los rieles marcados por el simbolismo extra textual.²²

Por otro lado, el símbolo como fenómeno también lingüístico se construye con un movimiento desde una primera significación literal a una segunda, que se define a través de la primera. Los dos niveles conviven en el paso de una significación a la otra, por medio de un principio de interacción, más que de similitud. El símbolo asimila los dos niveles interpretativos y, a la vez, nos asimila en el acto interpretativo.²³

Por los elementos hasta aquí presentados, resulta necesario estudiar el símbolo como fenómeno bidimensional, en que la manifestación lingüística remite a una sustancia no semántica suprasegmental. Constituye el punto de transición entre el excedente de sentido expresado a nivel retórico en el texto poético y la organización profunda de la cultura maya, que justifica y legitima las connotaciones textuales. Por último, hay que subrayar la función heurística del símbolo y la creación de nuevas posibilidades conceptuales, a través de la asimilación de distintos campos semánticos en el movimiento entre significaciones.

Precisamente por su carácter vivencial e íntimamente humano, el simbolismo responde a fenómenos universales de decodificación de la realidad por parte de las comunidades de diferentes latitudes y contextos históricos. El mito y el símbolo pertenecen a la sustancia de la vida espiritual de todas las culturas y forman modelos arquetípicos de comprensión y de comunicación de las incógnitas de la vida humana.²⁴ Se trata de arquetipos de la imaginación, que se presentan bajo las

²⁰ *Ibidem*, p. 55.

²¹ P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, op. cit., pp. 70-77.

²² *Ibidem*, pp. 78-80.

²³ *Ibidem*, p. 69.

²⁴ M. Eliade, *Immagini e simboli*, Thea, Milán, 1993, pp. 14-16.

formas más variadas.²⁵ Por esto, el simbolismo del *Popol Vuh* no puede ser aislado de otros fenómenos espirituales afines, aun producidos en sociedades que nunca tuvieron relaciones recíprocas. Esto significa que los elementos simbólicos comunes entre los mitos k'iche' y la tradición cristiana no se deben sólo a una influencia de una cultura sobre otra, sino sobre todo a la presencia de modelos universales de representación de lo real.

En esta perspectiva, la teoría de Eliade²⁶ y de otros estudiosos del simbolismo universal, como Durand²⁷, Chevalier y Gheerbrant,²⁸ proporciona un marco hermenéutico esencial para entender las funciones simbólicas del *Popol Vuh*. Esto no implica una asimilación de la obra en el patrimonio mítico de todos los tiempos, ni la aniquilación de su especificidad. Al contrario, el enfoque comparativo permite enfatizar las formas originales en que la cultura maya ha moldeado su visión del mundo y su interacción con el ambiente. Esto determina una lectura del *Popol Vuh* como el resultado de dinámicas sociales, ambientales e históricas específicas y al mismo tiempo como un fenómeno mítico profundamente humano, arraigado en la espiritualidad de todas las civilizaciones.

La especificidad del texto y su carácter híbrido

Un elemento importante que interviene en la significación del *Popol Vuh* es su carácter híbrido. La obra consiste en la integración de una narración oral en el canal escrito del documento alfabético. En efecto, el único manuscrito que ha sobrevivido es la copia redactada por Francisco Ximénez a partir de un documento del siglo XVI, hoy perdido. El texto bilingüe k'iche'-español de Ximénez fue recopilado entre 1704 y 1714 según algunos estudiosos o entre 1725 y 1728, según otros.²⁹ Sucesivamente, esta versión fue traducida al francés por Brasseur de Bourbourg y publicada en París en 1861. Por estos mismos años, una traducción al alemán del mismo documento fue publicada en Viena en 1857 por Carl Scherzer.³⁰ A partir de estas ediciones, el texto conoció una fama creciente y traducciones a muchísimos idiomas en todo el mundo.

A pesar de la forma escrita, el manuscrito colonial recoge una tradición oral de claro origen prehispánico, con modalidades y funciones específicas. Esto implica la traducción de un código comunicativo a otro, cristalizando en un canal visual formas recitadas oralmente en ceremonias colectivas. El proceso de transculturación no toca sólo el canal alfabético de la obra, sino también la perspectiva interna al relato, que ya no puede substraerse a las presiones de la sociedad colonial. La

²⁵ P. Giuraud, *op. cit.*, p. 94.

²⁶ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Era, México, 1972.

²⁷ Gilbert Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari, 1996.

²⁸ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, Rizzoli, Milán, 1987.

²⁹ Jack Himelblau, *Quiche Worlds in Creation. The Popol Vuh as a Narrative Work of Art*, Labyrinthos, Culver City, 1989, pp. 2-3; René Acuña, *Temas de Popol Vuh*, UNAM, México, 1998, p. 17.

³⁰ Franco Sandoval, *La cosmovisión maya quiché en el Popol Vuh*, Serviprensa Centroamericana, Guatemala p. 29-30. Según Himelblau fue publicada en 1856: J. Himelblau, *op. cit.*, p. 3

obra que conocemos hoy es precisamente la respuesta a las dudas europeas sobre el valor cultural de las civilizaciones americanas. El copista del siglo XVI usa los mitos prehispánicos como instrumento de afirmación de la identidad comunitaria. Era un individuo culto, seguramente indígena, que dominaba dos códigos culturales y dos sistemas de comunicación: uno k'iche', posiblemente oral con una base jeroglífica, y otro occidental, alfabético.

La redacción del texto colonial es el resultado de un proceso específico de imposición política y económica del sistema colonial y de una tentativa de resistencia cultural. Por estas razones, es imprescindible considerar la obra como el fruto de un encuentro violento entre civilizaciones y como la expresión de una sociedad en profunda y dramática evolución. Los episodios míticos contenidos en el *Popol Vuh* con mucha probabilidad tenían una amplia difusión en época prehispánica, pero se resemantizan y adquieren una nueva función de reivindicación política en el contexto colonial.

Estas premisas tienen el intento de señalar el carácter híbrido del texto y la superposición de formas y funciones.³¹ Me parece necesario estudiar el contenido mítico del *Popol Vuh* en su propia lógica narrativa y en el interior de las dinámicas culturales indígenas de la colonia, según una dicotomía entre conservación y adaptación. El *Popol Vuh* es un texto sumamente complejo, por la integración de distintos niveles semánticos y un equilibrio entre expresiones simbólicas autóctonas y su nueva función en el contexto colonial.

Si el texto se presenta hoy bajo la forma de libro, esto no significa que haya perdido su estructura original. Para comunicar con el mundo occidental, las comunidades indígenas tienen que moldear sus tradiciones y sus formas poéticas en canales comprensibles por la sociedad europea, pero sin perder con esto su peculiaridad, su simbolismo original y su riqueza semántica.

Quisiera señalar también la ayuda imprescindible de Diego Guarchaj, guía de la comunidad de Nahaulá, Guatemala, quien me ha aclarado pasos oscuros de la obra con sus explicaciones lingüísticas, siempre claras y pertinentes. Pero sobre todo me ha demostrado que los mitos del *Popol Vuh* siguen proporcionando pautas espirituales todavía vivas y fértiles para las comunidades actuales. El *Popol Vuh* no es sólo el libro nacional de Guatemala, sino también un instrumento de afirmación cultural activa y cada vez más urgente en las dinámicas de globalización que están minando la identidad de los grupos indígenas americanos. La supervivencia de tradiciones análogas y su recitación actual en diferentes momentos de la vida comunitaria es una señal de la resistencia cultural k'iche' y de su vitalidad, en la capacidad de reinterpretación constante de sus mitos.

Una última reflexión se refiere al valor del texto como parte integrante del patrimonio poético de la humanidad. A menudo la producción artística indígena ha sido designada con una

etiqueta para ser significativa frente a los ojos occidentales. Su clasificación como literatura indígena, como etno-poesía o literatura étnica define su esencia en relación a un sistema hegemónico, que no necesita adjetivos para ser nombrado y que tiene la capacidad de nombrar a los otros en referencia a sí mismo.³² El riesgo es que la clasificación literaria refleje una disposición jerárquica mucho más profunda, de tipo social, étnico y económico, que no hace más que acentuar la condición de subalternidad de las prácticas culturales autóctonas respecto a la literatura occidental.³³ La definición misma de poesía indígena indica una mirada parcial desde la perspectiva occidental o urbana, que encasilla la manifestación artística en una categoría subordinada a la tradición poética occidental. Esto impide el reconocimiento del valor del *Popol Vuh* en cuanto expresión madura y autónoma de la espiritualidad de un pueblo, junto a las prácticas artísticas de las demás culturas.

Es importante en esta perspectiva que también los intelectuales indígenas participen directamente en la creación, la interpretación y la difusión de sus expresiones culturales. La participación activa del pensamiento indígena podría llevar a cabo una descolonización de las formas de conocimiento, adoptando la tradición oral como punto de partida en el análisis de las prácticas culturales indígenas. Esto significa reconocer a las formas indígenas de interpretación de la realidad un estatus cognoscitivo alternativo a los instrumentos occidentales, liberando la historia oral de la condición de mera fuente de información.³⁴

³¹ Sobre la traducción de códigos lingüísticos en el mundo náhuatl colonial, véase Patrick Johansson, *La palabra, la imagen y el manuscrito*, UNAM, México, 2004.

³² Daniel Mato, "Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización", *Nueva sociedad*, n. 149, mayo-junio de 1997, p. 103.

³³ Javier Bernal, "Pensamiento maya y globalización", *Jotaytzij*, www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-bold-0003/msg00174.html

³⁴ Walter Mignolo, "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui", en D. Mato, *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/cultura/cultura.html>

Parte I

Formas y funciones del *Popol Vuh*

1. Las funciones poéticas del *Popol Vuh*

La poesía es un instrumento privilegiado para acercarse a la espiritualidad de una cultura, ya que ésta refleja en los textos poéticos sus inquietudes, sus reflexiones y su lectura del mundo. El lenguaje connotativo, además, permite expresar la complejidad de la realidad y hacer vivir la multiplicidad semántica que el hombre encuentra en el ambiente que lo rodea¹. La finalidad de este trabajo es precisamente la de estudiar la visión del mundo que los k'iche' de la primera época colonial han plasmado en su poesía, como forma de conservación de la memoria colectiva e instrumento de afirmación cultural. La comunicación verbal en los cantos poéticos del área k'iche' se configura como el sustento de los dioses, acto mágico de creación y esencia misma de los hombres de maíz. Además de los contenidos míticos relatados, el texto verbal del *Popol Vuh* expresa otras capas de significación en la organización versal, la estructura gramatical, las asociaciones léxicas de los difrasismos y los recursos semánticos y fonéticos, que por lo general no se reflejan cabalmente en las traducciones en las lenguas occidentales. Por esta razón, el estudio de la organización retórica de la versión k'iche' de Francisco Ximénez puede echar luz sobre ulteriores niveles de significación y restituir al texto poético su multiplicidad semántica.

El análisis del valor connotativo del lenguaje poético puede aclarar también otros aspectos largamente discutidos por la crítica, como el carácter autóctono de la narración, las posibles influencias occidentales en el nivel superficial del relato, la relación entre las distintas partes narrativas y el valor que la comunidad atribuye a su pasado histórico². A estas preguntas se tratará de responder a lo largo del capítulo, evidenciando al mismo tiempo cuáles son las relaciones simbólicas que la cultura k'iche' identifica como esenciales de su visión del mundo.

1.1. La parataxis

El análisis de la versión k'iche' del *Popol Vuh* revela muchos elementos interesantes sobre el origen y la finalidad del texto. En primer lugar, el uso peculiar de las figuras retóricas, la presencia abundante de recursos fonéticos, la organización de la materia narrativa alrededor de ejes isotópicos³, los difrasismos⁴ y la versificación semántica apuntan hacia el carácter oral del

¹ P. Guiraud, *op.cit.*, pp. 91-105.

² R. Acuña, *op. cit.*, pp. 33-41; R. Acuña, "El *Popol Vuh*, Vico y la *Theologia Indorum*", en R. Carmack y F. Morales, *op. cit.*, pp. 1-8; J. Himelblau, *op. cit.*, pp. 17-30; Mercedes de la Garza, "El mito de los orígenes como principio de identidad comunitaria: un ejemplo en el mundo maya", en B. Dahlgren, *op.cit.*, pp. 62-69; Daniel Contreras, "Temas y motivos bíblicos en las crónicas indígenas de Guatemala", en *Antología de crónicas indígenas*, Editorial Universitaria, Guatemala, 1974, pp. 3-14.

³ La isotopía es "un conjunto redundante de categorías semánticas, que hace posible la lectura uniforme del relato". Cf. Alcides Greimas, "Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico", en AA. VV. *Análisis estructural del relato*, *op.cit.*, pp. 41-42.

discurso⁵. Esto no significa que los narradores del *Popol Vuh* no utilizaran documentos escritos como auxilio mnemónico⁶, sino que la estructura del texto responde a dinámicas propias de la narración oral. La organización superficial del discurso, en efecto, presenta características reconocibles en las expresiones verbales de otras culturas de oralidad predominante⁷, como es el caso de la civilización maya colonial⁸. Éstas se pueden reconocer a nivel gramatical, semántico y fonético.

El elemento más notable es la organización de la materia en unidades circulares de pensamiento en constante resemantización. El texto se presenta como una larga cadena de oraciones coordinadas independientes que expresan aspectos complementarios de un mismo referente⁹. La casi totalidad del documento consiste en la sucesión de oraciones principales, que no desarrollan relaciones de dependencia sintáctica una con otra. Las únicas excepciones consisten en algunas subordinadas temporales y causales, que en realidad podrían identificarse con pautas de correlación. Ésta se distingue de la subordinación por la función integrante de las partes del discurso. Hay que señalar, además, que las oraciones causales y temporales son las estructuras básicas indispensables para cualquier comunicación, ya que permiten expresar relaciones de causa-efecto y la secuencia temporal entre los eventos.

En el siguiente ejemplo se puede observar que la preposición *rumal* introduce una oración causal,¹⁰ pero que ésta no expresa necesariamente un concepto subordinado a la primera parte del discurso: *xawi nutzij*, “solamente (es) mi palabra”,¹¹ que además carece de verbo propio.

⁴ El difrasismo como fenómeno general consiste en la ruptura de una frase en dos o más elementos léxicos paralelos. P. Johansson, comunicación personal.

⁵ Dell Hymes, “Discovering Oral Performance and Measured Verse in American Indian Narrative”, *New Literary History*, vol. 8, n.3, 1977, pp. 431-35; Robert Kellog, “Literature, Nonliterature, and Oral Tradition”, *New Literary History*, vol. 8, n.3, 1977, pp. 531-534; Bennison Gray, “Repetition in Oral Literature”, *Journal of American Folklore*, vol. 84, 1979, pp. 294-296.

⁶ Las posibles relaciones con un texto escrito de referencia, jeroglífico o alfabético, serán discutidas más adelante. Cf. también las reflexiones de Enrique Sam Colop sobre la inserción vocálica en el Ms. de Ximénez que facilitaría la silabación de una base jeroglífica. E. Sam Colop, *Popol Wuj. Versión poética k'iche'*, Cholsamaj, Guatemala, 1999, p. 13. Sobre la transcripción de códigos jeroglíficos en documentos alfabéticos en el área maya, véase también: J. Himelblau, *op. cit.*, p. 2; Ramón Arzápalo, “Algunos posibles paralelos estilísticos entre los códigos jeroglíficos y los manuscritos coloniales”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 7, 1968, pp. 285-291; John Justeson, “The Representational Conventions of Mayan Hieroglyphic Writing”, en William Hanks y Don Rice, *Word and Image in Maya Culture*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1989, pp. 25-38.

⁷ Véanse los estudios sobre las expresiones verbales de las culturas orales de W. Ong, *op. cit.*, pp. 1-3; P. Zumthor, *op. cit.*, 1982, pp. 36-40.

⁸ Aunque el narrador del *Popol Vuh* probablemente tenía conocimientos de ambas escrituras (jeroglífica y alfabética), el manejo de la lengua escrita se reducía a un número muy limitado de individuos en las comunidades mayas coloniales. Esto implica que las comunicaciones verbales, sobre todo en contextos colectivos y rituales, se llevaban a cabo a través del canal oral.

⁹ Claire Blanche-Benveniste, *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 21-25.

¹⁰ Candelaria López Ixcoy, *Gramática k'ichee'*, Cholsamaj, Guatemala, 1997, p. 223.

¹¹ Pedro Ajpacaja Tum, Manuel Chox Tum, Francisco Tepaz Raxuleu, Diego Guarchaj Ajtzalam, *Diccionario del idioma k'iche'*, Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, Guatemala, 1996, p. 432; *ibidem*, p. 226.

Xawi nutzij rumal mawi utz kib'anoj chuwach ulew ¹²

“Solamente es mi palabra porque no está bien lo que hacen sobre la superficie de la tierra” (párr. 15)

Traducción literal:

“Solamente mi palabra por no bueno hacen frente a la tierra”

La traducción literal puede aclarar la relación entre las partes gramaticales de la oración y revelar que la segunda parte de la frase no expresa un concepto jerárquicamente subordinado a la primera sección, que sería el valor conferido por la subordinación sintáctica. El mismo valor integrador manifiesta la causal del ejemplo siguiente, en la que la última línea expresa una información complementaria a la primera parte, que también en este caso carece de verbo explícito.

Nim nusaqil
in b'inb'al
in pu chakab'al rumal winaq
rumal puwaq ub'aq nuwach xa katiltotik chi yamanik ¹³

Grande es mi claridad
yo soy el instrumento del caminar
yo soy el instrumento del gatear para el hombre
porque mis ojos de metal solamente resplandecen como joyas (párr. 10).

En ambos fragmentos, la preposición *rumal* introduce un concepto semánticamente vinculado con los anteriores, de los que constituye la razón de ser y la justificación ontológica del personaje de Wuqub' Kaqix. Tampoco en este ejemplo se verifica dependencia de una idea respecto a la otra o una disposición jerárquica de la información. Se ofrece, al contrario, una visión integradora de los conceptos que se justifican recíprocamente, sobre todo entre la primera línea y la cuarta del paso citado. Por esto me parece más correcto hablar de correlación, ya que entre las frases se desarrolla una conexión que justifica el significado de cada una de ellas. Además los constituyentes relacionados tienen la misma función y pertenecen a la misma serie semántica. ¹⁴

El caso de las oraciones temporales es aun más evidente, ya que la partícula *ta* expresa la contemporaneidad de acciones y marca en muchos fragmentos la sucesión de los acontecimientos. ¹⁵ *Ta* puede ser traducido con el adverbio temporal español “cuando” o “entonces”; sin embargo resulta evidente que también en este contexto gramatical, el adverbio indica una complementariedad de acciones y no una organización de las ideas en acciones principales y otras accesorias.

¹² PV, p. 52. Salvo indicación específica, todas las citas de la versión k'iche' del *Popol Vuh* serán sacadas de la paleografía de Enrique Sam Colop (*Popol Wuj. Versión poética k'iche'*, *op.cit.*) y citadas en nota sólo con las iniciales (PV) y la página de referencia. También si no diversamente indicado, la traducción del k'iche' al español de éste y de los siguientes pasos es mía. Al lado de las citas se hace referencia al número de párrafos en la traducción que propongo en este trabajo.

¹³ PV, p. 39.

¹⁴ C. Blanche-Benveniste, *op. cit.*, p. 110.

Are k'ut ri **ta** kewub'anik
mana ulew taj ub'aq kiwub'
xa chik'uxlab'ij ri tz'ikin
ta chikiwub'aj
chumayjaj k'u ri Kab'raqan.
Ta xkib'aq k'u k'iq'aq' ri k'ajolab'
xkib'ol k'ut kitz'ikin chuwach q'aq' ¹⁶

Así, pues, **entonces** tiran con la cerbatana
no de tierra son las bolitas de sus cerbatanas
solamente soplan a los pájaros
cuando/ entonces tiran con sus cerbatanas
se asombra pues Kab'raqan.
Entonces fregaron pues su fuego los muchachos
asaron pues sus pájaros sobre el fuego (párr. 15).

Además de la estructura quiástica de las primeras cuatro líneas, cabe señalar que las partículas temporales marcadas en negrita indican una secuencia de acciones semánticamente paralelas y no necesariamente vinculadas en una relación conceptual jerárquica. Además, *ta* se usa a menudo en el documento para indicar las secuencias de los episodios, para enfatizar la narración y abrir cláusulas. Con eso no quiero decir que en el *Popol Vuh* no existan estructuras de subordinación sintáctica, sino que éstas desempeñan una función de integración semántica más parecida a la correlación que a la subordinación.

Las subordinadas tienen una frecuencia muy reducida en el texto y cuando se presentan sirven para profundizar y enfatizar las informaciones. Las escasas oraciones causales y temporales en el *Popol Vuh* tienen la función prioritaria de subrayar el vínculo complementario de las oraciones más que revelar una organización de dependencia jerárquica entre las informaciones.

El predominio de la parataxis es una constante de los mensajes que se transmiten sin el auxilio de la escritura¹⁷. La preferencia por la coordinación se debe al carácter “contextualizador” de las comunicaciones orales, que necesitan crear vínculos entre unidades de pensamiento y expresar las relaciones entre todos los conceptos implicados¹⁸. El mensaje oral adquiere sentido en el contexto mismo de la comunicación, en la presencia de emisor, destinatario, referente y contexto. Los miembros de la comunicación tienen que compartir la misma información para poder decodificar el mensaje, que pierde sentido fuera del contexto humano que lo legitima.

Esto implica por un lado una primera serie de problemas epistemológicos, ya que el único documento que conocemos del *Popol Vuh* consiste en una transcripción alfabética de un *corpus* que con mucha probabilidad se recitaba oralmente en las celebraciones rituales comunitarias. El texto

¹⁵ D. Guarchaj, comunicación personal.

¹⁶ *PV*, p. 53. La negrita es mía.

¹⁷ P. Zumthor, *op. cit.*, p 144; C. Blanche-Benveniste, *op. cit.*, pp. 110-111.

¹⁸ W. Ong, *op. cit.*, pp. 101-105; Peter Denny, “El pensamiento racional en la cultura oral y la descontextualización escrita”, en D. Olson y N. Torrance, *Cultura escrita y oralidad*, Gedisa, Barcelona, 1995, pp. 95-96.

adquiría sentido a través de la recitación colectiva y la participación activa del público. El documento escrito no puede ser más que una pálida reproducción de un mensaje polisémico, que se construía por medio de la interacción social y las informaciones contenidas en el contexto de comunicación¹⁹. Por esta razón, el documento escrito está desprovisto de una parte de su texto y presenta inevitablemente lagunas semánticas y suprasegmentales. Un estudio del texto escrito del *Popol Vuh* tiene que plantearse la legitimidad del enfoque crítico y reconocer los límites de un acercamiento en sí parcial y defectuoso. Lo que se pretende hacer en este trabajo no es llegar a una interpretación unívoca del texto poético, sino estudiar su organización verbal y reflexionar sobre su excedente de sentido, entrando en el juego de las significaciones posibles²⁰.

El carácter oral de la obra, por otro lado, puede echar luz sobre los modelos de decodificación de la realidad de las comunidades k'iche' de la colonia. Vimos antes que los intercambios orales - y la transcripción de los mitos del *Popol Vuh* también - necesitan contextualizarse para significar, ya que una parte importante de la información está contenida en el contexto de la comunicación, como el papel del emisor, la función del texto o el referente aludido. Las comunicaciones escritas, en efecto, incluyen en el texto verbal parte de los datos necesarios para decodificar el mensaje en otros espacios y tiempos, ya que el destinatario no comparte necesariamente la misma información contextual.²¹ Los elementos accesorios a la comprensión del contenido prioritario se organizan en el texto escrito según una disposición jerárquica de la información. Los conceptos más importantes se expresan en oraciones principales, mientras que las informaciones auxiliares se disponen según una estructura sintáctica subordinada. Por esta razón, los documentos escritos privilegian la hipotaxis y ordenan la realidad en categorías jerárquicas desde conceptos prioritarios hasta otros de menor interés comunicativo expresados en oraciones subordinadas²².

La transcripción alfabética del *Popol Vuh* plantea dos tipos de reflexiones a este respecto. En primer lugar se puede observar que la organización privilegiada es la parataxis y eso demuestra el carácter esencialmente oral del texto y el origen autóctono del narrador. En segundo lugar, el documento de Francisco Ximénez ha conocido un doble proceso de elaboración. Si en parte el manuscrito cristaliza formas verbales destinadas a la recitación oral, como sostenido hasta ahora, el copista del siglo XVI tenía conciencia del proceso de transculturación que estaba llevando a cabo. En efecto, integra elementos contextuales al texto verbal, como las referencias meta-poéticas

¹⁹ Se subraya a este respecto el carácter social del lenguaje y la necesaria relación entre emisor y destinatario, evidente sobre todo en el caso de una comunicación oral, fijada en un documento escrito que desvía su función original. Mijaíl Bajtín, *L'autore e l'eroe*, Einaudi, Turín, 1988, pp. 258-264; M. Bajtín, *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México, 1982, pp. 327-336; W. Ong, *op. cit.*, pp. 42-47.

²⁰ P. Guiraud, *op. cit.*, pp. 55-46.

²¹ Jeffrey Kittay, "El pensamiento a través de las culturas escritas", en D. Olson y N. Torrance, *op. cit.*, p. 225.

presentes en distintos pasos de la obra, los datos geográficos y temporales, informaciones superfluas en una transmisión oral. El *corpus* mítico que el copista anónimo escribe no está destinado necesariamente a los componentes del mismo grupo social, sino a los miembros de una comunidad sometida a violentos procesos de cambio y en evolución constante. Lo que quiero subrayar es que el manuscrito de Ximénez presenta las marcas formales de una tentativa de integración de elementos contextuales a un texto oral, que no podía ser decodificado cabalmente a través del tiempo y del espacio.

El documento bajo análisis denota una naturaleza compleja, en la superposición de informaciones contextuales determinadas por las necesidades de los medios escritos sobre una organización conceptual de la realidad propia de una civilización esencialmente ágrafa. Estos aspectos son importantes para comprender la función del documento, resultado de un proceso de traducción cultural que no se manifiesta sólo a nivel temático, sino también estructural. Sin embargo, es posible reconocer interpolaciones escriturales sobre todo en los primeros y últimos folios del manuscrito en un marco de justificación narrativa y de transición entre el mundo del destinatario y el espacio-tiempo del discurso mítico. Las integraciones contextuales del marco determinan un tipo de “pacto de lectura” o –mejor dicho– un “pacto de interacción mítico-ritual”, que las nuevas circunstancias de la comunicación ya no garantizaban.

A pesar de las interpolaciones arriba mencionadas, la narración mantiene los elementos gramaticales y conceptuales propios de las comunicaciones orales. El estudio de la sintaxis y de la gramática del *Popol Vuh* supera el interés meramente lingüístico y ayuda a comprender el uso estético del lenguaje. Como he mencionado arriba, con la excepción de las escasas oraciones causales y temporales, la gran mayoría del texto se organiza en frases coordinadas independientes que expresan conceptos complementarios de la realidad. En el ejemplo siguiente, sacado de los episodios cosmogónicos de la primera parte, se nota que la creación de la tierra se configura como un proceso progresivo y dinámico por parte de diferentes agentes que coparticipan en la formación del cosmos y de la vida.

1. Primero, pues, nació la tierra
2. las montañas
3. los valles
4. se mostraron los caminos del agua
5. caminaron sus piernas entre las montañas
6. solamente se muestra que existía el agua
7. entonces aparecieron las grandes montañas
8. así, pues, fue el nacimiento de la tierra
9. entonces nació por Uk'ux Kaj
10. Uk'ux Ulew, así se dice,
11. pues, primero la llenaron
12. se colgó el cielo

²² P. Zumthor, *op. cit.*, p. 144; P. Denny, *op. cit.*, pp. 112-13.

13. se colgó también la tierra en el agua
14. así, pues, hubo su planeamiento
15. entonces pensaron
16. entonces meditaron sobre su buen éxito
17. su creación por ellos (párr. 5)²³

Este fragmento es un buen ejemplo de la estructura gramatical del enunciado k'iche', que produce una progresiva connotación de la realidad. En este caso, el referente principal es la creación de la tierra por parte de los dioses. Sin embargo, la cosmogonía no está relatada desde un único punto de vista y una perspectiva homogénea, sino como interacción de eventos paritario que coparticipan en la creación de la vida. Cada oración coordinada desempeña la misma estructura gramatical y expresa aspectos semánticamente interdependientes.

La narración no respeta el orden cronológico, ya que privilegia la relación semántica entre los referentes, como el cielo y la tierra, las montañas y los valles, el cielo y el agua de los ríos. La secuencia temporal de los acontecimientos está substituida por vínculos simbólicos entre los conceptos, que sugieren la fusión de elementos complementarios para el surgimiento de la vida. Se alude a la creación de la tierra, de las montañas y los valles en la línea 1 del fragmento citado, pero la cosmogonía no se lleva a cabo hasta las líneas 8, 10 y 13 en las que se resemantiza el concepto a través de una línea circular de desarrollo cronológico. En esta breve secuencia narrativa es posible identificar pequeños ciclos temporales en que se connota la realidad en etapas cronológicamente paralelas y semánticamente complementarias.

Cabe señalar también que la vida no se origina sólo por un acto unilateral de los dioses, sino por medio de la participación activa de los elementos naturales que confieren al acto cosmogónico la fertilidad necesaria para el nacimiento del universo. La creación de la tierra se debe al levantamiento de las montañas y paralelamente al movimiento del agua, que marca la presencia de los valles y los fertiliza. Además, los ríos adquieren consistencia por su movimiento y por su manifestación frente a una mirada que los justifica. En esto se puede observar que la relación dialógica entre las manifestaciones naturales, dioses y hombres, rige la narración del *Popol Vuh*, según la función estética y connotativa del lenguaje poético.

Se observa también que la reflexión intelectual de los dioses se presenta como una acción paralela al camino de los ríos y al levantamiento de las montañas sin una dependencia cronológica o causal entre los eventos. La parataxis marca la percepción de la vida como cadena de acontecimientos simbólicamente vinculados, de un mismo valor jerárquico a nivel comunicativo.

La parataxis es la estructura predominante en todo el documento, desde los eventos cosmogónicos, hasta la creación de los primeros hombres y del estado k'iche'. El bulto sagrado de los antiguos padres, por ejemplo, está connotado a través de distintas perspectivas, no sólo como un

objeto de adoración, sino como guía e instrumento de luz. Se observa que en el ejemplo citado las líneas 3 y 4 expresan enfoques complementarios con relación al bulto, objeto de deferencia y sujeto de interacción. El nombramiento y la conmemoración del envoltorio lo transforman en un instrumento de claridad y de cohesión social, sugiriendo al mismo tiempo una identificación simbólica con los antiguos padres.

1. Conmemoran a sus padres
2. grande era el esplendor del bulto para ellos
3. no lo desataban
4. solamente estaba envuelto allí con ellos
5. Bulto de Fuego, fue dicho por ellos
6. cuando apareció (párr. 70)²⁴

También en este caso la sucesión de frases principales coordinadas marca la cooperación de los sujetos en la significación simbólica del bulto, señal de los antepasados, objeto de adoración y artífice de su propia existencia sagrada. La sucesión de frases coordinadas permite un constante cambio de perspectivas, que connotan el referente según sus distintos aspectos simbólicos.

Si la parataxis es una estructura constante en diferentes civilizaciones ágrafas, la visión de la realidad como fusión activa entre los seres es propia de la cultura maya y puede ser leída como expresión de su cosmovisión. Estas reflexiones de carácter gramatical nos pueden ayudar a comprender la función del texto como lectura simbólica de la realidad, en que la palabra poética logra comunicar la multiplicidad semántica del mundo. Esto demuestra también el punto de vista nativo que orienta la narración y organiza la materia verbal en categorías conceptuales complementarias.

1.2. La versificación²⁵

Los estudios llevados a cabo a partir de los años 60 sobre la poesía americana han demostrado que ésta no sigue patrones métrico-matemáticos, como en el caso de la literatura occidental, sino pautas lógico-semánticas²⁶. En particular el *Popol Vuh* ha sido objeto de numerosos

²³ *PV*, p. 26.

²⁴ *PV*, p. 171.

²⁵ La versificación consiste en el conjunto de fenómenos que determinan el verso según el ritmo, la periodicidad, el paralelismo o la repetición cuando una relación de elementos en la cadena hablada reaparece en otro punto del texto. Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Siglo XXI, México, 1998, p. 220.

²⁶ D. Tedlock, "Las formas del verso quiché", en R. Carmack y F. Morales Santos, *op. cit.*, pp. 123-132; Frances Karttunen y James Lockhart, "La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 14, 1980, pp. 15-29; Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, Porrúa, México, 1992, pp. 61-70; Miguel León Portilla, *Literaturas de Mesoamérica*, Secretaría de Relación Pública, México, 1984, p. 138-140; M. Edmonson, "Quiche Literature", en M. Edmonson, *Literature, Handbook of Middle American Indians*, vol. 3, University of Texas Press, Austin, 1985, pp. 107-131, D. Hymes, *op. cit.*, pp. 431-48; Joel Sherzer, *Verbal art in San Blas. Kuna culture through its discourse*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 18-30; Antony Woodbury,

estudios muy atinados sobre la versificación del texto, con diferentes propuestas interpretativas²⁷. Los trabajos citados han hecho hincapié en la base semántica de la versificación del *Popol Vuh* según la repetición constante de unidades de significado.

La primera aclaración que considero importante se refiere a la distinción entre versificación y difrasismos, que a menudo han sido confundidos y asociados. Para mí el difrasismo consiste en la ruptura de una frase en dos o más términos gramaticalmente paralelos que pueden aludir a un tercer referente metafórico²⁸. En cambio, la versificación lógica consiste en la repetición de frases semánticamente vinculadas. Los difrasismos y la versificación son procesos parecidos de asociación semántica, pero funcionan sobre dos niveles distintos de discurso: El difrasismo se mueve a nivel léxico y la versificación a nivel gramatical. Lo que quiero decir es que el difrasismo puede aparecer en la versificación, pero no representa un elemento esencial de su estructura. Pueden existir versos sin difrasismos y difrasismos sin versificación, aunque en la mayoría de los casos los dos recursos aparecen juntos. El difrasismo será analizado y profundizado en los siguientes párrafos, ya que constituye un tipo específico de asociación semántica que se realiza a nivel micro textual. La estructura y la función de la versificación semántica, en cambio, serán profundizadas en este mismo apartado.

Cabe señalar también que la esencia de la poesía no consiste sólo en una organización formal, sino en su capacidad de significación múltiple²⁹. La sucesión de los versos paralelos del *Popol Vuh* representa en efecto un recurso de connotación progresiva del referente, ya que éste se construye a través de la expresión de sus valores complementarios. El estudio de la versificación adquiere un significado peculiar porque permite comprender los modelos básicos de asociación entre los distintos aspectos de la realidad. La retórica textual supera la finalidad estética de la disposición verbal y se dirige a la creación de múltiples capas de significación por medio de las relaciones gramaticales y fonéticas entre las palabras.

El manuscrito de Francisco Ximénez y la mayoría de las traducciones a las lenguas occidentales, como la edición de Adrián Recinos (1952), Adrián Chávez (1981), Antonio Villacorta (1962), Ermilio Abreu (1955) entre otras, registran el texto como una sucesión continua de la

“Rhetorical structure in a Central Alaskan Yupik Eskimo traditional narrative”, en J. Sherzer y A. Woodbury, *Native American Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, p. 176-193.

²⁷ M. Edmonson, *The Book of Counsel. The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*, Middle American Research Institute, Tulane University, Nueva Orleans, 1971; James Mondloch, “Una comparación entre los estilos de habla del quiché moderno y los encontrados en el Popol Vuh”, en R. Carmack y F. Morales, *op. cit.*, pp. 87-108; D. Tedlock, “Las formas del verso quiché”, *op. cit.*, pp. 123-132; William Norman, “Paralelismo gramatical en el lenguaje ritual quiché”, en R. Carmack y F. Morales Santos, *op. cit.*, pp. 109-121.

²⁸ Ver también Patrick Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, Fernández, México, 1994, pp. 160-163.

²⁹ T. Todorov, *Les genres du discours*, Ed. du Seuil, París, 1978, p. 99; R. Barthes, *El grado cero de la escritura*, *op. cit.*, 1996, pp. 46-57. y 205-206; Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1997, pp. 115-120.

materia verbal, con una disposición gráfica que la asemeja a la prosa³⁰. A partir de los años 1970, con la publicación de la traducción al inglés de Munro Edmonson (1971)³¹, el texto del *Popol Vuh* ha conocido una nueva organización gráfica en versos, que atestigua el reconocimiento de un modelo rítmico autónomo de la versificación occidental. La edición de Dennis Tedlock (1985)³², por otro lado, combina fragmentos narrativos en prosa con secciones organizadas gráficamente en versos, según los distintos modelos que el autor reconoce en el texto. En 1999 Sam Colop en su versión paleográfica³³ registra una versificación constante a lo largo de todo el texto según pautas semánticas y gramaticales variables, que considero las más apropiadas para representar la organización retórica de la obra. También Allen Christenson³⁴ reconoce la presencia de una versificación gramatical y semántica que cruza toda la obra, con una organización gráfica en versos paralelos. Además, el autor reconoce pequeñas porciones textuales de dos, tres o más líneas, caracterizadas por una homogeneidad gramatical y una relación semántica interna. Estas secciones constituyen estrofas separadas gráficamente una de otra, con cierta uniformidad interna de forma y de contenido.

También para mí la totalidad del texto del *Popol Vuh* se organiza en versos; sin embargo, sus pautas son muy variables, como trataré de demostrar más adelante. En la traducción al español que presento al final de este trabajo adhiero en general a la propuesta versal de Sam Colop, aunque en algunos pasos nuestras organizaciones gráficas discrepan. Hay que subrayar, además, que la organización de las líneas de mi traducción no coincide necesariamente con la versificación, ya que he separado en distintas líneas también los términos paralelos de los difrasismos que, como vimos arriba, no coinciden con los versos. En efecto, la versificación consiste en la reiteración de unidades gramaticales y semánticas, mientras que la organización gráfica subraya los paralelismos, que pueden verificarse a nivel léxico o también expandirse a las estructuras gramaticales de la frase.

La versificación en todas las culturas consiste en la reiteración de unidades lingüísticas, que pueden responder a un patrón rítmico, métrico, fonético, gramatical, sintáctico o semántico, según los casos³⁵. El análisis del texto k'iche' del *Popol Vuh* ha demostrado que el esquema básico de la obra es semántico-gramatical. En efecto, la repetición de conceptos es lo que confiere una estructura estilísticamente homogénea al texto. Una línea repite las informaciones comunicadas en los versos

³⁰ Francisco Ximénez, *Popol Vuh*, copia facsimilar y paleografía del español de Agustín Estrada Monroy, Guatemala, José de Pineda Ibarra, 1973; Adrián Recinos, *Popol Vuh*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996; Adrián Chávez, *Pop Wuj: poema mito-histórico kí-che'*, Vile, Guatemala, 1981; Antonio Villacorta, *Popol Vuh; Exégesis Crestomática del Manuscrito Quiché*, José de Pineda Ibarra, Guatemala, 1962, 2 vol.; Ermilo Abreu Gómez, *Popol Vuh*, Colofón, México, 1998.

³¹ M. Edmonson, *The Book of Counsel. The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*, op. cit..

³² D. Tedlock, *Popol Vuh*, BUR, Milán, 1998 (1° ed. en inglés por Simon and Schuster, Nueva York, 1985)

³³ E. Sam Colop, op. cit..

³⁴ Allen Christenson, *Popol Vuh. Volume II. Literal Poetic Version. Translation and Transcription*, O Books, Winchester/ Nueva York, 2004.

anteriores con la variación de un elemento y la profundización de otro. La versificación y el ritmo entre las imágenes surgen de la sucesión de unidades conceptuales que connotan un mismo referente a lo largo de dos, tres o más versos³⁶.

Si la versificación k'iche' se basa en la repetición de unidades de significado, resulta evidente que la pauta versal del *Popol Vuh* consiste en la oración independiente, puesto que ésta representa la unidad mínima de significación de las culturas orales³⁷. En las civilizaciones de oralidad primaria o mixta, en efecto, una palabra aislada de su enunciado carece de valor semántico propio, ya que necesita contextualizarse lingüística y concretamente para ser significativa³⁸. Por eso considero necesario hacer una distinción entre difrasismos y versificación, porque los términos pareados del difrasismos no pueden constituir en sí una unidad de significación (o sea versos), sino sólo una parte integrante de ella. La versificación del *Popol Vuh* consistiría en la sucesión de oraciones coordinadas independientes, que expresan aspectos complementarios de la realidad.

La unidad básica de la versificación del documento consiste para mí en un patrón gramatical-semántico, o sea en la reiteración de estructuras gramaticales que expresan significados recíprocamente vinculados. El nivel gramatical se sobrepone al semántico, ya que la narración k'iche' distribuye los significados en unidades semánticas complementarias.

Esto no responde sólo a un proceso deductivo de las características generales de las culturas ágrafas, sino que encuentra una justificación en el documento mismo. La obra se construye en la reiteración constante de significados a través de las oraciones independientes. Hay que considerar la versificación como un recurso dinámico, que permite acercarse progresivamente al objeto de la comunicación a través de sus distintos vínculos con los otros aspectos de la realidad. Esta concepción de la versificación supera una definición rígida de la estructura de cada verso y se basa en un molde relacional entre un verso y otro. Lo que define la versificación k'iche' es la repetición de oraciones que desempeñan una con otra la misma función gramatical y una complementariedad semántica. Sin embargo, si el patrón gramatical se repite a lo largo de toda la obra, las relaciones semánticas se mantienen a lo largo de unos versos, hasta la introducción de un nuevo concepto matizado en tres, cuatro o más frases paralelas.

Se puede observar que en la versificación del *Popol Vuh* intervienen dos niveles relacionales. Por un lado, el patrón gramatical determina estructuras jerárquicamente paritarias en que transmitir las informaciones. El modelo gramatical se repite constantemente, confiriendo

³⁵ H. Beristáin, *op. cit.*, p. 501; O. Ducrot y T. Todorov, *op. cit.*, pp. 220-21.

³⁶ La unidad prosódica de muchas culturas orales coincide con la estructura gramatical, que enfatiza la repetición de los significados. A. Woodbury, "The functions of rhetorical structure: A study of Central Alaskan Yupik Eskimo discourse", *Language in Society*, vol. 14, n. 2, junio de 1985, pp. 160-161.

³⁷ P. Zumthor, *op. cit.*, pp. 122-24.

³⁸ C. Blanche-Benveniste, *op. cit.*, pp. 67-69; W. Ong, *op. cit.*, pp. 59-61.

homogeneidad estilística y un compás en la sucesión de acciones y actantes³⁹. El patrón semántico, en cambio, rige la repetición de los conceptos expresados en una serie limitada de oraciones independientes (normalmente cuatro o cinco). Los significados se vinculan recíprocamente de un verso a otro, profundizando y matizando el referente principal, hasta pasar a un nuevo referente y a una nueva connotación en los versos sucesivos. Los dos modelos gramatical y semántico intervienen de forma complementaria en la versificación, ya que la pauta gramatical permite la distribución paralela de los significados y la relación semántica marca la cadena de oraciones jerárquicamente paritarias.

La pregunta que surge a este respecto se refiere a la función de la versificación en el *Popol Vuh*; o sea si ésta tiene un valor interno o responde sólo a una interpretación forzada por parte de la crítica según los modelos rítmicos de la poesía occidental. En primer lugar se podría contestar que la versificación es una constante de la producción poética de todas las culturas, desde el mundo chino y japonés hasta el africano, europeo y americano⁴⁰. Las culturas ágrafas moldean sus reflexiones y su patrimonio mítico en discursos altamente formalizados, que facilitan la memorización y la recepción del mensaje oral⁴¹. La prosa, en cambio, es el producto de las comunicaciones escritas, que moldean la realidad desde una mirada unívoca y una perspectiva individual⁴².

La versificación crea un ritmo entre las unidades reiterativas, fonéticas o semánticas, que pueden ser registradas y organizadas en la memoria más fácilmente. También en el caso del *Popol Vuh*, la estructura versal representa un recurso mnemónico, ya que se encuentran versos-fórmulas que se repiten en distintos pasos de la obra (“que se siembre, que amanezca”; “que así sea”; “tuvieron hijos, tuvieron hijas” etc.) Asimismo, cada oración completa las informaciones de los versos anteriores, en un juego de repetición y profundización que agiliza la comprensión del referente. La sucesión de las oraciones coordinadas, además, permite la distribución de los significados en las estructuras jerárquicamente paritarias, que expresan la coparticipación de los distintos sujetos en la significación de la realidad.

Otro aspecto interesante es la presencia de partículas con valor retórico que a menudo abren las frases y subrayan la sucesión de los versos. Éstas partículas, como *ta*, “entonces”, *k'ate*, “así” o *xa*, “solamente” se encuentran al principio de la oración y demuestran la percepción de la frase

³⁹ Según la teoría greimasiana, los actantes son los personajes del relato estudiados en la medida de sus acciones, como “agentes narrativos” de la historia, o sea considerados en función de su participación activa en la narración. R. Barthes, “Introducción al análisis estructural de los relatos”, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁰ W. Ong, *op. cit.*, pp. 5-6; W. Norman, *op. cit.*, pp. 112-113; W. Ong, “African Talking Drums and Oral Noetics”, *New Literary History*, vol. 7, n. 3, 1977, pp. 413-416; P. Zumthor, *op. cit.*, pp. 63-66.

⁴¹ P. Zumthor, *op. cit.*, p. 237; W. Ong, *Orality and Literacy.*, pp. 34-34.

⁴² W. Ong, *Orality and Literacy*, *op. cit.*, pp. 104-105.

como una unidad de reiteración a nivel estructural⁴³. Por otro lado, la repetición de las coordinadas se puede considerar como un riel constante por donde pasan las informaciones. La versificación resulta ser, entonces, también un recurso de profundización semántica por la asociación entre los distintos aspectos de la realidad en estructuras paralelas.

La versificación desempeña una doble función en el texto: por una parte es un expediente de organización de las invariables en formas fácilmente registrables por la memoria⁴⁴, por otro expresa la polisemia de la realidad. Sería interesante entender si los versos semántico-gramaticales presentaban también un patrón fonético, o sea si constituían unidades prosódicas marcadas por pausas durante la representación colectiva del texto. Por el carácter esencialmente oral del texto, la prosodia y la entonación representaban seguramente un recurso fundamental en la significación de la obra. Sin embargo, por las condiciones específicas de transmisión del documento, nos es imposible hasta la fecha llegar a una interpretación certera de las técnicas y los ritmos de recitación⁴⁵.

En este primer acercamiento a la versificación de la obra, podemos concluir que ésta sigue distintos modelos estructurales, no todos presentes al mismo tiempo. En algunos casos los versos están marcados por la repetición de prefijos o sufijos o de partículas con valor retórico que subrayan la continuidad versal. Algunos versos se concluyen también con fórmulas metalingüísticas (como *xucha'xik*, *xe'ucha'xik*, *xcha'*, “le/s fue dicho”, “dijo”⁴⁶), que señalan la transición de las voces. En otros pasos la versificación sigue un patrón semántico en la reiteración de conceptos matizados o de estructuras gramaticales. En la mayoría de los casos, en fin, la entonación acompañaba el ritmo semántico y gramatical y proporcionaba otros modelos prosódicos.

La combinación de modelos versales se reconoce en otras tradiciones poéticas americanas, como la kuna de San Blas, según el estudio de Joel Sherzer⁴⁷. También en este caso, como sugiere

⁴³ Anthony Woodbury en su interesante estudio sobre la retórica del Yupik Eskimo de Alaska central señala la importancia de las partículas con valor retórico en la variación de los modelos versales básicos, para la creación de encabalgamientos e inversiones de la estructura del verso. El autor observa también la interdependencia de los modelos prosódicos, gramaticales y de las partículas retóricas. A. Woodbury, “The Functions of Rhetorical Structure: A study of Central Alaskan Yupik Eskimo discourse”, *op. cit.*, pp. 160-165.

⁴⁴ W. Ong, *Orality and Literacy*, *op. cit.*, pp. 57-62.

⁴⁵ Dennis Tedlock estudia la versificación del *Popol Vuh* a partir de la lectura oral del texto por parte de un hablante k'iche' actual, propuesta que considero interesante, pero no completamente fiable. La lectura moderna del *Popol Vuh*, en efecto, plantea el problema de la conservación de los modelos rítmicos de la primera época colonial en un hablante alfabetizado, que asimila el texto a través de un canal escrito. En la organización versal que propongo, no pretendo afirmar que efectivamente así se recitaba el texto, sino que el patrón gramatical-semántico es el único claramente observable hoy, que produzca una repetición de unidades básicas. D. Tedlock, *Verba manent. L'interpretazione del parlato*, *op. cit.*, pp. 166-180; A. Woodbury, “The functions of rhetorical structure: A study of Central Alaskan Yupik Eskimo discourse”, *op. cit.*, pp. 156-160.

⁴⁶ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁷ J. Sherzer, *op. cit.*, pp. 16-30.

el trabajo citado, dos principios básicos rigen la versificación: por un lado la armonía sincrónica y la simetría, por otro el contraste y la tensión dinámica⁴⁸.

La versificación del *Popol Vuh* se presenta entonces en todo el documento con una gran variedad formal. Sin embargo, se pueden identificar dos modelos básicos que podemos denominar gramatical y semántico. En los ejemplos que siguen, trataré de explicar las formas en que se moldea la versificación según estos dos principios estructurales. El primer tipo prevé la repetición rigurosa de la estructura gramatical de una oración en las líneas siguientes, que profundizan y amplían el significado del referente. Se verifica un juego entre la reiteración de morfemas y la variación de raíces verbales, que en un primer momento se asimilan por la misma función gramatical y en una segunda etapa crean una tensión entre los respectivos campos de significación, connotando el referente de los rasgos semánticos pertinentes de cada unidad gramatical.

En el ejemplo siguiente se puede observar que cada línea respeta la misma estructura gramatical marcada a través de los prefijos verbales de aspecto y persona. Las raíces verbales desempeñan la misma función en la frase independiente, pero su asimilación gramatical produce una tensión semántica entre los términos. Se nota, por ejemplo, que cada línea sugiere aspectos complementarios del acto comunicativo, como la capacidad humana de intercambiar palabras en la línea 1 (“hablar”; raíz *ch’a*)⁴⁹, la interacción acústica entre los animales en la línea 3 (“gorjear”; verbo *yonolik*)⁵⁰ y la solicitud vocal de la intervención del otro en la línea 2 (“llamar”, raíz *sik’*)⁵¹.

1. Hablen
2. llamen
3. gorjeen
4. llamen
5. hablen uno por uno
en cada especie
en cada grupo (párr. 7)⁵²

Kixch’awoq
kixsik’inoq
mixyonolikinik
mixsik’inik
kixch’awajetaj chi jujunal
chu jutaq ch’ob’il
chi jutaq molajil.

La tentativa de los dioses de crear a seres hablantes concretiza más su significado en la sucesión de las líneas paralelas y se configura como necesidad de interacción entre los seres. Se

⁴⁸ *Ibidem*, p. 26.

⁴⁹ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 47.

⁵⁰ Charles Etienne Basseur De Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, José de Pineda Ibarra, Guatemala, 1961, p. 252.

⁵¹ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 363.

puede observar también que las líneas 2-4 y 1-5 repiten las mismas raíces, para subrayar el concepto y favorecer la comprensión del mensaje oral.

Por otro lado, la línea 5 se fragmenta en un difrasismo múltiple, de tres elementos. Este recurso connota ulteriormente la comunicación como diálogo entre distintas voces. Podemos observar que la versificación gramatical y el difrasismo presentan la misma estructura formal en el juego de repetición con variación. Sin embargo, el paralelismo versal de las primeras 5 líneas interviene a nivel gramatical en la integración de unidades de significado, mientras que el difrasismo múltiple de las líneas 5 a/b/c se explica a nivel léxico entre partes complementarias de una única unidad semántica. Ambos recursos tienen la función de connotación y ampliación del referente, pero intervienen sobre dos niveles distintos del discurso. En este ejemplo, el patrón gramatical de la versificación se cristaliza a lo largo de 5 líneas en formas constantes para enfatizar la complementariedad de los aspectos implicados en la comunicación. Por otro lado, el difrasismo permite la recíproca contextualización de los actantes que intervienen en el acto comunicativo.

El patrón gramatical de la versificación es más frecuente en los episodios cosmogónicos y la creación del estado k'iche', como se puede observar en el siguiente ejemplo sobre la destrucción de los hombres de lodo.

solamente se derriba
solamente se moja
solamente se empapa
solamente se ablanda
solamente se deshace
solamente también se hace moho. (párr. 7)⁵³

xa chi yojomanik
xa tzub'ulik
xa neb'elik
xa lub'anik
xa wulanik
xa pu chi'umarik.

La repetición de la partícula *xa*, “solamente”⁵⁴, acentúa la sucesión de los versos y la transmisión de significados. Además, la anáfora y la rima (-*ik*) enfatizan la estructura paralela de las oraciones. También en este caso, cada línea connota el referente según sus aspectos complementarios, transformando la destrucción de la primera generación de hombres en una circunstancia interna en que los individuos determinan su desgaste. Los seres de lodo se caracterizan por su no-esencia, porque no llegan a ser algo distinto de la tierra, el agua y el aire de que se forman. Más que de una destrucción, podemos hablar de una creación inacabada, en que los

⁵² PV, p. 28. El uso de la negrita es mío, para enfatizar la repetición de los morfemas.

⁵³ PV, p. 30. La negrita es mía.

⁵⁴ C. López Ixcoy, *op. cit.*, p. 226.

líneas 3 y 4, aquí con una connotación ligeramente distinta. En este caso, en efecto, se enfatiza el resultado y la recepción de los chillidos por los oyentes, subrayando el carácter iterativo y activo de los gritos mismos. El difrasismo “flecha/ escudo”, en fin, connota la palabra de los guerreros de la capacidad de ofensa y defensa, confiriendo un papel dinámico e interactivo a la gritería bélica de las tribus enemigas. Cabe señalar, además, que esta asociación verbal es una fórmula muy común también en otros textos poéticos mayas como el *Rabinal Achí* y que se encuentra en formas lexicalizadas en la lírica y en los códices nahuas para indicar la guerra.⁵⁶ El patrimonio poético mesoamericano se repite a nivel intertextual, dando cohesión a los documentos y reflejando una parecida visión de la realidad.

El paralelismo gramatical normalmente se desarrolla a lo largo de 4 o 5 líneas. En algunos casos, se puede reconocer también un patrón binario en la repetición de estructuras gramaticales, aunque éste no sea en absoluto la forma más frecuente, puesto que a menudo se diluye en series más amplias. En referencia al primer núcleo habitacional de Jakawitz los narradores del *Popol Vuh* connotan el incremento demográfico del valor sagrado de la procreación.

1. Así primero se establecieron
2. allí se reprodujeron
3. se multiplicaron
4. tuvieron hijas
5. tuvieron hijos sobre Jakawitz. (párr, 69)⁵⁷

Are nab'e xetik'e wi
 chiri' xepoq' wi
 kek'iritaj wi
 xemi'alanik
 kek'ajolanik chuwi Jakawitz.

También en este ejemplo, la partícula *wi* se repite en los versos 1, 2, 3 y 5, indicando la continuidad semántica entre las oraciones y la estructura gramaticalmente paralela. En particular se reconocen dos pares de términos complementarios, que connotan el referente según dos perspectivas (líneas 2/3 y 4/5). Los verbos “reproducir” (raíz *poq'*)⁵⁸ y “multiplicarse, esparcir” (raíz *k'iritaj*)⁵⁹ hacen hincapié en la expansión numérica y territorial de la población, mientras que

⁵⁶ Ch. E. Brasseur de Bourbourg, “Rabinal achí” en *Grammaire de la langue quiché, espagnole-française mise en parallèle avec ses deux dialectes, cakchiquel et tzutuhil, tirée des manuscrits des meilleurs auteurs guatémaliens*, Bertrand, París, 1862; Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 1992, libro VI; P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, op. cit., p. 161 y 293; P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, Trillas, México, 1993, pp. 30 y 138-141; Amos Segala, *Literatura náhuatl*, Grijalbo-CONACIT, México, 1990, pp. 130-133. Mercedes Montes de Oca, *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*, UNAM, México, FFyL, Tesis Doctoral, 2000, pp. 253-254.

⁵⁷ *PV*, p. 168.

⁵⁸ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, op. cit., pp. 263.

⁵⁹ Tomás de Coto, *Thesaurus Verborum. Vocabulario de la lengua cakchiquel vel guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con sumo estudio, trauajo y erudición*, UNAM, México, 1983, p. CXC.

las dos líneas siguientes contienen las raíces *mi'al*, (“hija”) y *k'ajol* (“hijo de padre”)⁶⁰. Se enfatiza así la continuidad temporal de las generaciones y la compenetración de elementos masculinos y femeninos.

El aumento demográfico que constituye la base de la fundación del estado k'iche' adquiere de esta forma un valor sagrado, ya que nace por la confluencia de dos principios vitales masculino y femenino. La convergencia de la dimensión territorial y cronológica, además, confiere a la población k'iche' un valor universal, como continuidad de generaciones en el tiempo y en el espacio. Si por un lado es posible identificar dos pares de conceptos complementarios, por otro la estructura paralela de la versificación determina la confluencia de significados de una línea a la siguiente, superando de esta forma el patrón binario y dando cohesión semántica a los versos.

Se puede notar, además, que las líneas 2-5 representan un desarrollo cronológico del concepto expresado en el primer verso (el asentamiento k'iche' en Jakawitz), pero a la vez estas líneas constituyen su justificación y su razón de ser. La sucesión de los versos paralelos profundiza el sentido de la fundación del estado y lo connota de los principios vitales y los gérmenes de la futura expansión territorial. El asentamiento en Jakawitz se presenta como raíz de las generaciones presentes y al mismo tiempo como núcleo vital que permite el desarrollo del estado. En el ejemplo citado, cada verso representa una oración independiente, donde el significado de una línea está profundizado y ampliado por las demás. Esto determina una recíproca influencia metafórica de un verso sobre otro a nivel micro e macro textual, más allá del orden cronológico de la sucesión de los eventos.

En el fragmento arriba citado (entre la línea 1 y las siguientes) es posible reconocer también las marcas del segundo tipo de asociación versal definido antes como paralelismo semántico. Éste es el caso más frecuente en el *Popol Vuh*, sobre todo en los episodios de las bajadas a Xib'alb'a y las luchas de los gemelos contra las fuerzas antagónicas. El paralelismo semántico consiste en la sucesión de versos de estructura gramatical distinta, pero de significado parecido o complementario. En estos casos las líneas presentan una organización gramatical bastante libre, pero al mismo tiempo desarrollan un vínculo semántico recíproco. Los versos repiten el concepto expresado en las líneas anteriores a través de una autónoma estructura gramatical. El fragmento que sigue puede aclarar la estructura y la función del paralelismo semántico.

1. Así, pues, entonces los miró la abuela
2. sus malas caras vio la abuela
3. entonces se rió
4. no aguantaba la risa la abuela. (párr. 26)⁶¹

⁶⁰ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, pp. 152 y 207.

⁶¹ *PV*, p. 79.

K'ate puch ta xmukun ri ati't
itzel kiwach xril ati't
ta xtze'nik
mawi xukuy utze' ati't.

La línea 1 y la línea 2 presentan en estructuras gramaticales distintas los aspectos de un mismo referente, en este caso la mirada de la abuela. En el primer verso se enfatiza la acción de la anciana y su mirada hacia los nietos, en el segundo el resultado de la acción y la percepción que le deriva. La relación lógica entre el verso 3 y 4 es aun más evidente, puesto que la tercera línea comunica la reacción de la abuela a su mirada y la cuarta intensifica aun más el concepto, confiriendo valor activo a la risa. Cada verso se vincula semánticamente con los otros, concretizando los significados individuales y ampliando la esfera semántica del referente. En el ejemplo citado, la mirada de la abuela se carga también de las reacciones de asombro y de las características negativas del objeto de su mirada.

El aspecto más interesante es que la libre estructura gramatical de las oraciones permite un cruce de perspectivas y una interpretación dialógica del evento, porque cada línea cambia el punto de vista de observación y el aspecto enfatizado. El paralelismo semántico representa los acontecimientos como una suma de interacciones recíprocas entre las manifestaciones vitales. Además, la repetición de la misma palabra al final de los versos (*ati't*, “abuela”)⁶² subraya el paralelismo de acciones y perspectivas.

Unas líneas más adelante se vuelve a registrar la misma estructura paralela, siempre en referencia a la risa de la abuela. En primer lugar, se nota la repetición de fórmulas casi idénticas a lo largo del texto, como recurso propio de la poesía oral⁶³. El narrador ordena en la recitación colectiva un patrimonio verbal que se pueden utilizar en los distintos contextos con significados cambiantes⁶⁴. También en el siguiente fragmento, el paralelismo semántico vincula oraciones gramaticalmente distintas, pero de significado afín.

1. Entonces los vio, pues, la abuela
2. así se multiplicó la risa de su abuela
3. no vio, pues, sus caras por ser causa de la risa de la abuela (párr. 26)⁶⁵

Ta xril chi k'ut ri ati't
k'ate xpoq'olij chi utze' ri kati't
ma chi k'u xil chi kiwach rumal utze'b'al ati't.

La línea 3 enfatiza el sentido de la primera oración, negando aparentemente su contenido. En efecto las dos frases presentan una estructura parecida, pero con perspectivas distintas. En el primer

⁶² P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 16.

⁶³ W. Ong, *Orality and Literacy*, *op. cit.*, pp. 20-23; P. Zumthor, *op. cit.*, pp. 122-124; D. Olson y N. Torrance, “Introducción”, en D. Olson y N. Torrance, *op. cit.*, p. 39.

⁶⁴ P. Zumthor, *op. cit.*, p. 81.

caso se hace hincapié en la mirada de la anciana, en el tercer verso en su dificultad por la aparición de la risa. La segunda línea representa un elemento de transición que connota la mirada y la risa como dos acciones complementarias, o sea la causa y el resultado una de la otra. Aquí también la repetición de *ati't* en posición enfática subraya el paralelismo.

Desde estos ejemplos, resulta claro que el paralelismo semántico no se verifica sólo a nivel microtextual, sino que se crean cadena de versos semánticamente vinculados, que connotan progresivamente el referente en distintos pasos de la obra. El paralelismo semántico es el modelo de asociación versal más frecuente, sobre todo en los episodios centrales de los gemelos, en que predomina la variedad de estructuras gramaticales de las oraciones coordinadas. Normalmente el paralelismo semántico presenta una menor densidad de difrasismos, ya que la estructura gramatical no se mantiene en las líneas paralelas.

Podemos concluir, entonces, que la casi totalidad del documento presenta una versificación semántico-gramatical, en que se repiten unidades de significado (las oraciones independientes), con distintos modelos de asociación versal. En algunos casos los versos paralelos reiteran la organización gramatical de la frase, los morfemas y las partículas con valor retórico, en otros hay variedad gramatical y una constante resemantización de los significados. En muchos pasos se combinan los dos patrones, creando cadenas de versos semánticamente vinculados con un modelo gramatical constante en algunas líneas y variado en otras. Por otro lado, cabe señalar que el modelo semántico vincula un número limitado de versos, en general 4-5. Se crean entonces pequeños núcleos de profundización semántica del referente a lo largo de largas cadenas de versos independientes y libres desde el punto de vista gramatical. La versificación del *Popol Vuh* entonces está caracterizada por una gran variedad de formas en que se explica un modelo versal básico, que da unidad rítmica y homogeneidad semántica a toda la narración⁶⁶. Los núcleos básicos de profundización semántica se repiten con cierta constancia, llegando a connotar constantemente el referente principal desde nuevas perspectivas.

1.3. La estructura textual

Las ediciones modernas del *Popol Vuh*, desde la versión clásica de Recinos (1952), hasta las traducciones inglesas de Edmonson (1971) y Tedlock (1985) y las versiones bilingües de Villacorta (1962) y Chávez (1981), antes mencionadas, dividen la obra en cuatro o cinco secciones narrativas según criterios temáticos. Sin embargo, el manuscrito de Francisco Ximénez presenta una continuidad gráfica desde el folio 1 r. hasta el 56 v., sin ninguna división en capítulos. La

⁶⁵ *PV*, p. 80.

⁶⁶ D. Tedlock, "Las formas del verso quiché", *op. cit.*, pp. 123-132; W. Norman, *op. cit.*, pp. 109-121.

organización de la materia narrativa respeta únicamente la sucesión de párrafos⁶⁷, que pueden proporcionar informaciones interesantes sobre la naturaleza de la obra. René Acuña en su estudio sobre el *Popol Vuh* señala que el manuscrito se divide en 94 secuencias, marcadas por letra capital y sangría, que según el autor serían una señal del carácter occidental del texto⁶⁸. Siguiendo distintos criterios, yo he identificado en la obra 155 párrafos (que señalo en mi traducción al español), o sea 66 más. La diferencia sustancialmente se debe a mi consideración de las genealogías reales k'iche' de los folios 55 r. –56 v. como distintas secuencias, ya que Ximénez dispone cada cargo político en una línea a parte, aunque aquí el uso de la letra capital no es significativo, porque los párrafos empiezan con el nombre propio del personaje.

Además, hay que señalar que la organización del manuscrito en secuencias gráficas ofrece más problemas que soluciones. Estas secciones narrativas no siguen aparentemente criterios constantes en la extensión de los fragmentos, ni en la distribución de la materia. En primer lugar, hay párrafos de dimensiones muy disformes, desde pocas líneas, hasta dos o tres folios. Por ejemplo en los folios 15 v. y 18 r. hay secuencias de tres y dos líneas introductorias a la sección siguiente, mientras que desde el folio 24 hasta el 26 r. no se presenta ninguna interrupción gráfica. En el 26 v. hay otra sección breve de 16 líneas y en el 27 r. una de 9 líneas y después otra que abarca dos folios (27 r.-28 r.). A pesar de ser las únicas secciones gráficas evidentes, los párrafos arriba considerados no pueden coincidir con el concepto occidental de capítulos, por su extensión muy heterogénea y por su variedad estructural.

En efecto, las secciones identificadas no respetan rígidamente una unidad temática en su interior, ya que hay episodios que cruzan algunos párrafos. Éste es el caso evidente de las luchas entre los gemelos y Wuqub' Kaqix, que abarca 4 secuencias, las batallas contra Sipakna 2 y sólo 1 los combates contra Kab'raqan. También la narración del primer descenso a Xib'alb'a se rompe en dos secciones, así como el episodio de la preñez de Xkik' en el folio 16 r., mientras que la tentación en los baños de Tojil se divide en tres.

Esta variedad gráfica en la disposición de la materia podría responder a criterios narrativos, que no necesariamente coinciden con la percepción de la unidad temática de un lector moderno. Sin embargo, hay otros elementos que considerar. En primer lugar hay párrafos que empiezan con una introducción o se cierran con una fórmula conclusiva o de transición, como en los folios 1 r.; 1 v.; 6 r.; 8 r.; 9 v.; 10 v.; 12 r.; 13 r.; 15 v., 17 r.; 18 r.; 28 v.; 32 v.; 33 r.; 40 r.; 41 v. 42 v.; 46 v.; 47 r.; 51 r.; 52 r.; 53 v.; 54 r.; 55 r.; 55 v.; 56 r. y 56 v.. La presencia de la voz narradora que introduce y concluye los episodios es muy común, pero no constante en todas las secuencias y no se puede

⁶⁷ El párrafo se define como una unidad tipográfica de varias frases en el interior de un texto. O. Ducrot y T. Todorov, *op. cit.*, p. 337.

⁶⁸ R. Acuña, *Temas del Popol Vuh*, *op. cit.*, pp. 19-25.

considerar como una marca típica de la narración del *Popol Vuh*. Sobre todo, las fórmulas no influyen en la estructura de los párrafos, sino que más bien representan un expediente narrativo que permite la transición entre un episodio y el siguiente.

Un segundo aspecto es significativo. En algunos casos, la división en secciones gráficas rompe el desarrollo temático, como en el folio 19 r., en que la organización gráfica interrumpe la cadena de versos paralelos:

Así, pues, se pusieron a tocar la flauta
Junajpu-Mono tocaron con la flauta.

26- Así también cantaron
tocaron la flauta
tocaron el tambor
cuando tomaron sus flautas
sus tambores (párr. 26).⁶⁹

Lo mismo ocurre en los folios 23 v (párr. 31); 30 r. (párr. 40); 31 v. (párr. 42); 35 v., (párr. 52-53) y 48 v. (párr. 72), entre otros. También el caso del folio 48 v. es interesante, porque revela que el nuevo párrafo rompe un paralelismo semántico. Además, los verbos que cierran y abren las secuencias (*xeopon*) son idénticos en la raíz y los morfemas, sugiriendo una continuidad entre una sección narrativa y otra.

Así, pues, es el nombre de ese señor
Señor de la salida del sol
llegaron allí.

72- Entonces llegaron, pues, delante del señor Nakxit, es el nombre del gran señor
solamente había un único juez
grande era su poderío (párr. 72).

En los folios citados se encuentran estructuras parecidas de interrupción gráfica y continuidad semántica y gramatical. Todos estos elementos demuestran a mi parecer que la división de la materia en párrafos no respeta rígidamente el modelo occidental de los capítulos según unidades temáticas, sino que la disposición se debe a las modalidades específicas de transmisión del texto, o mejor dicho de traducción de un código a otro. La presencia de los párrafos es reveladora de la naturaleza del texto, o sea de la transición de una forma oral (posiblemente con una base jeroglífica) a un canal alfabético escrito o de un manuscrito a otro⁷⁰. Estoy de acuerdo con René

⁶⁹ PV, p. 77.

⁷⁰ Sobre la posible presencia de un manuscrito jeroglífico de referencia, hoy desaparecido, ver: A. Estrada Monroy, "Investigaciones sobre el Popol Vuh", *ASGHG*, vol. 45, n. 1, enero-diciembre 1972, pp. 56-57; M. Edmonson, *The Book of Counsel. The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*, op. cit. p. vii; C. Sáenz de Santa María, "Los Escolios a la Historia de el origen de los indios", *Estudios sobre Política Indigenista Española en América*, vol. 2, 1976, p. 68; A. Chávez, "Una introducción al Pop Wuj", en R. Carmack y F. Morales Santos, op. cit., pp. 380-383. Bartolomé de las Casas atestigua la presencia de una tradición escrita prehispánica entre los mayas de Guatemala

Acuña en que las secuencias se deben a una disposición gráfica occidental⁷¹, así como todo los otros aspectos formales de la obra, desde el papel hasta el alfabeto en que está escrito y la cultura de su último copista. Sin embargo, nuestras conclusiones divergen, ya que para mí la organización en párrafos afecta sólo la estructura superficial de la obra. No pretendo negar obviamente el canal occidental de su transmisión, sino afirmar que la división en unidades narrativas podría responder a las condiciones propias de su transcripción y no a una estructura profunda de origen europeo. La presencia de las secuencias para mí no tiene que ser asimilada a los capítulos occidentales; en primer lugar porque no presentan la misma estructura y la misma función, en segundo lugar porque manifiestan pautas variables a lo largo del texto.

Los párrafos según mi opinión son simplemente señales del carácter híbrido del manuscrito, como núcleos gráficos que el copista introdujo al pasar de un texto oral a uno escrito o de una versión alfabética a otra. Los párrafos no son otra cosa que divisiones gráficas que ordenan la materia según una finalidad escrita, o sea la de conferir al texto una continuidad narrativa, dando cohesión a los fragmentos que posiblemente tenían origen y funciones autónomas. Las pausas gráficas entre los párrafos posiblemente correspondían a expedientes suprasegmentales de la narración oral, como la alternancia de silencio y voz, intervenciones gestuales, cambio de tono etc.

La división en secciones es la natural organización de las narraciones escritas, que marca pausas entre secciones narrativas. Sin embargo, en el caso del *Popol Vuh*, los párrafos no respetan necesariamente criterios temáticos, como vimos arriba, sino más bien narrativos, en la integración entre una sección y otra. Se podría decir que las pausas entre una secuencia y otra más que marcar el cambio entre secciones temáticas, enfatizan la continuidad y la transición entre las unidades narrativas.

Las fórmulas que abren o cierran las secciones son un ejemplo elocuente de la transición entre la forma oral y la escrita. Las referencias meta-poéticas indican que el narrador incorpora voluntariamente informaciones contextuales a una base oral, para permitir la comprensión de la ocasión y las formas de transmisión textual. Ya desde las primeras líneas de la obra hasta los últimos folios resulta claro que la voz narradora se manifiesta en la transposición entre la versión oral a la alfabética. Las referencias al acto comunicativo escrito determinan la necesidad de integrar la ocasión y la función de la transmisión en una materia moldeada por la tradición oral.

En los ejemplos siguientes se puede observar que el narrador hace referencia a la transcripción gráfica como elaboración póstuma de una materia ya elaborada por la tradición (“Aquí escribiremos/ dejaremos sembrada la antigua palabra”; “Esto escribiremos ya dentro de la voz de

(posiblemente de la Vera Paz), aun activa en la primera época colonial. Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, UNAM, México, 1967, , pp. 504-505.

⁷¹ R. Acuña, *Temas del Popol Vuh*, op. cit., p. 24.

Dios/ ya en el cristianismo”; “no escribimos sus nombres”). Esto indica que probablemente las fórmulas de transición fueron incorporadas en la fase de transcripción del manuscrito alfabético, así como parece ser en el caso de las referencias a la narración oral.

Las intervenciones de la voz narradora para introducir un episodio, concluir otro y presentar a nuevos personajes corresponde casi siempre al principio o la conclusión de un párrafo. Esto podría depender de las necesidades de dar cohesión y uniformidad a los episodios heterogéneos que formarían el corpus alfabético del *Popol Vuh*⁷² (“Nosotros diremos la derrota de cada uno de los que se engrandecen de sí mismos”; “solamente la mitad contaremos”, “Así pues diremos los nombres del padre de Junajpu/ Xb’alanke”; “Se dirá pues la derrota de Jun B’atz’/ Jun Chowen por parte de Junajpu/ Xb’alanke”; “pues vamos a contar su llegada”; “Así pues luego contaremos el nacimiento de Junajpu/ Xb’alanke”; “Contaremos el amanecer/ la aparición también del sol/ de la luna”; “Así pues contaremos su estancia/ su asentamiento también”).

Lo que me parece interesante es la función específica de las fórmulas de transición, que dan cohesión a los episodios y constituyen un punto de contacto entre la materia y el destinatario. Las fórmulas restablecen las pautas de una comunicación directa con el público que la transcripción alfabética de hecho interrumpe⁷³. Representan una interferencia de la comunicación oral en la versión escrita, así como las expresiones meta-poéticas constituían una interpolación de la escritura en la materia moldeada por la tradición oral. La división en secciones gráficas y la presencia de fórmulas de transición para mí consisten en recursos paralelos de adaptación de una materia oral a los nuevos cauces de la escritura. Ambos casos son tentativas de transición de un sistema comunicativo a otro y constituyen el molde gráfico en que se organiza el corpus poético oral.

Como he enunciado arriba, no es posible considerar el *Popol Vuh* como la simple cristalización de un texto oral, ya que el narrador demuestra tener conciencia de la traducción de códigos que está operando. Para mí, las secuencias gráficas y las fórmulas son precisamente señales de los ajustes entre uno y otro. Considero los párrafos como el resultado y la expresión de la transcripción alfabética y como adaptación a las circunstancias mismas de la transmisión. Las pausas entre un párrafo y el siguiente, en efecto, no tienen la función de separar episodios autónomos, sino la de integrar porciones de texto que respondían tal vez a distintas versiones o la de marcar la transición de las imágenes de un documento jeroglífico de referencia. El elemento más interesante es que la división en secuencias ha sido una organización narrativa póstuma y que se impone sobre una versión ya existente, puesto que interrumpe la cadena de los versos paralelos y el

⁷² Carol Hendrickson, “Twin Gods and Quiché Rulers. The Relation between Divine Power and Lordly”, en W. Hanks y D. Rice, *op.cit.*, p. 131.

⁷³ W. Ong, *Orality and Literacy*, *op. cit.*, pp. 42-46.

desarrollo semántico de la narración. Cualquiera haya sido el autor de la división en párrafos, ésta se ha sobrepuesto sobre una materia narrativa preexistente.

Los párrafos podrían haber sido también una innovación gráfica de Ximénez, pero el análisis de algunos títulos de tierra de la colonia demuestra que el manuscrito original probablemente ya presentaba una división en secciones narrativas, tal vez sucesivamente manipulada por el fraile en el siglo XVIII. En los documentos coloniales de los siglos XVI y XVII redactados por españoles es común la costumbre de organizar la materia narrativa en párrafos, como en el caso de la *Carta-relación* de Diego García de Palacio, fechada 1576⁷⁴ y las *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*⁷⁵ del siglo XVI. Sin embargo, estos párrafos abarcan normalmente alrededor de 10-15 líneas cada uno. Esta costumbre se encuentra también en los documentos indígenas de tierra, como los *Títulos de Totonicapán* y de *Yax*⁷⁶, copias de documentos hoy perdidos del siglo XVI. El *Título de Totonicapán* se organiza en secuencias gráficamente marcadas por líneas intermitentes (_ _ _ _ _), dos rayas oblicuas (//) o una C cortada por dos líneas(ø). Estos recursos indican pausas entre párrafos, como se observa también en la *Carta-relación* antes citada. Los criterios de división gráfica del *Título* parecen muy cercanos a los del *Popol Vuh*, ya que las unidades narrativas no presentan una rígida unidad temática y las pausas sugieren más bien la transición entre episodios semánticamente vinculados. También en este caso, los párrafos presentan una extensión muy variable, de pocas líneas hasta algunos folios.

El análisis de la versión facsimilar del *Título de Yax*⁷⁷ resulta ser aun más interesante, ya que éste es una copia de un original fechado alrededor de 1560, que según Carmack se basa en la última parte del manuscrito del *Popol Vuh* del siglo XVI⁷⁸. A través del cotejo de los textos, he podido comprobar que el título sigue indudablemente la transcripción alfabética del *Popol Vuh*, ya que respeta la sucesión de las frases, palabra por palabra, mientras que las versiones orales admiten cierta variedad de la materia⁷⁹. Los dos textos, efectivamente, proceden de forma idéntica en muchos puntos, en la cadena de los versos paralelos y los difrasismos, excepto algunas elisiones e interpolaciones sobre el linaje Yax, todas muy significativas.

También el *Título de Yax* se organiza en secuencias marcadas por espacios blancos y otros recursos gráficos, como las dos líneas (//), guiones (-), # o signos de v (V). La organización de las secciones en los dos documentos concuerda en muchos puntos. Las primeras líneas del *título* (1 r.), por ejemplo, coinciden con el párr. 68 de mi versión del *Popol Vuh*; la pausa gráfica del folio 2 v.

⁷⁴ Diego García de Palacio, *Carta-relación. Relación y forma*, UNAM, México, 1983.

⁷⁵ *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, UNAM, México, 1983.

⁷⁶ *Título de Totonicapán*, ed. de Robert Carmack y James Mondloch, UNAM, México, 1983.

⁷⁷ *Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*, ed. de R. Carmack y J. Mondloch, México, UNAM, 1989.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 33.

con el párrafo 69; una palomita del folio 4 v. con el párrafo 71; las primeras líneas del folio 6 r. con el párrafo 75; el principio del folio 7 v. con el párrafo 76; las tres marcas gráficas en el mismo folio 7 (líneas 6, 15 e 17) con los párrafos 77, 80 y 81 respectivamente, la pausa del folio 8. r. con el párr. 83 y del folio 9 v. con el párr. 86; la línea vacía del folio 9 r. con el párrafo 88 y así los siguientes 17 párrafos, marcados con señal gráfica que contienen en ambos documentos las genealogías reales.

Desde estos datos se puede inferir que si el *Título de Yax* es una copia del manuscrito del *Popol Vuh* del siglo XVI, éste ya presentaba una división en secuencias, que en la mayoría de los casos se mantienen en la transcripción de Ximénez. El fraile, entonces, operó sobre una materia preexistente, que ya había conocido una adaptación al molde gráfico de los documentos alfabéticos. Posiblemente Ximénez dio mayor uniformidad y orden a un modelo ya registrado en la primera versión del siglo XVI.

Por otro lado, cabe señalar que también otros documentos respetan una misma división en unidades gráficas, que coinciden con algunas secuencias del *Popol Vuh*. *El título de Totonicapán* integra y elabora de forma más libre las tradiciones del *Popol Vuh* respetando la organización de los bloques de texto. El párrafo identificado en el folio 21 r. del *Título*, por ejemplo, coincide con el párrafo 74 del *Popol Vuh* y las secciones del folio 22 v. con los párr. 79 y 72. La comparación entre dos fragmentos (el primero del *Popol Vuh* y el segundo del *Título de Totonicapán*) puede aclarar sobre la relación que existía entre los documentos:

74- Chi Ismachí', pues, es el nombre de la montaña
su ciudad donde estuvieron.
también poblaron
allí, pues, probaron el esplendor
molieron su cal
su tizate en la cuarta generación de señores (párr. 74)⁸⁰.

Llegaron al vigésimo segundo pueblo de Chiismachí y aquí hicieron construcciones de cal (y canto).
En Ismachí eran muchos los descendientes, los hijos y nietos del señor.⁸¹

En los ejemplos citados, se puede observar que el *Título* no es una copia fiel del manuscrito del *Popol Vuh*, sino que sus redactores consultaron por lo menos una versión del documento, ya que identifican las mismas unidades gráfica, aun con un autónomo desarrollo narrativo. Esta misma relación se podría encontrar también en *La Historia quiché de don Juan de Torres*, del siglo XIX, que posiblemente se base en un documento alfabético anterior, ya que se reconocen las misma unidades gráficas que corresponden a párrafos del *Popol Vuh* (p. 41 de la edición de Recinos con el

⁷⁹ P. Zumthor, *op. cit.*, pp. 81-83.

⁸⁰ *PV*, p. 176.

⁸¹ *Título de Totonicapán*, *op. cit.*, p. 189.

párr. 73 de mi versión del *Popol Vuh*; la p. 43 con el párr. 72 del *PV*, entre otros)⁸². En este último caso, sin embargo, he consultado sólo la paleografía de Recinos y puedo sólo suponer que el filólogo haya respetado las unidades gráficas del original, sin poder llegar a una interpretación certera de la organización textual.

A la luz de estas reflexiones, hay que considerar el manuscrito de Ximénez como el resultado de sucesivas manipulaciones estructurales, evidentes sobre todo en el paso de la forma oral a la versión alfabética. El texto revela una forma híbrida de adaptación de un canal a otro, sobre todo en la integración de fórmulas meta-poéticas y meta-narrativas y en la integración de las secuencias. La presencia de los párrafos responde obviamente a las convenciones gráficas de los documentos alfabéticos occidentales, pero adquiere también una función específica de bloques narrativos más amplios, respetados en las distintas versiones de los documentos indígenas de la colonia. Esto refleja probablemente los recursos suprasegmentales de la versión oral, marcada por pausas o por la integración de lenguajes no verbales.

La específica división en secciones, en efecto, podría estar relacionada también con la integración de dibujos y marcas gráficas en el documento de origen, costumbre que se respeta en el *Título de Totonicapán y de Yax* en las imágenes que abren los documentos. El *Título de Pedro Velasco*⁸³ integra al texto verbal del folio 28 r. una pequeña pirámide esbozada en referencia a los cerros habitados por los antepasados.

La división en párrafos se manifestó probablemente ya en la primera versión alfabética del *Popol Vuh* como adaptación consciente por parte del copista k'iche' del siglo XVI. Fuentes y Guzmán certifica la presencia de documentos indígenas del área k'iche', posiblemente títulos de tierras, con dibujos intercalados a un texto glífico autóctono:

Vino a mis manos una manta, que era plana de sus figuras antiguas, que se trajo a esta ciudad de Goathemala, con ocasión de un pleito de tierras de los indios del Quiché, y así su contenido demostraba una variedad de montes y de valles, con inscripciones a su modo.⁸⁴

Lo que me interesa señalar a este respecto es que las secuencias no siguen rígidamente el modelo europeo y manifiestan en esto el carácter heterogéneo de su forma alfabética. Por otro lado, en el manuscrito del Ximénez se observan dos modelos estructurales sobrepuestos: el primero de origen autóctono, según un patrón oral, y el segundo determinado por la forma alfabética del canal escrito. La organización gráfica del manuscrito presentada en estas páginas, en efecto, cubre un

⁸² *Crónicas indígenas de Guatemala*, edición de Adrián Recinos, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 2001, pp. 41-43.

⁸³ *Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán*, Guatemala, *op. cit.*, p. 166.

⁸⁴ Francisco Fuentes y Guzmán, *Recordación Florida*, en *Obras históricas*, ed. de C. Sáenz de Santa María, Atlas, Madrid, 1969, t. 2, p. 71.

modelo narrativo propiamente indígena, que se mantiene en las comunicaciones orales contemporáneas y que a mi parecer presenta muchos elementos interesantes⁸⁵.

A través del análisis del texto k'iche' y de su estructura gramatical, en efecto, he podido identificar la presencia masiva de partículas, como *xa*, “solamente”; *ta*: “entonces”; *are k'ut/ k'ate k'ut*: “éste, pues,/ así, pues”, que carecen de valor semántico propio y normalmente no aparecen en las traducciones a las lenguas europeas. Estos marcadores de discurso se encuentran al principio de los versos y permiten crear juegos fonéticos, marcar los paralelismos gramaticales y semánticos y sobre todo abrir cláusulas⁸⁶. Además, las partículas con valor retórico como *are* enfatizan los conceptos expresados en las oraciones coordinadas.⁸⁷ La presencia de los marcadores se repite con cierta frecuencia al principio de las oraciones, creando unidades narrativas amplias.⁸⁸ Éstas se podrían asociar a las cláusulas de los documentos epigráficos mayas. También en el caso de la escritura jeroglífica del período Clásico, los marcadores de discurso sugieren la transición entre secuencias temporales, acentuando los cambios de acciones y personajes.⁸⁹

La repetición de las partículas determina unidades lógicas o secciones narrativas de distintas medidas, desde pocas líneas hasta unas páginas, que para mí consisten en la estructura básica de la narración k'iche', ya que se presentan como núcleos constante de profundización temática propios de la poesía oral⁹⁰. En el siguiente ejemplo se puede ver que las partículas permiten la transición entre acontecimientos y personajes, enfatizan las acciones y crean vínculos circulares entre los episodios. En el fragmento relativo al descenso a Xib'alb'a de Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu, la reiteración de las partículas determina unidades narrativas en constante profundización.

Are k'ut nab'e xkiq'ijila
-Q'ala, Jun Kame- Xecha' chi re ri poy
-Q'ala, Wuqub' Kame - Xecha' chik chi re ri ajam che'
...
K'ate k'ut xejumujub' rajawal Xib'alb'a chi tze'
xa kejumín chik chi tze' konojel ajawab' rumal xech'akomajik
...
K'ate k'ut xetze'n chik Xib'alb'a
xepichicharik chi tze'
xwinaqirije'ik ukumatz chi tze' kik'ux

⁸⁵ Julie Salomon, “Marcadores de discurso en estructuras paralelas en la literatura oral de los mayas yucatecos contemporáneos”, *Memorias del Tercer Coloquio Internacional de Mayistas*, vol. 2, UNAM, México, 1998, pp. 625-634.

⁸⁶ Anthony Woodbury, “The functions of Rhetorical Structure: A study of Central Alaskan Yupik Eskimo traditional narrative”, *op. cit.*, 181-183; W. Hanks, “Elements of Maya Style”, en W. Hanks y D. Rice, *op. cit.*, pp. 96-99; Kerry Hull, “A Comparative Analysis of Ch'orti' Verbal Art and the Poetic Discourse Structure of Maya Hieroglyphic Writing”, en www.famsi.org/reports/hull2/hull2.htm, 2002

⁸⁷ C. López Ixcoy, *op. cit.*, pp. 224-225.

⁸⁸ D. Tedlock, *Popol Vuh*, *op. cit.*, p. 205.

⁸⁹ W. Hanks, *op. cit.*, 96-99; Kathryn Josserand, “The Narrative Structure of Hieroglyphic Texts at Palenque”, en M. Green Robertson y V. M. Fields, *Sixth Palenque Round Table (1986)*, University of Oklahoma Press, Norman and London, 1991, pp. 14-15.

⁹⁰ P. Zumthor, *op. cit.*, p. 182.

chi kikik'ib'
chi kib'aq' ib'

...

K'ate k'ut xe'oponik pa q'equma ja
utukel q'equm upam chi ja.

Así, pues, primero los saludaron:

-Buenos días, Jun Kame – le dijeron al muñeco
- Buenos días, Wuqub' Kame – le dijeron al ser de palo.

...

Así, pues, hicieron ruido los señores de Xib'alb'a con una carcajada
solamente emitieron ruido luego con una carcajada todos los señores por su victoria sobre ellos

...

Así, pues, se rieron luego los de Xib'alb'a
se retorcían de la risa
cobró fuerza la culebra de la risa en sus corazones
en su sangre
en sus huesos

...

Así, pues, llegaron a la Casa Oscura
solamente oscuridad había dentro de la casa. (párr. 19)⁹¹

Las partículas marcadas en negrita en el ejemplo citado introducen secuencias temáticas semánticamente homogéneas en su interior, que se completan a través de la relación con las siguientes. Cada secuencia o núcleo narrativo, en efecto, comunica una unidad de significado, que se connota progresivamente a través de la sucesión de las cláusulas. Se puede observar, además, que los núcleos narrativos presentan una cronología interna circular, ya que cada verso profundiza un mismo momento por medio de la expresión de aspectos cambiantes. Los marcadores de discurso tienen también la función de marcar la sucesión de los eventos y la transición entre acontecimientos y etapas cronológicas. Se observa, entonces, una doble vertiente temporal: de progresiva resemantización y profundización en el interior de cada núcleo narrativo; de desarrollo cronológico entre una secuencia y la siguiente.

Las unidades narrativas representan nudos semánticos en los que el tiempo vuelve sobre sí mismo para connotar el evento desde distintas perspectivas y para comunicar los aspectos simbólicos implicados. A través de la sucesión de las cláusulas, el tiempo simbólico y subjetivo se inserta en una dimensión cronológica más amplia. Cada núcleo es el aspecto en que el tiempo universal adquiere una dimensión concreta y humana y por otro lado cada fragmento narrativo adquiere un valor más amplio por la relación con la dimensión universal.

Las partículas favorecen la transición entre distintos niveles narrativos, en un equilibrio entre connotación simbólica y desarrollo temático. Los marcadores de discurso, en efecto, permiten la transición entre los núcleos de profundización interna y la sucesión de los eventos a nivel macrotextual.

⁹¹ PV, p. 64. La negrita es mía.

La estructura en cláusulas introducidas por las partículas arriba citada se manifiesta a lo largo de todo el texto, con una mayor incidencia de las formas *are k'ut/ k'ate k'ut*: “éste pues/ así pues”, que marcan la sucesión de las acciones y la integración de los personajes. En los episodios cosmogónicos, en las batallas de los gemelos y sus antagonistas, así como en las etapas de la formación del estado k'iche', los narradores siguen un esquema constante en la sucesión de cláusulas de distinta extensión. Se observa en el siguiente ejemplo sacado de la última parte del documento que la estructura narrativa en núcleos de progresiva resemantización se mantiene constante.

K'ate k'ut xetz'ib'anik koxichal
 nab'e xtz'ib'an ri B'alam Kitze'
 b'alam uwachib'al xuxik
 xutz'ib'aj chuwach k'ul.
Are k'u ri chi B'alam Aq'ab'
 k'ot chik uwachib'al
 xutz'ib'aj chuwach k'ul.
Ta xtz'ib'an chi k'u ri Majukutaj
 jumaj wonon
 jumaj sita'l uwachib'al
 utz'ib'
 xutz'ib'aj chuwach k'ul
 xutzin k'ut kitz'ib' koxichal
 ox b'usaj xkitz'ib'aj
K'ate k'ut ta xb'ekiya' k'ul ri Xtaj
 Xpuch', kib'i.

67- **Así, pues**, pintaron los tres
 primero pintó B'alam Kitze'
 la imagen de un jaguar fue
 la pintó sobre la manta.
Así, pues, B'alam Aq'ab'
 la imagen de un águila pintó sobre la manta.
Entonces pintó pues Majukutaj
 por todas partes de avispones
 por todas partes de avispas la imagen
 la pintura pintó sobre la manta.
 Llevaron a cabo bien pues sus pinturas los tres
 tres bultos pintaron.
Así, pues, entonces fueron a dar los abrigos a Xtaj
 Xpuch', sus nombres. (párr. 67)⁹²

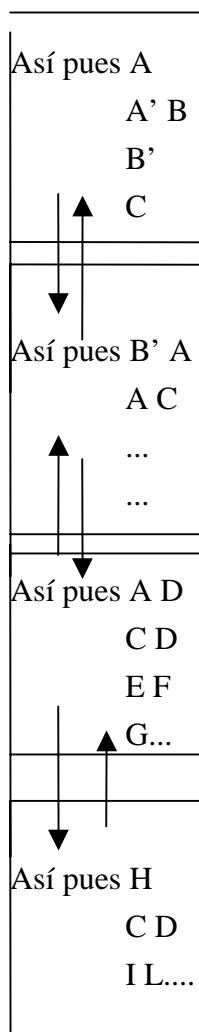
También en este caso, la negrita señala la repetición de estructuras narrativas que facilitan la transición entre acciones y personajes. Se puede ver que en el interior de cada núcleo narrativo los versos paralelos y los difrasismos expresan los aspectos complementarios del referente, permitiendo una profundización de los significados. Por otro lado, cada unidad narrativa adquiere un nuevo significado por la relación con los otros núcleos, ya que las hazañas de los personajes se presentan como actividades conjuntas y paralelas, que repiten un esquema parecido de interacción. Éste es el

⁹² PV, pp. 159-160.

caso más frecuente de los personajes míticos y divinos, cuyas acciones se integran a través de la repetición de estructuras narrativas, confiriéndoles un papel colectivo.

En estos casos, las cláusulas expresan las acciones paralelas de actantes complementarios, como pueden ser los primeros hombres de maíz, algunas deidades, los gemelos y los señores de Xib'alb'a. Cada núcleo narrativo enfatiza aspectos específicos de las acciones realizadas por los miembros del grupo, que adquieren sentido desde la recíproca integración. El tiempo no procede en extensión, sino en superposición. En el caso de personajes claramente individuales, como podría ser Xkik', sus acciones se asocian a las de otros personajes en la reiteración de cláusulas paralelas, sugiriendo en estos contextos una interdependencia dialógica entre perspectivas. Desde la recíproca relación, cada personaje marca su papel individual y al mismo tiempo sugiere una lectura del acontecimiento en una dimensión interpersonal que abarca dos o más perspectivas. Esto reproduce a nivel narrativo la integración de puntos de vista ya identificada en la sintaxis del texto.

El esquema que sigue puede aclarar la estructura de las unidades narrativas y el papel de los marcadores de discurso.



La presencia de las unidades narrativas desempeña distintas funciones en el *Popol Vuh*. En primer lugar, para mí representa la verdadera estructura de la obra, a la que se sobrepone la división en párrafos del manuscrito alfabético. Si hay que identificar unidades de significado internas a la obra más amplias que las oraciones (asimilables a los párrafos de la tradición escrita)⁹³, éstas para mí coinciden con las cláusulas narrativas. La reiteración de estructuras da cohesión a la obra, creando un ritmo de claro origen prehispánico.

La repetición de partículas crea también juegos fonéticos de anáforas y aliteraciones, indispensables en la reproducción de los textos orales⁹⁴. La repetición de los marcadores y de estructuras sugiere además la integración de distintos puntos de vista, que pueden ser asimilados en una única función colectiva de algunos personajes míticos o pueden generar una tensión semántica y dialógica con otros. La sucesión de las cláusulas, en fin, permite marcar la secuencia de los episodios, con un doble movimiento de profundización interno y de desarrollo cronológico externo. Sin embargo, para mí una de las funciones principales de los marcadores de discurso en el *Popol Vuh* es la de enfatizar los conceptos comunicados en las frases paralelas y subrayar la progresiva connotación del referente. Las partículas desempeñan un papel complementario a los otros recursos retóricos, como la versificación y los difrasismos, ya que enfatizan la sucesión de los eventos.

La presencia de partículas se observa también en los cantos contemporáneos del área k'ic'e' y ch'ol⁹⁵. Aun la narrativa oral de los mayas yucatecos actuales sigue una estructura parecida en cláusulas, introducidas por los marcadores de discurso como *ká*: “entonces”; *tun*: “pues, finalmente”, y los hispanismos *entonses*, *pwes*, *despwes* (sic).⁹⁶ Esto refuerza la idea de la difusión oral de los relatos contenidos en el *Popol Vuh*, ya que su estructura narrativa en unidades progresivamente connotadas responde a las funciones y formas de la tradición vocal. Si existía algún documento jeroglífico que recogía el contenido de la obra, éste se usaban sólo como auxilio mnemónico y no abarcaba la riqueza semántica de la narración oral.

La naturaleza principalmente oral del esquema narrativo del *Popol Vuh* demuestra que el texto es expresión de una sociedad de oralidad predominante, como es el caso de la k'iche' posclásica y colonial, aunque un mismo k'iche' del linaje dominante lo haya transcrito en caracteres alfabéticos. El *Popol Vuh* es un texto formalmente híbrido, que no se limita a cristalizar una versión oral en un canal escrito, sino que integra otros sistemas comunicativos sin afectar la estructura profunda del texto. Por todos los elementos hasta aquí presentados, considero el esquema narrativo

⁹³ P. Zumthor, *op. cit.*, p. 182.

⁹⁴ W. Ong, *Orality and Literacy*, *op. cit.*, pp. 34-35; Patricia Henríquez Puentes, “Oralidad y teatralidad en el Popol Vuh”, *Acta Literaria*, Univ. de Concepción, Uruguay, n. 28, 2003, p. 51.

⁹⁵ José Alejos, *Wajalix Ba T'an*, UNAM, México, 1988, p. 17

⁹⁶ J. Solomon, *op. cit.*, pp. 625-628.

del *Popol Vuh* como el modelo comunicativo propio de una sociedad esencialmente ágrafa, al que se superponen los ajustes de la transmisión escrita.

1.4. Las relaciones verbales

1.4.1. Difrasismos

La estructura del *Popol Vuh* en núcleos gramaticales y narrativos que se connotan recíprocamente se puede identificar también a nivel micro-textual en la relación entre palabras contiguas. Como he enunciado arriba, la unidad semántica de la frase se rompe en dos, tres o más elementos léxicos que desempeñan la misma función gramatical, pero se refieren a referentes distintos. Esta explosión semántica, llamada difrasismo, ha sido identificada también en otras manifestaciones poéticas americanas, en particular en la poesía náhuatl, a partir de los años 50 con el estudio de Garibay⁹⁷. Sin embargo, los recursos de la poesía náhuatl, si bien responden al mismo principio de asociación semántica, presentan distintas estructuras⁹⁸ y un uso tal vez más circunscrito a los *huehuetlatolli*⁹⁹. En este capítulo, me concentraré sobre las formas y las funciones específicas de los difrasismos en el *Popol Vuh*, para tratar de identificar un modelo básico de asociación semántica.

Una primera consideración se refiere a la presencia de dos recursos parecidos, los difrasismo y los disfrasisimos. A nivel etimológico, el di-frasismo alude a una “frase que se rompe en dos elementos paralelos”; el disfrasisimo (dys-frasismo), en cambio, es la ruptura de una frase en muchos elementos léxicos, hasta diez o más palabras¹⁰⁰. A pesar de estas definiciones más específicas, los dos recursos responden a un mismo principio de relación léxica que se reduce a un movimiento entre dos elementos en el primer caso, y se expande a más miembros de la oración en el segundo. En este trabajo uso el término genérico de difrasismo para referirme a los dos fenómenos, considerando que este recurso se puede articular en varias estructuras básicas, de dos o más elementos, con una misma carga metafórica y una misma función connotativa. La división entre difrasismos y disfrasisimos no afecta el patrón retórico del recurso y por esto, a mi parecer, puede ser tratado como un único fenómeno.

⁹⁷ Á. M. Garibay, *op. cit.*, pp. 18-20 y p. 67 (la 1° ed. de la obra citada es de 1953-54).

⁹⁸ La base del difrasismo de la poesía náhuatl es semántica, pero no necesariamente gramatical, mientras que en la poesía k'iche' el paralelismo afecta también la estructura gramatical de la oración. Además, en la lírica náhuatl el patrón binario es el más frecuente. En la poesía k'iche', en cambio, los difrasismos se dilatan en muchos términos paralelos, determinando una tensión metafórica en fragmentos amplios y creando cadenas de relaciones gramaticales, semánticas y rítmicas. Por otro lado, en la lírica náhuatl, el difrasismo presenta una estructura más libre en el interior de la oración. W. Norman, *op. cit.*, pp. 111-114. Ver también el estudio sobre el difrasismo náhuatl de M Montes de Oca, *op. cit.*

⁹⁹ Á. M. Garibay, *op. cit.*, pp. 401-448; B. de Sahagún, *op. cit.*, libro VI; P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, *op. cit.*, p. 83; A. Segala, *op. cit.*, pp. 124-135.

¹⁰⁰ P. Johansson, comunicación personal. Efectivamente, el prefijo latino di- indica una división binaria, mientras que en griego dys- es un prefijo de negación y fragmentación múltiple.

A pesar de las clasificaciones tradicionales, me parece más oportuno considerar el difrasismo como un recurso que se lleva a cabo dentro de la oración y no entre versos y oraciones paralelas, ya que en las culturas orales una palabra aislada de su contexto gramatical no puede formar una unidad de significado¹⁰¹. Quiero decir que los términos que forman un difrasismo no pueden representar un verso autónomo, sino sólo una parte de éste. El problema no se limita a una cuestión de terminología crítica, sino al enfoque de estudio del fenómeno retórico, ya que para mí los difrasismos inciden en el plano léxico-semántico y no en el sintáctico. Estos recursos consisten en una relación semántica entre palabras gramaticalmente paralelas, sin determinar un patrón constante de repetición versal entre una frase y otra. Si consideráramos los difrasismos como la base de la versificación, habría que admitir que en la poesía maya no hay un patrón versal. En efecto, los difrasismos no determinan unidades de repetición constante, sino una reiteración semántica de dos o más líneas, sin formar una estructura de reiteración formal que abarque todo el enunciado.

Para mí, los difrasismos consisten en un recurso de repetición y de connotación semántica complementario a la versificación, ya que la relación entre las palabras produce un excedente de significado en la dimensión microtextual, mientras que la relación entre las oraciones y los núcleos narrativos funciona a nivel macrotextual. Si las estructuras del difrasismo y de la versificación pueden coincidir en algunos contextos, los dos fenómenos actúan sobre distintos niveles del lenguaje.

A nivel gramatical, el difrasismo en sentido general consiste en la acumulación de términos paralelos sobre el eje paradigmático de Jakobson. Esto se debe a la estructura propia de las comunicaciones orales de progresivo acercamiento al referente. El recurso consiste en la repetición de términos equivalentes que pertenecen al eje mnemónico de las series potenciales. Normalmente estas palabras no coexisten en un texto escrito, ya que el emisor tiene que actuar una selección entre los vocablos utilizables para comunicar el mensaje.¹⁰² En las comunicaciones orales, en cambio, el hablante puede proceder por correcciones, acumulaciones de términos paralelos, informaciones redundantes antes de encontrar la expresión adecuada. Se pronuncian, entonces, varios elementos del paradigma y se provoca un movimiento de ida y vuelta sobre el eje sintagmático.¹⁰³

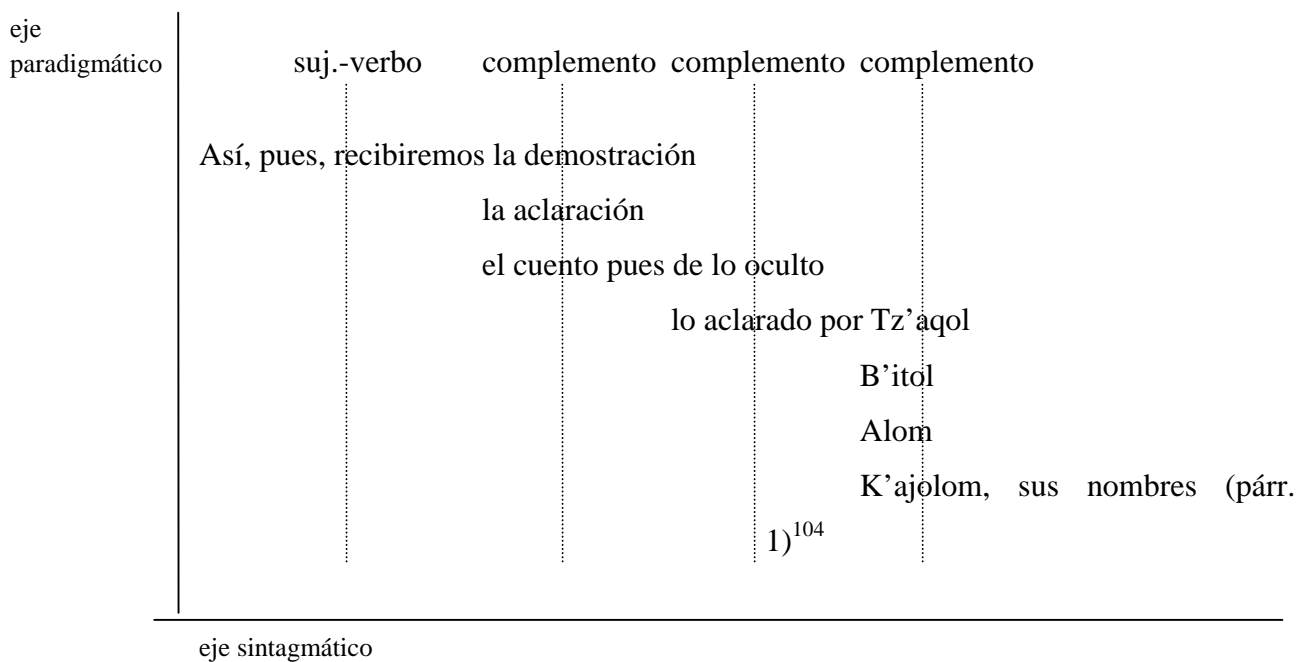
Este desarrollo narrativo peculiar de las conversaciones vocales se cristaliza en recursos propios del estilo oral, como el difrasismo en sentido lato, en el que el enunciado produce una acumulación de elementos que desempeñan el mismo papel gramatical en la oración y extienden la carga semántica de los referentes comunicados. El ejemplo que sigue puede explicar la estructura gramatical del difrasismo como la acumulación paradigmática de palabras potenciales sobre el eje

¹⁰¹ W. Ong, *Orality and Literacy*, *op. cit.*, p. 61; C. Blanche-Benveniste, *op. cit.*, pp. 67-69.

¹⁰² C. Blanche-Benveniste, *op. cit.*, pp. 26-27.

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 42-43.

de los paradigmas, que se dan *in praesentia* en la comunicación oral. En este caso, la acumulación de muchos términos paralelos determina un difrasismo múltiple.



En el ejemplo citado “demostración/ aclaración/ cuento” producen una acumulación léxica sobre el eje paradigmático, creando una connotación metafórica de sus significados. Todos los elementos desempeñan la misma función gramatical respecto al verbo principal y todos rigen la construcción del siguiente complemento “lo oculto/ lo aclarado”, que también en este caso connota el referente correspondiente a través de un movimiento metafórico.

La misma dilatación se verifica con la última acumulación del enunciado, en que Tz'aqol, B'itol, Alom, y K'ajolom asimilan sus funciones gramaticales y sus significados en la denotación de un único referente. Esta perspectiva gramatical en el estudio del difrasismo es útil para comprender la estructura interna de la oración y sus vínculos con los recursos de la oralidad. Por otro lado, se entiende cómo cada elemento mantenga una autonomía léxica, pero al mismo tiempo concurra a la significación de un tercer referente implicado a nivel metafórico. Las acumulaciones paradigmáticas en las comunicaciones orales, en efecto, apuntan a un progresivo acercamiento al referente, que abarca todas las definiciones incluidas en la asociación léxica.

El primer aspecto significativo observado en el *Popol Vuh* es que la incidencia de los difrasismos es muy variable: se observa una gran frecuencia en los episodios de la creación de la tierra y de las primeras generaciones de hombres (párr. 1-10), mientras que en el relato de las luchas

¹⁰⁴ PV, p. 21.

de los gemelos contra las fuerzas antagonistas (párr. 11-43) el número es muy reducido y el esquema predominante es de paralelismos semánticos. Los difrasismos vuelven a aparecer con mucha frecuencia en el episodio de la creación del hombre de maíz (párr. 44-51) y luego, a partir del párrafo 52 (migración a Tulan), desaparecen casi completamente. En medio del párrafo 59 (primer amanecer) se manifiesta una mayor densidad de recursos retóricos hasta el párrafo 61. Después, en el párr. 67 (guerras contra las parcialidades), vuelven a empezar a presentarse con cierta frecuencia, hasta el final del documento (con el párr. 88, antes de las genealogías), con una reducción de frecuencia entre el 70 hasta el 73 (episodio de la segunda migración a Tulan).

El texto presenta entonces una variedad estilística y una distinta densidad de recursos poéticos a lo largo de la obra. Además, los difrasismos en sentido general normalmente acompañan los paralelismos gramaticales entre los versos y son escasos en el paralelismo semántico, ya que no se produce una repetición rígida de estructuras gramaticales.

Desde estos elementos, se puede deducir que el difrasismo no es una característica constante de la retórica textual, sino que se concentra en algunos pasos de mayor densidad poética. Se podría pensar que la creación del universo y de las generaciones de hombres (de lodo, palo y maíz) constituían un relato homogéneo y que el episodio de las luchas de los gemelos se podía haber integrado en una versión posterior, sin una uniformidad estilística. También en los folios siguientes, las guerras contra las otras poblaciones del altiplano guatemalteco forman una narración retóricamente compacta con muchos difrasismos, mientras que la referencia a la migración mítica a Tulan presenta un estilo distinto, con un predominio de los paralelismos semánticos. Sin embargo, la interpretación que me parece más plausible se basa en la función distinta de cada episodio, que refleja estilísticamente una distribución de la materia según las finalidades comunicativas específicas.

En primer lugar, considero muy improbable que el *Popol Vuh* fuera recitado de forma continuada, así como lo conocemos ahora¹⁰⁵. Posiblemente se enfatizaban algunos episodios y desarrollaban otros según el contexto de representación colectiva, alternando también los estilos y la perspectiva ritual o mítica. Las distintas formas poéticas en que se moldeaba la tradición oral se mantienen también en el documento colonial, a pesar del esfuerzo de homologación e integración narrativa. El desarrollo del *Popol Vuh* responde a las finalidades específicas de su transcripción alfabética, o sea las de reconstruir las etapas de la creación de la vida humana y de su organización social. Esto posiblemente apuntaba hacia la afirmación de su identidad cultural en el proceso de

¹⁰⁵ Según los estudios de Zumthor sobre las técnicas de enunciación oral, la duración total de una obra medieval podía alcanzar las cuarenta horas. Sin embargo el estudioso propone que la representación se llevaba a cabo en partes de una o dos horas cada una, que corresponden a episodios narrativamente simétricos. P. Zumthor, *La letra y la voz de la literatura medieval*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 230-231.

asimilación a la sociedad colonial¹⁰⁶. Los relatos que componen el texto alfabético del *Popol Vuh* presentan cierta autonomía estructural y poética, ya que se podían representar de forma independiente en la representación oral. A las distintas finalidades míticas o rituales de los episodios se debe, a mi parecer, la variedad estilística y la discontinua densidad retórica de la obra.

Los difrasismos representan los recursos más interesantes de asociación léxica, que permiten la expresión del carácter polisémico de la realidad. Como se ha discutido ampliamente¹⁰⁷, estas acumulaciones verbales en el *Popol Vuh* no presentan exclusivamente un patrón binario, sino una multiplicidad de estructuras desde la asociación de dos palabras hasta diez o quince elementos. El aspecto constante consiste en su capacidad de ampliación semántica de los términos asociados. Los difrasismos, en efecto, son un instrumento privilegiado de connotación metafórica de la poesía maya, desde el *Popol Vuh*, hasta los textos rituales contemporáneos¹⁰⁸.

En primer lugar, los difrasismos en su acepción general son recursos propios de la casi totalidad de las expresiones poéticas rituales¹⁰⁹. En segundo lugar, se encuentran los mismos difrasismos en distintos textos, creando un patrimonio poético intertextual reconocible en varias épocas y regiones del área maya. Estos términos constituyen fórmulas de repetición constante que permitían la memorización y la decodificación del mensaje oral¹¹⁰. Tarea del cantor era ordenar los elementos invariables según las específicas ocasiones comunicativas. En el ejemplo que sigue se puede observar la profundización semántica de los conceptos vinculados en estructuras paralelas:

¹⁰⁶ El problema clave que subleva el *Popol Vuh* es el origen y el destino del recorrido humano, según una dimensión colectiva. La pregunta frecuente “de dónde” y “hacia dónde” se mueven los personajes constituye el paradigma histórico de la obra, en el sentido de búsqueda del significado del pasado y del futuro de la comunidad. José Mata Gavidia, *Existencia y perduración en el Popol Vuh*, Imprenta Universitaria, Guatemala, pp. 58-60.

¹⁰⁷ M. Edmonson, *The book of Counsel*, *op. cit.*, D. Tedlock, “Las formas del verso quiche”, *op. cit.*, pp. 124-129; W. Norman, *op. cit.*, pp. 114-120; Gordon Brotherston, *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, pp. 275-76; Robert Carmack “The Book of Counsel” (reseña de *The Book of Counsel* de M. Edmonson), *American Antiquity*, 40, 1975, p. 507.

¹⁰⁸ Ver los estudios críticos al respecto: John Attinasi, “Phonology and style in chol maya ritual”, *Congreso de American Anthropological Association*, Nueva York, 1971, trabajo mecanografiado, pp. 1-8; Aurore Becquelin Monod, “Examen de quelques paires sémantiques dans les dialogues rituels des tzotzil de Bachajón (langue maya du Chiapas)”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 66, 1979, pp. 234-260; Guadalupe Olalde Ramos, “Contar y recontar: Aproximaciones al análisis de recursos estilísticos en la narrativa tzotzil”, *Anuario 1995*, Gobierno del Estado de Chiapas y Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1996, pp. 492-514; Robert Laughlin y Carol Karasik, *Zinacantán: canto y sueño*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1992; Gary Gossen, “Chamula Genres of Verbal Behavior”, *Journal of American Folklore*, vol. 84, 1979, pp. 145-164; G. Gossen, “To speak with a heated heart: Chamula canons of style and good performance”, en R. Bauman y J. Sherzer, *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, pp. 395-403; Jill Brody, “Repetition as a Rhetorical and Conversational Device in Tojolabal (Mayan)”, *International Journal of American Linguistics*, vol. 52, n. 3, julio 1986, pp. 255-272; Paul Townsend, *Ritual Rhetoric from Cotzal*, Instituto Lingüístico de Verano, Guatemala, 1980, pp. 49-59; Francisco Ligorred, *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas contemporáneos*, INAH, México, 1990, pp. 13-27; Allan Burns, *An Epoch of Miracles. Oral literature of the Yucatec Maya*, University of Texas Press, Austin, 1983, pp. 1-32.

¹⁰⁹ Victoria Bricker, “The ethnographic Context of Some Traditional Mayan Speech Genres”, en R. Bauman y J. Sherzer, *op. cit.*, pp. 368-69; G. Gossen, “To Speak with a Heated Heart. Chamula Canons of Style and Good Performance”, *op. cit.*, pp. 395-99.

¹¹⁰ P. Zumthor, *Introducción a la poesía oral*, *op. cit.*, pp. 123-125; W. Ong, *Orality and Literacy*, *op. cit.*, pp. 22-23.

-At kej pa b'e ja'
pa siwan katwar wi
waral katk'oje' wi
pa k'im
pa saqul
pa k'echelaj kipoqo wi iwib'
Kajkaj ib'inib'al
ichakab'al chuxik – Xe'ucha'xik.

-Tú venado, ¡en las vegas de los ríos
en los barrancos dormirás
aquí estarás
en la paja
en la yerba
en los bosques se multiplicarán!
¡De cuatro en cuatro será su forma de caminar
su forma de estar parados!”- Dijeron. (párr. 6)¹¹¹

Los términos asociados (como “vega/ barranco”; “paja/ yerba/ bosque”, “forma de caminar/ forma de estar parados”) desempeñan el mismo papel gramatical en la oración y por eso sugieren inicialmente una identificación de los significados correspondientes. En un segundo momento, los términos pareados crean una tensión entre los respectivos campos de significación, ya que sus referentes no son asimilables. Esto produce una ampliación semántica, porque el destinatario tiene que buscar un principio de identidad entre los términos que dé sentido a la relación verbal, activando en su mente dos y tres ideas a la vez. La tensión semántica determina, entonces, una ampliación de los significados básicos de las palabras, que constituye la base de la metáfora¹¹². Cada término profundiza su esfera de significación en el contraste con el vocablo asociado y contemporáneamente se connota por medio del principio de identidad sugerido. Por estas razones, considero el difrasismo como un recurso de connotación metafórica, ya que la relación entre los términos pareados amplía la carga semántica original, alude a un tercer referente que justifique la asociación verbal y al mismo tiempo hace vivir la multiplicidad semántica. Los difrasismos comunican una cantidad de informaciones infinitamente mayor que el significado básico denotado por las palabras, sugiriendo sobre todo el valor simbólico que la realidad representa para el grupo social.

En el caso específico del ejemplo citado se puede notar que “vega de los ríos o camino del los ríos” y “barranco” desempeñan la misma función gramatical en la frase como locuciones locativas. Sin embargo, la relación gramatical crea una tensión entre los respectivos campos de significación y sugiere un principio de identidad que permite la asimilación de los dos conceptos. Este proceso metafórico aviva en la mente del destinatario la idea de lugares silvestres y empinados, pero sobre todo la noción de partes complementarias del mismo paisaje.

¹¹¹ PV, p. 27.

¹¹² Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación, op.cit.*, p. 79-80; P. Ricoeur, *La metáfora viva, op. cit.*, pp. 110-117.

Los caminos de los ríos, en efecto, determinan en el área k'iche' la formación de valles desnivelados o barrancos por donde resulta difícil la movilidad humana. La idea de barranco y río connotan el paisaje destinado a los venados por su carácter silvestre y arisco o, mejor dicho, no-humano. El elemento común entre río y barranco es su inaccesibilidad a las comunidades humanas. Efectivamente, estos lugares representan el castigo de los animales por su incapacidad comunicativa y su falta de humanidad.

Por otro lado, el río y el barranco representan también las fuentes de alimentación de los animales en sus aspectos complementarios de agua y vegetación. La asociación de los términos connota el paisaje como punición antihumana y también representa un acto cosmogónico en el que los dioses definen el equilibrio vital del universo. Hay que señalar que el río y el barranco representan los aspectos complementarios y opuestos del contexto natural, que se explica en otros pasos de la obra como “montaña y valle” o “cerro y barranco”. Este difrasismo, entonces, se puede leer también como una representación simbólica del equilibrio universal, que permite la vida sobre la tierra y representa una fuente de fertilidad para la vida animal.

La relación entre los dos términos constituye también un acto ritual de fertilización de la tierra y de los animales, que desde entonces adquieren un papel en el orden del universo. En los cantos poéticos mesoamericanos las metáforas traen al texto ritual los semas propicios a la fertilización de la vida¹¹³. No hay que olvidar, además, que el agua de los ríos es la materia primigenia de la que se han levantado las montañas durante la creación cosmogónica y que mantiene el carácter sagrado de elemento vital¹¹⁴.

La polisemia del difrasismo citado confluye unas líneas más abajo en un difrasismo múltiple en el que se relacionan la paja, la hierba y el bosque en la misma estructura paralela. En esta oración el verbo principal alude a la reproducción, mientras que la hierba y el bosque se refieren a los lugares en donde ésta se lleva a cabo. La relación entre los términos desarrolla aun aquí la idea principal del castigo antihumano en el carácter inculto y silvestre del paisaje.

Sin embargo, los referentes revelan otra relación semántica profunda que constituye la razón de ser del difrasismo. Se trata del carácter vegetal de las tres manifestaciones o de tres estadios y condiciones del contexto natural, connotando la procreación de los animales del valor universal de la vegetación¹¹⁵. Como las plantas conocen etapas de vida, muerte y regeneración, así también los animales se insertan en un ciclo infinito de renovación en cada descendencia. Esto sugiere también

¹¹³ P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, op. cit., p. 73.

¹¹⁴ El agua representa el origen simbólico de cualquier creación y la fuente de todas las existencias posibles. El contacto con el agua implica una regeneración y un nuevo nacimiento, así como la inmersión fertiliza y multiplica el potencial de vida. M. Eliade, *Immagini e simboli*, op. cit., p. 135.

una relación biunívoca entre los seres y una organización del mundo en un contacto fértil entre las manifestaciones naturales. Por otro lado, se puede observar que el principio vegetal constituye también una fuente de alimentación importante para los animales, que permite la vida y la regeneración de los seres vivientes.

El difrasismo de las líneas siguientes (“de cuatro en cuatro su forma de caminar/ de estar parados”) profundiza el valor metafórico asociado al mundo animal en los recursos anteriores. El difrasismo se refiere a la conformación cuadrúpeda de los venados, aun en este contexto en contraste con la fisonomía bípeda de los hombres verdaderos. Se desarrolla aquí la connotación de los animales como antihombres o mejor dicho como no-hombres. Los miembros del par léxico propician ritualmente la capacidad de movimiento de los animales, que se afirman como distintivos entre los otros seres naturales.

Por otro lado, el movimiento y la estabilidad representan los aspectos complementarios de los individuos animados, como dos posibilidades que caracterizan su existencia. Además, cada concepto adquiere una mayor profundización a través del término asociado, que lo delimita y lo connota contemporáneamente. En este caso, el dinamismo y la inmovilidad se presentan como etapas vitales que connotan el referente animal como individuo en interacción con el mundo.

El ejemplo citado puede ser representativo de la capacidad de los difrasismos de connotar metafóricamente la realidad. Sin embargo, existe un grupo reducido de asociaciones verbales en que los términos pareados expresan significados muy parecidos, reduciendo en este caso la carga semántica de la expresión. Se trata de relaciones entre términos sinónimos entre sí, que se pueden definir como “difrasismos sinonímicos”. Estos recursos no producen una significativa tensión semántica entre los referentes correspondientes, determinando una reducida ampliación de los significados. En las expresiones como “pensaron/ meditaron”; “en la oscuridad/ en la noche”; “como nube/ como neblina”; “hable/ platique”; “mensajero/ enviado”; “fue/ llegó”; “destruir/ quebrar”; “agarrados/ esclavizados/ capturados” etc. los términos paralelos expresan el mismo valor gramatical y un significado parecido. Se produce así una asimilación de los conceptos en un único referente que los incluye. En estos casos el movimiento semántico no se verifica entre los miembros del par léxico y otro referente metafórico, sino entre los términos mismos, sin producir un excedente semántico significativo. La tensión entre los términos es mínima, ya que sus valores semánticos son afines aunque no idénticos.

En el caso de “oscuridad/ noche”, por ejemplo, se observa una recíproca connotación. Por un lado, la noche confiere al otro término una dimensión temporal, connotándolo con la falta del

¹¹⁵ Los ciclos vegetales representan una actualización de la regeneración de la vida, que abarca simbólicamente otras manifestaciones, como la animal y la humana, ya que el árbol está vinculado con la fecundidad y la capacidad creadora. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., pp. 290-95.

principio solar; por otro, la oscuridad delimita el valor de la noche a sensaciones visuales sin sugerir su connotación femenina, telúrica y cíclica. Los miembros del par no hacen referencia a ningún otro objeto, sino que se doblan sobre sí mismos en una estructura semántica cerrada. Se puede decir que los dos términos se asocian al mismo concepto como si uno fuera el adjetivo del otro, como “noche oscura” u “oscuridad nocturna”.

En el caso de la construcción adjetival, habría un predominio de un significado sobre otro, del sustantivo sobre el adjetivo en una posición jerárquica subordinada. En los difrasismos sinónimos, en cambio, los dos términos mantienen una autonomía semántica y un mismo valor jerárquico, como si la estructura fuera “noche-oscura” y “oscuridad-nocturna” a la vez, en un doble movimiento de connotación.

También en los otros ejemplos citados de difrasismos sinónimos, los vocablos paralelos se connotan recíprocamente enfatizando distintos matices del mismo campo semántico. En “ir/ llegar” se expresan dos aspectos del movimiento en el espacio, la salida de un lugar y la conclusión del trayecto. El movimiento en el espacio se concretiza a través del énfasis en el punto de partida y de llegada, confiriendo al camino una finalidad específica. En este caso, el verbo “ir” se connota por medio de la tensión hacia un destino concreto y el verbo “llegar” se manifiesta como la conclusión de una acción previa, adquiriendo la implicación del recorrido que lo ha precedido. El significado que comunica la expresión es: “fueron para llegar” o “llegaron después de un recorrido”, en que cada palabra adquiere la connotación de la otra, manteniéndose activos los dos valores en la oración.

El difrasismo “agarrados/ esclavizados/ capturados” hace hincapié en aspectos distintos del referente, desde la sumisión forzada hasta la conclusión de la intervención bélica. En todos los casos, la esclavitud profundiza su campo semántico a través de las distintas implicaciones que ésta adquiere para el grupo social. En efecto, el difrasismo fragmenta la unidad semántica de la frase en los distintos significados que la acción revela según los enfoques de observación.

La esclavitud se connota como falta de movimiento físico, como sumisión social y política a un grupo dominante y como resultado de la expansión territorial del estado. Los cautivos adquieren a la vez la connotación de “esclavos-amarrados-capturados en guerra”, con una recíproca participación en el mismo significado. En todos estos casos, se observa una profundización semántica de los conceptos implicados, pero sin una extensión metafórica a otros referentes. Los difrasismos sinónimos presentan una menor difusión en el *Popol Vuh* respecto al número mucho más elevado de difrasismos antitéticos. Sin embargo en ambas construcciones los términos asociados en estructuras paralelas participan en la múltiple significación de la realidad.

Los difrasismos sinonímicos y antitéticos manifiestan en el *Popol Vuh* una función paralela a la versificación lógica y a la coordinación. Estos recursos responden a fenómenos cognitivos específicos de las culturas ágrafas, que organizan la realidad en redes de conceptos paritarios recíprocamente vinculados. Para estas civilizaciones, el mundo expresa una continuidad vital entre todas las manifestaciones naturales que ocupan un mismo nivel jerárquico en la significación de la realidad¹¹⁶. No se dan esferas cognitivas prioritarias y otras menores y subordinadas, sino una relación biunívoca entre los conceptos.. La organización del mundo en categorías jerárquicas, por otro lado, responde a la exigencia de las comunicaciones escritas de insertar junto a los conceptos prioritarios, también las informaciones contextuales de menor importancia comunicativa necesarias para la decodificación del mensaje en otros espacios y tiempos.

La sucesión desde categorías universales a otras particulares (ser viviente-animal-mamífero-venado) se debe al aislamiento de las unidades cognitivas operado por la escritura para poder descontextualizar y reproducir los referentes en distintos canales comunicativos. Las sociedades escriturales, entonces, articulan la representación del mundo en conceptos autónomos y ordenados jerárquicamente, más allá de la relación con el contexto vital que lo justifica¹¹⁷. Las sociedades de oralidad primaria o mixta, en cambio, necesitan contextualizar el mensaje para que sea significativo, considerando los vínculos con las otras formas naturales como una parte fundamental de su significación. Por esta razón las culturas orales organizan el mundo en redes de conceptos paritarios íntimamente relacionados llamados “opuestos binarios”¹¹⁸.

Esta teoría cognitiva para mí puede explicar muy bien las funciones de los pares léxicos tan frecuentes en las expresiones poéticas de distintas culturas orales¹¹⁹. Los pares léxicos representan la forma en que estas civilizaciones interpretan los vínculos entre los objetos naturales, insertos en una red continua de relaciones vitales. A la percepción escrita de la realidad en categorías jerárquicas de lo universal a lo particular (ser viviente-animal-mamífero-venado), las culturas orales oponen una cadena de conceptos paritarios e interdependientes, como “hombre-animal”; “cueva-barranco”; “árbol-bejuco”; “venado-pájaro”, todos ejemplos presentes en el *Popol Vuh*. Cada término de un difrasismo constituye el contexto natural del otro, enfatizando su significado según el aspecto vital que los une. Los opuestos binarios, entonces, tienen la función de conferir a los aspectos de la realidad su natural contextualización. Las asociaciones conceptuales no consisten

¹¹⁶ P. Denny, *op. cit.*, pp. 117-18; W. Ong, *Orality and Literacy, op. cit.*, pp. 46-50.

¹¹⁷ W. Ong, *ibídem*, pp. 102-105.

¹¹⁸ P. Denny, *op. cit.*, pp. 116-117.

¹¹⁹ Muchos estudios han demostrado la difusión del paralelismo en las manifestaciones poéticas de las culturas orales y la relación recíproca entre los conceptos. Ver: James Fox, “Our ancestors spoke in pairs: Rotinese view of language, dialect, and code”, en R. Bauman y J. Sherzer, *op. cit.*, pp. 65-85; Roman Jakobson, “Poetry of Grammar and Grammar of Poetry”, *Lingua*, vol. 21, 1968, pp. 598-603; Roman Jakobson, “Grammatical Parallelism and its Russian Facet”, *Language*, vol. 42, n. 2, 1966, pp. 399-404.

necesariamente en vínculos biunívocos entre dos aspectos, sino que se abren a cadenas de muchos elementos recíprocamente relacionados en los difrasismos múltiples. Esto se observa en la presencia de asociaciones léxicas de muchos términos paralelos que expresan los múltiples aspectos involucrados en el mismo contexto vital.

A mi parecer, la teoría de la oralidad ofrece una clara interpretación de los difrasismos como resultado de procesos cognitivos propios de las culturas ágrafas. Estos enfoques cognitivos se expresan en la coordinación sintáctica en todos los actos comunicativos hablados¹²⁰. Sin embargo, los difrasismos no tienen tal frecuencia de uso y parecen ser marcas peculiares del lenguaje poético oral. La finalidad prioritaria de los difrasismo es precisamente la de sugerir las relaciones vitales entre los elementos naturales, pero sobre todo la de comunicar la multiplicidad semántica de la realidad según las complejas relaciones contextuales de los referentes.

Cada término asociado en un difrasismo (o los miembros de un “opuesto binario”) profundiza y amplía su significado según el nexo lógico identificado con los otros elementos. La tensión y la ampliación semántica producida por los difrasismos responden a un principio metafórico que hace de este recurso un instrumento fundamental de connotación poética. Los conceptos asociados en estructuras paralelas reflejan relaciones vitales efectivamente identificadas en el contexto natural; sin embargo, esto no impide que se perciba una tensión semántica entre los términos paralelos y que se produzca un excedente de sentido¹²¹. Cabe señalar que las relaciones entre los vocablos no son rígidas, sino que varían según los aspectos metafóricos sugeridos. Esto significa que el difrasismo no responde a un mecanismo involuntario de asociación mental, sino a una intencional búsqueda expresiva de los significados que las relaciones naturales adquieren en los distintos contextos.

Por otro lado, los difrasismos son recursos propios del lenguaje verbal y no se presentan de la misma forma en las otras artes¹²². También en esto marcan su función metafórica específica respecto al símbolo. En efecto, según la definición de Paul Ricoeur, el símbolo cruza *logos* y *bios*, mientras que la metáfora pertenece exclusivamente al ámbito verbal¹²³. Los elementos simbólicos abundan en el *Popol Vuh*, pero intervienen en otro nivel de significación. Normalmente los símbolos se manifiestan como líneas verticales de connotación entre las palabras y los valores adjuntos que la comunidad les atribuye a partir de experiencias contextuales externas al texto. La

¹²⁰ Paul Zumthor propone una distinción interesante entre “lo hablado”, como todo lo proferido por la boca y “lo oral”, o sea las enunciaciones formalizadas de manera específica, con funciones poética y rituales. P. Zumthor, *Introducción a la poesía oral*, op. cit., pp. 34-35.

¹²¹ P. Ricoeur, *La metáfora viva*, op. cit., p. 110-112.

¹²² En las artes plásticas del área maya, se pueden encontrar asociaciones de distintos aspectos simbólicos, como por ejemplo los colores y las manifestaciones antropomorfas, zoomorfas o fitomorfas, pero éstas no determinan una tensión semántica entre elementos asociados, sino una superposición de lecturas simbólicas de la realidad.

¹²³ P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, op. cit., pp. 70-74.

función específica del símbolo en el *Popol Vuh* será discutida y profundizada en los siguientes capítulos de este trabajo.

A la luz de estas observaciones me parece importante estudiar los difrasismos no sólo desde un punto de vista lingüístico, sino también como resultado de un preciso proceso cognitivo de las culturas orales¹²⁴. Los miembros léxicos del difrasismo ofrecen una contextualización de los seres vivos, expresando distintos valores metafóricos según los elementos asociados. De esta primera explicación cognitiva se deduce una segunda consideración importante, que puede ayudarnos a comprender las formas y las funciones del lenguaje poético k'iche'. Las culturas mesoamericanas, en efecto, identifican una continuidad vital entre los elementos naturales, los animales, las plantas, los hombres y el paisaje. No se perciben barreras rígidas entre el hombre y el contexto que lo rodea, sino una confluencia fértil entre los seres. La humanidad se pone en una posición inmanente en el mundo, para sentirlo y percibirlo desde el interior por medio de relaciones recíprocas y vitales¹²⁵.

Respecto a la posición logocéntrica y antropocéntrica de la sociedad occidental, sobre todo a partir del cartesianismo, la cultura maya representa la realidad como una red de vínculos sensibles entre las formas naturales, que sacan su razón de ser desde la relación con las demás. En esto se apoya la crítica de Lévi-Strauss al excesivo “humanismo” de la civilización occidental, que pone al hombre por encima de todas las cosas, aislándolo¹²⁶. A través del *logos*, el hombre pierde las relaciones sensibles y paritarias con los otros seres que viven en su ambiente y se encuentra en una posición de predominio, pero también de gran debilidad.

Las civilizaciones americanas, por otro lado, mantienen una comunicación biunívoca con los otros organismos, insertándose en el mundo natural como parte integrante del mismo proceso vital. Esto les permite participar del valor sagrado de la naturaleza y superar su dimensión histórica e individual. La percepción de la realidad como integración de energías que interactúan y se justifican recíprocamente, en efecto, asigna al hombre un papel complementario a los otros, confiriéndole una dimensión universal y atemporal. A la visión antropocéntrica del mundo occidental, las culturas mesoamericanas oponen una red continua de energías sagradas que confluyen desde el ambiente natural hasta el hombre a través de la vegetación, los animales, el cielo, la tierra y los astros.

La interdependencia vital de los elementos naturales se puede observar en los cantos rituales contemporáneos del área maya, ya que los ejes isotópicos principales sugieren una identidad metafórica entre el hombre y los otros seres de la naturaleza. Por otro lado, esta peculiar visión del mundo se encuentra también en muchísimas expresiones plásticas a partir de la época prehispánica,

¹²⁴ W. Ong, *Orality and Literacy*, *op. cit.*, pp. 49-51.

¹²⁵ P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, *op. cit.*, pp. 76-77; P. Johansson, “El saber indígena o el sentido sensible del mundo”, *Universidad de México*, vol. 52, n. 552-553, enero-febrero 1997.

¹²⁶ C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Siglo XXI, México, 1995, pp. 35 y 52-53; T. Todorov, *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, México, 1991, pp. 88-91.

en que los dioses se representan como manifestaciones naturales¹²⁷. Las fuerzas divinas se revelan concretamente en la naturaleza en el rayo, la lluvia, la vegetación, la luna, las estrellas, el sol y la tierra¹²⁸. De la misma manera, los animales se interpretan como hierofanías, o sea, manifestaciones concretas de energías cósmicas¹²⁹. Sin embargo, esta relación vital no se reconoce sólo entre dioses, animales y plantas, sino que abarca también la esfera humana.

Una primera demostración la podemos encontrar en la gran cantidad de representaciones plásticas antropomorfas con elementos vegetales y animales, que indican la confluencia entre los distintos elementos naturales. También fenómenos como el tonalismo y el nahualismo revelan la profunda interdependencia entre el hombre y el mundo animal¹³⁰. Los difrasismos presentes en el *Popol Vuh* responden a esta peculiar visión del mundo. En efecto, la estructura más abundante es la antitética, que une en la misma unidad gramatical conceptos distintos, sugiriendo un tercer significado metafórico.

En la mayoría de los casos, además, los difrasismos no representan recursos aislados, sino que conforman líneas continuas de connotación metafórica. En particular, se pueden reconocer algunas líneas metafóricas o isotopías que vinculan los difrasismos entre sí y profundizan recíprocamente su carga de significación. Los principales referentes de las líneas isotópicas identificadas en el texto son: los dioses, los hombres, el contexto natural y la comunicación. Como se verá más adelante, las isotopías no representan recursos cerrados de connotación metafórica, sino expresión de un excedente de sentido que abarca las distintas manifestaciones naturales y confluye de un difrasismo a otro y de una líneas isotópicas a otra. Esto demuestra, a mi parecer, que a pesar de la variedad estilística del *Popol Vuh*, la obra comunica un mensaje metafóricamente homogéneo y una constante connotación de la realidad.

Los dioses

Los difrasismos relativos a las deidades representan los recursos más escasos concentrados en episodios específicos de la obra, sobre todo en la parte cosmogónica y de la formación del estado. Sin embargo, sus asociaciones léxicas son sumamente interesantes para comprender la visión que la sociedad k'iche' tenía de la deidad y de su relación con el mundo natural. Los primeros ejemplos significativos se refieren a los dioses creadores mencionados en los folios iniciales del texto, con un difrasismo múltiple que abarca distintas formas naturales. La asociación de las deidades en la misma estructura gramatical no implica una identificación de los seres

¹²⁷ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, Paidós-UNAM, México, 1998, p. 87.

¹²⁸ Mary Preuss, *Los dioses del Popol Vuh*, Pliegos, Madrid, 1988, p. 14.

¹²⁹ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, pp. 123-125.

¹³⁰ M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, UNAM, México, 2003, pp. 93-126.

sagrados en una visión monoteísta, sino una asimilación de sus funciones creadoras en el acto cosmogónico.

Los nombres de las deidades aluden a las distintas manifestaciones del principio cósmico creador, encarnado en Q'ukumatz, el dragón celeste¹³¹. La tensión semántica determinada por el paralelismo sugiere un principio de identidad que carga los nombres de la energía sagrada y de la fertilidad necesarias para la creación¹³². La función del difrasismos es la de enfatizar el papel formador de los seres divinos y de connotar cada uno de ellos por medio de su recíproca interacción.

Tz'aqol
B'itol
Alom
K'ajolom, sus nombres
Junajpu Wuch'
Junajpu Utiw
Saqinim Aq
Sis
Tepew
Q'ukumatz
Corazón del lago
Corazón del mar
el que hace trastos verdes
el que hace jícaras verdes (párr. 2)¹³³

La creación de la tierra se lleva a cabo como una actividad conjunta, ya que la vida surge a través de la compenetración de elementos opuestos. Las raíces verbales de los nombres de las deidades connotan la cosmogonía como fusión de principios vitales complementarios. En efecto, Alom (“Engendradora”) y K'ajolom (“Engendrador”) aluden a la procreación por parte de madre y de padre, ya que el verbo *alaxik*, significa “parir, dar a luz por parte de una mujer” y *k'ajolom* se refiere a la generación masculina, de *k'ajol*, “hijo de hombre”.¹³⁴ También Tzaqol/ B'itol contienen las raíces verbales de la creación, pero en este caso en relación al modelado físico de una materia preexistente, que puede ser barro o cal (de la raíz *tz'aq*, “formar, edificar muros” y de la raíz *b'it*, “crear objetos de barro”)¹³⁵. Ambas actividades son complementarias, ya que la creación de la humanidad se concibe como generación vital y al mismo tiempo como formación cultural y espiritual. Las asociaciones léxicas sugieren la complementariedad de los papeles de los dioses en la creación del universo y en el equilibrio de energías cósmicas.

¹³¹ M. de la Garza, *Rostrros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 98.

¹³² Las metáforas tienen el poder de fertilizar el espacio ritual a través de su connotación. P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, op. cit., p. 73.

¹³³ *PV*, p. 21.

¹³⁴ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, op. cit., pp. 11 y 152

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 443; Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, op. cit., p. 194.

Asimismo, el difrasismo vincula en la misma estructura gramatical los principios de la creación con los animales sagrados: el tlacuache o tacuazín (*wuch'*), el coyote (*utiw*), el pécarí (*aq*) y el pizote (*sis*)¹³⁶, que desempeñan un papel importante en la creación del mundo¹³⁷. Junajpu Wuch' (tlacuache o tacuazín) es una deidad femenina del amanecer, mientras que Junajpu Utiw (coyote) es el dios masculino de la noche. De la misma manera, Saq Nim Aq (Gran Pécarí Blanco) es una diosa madre y Sis (pizote) un dios masculino¹³⁸. Se puede observar que las representaciones animales del principio creador manifiestan el equilibrio entre energías sagradas complementarias masculinas y femeninas, propiciando el nacimiento de la vida y la fertilización de la tierra.

Además del significado mítico peculiar de los animales, éstos participan del valor divino de los dioses creadores, superando los límites entre el contexto natural y la dimensión espiritual. El caso de Q'ukumatz, citado en el mismo difrasismo, es significativo a este respecto, ya que el dragón celeste encarna la fusión de los opuestos: el elemento celeste del quetzal y terrestre de la serpiente. Esta deidad se presenta como la expresión del equilibrio entre los principios complementarios diurnos y nocturnos, que intervienen en el acto cosmogónico¹³⁹. La serpiente, en efecto, encarna la fertilidad de la tierra y de las aguas, entra en contacto con los ciclos vitales celestes y permite la unión del cosmos¹⁴⁰. El dragón, además, representa simbólicamente el agua, principio vital del universo¹⁴¹.

La fusión de elementos complementarios, que producen la vida, sigue a lo largo de todo el episodio, confluyendo en otros difrasismos. Pocas líneas después se presenta a otra pareja creadora que encarna el mismo equilibrio de energías opuestas. Se trata de Xpiyakok y Xmukane, definidos en el difrasismo correspondiente como “la partera/ el abuelo”. El vínculo lógico que da sentido a la expresión es la reproducción humana, que connota a los dioses del principio sagrado de fecundación y fertilidad. Xpiyakok y Xmukane en éste y en otros pasos de la obra se presentan como progenitores de la humanidad, no sólo como responsables de la vida del universo, sino también como miembros del mismo ciclo vital y de una única línea de generación.

¹³⁶ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, pp. 2 y 488; Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, *op. cit.*, p. 245 y 256.

¹³⁷ El tlacuache o tacuazín encarna el principio de maternidad, identificándolo con una diosa madre. El coyote, en cambio, por su conducta, fue asociado a la parte masculina de la pareja creadora. El pizote, por otro lado, puede estar relacionado con las actividades diurnas y Venus, estrella del amanecer. M. Ilia Nájera, “Sobre el carácter naturalista de los seres divinos de la creación quiché en el Popol Vuh”, *Memoria del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas*, UNAM, México, 1989, vol. II, pp. 1345-1347. Alfredo López Austin subraya la identificación del tlacuache como señor del crepúsculo del amanecer y su papel en la difusión del fuego entre los hombres. A. López Austin, *Los mitos del tlacuache*, *op. cit.*, pp. 19-23 y p. 286;. El animal claramente se asocia a la capacidad de engendrar luz y civilización. Se observa que el mismo tlacuache (*wuch'*) es el responsable de la oscuridad y de tiznar el cielo del inframundo en los episodios de las luchas contra los señores de Xib'alb'a en el *Popol Vuh*.

¹³⁸ M. de la Garza, *Rostrros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, p. 36.

¹³⁹ *Ibidem.*, pp. 93-98;

¹⁴⁰ M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, *op. cit.*, pp. 129-140; M. de la Garza, *Rostrros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, p. 126.

La connotación de la pareja divina como abuelos determina dos fenómenos semánticos. Por un lado acerca los dioses al contexto humano y permite la decodificación de su papel creador por parte de la comunidad. Por otro lado, la asociación léxica confiere valor sagrado y universal a los hombres, que metafóricamente descienden de la misma línea dinástica. En muchos pasos del texto se enfatiza el papel generativo de los dioses y su interdependencia con la humanidad¹⁴². Se juntan en el mismo difrasismo las funciones de las deidades de creadores y padres del género humano, confiriendo humanidad a los dioses y valor sagrado a los hombres.

La unión de elementos complementarios como principio creador se encuentra en muchas asociaciones verbales desde los primeros folios hasta la última parte. Otra deidad importante que encarna este equilibrio es Juraqan, centro del mundo y principio acuático¹⁴³, mencionado en la obra como Uk'ux Kaj/ Uk'ux Ulew, “corazón del cielo/ corazón de la tierra”. Esta expresión connota al dios de las energías de creación universal y del equilibrio vital entre el cielo y la tierra. El principio de identidad que permite la comprensión del difrasismo es la energía sagrada y la fertilidad. El cielo, en efecto, encarna el elemento masculino y diurno, mientras que la tierra representa la fuerza femenina y nocturna. La asociación de los dos conceptos produce una fuerte tensión semántica y un excedente de sentido que connota al dios de la capacidad de creación universal.

Juraqan, además de su movimiento cósmico alrededor de su única pierna, sugiere la capacidad creadora por la compenetración entre el cielo y la tierra. El corazón alude también al centro del organismo y a la sede de la vitalidad, del conocimiento y de los sentimientos del hombre¹⁴⁴. Una parecida definición se encuentra asociada a “Tepew/ Q'ukumatz/ corazón del mar/ corazón del lago”, en el ejemplo arriba citado. En este caso, el principio que da sentido a la unión léxica es el agua, símbolo vital por excelencia y elemento sagrado desde el cual se levanta la tierra y se forma el universo.

También en la última parte del *Popol Vu*, los hombres invocan a Juraqan con el nombre de Uk'ux Kaj/ Uk'ux Ulew, “corazón del cielo/ corazón de la tierra”.

Tú Juraqan
Tú Uk'ux Kaj
Ulew

¹⁴¹ M. de la Garza, *Rostrós de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, p. 36.

¹⁴² Margaret McClear identifica esta misma oposición dialéctica hombre-dios como la base estructural del texto, centrado en las figuras divinas en la primera parte y humanas en la segunda. La pulverización de los huesos de los gemelos, prefiguración de las semillas de maíz, constituiría el centro y la transición entre las dos secciones. M. McClear, *op. cit.*, pp. 78-81.

¹⁴³ M. de la Garza, *Rostrós de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, p. 36.

¹⁴⁴ A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, 1984, p. 207. Se nota que el corazón se asocia en muchas culturas al sol como centro vital, fuente de calor y de luz. René Guénon, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milán, 1990, pp. 355-56.

tú dador de lo amarillo
 de lo verde
 tú dador también de las hijas
 de los hijos
 (...)
 ¡Que se multipliquen
 que se desarrollen los sustentadores
 los alimentadores tuyos (párr. 87)¹⁴⁵

En este paso, la petición al dios tiene la función de evocar en el espacio de la comunicación su valor sagrado. La oración, en efecto, invoca la fertilidad sobre la comunidad para que se reproduzcan las nuevas generaciones. Si en el primer episodio la energía sagrada del cielo y de la tierra tenía la función ritual de propiciar el acto cosmogónico, en este paso la fertilidad de Juraqan permite el desarrollo de la vida de la comunidad y propicia un acto político de afirmación social. El difrasismo asocia el nombre del dios a su papel de centro del cielo y de la tierra y a su capacidad de comunicar energía a los hombres.

La referencia al color verde, en éste como los pasos anteriores, alude al centro del cosmos y al eje por donde confluyen las fuerzas celestes y telúricas¹⁴⁶. Hay que señalar que una de las definiciones del dios es Raxa Kaqulja, donde *raxa*, puede significar “verde/ azul” o “súbito”¹⁴⁷ y *Kaqulja* “rayo, trueno”¹⁴⁸. Aunque el primer término pueda tener dos significados, seguramente *rax* evoca en la mente de un oyente k’iche’ la implicación simbólica del color verde, asociada al centro del universo. El rayo, además, es un símbolo celeste de fertilidad que en muchos textos contemporáneos fecunda una montaña o una cueva, permitiendo el desarrollo de la vegetación.¹⁴⁹

El color amarillo vinculado en el mismo paralelismo léxico evoca el sur¹⁵⁰ y posiblemente hace referencia a un recorrido mítico o a una peregrinación ritual del centro al sur o del sur al centro de su territorio político. De todas maneras, lo verde y lo amarillo están asociados a las hijas y los hijos en el mismo difrasismo, sugiriendo una identificación metafórica entre las nuevas generaciones y los rumbos cardinales o mejor dicho entre el desarrollo vital de la sociedad y la expansión política territorial. También en este paso, Juraqan fertiliza con su presencia la vida sobre la tierra y la comunidad de los hombres, subrayando aquí la connotación política. La línea dinástica identificada arriba entre Xpiyakok/ Xmukane y los hombres se repite en este contexto, acercando los dioses a la dimensión humana.

¹⁴⁵ PV, p. 193.

¹⁴⁶ M. de C. Valverde, “Algunas consideraciones sobre el símbolo de la cruz entre los mayas”, *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas*, 17-21 agosto 1987, UNAM, 1989, vol. II, p. 1363; A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., pp. 65-66; M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 63-66.

¹⁴⁷ Ch. E. Brasseur De Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, op. cit., p. 231.

¹⁴⁸ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, op. cit., p. 128.

¹⁴⁹ Noemí Cruz, *Mitos de origen del maíz de los mayas contemporáneos*, Tesis de maestría, Posgrado en Estudios Mesoamericanos, FFyL, UNAM, 1999, pp. 62-86; Perla Petrich, *Historias, historia del lago Atitlán*, CAEL/ MUNI-K’AT, Guatemala, 1998, p. 54-56.

¹⁵⁰ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 62.

La percepción de los dioses del *Popol Vuh* no es rígida, ya que algunos elementos divinos confluyen en otros. En el paso que sigue, se puede observar que Uk'ux Kaj/ Uk'ux Ulew, “Corazón del cielo/ Corazón de la tierra” se vincula en la misma estructura paralela a las deidades tutelares del grupo k'iche': Tojil, Awilix, Jakawitz. Estos dioses casi siempre se encuentran asociados en difrasismos con acciones paralelas. Sin embargo, los seres traídos de Tulan adquieren aquí una nueva connotación simbólica por las relaciones léxicas del difrasismo.

Tú Uk'ux Kaj
Tú Uk'ux Ulew
tú bulto de fuego
tú también Tojil
 Awilix
 Jakawitz
dentro del cielo
dentro de la tierra
las cuatro esquinas
los cuatro costados (párr. 87)¹⁵¹

En primer lugar el principio de identidad que el oyente evoca para dar sentido a la asociación léxica es la energía divina, subrayando el papel sagrado de los personajes evocados. La relación entre Uk'ux Kaj/ Uk'ux Ulew, “Corazón del cielo/ Corazón de la tierra” y los dioses tutelares, al mismo tiempo, produce una profundización semántica en dos direcciones. Por un lado, “Corazón del cielo/ Corazón de la tierra” adquiere una dimensión étnica, identificándose con los dioses que han permitido la afirmación política del reino k'iche' y que propician el desarrollo del estado. Por otro lado, Tojil, Awilix y Jakawitz adquieren una función creadora, como resultado del equilibrio entre elementos complementarios. Además de las menciones al cielo y la tierra y a su valor simbólico comentado arriba, se observa que el nombre de los dioses confluye en una definición espacial universal (“el cielo/ la tierra/ las cuatro esquinas/ los cuatro costado”), que enfatiza la función de los dioses como centro del cosmos.

La mención de los dioses fertiliza el espacio en que vive la comunidad y propicia su manifestación en el ambiente natural. Las deidades evocadas están asociadas también al bulto sagrado dejado por los antepasados, señal de su herencia espiritual. La relación gramatical del difrasismo sugiere una identificación entre el bulto de fuego y los dioses o – mejor dicho – entre el legado de los antiguos padres y su religiosidad. La esencia misma de los primeros hombres consiste en el papel de sustentadores del universo y en esto radica su herencia espiritual, o sea en la identificación de una línea de comunicación entre el hombre y sus dioses. El difrasismo citado nos aclara el significado profundo del bulto sagrado, que no es otra cosa que la señal de su universo espiritual y los símbolos de su comunicación con los seres divinos.

¹⁵¹ PV, p. 194.

Una doble relación vital connota el papel de los dioses por una parte hacia el contexto natural, por otra hacia los hombres. Si la primera línea simbólica se observa en pocos casos en el *Popol Vuh*, la segunda representa una isotopía recurrente en la significación de la obra¹⁵². La definición más frecuente de los seres sagrados es “nuestras madres/ nuestros padres” y “nuestros creadores/ nuestros formadores”, subrayando la asimilación de los dioses en una dimensión familiar. El difrasismo binario en estos casos connota la relación entre hombres y dioses como fuente de fertilidad en ambas direcciones. Es significativo que el papel divino de sustentadores de los individuos se refleje en una función paralela de la humanidad, como se puede observar en los siguientes ejemplos:

-“¿De veras? o tú de la doble visión
tú sustentador nuestro
tú a alimentador nuestro
tú dios nuestro de doble visión” (párr. 54)¹⁵³

Que sea buena la existencia de los sustentadores
los alimentadores tuyos frente a tu boca
frente a tu rostro (párr. 87)¹⁵⁴

En el primer paso los hombres agradecen la donación del fuego a Tojil, sustentador de la vida. El difrasismo asocia la alimentación al sustento espiritual, ya que Tojil proporciona a los hombres las bases de su organización social y cultural. Esta misma connotación metafórica adquieren los hombres en el segundo ejemplo, ya que lo que buscan los dioses es la creación de seres capaces de adorarlos y evocarlos. La segunda parte de la oración aclara mejor el sentido de la expresión. Las ofrendas de los primeros hombres se dirigen a la boca y a los ojos de los dioses, indicando al ser divino como sujeto en comunicación con el mundo. El término *wach* indica el “aspecto, la apariencia”, pero alude también a la capacidad de mirar y se encuentra también en otros contextos con el significado de “ojo”¹⁵⁵. El difrasismo “boca/ ojo” alude a la capacidad de relacionarse con los demás y de entrar en una comunicación fértil con el contexto natural.

También los primeros hombres de maíz manifiestan su esencia humana a través de su “boca/ ojo” y de su interacción con el mundo. Aun Tepew/ Q’ukumatz se presenta en la relación con los otros dioses por medio de su “boca/ ojo”, subrayando el valor central de la comunicación interpersonal. La definición de los dioses como “boca/ ojo” en el ejemplo arriba citado, entonces,

¹⁵² La función prioritaria de los hombres de maíz es la de alimentar a sus dioses, demostrando una relación dialéctica entre ambas dimensiones. M. I. Nájera, “Rituales sacrificatorios en los mitos quichés y cakchiqueles”, *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*, 5-10 agosto de 1985, UNAM, México, 1987, p. 1107.

¹⁵³ *PV*, p. 132.

¹⁵⁴ *PV*, p. 194.

¹⁵⁵ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 465. Este difrasismo será analizado más adelante. Por el momento baste mencionar la gran frecuencia de esta asociación léxica en el *Popol Vuh* y otros textos poéticos mayas, como el *Rabinal Achí* y los cantos rituales contemporáneos de Nahuallá.

puede revelar qué tipo de alimento y sustento los hombres ofrecen a sus deidades y la importancia de la relación interpersonal para la supervivencia del universo.

El difrasismo citado puede ser considerado como una clave de interpretación poética de los vínculos interpersonales. Cada individuo se afirma en la relación dialógica con los demás, sin barreras lógicas entre dioses, animales, plantas y hombres. Aun más, cada dios, animal, planta y hombre adquiere sentido por medio de los otros seres, que justifican su presencia en el mundo. Por esta misma relación dialógica, Tojil, Awilix, Jakawitz se asocian a los hombres en la interacción con la comunidad y se manifiestan como muchachos cuando los primeros hombres ofrendan humo delante de ellos.

De la misma manera, algunos hombres adquieren un papel divino y se asocian a las deidades por su carácter prodigioso. Me refiero a los primeros hombres, alabados por su papel fundador. Los primeros cuatro hombres representan un punto de contacto entre ambas dimensiones, transmitiendo las energías sagradas a los hombres a través de su sangre y su legado espiritual.

No creo que se trate de verdadera deificación, ya que en el *Popol Vuh* los dioses siempre se definen con una expresión específica: *kab'awil*, que Diego Guarchaj interpreta como “ser de doble visión”¹⁵⁶, tal vez en referencia a los distintos niveles de interpretación del mundo. Bartolomé de las Casas atestigua que los mayas de Guatemala definían sólo a sus dioses superiores como *cabovil*, en correspondencia al término náhuatl *teutl*.¹⁵⁷ Los antepasados míticos, en cambio, nunca adquieren esta connotación, sino la de *loq'olaj*, “sagrado”¹⁵⁸ o *nawal*, “sagrado, transformador”¹⁵⁹, que aluden en ambos casos a la naturaleza humana de los personajes o – quizá – humana y divina a la vez, como se puede observar en los siguientes ejemplos:

En verdad eran hombres sagrados B'alam Kitzé'

B'alam Aq'ab'
Majukutaj
Ik'i B'alam (párr. 48)¹⁶⁰

Eran grandes señores
eran hombres sagrados
eran señores sagrados Q'ukumatz
K'otuja
señores sagrados pues Kikab'

¹⁵⁶ Diego Guarchaj, comunicación personal. Tedlock interpreta el término como una referencia genérica a las deidades k'iche', luego utilizado por los dominicos para nombrar al Dios cristiano. D. Tedlock, *Verba manent. L'interpretazione del parlato*, op. cit., p. 254.

¹⁵⁷ B. de las Casas, op. cit., t. 2, p. 506.

¹⁵⁸ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, op. cit., p. 188.

¹⁵⁹ *Nawal*, “espíritu sagrado”, cosa maravillosa, encanto” según el diccionario de Brasseur. Del náhuatl, *naualli*, registrado en los diccionarios modernos como “brujo, mago, hechicero”. Tedlock lo interpreta como la esencia espiritual o el carácter de una persona, animal, planta, piedra, lugar, también en referencia a un poder chamánico. Ch. E. Brasseur De Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, op. cit., p. 216; Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl*, Siglo XXI, México, 1996, p. 304; D. Tedlock, *Verba manent. L'interpretazione del parlato*, op. cit., p. 255.

¹⁶⁰ PV, p. 123.

los hombres y las fuerzas nocturnas, si no mediadas por las figuras animales. El dios de los q'aq'chikel está asociado al murciélago y al inframundo, pero no se hace una identificación metafórica entre el grupo étnico y su deidad.

Esto nos puede aclarar el tipo de relación entre el hombre y los señores de Xib'alb'a, que se manifiestan por su papel complementario y antagonista a la vida del hombre. Además, el narrador del *Popol Vuh* declara su naturaleza específica, ya que “en realidad no eran de doble visión sus nombres antiguamente/ solamente eran espantosos/ malvados sus rostros”(párr. 42)¹⁶⁷.

Los hombres

La segunda isotopía significativa que cruza el texto es la de la figura humana. Además de las relaciones metafóricas entre los hombres y los dioses analizadas arriba, la humanidad explica su identidad también en una relación vital con el ambiente que la rodea. La connotación principal del hombre es su capacidad de interactuar con los otros individuos. El primer grupo de difrasismos se refiere a las relaciones de parentesco, que dan un valor universal al grupo social. Los primeros hombres se definen a lo largo de toda la obra como “nuestras primeras madres/ padres” y “nuestros abuelos/ padres”. Ambas expresiones connotan la humanidad como una única línea dinástica, que supera las generaciones, el tiempo y los contextos específicos. Sin embargo, las dos expresiones hacen hincapié en aspectos distintos de las relaciones familiares y constituyen elementos complementarios de la capacidad de procreación. En el primer caso, “la madre/ el padre” manifiestan como principio de identidad la fertilidad y la compenetración de elementos opuestos, connotando las generaciones siguientes de la capacidad de procreación. El difrasismo ayuda a comprender la concepción del individuo como etapa de un proceso constante de vida, muerte y regeneración, que confiere a la humanidad una dimensión universal¹⁶⁸. Las nuevas generaciones se conciben, en efecto, como el resultado de la fecundidad de los padres y como herederas de las mismas energías sagradas.

El segundo difrasismo, “nuestros abuelos/ padres”, enfatiza la continuidad entre las generaciones, en este caso desde un punto de vista espiritual. El principio de identidad que da sentido a la expresión metafórica es la transmisión cultural, que abarca distintas etapas cronológicas. Los antepasados son los abuelos de los actuales k'iche', pero al mismo tiempo son hijos de las deidades creadoras, en una continua transmisión de enseñanza espiritual. El difrasismo

¹⁶⁷ PV, p. 115.

¹⁶⁸ Marie-Odile Marion, “El espacio de los dioses y el universo de los hombres”, en I. Geist, *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Universidad Iberoamericana/ Plaza y Valdés, México, 1996, pp. 271-285; M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 27-31.

subraya la línea inagotable que vincula los dioses, los ancestros y las nuevas generaciones por la energía vital, los modelos éticos y sociales que se transmiten¹⁶⁹.

El difrasismo citado confluye en otra expresión en que los narradores del *Popol Vuh* se definen como “nietos/ hijos” de los primeros señores k’iche’. Este recurso está asociado al recuerdo y a la transmisión de las acciones prodigiosas de los antepasados, ya que la memoria de los valores ancestrales constituye la base de la sociedad. Las relaciones familiares, en efecto, representan el fundamento simbólico de la organización social k’iche’ gracias a la identificación de los otros grupos del altiplano guatemalteco como “hermanos mayores/ hermanos menores”.

La concepción del ser humano como el resultado de la transmisión de modelos éticos identifica en la familia un paradigma simbólico de realización social. La relación entre los miembros del grupo familiar se dirige en distintas direcciones y a varios niveles. En primer lugar, se puede observar un nexo vital entre padres e hijos, por un lado, y padre y madre, por otro. Por otro lado, los hermanos desarrollan un vínculo recíproco por medio de los padres comunes, que sugieren también en este caso el principio de fertilidad. Los difrasismos citados se encuentran a menudo en contextos vinculados con las acciones y los valores morales de los ancestros, que se transmiten en seno a la familia, como se nota en el ejemplo siguiente:

(...)
solamente juntos se juntan los tres encargados de los recibimientos
los engendadores
los de la palabra de las madres
los de la palabra de los padres nuestros. (párr. 154)¹⁷⁰

En este paso los dos ejes temáticos de la fertilidad y de la enseñanza moral se encuentran asociados en un mismo paralelismo, ya que las líneas 3 y 4 desarrollan el concepto expresado en la línea 2. La capacidad de generación se vincula con la transmisión de la palabra de los padres y de su enseñanza moral. La voz de los ancestros adquiere aquí la connotación metafórica de generación de vida; la procreación amplía su carga de significación como creación de valores morales y religiosos.

La continuidad entre las generaciones se manifiesta en otro difrasismo, el de los “hijos de madre/ de padre”. Si por un lado el concepto de hijo se caracteriza en general como el resultado de la procreación, en este caso se enfatiza la transmisión de energía sagrada. Los contextos en que aparece el difrasismo pueden aclarar aun más su capacidad de connotación metafórica. En muchos casos, la expresión se encuentra asociada a la luz, en relación con la isotopía solar que será analizada más adelante.

¹⁶⁹ Para Miguel Rivera Dorado, el soberano es la encarnación de los principios transmitidos por los antepasados, que garantizan el contacto entre los hombres y los dioses. Miguel Rivera Dorado, *La religión maya*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 140-1.

¹⁷⁰ *PV*, p. 200.

significado de la expresión también en otros contextos. Las palabras de Junajpu y Xb'alanke establecen las ofrendas destinadas a los señores de Xib'alb'a ya derrotados, haciendo una distinción entre los dones.

(...)
sólo también los hijos de la paja
 los hijos de las zonas despobladas serán su comida
no serán de ustedes todos los hijos (de mujer) de luz
 los hijos (de hombre) de luz. (párr. 42)¹⁷⁵

Las primeras dos líneas podrían ser una referencia a los animales, con un difrasismo ya registrado en ocasión de la primera creación divina. Sin embargo, aquí el significado parece ser más complejo y abarcar distintas concepciones de humanidad. La paja y los lugares despoblados podrían indicar una falta de asentamientos humanos y también de organización social. Se verifica aquí una contraposición clara entre la gente luminosa y los hijos de los lugares inhóspitos, que se caracterizan por su naturaleza no humana o de menor dignidad. Cualquiera que sea el referente de esta expresión, los animales o los individuos socialmente aislados, lo que interesa subrayar es el papel de los hijos de luz como forma de vida privilegiada. La gente luminosa representa la generación humana deseada por los dioses para sustentarlos, en contraposición a los intentos anteriores.

También en este paso, el difrasismo connota la humanidad de la fecundidad en referencia a elementos espirituales. Lo que caracteriza a esta humanidad es su desarrollo intelectual y la capacidad de acordarse de sus procreadores. Se puede identificar entonces otro valor simbólico vinculado con la luz, que consiste en la conciencia humana de su papel en el mundo¹⁷⁶. La luz y el sol proporcionan un desarrollo humano más profundo, vinculado con el pensamiento y la memoria. En el siguiente ejemplo, en efecto, se presenta la misma connotación espiritual de la luz y la claridad.

Tz'aqol
B'itol
madre
padre nuestro de la vida
 de la humanidad
el que da el aliento
el que da el pensamiento
el procreador
el que da conciencia a la población luminosa
 a los hijos de mujer luminosos
 a los hijos de hombre luminosos

¹⁷⁵ PV, pp. 114-115.

¹⁷⁶ El hombre no está sometido pasivamente a las fuerzas divinas, sino que tiene conciencia de su papel específico en el mundo de sustentador del cosmos. La memoria del pasado y la relación con los dioses constituyen la base de la vida de la comunidad. M. de la Garza, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, UNAM, México, 1975, pp. 80-81.

el que medita (párr. 2)¹⁷⁷

Además de la asociación significativa entre “vida” y “humanidad”, que carga el concepto de ser humano de implicaciones universales, también en este caso “los hijos de madre luminosos/ los hijos de padre luminosos” adquieren una connotación intelectual, ya que el acto creativo otorga a los seres recién formados pensamiento y conciencia. La palabra *k’uxlay*, traducida en el paso citado como “conciencia”¹⁷⁸, se relaciona a *k’ux*, “corazón” y alude a las facultades intelectuales y anímicas del individuo, como la memoria, los sentimientos, los recuerdos y el agradecimiento¹⁷⁹. El concepto de *k’uxlay* puede ser considerado como la esencia misma de los hombres luminosos, que afirman su papel en el mundo a través de su corazón. Resulta claro que su función no se limita a la procreación, como los hombres de palo, sino que se extiende también a las esferas espirituales.

En el ejemplo siguiente se puede notar que el corazón se considera como la sede de los sentimientos y de los pensamientos de los hombres, con percepciones que abarcan la esfera sensible y la intelectual. El corazón consiste en la cualidad intrínseca de los hombres verdaderos en oposición a las anteriores generaciones no-humanas.

(...)
esta humanidad sobre la superficie de la tierra existió
se multiplicaron
tuvieron hijos de mujer
tuvieron hijos de hombre los muñecos de palo labrado
pero no tenían corazón pues
pero no tenían pensamientos
 no tenían recuerdos de sus creadores
 sus formadores
solamente siempre caminaban
 gateaban
no se acordaban de Uk’ux Kaj
así, pues, aquí cayeron. (párr. 8)¹⁸⁰

El difrasismo asocia el corazón a los pensamientos y a los recuerdos. En primer lugar el corazón se connota por su capacidad de reflexión intelectual y de agradecimiento. Por otro lado, también los recuerdos y los pensamientos adquieren una ampliación semántica por la relación léxica con el corazón. El recuerdo de los dioses supera la dimensión meramente intelectual, adquiriendo al mismo tiempo una connotación sensible, ya que el corazón es la sede de ambas facultades. La adoración de las deidades no es sólo un deber impuesto por la razón, sino también una búsqueda de un canal emotivo de comunicación con los dioses. La esencia de la verdadera humanidad, entonces, reside en su corazón, o sea en su interacción sensible y a la vez racional con el mundo.

¹⁷⁷ PV, pp. 22-23.

¹⁷⁸ Del verbo *k’uxla’xik*, “pensar, esperar”. P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 176; Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, *op. cit.*, p. 230.

¹⁷⁹ Ver la concepción náhuatl del corazón en A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, *op. cit.*, pp. 207-208.

El corazón adquiere también otra connotación metafórica, que se sobrepone a la anterior y puede aclarar la polisemia simbólica del órgano vital. Cuando Junajpu y Xb'alanke se despiden de sus hermanos mayores, los exhortan a calentar “nuestra casa/ el corazón de su abuela”. El difrasismo es útil para comprender el valor central que el corazón adquiere en la concepción del individuo. La relación metafórica entre la casa y el corazón, en efecto, connota el hogar como centro de la vida humana y sede de las principales relaciones emotivas e intelectuales de los individuos¹⁸¹. Por otro lado, el corazón extiende su carga de significación a la procreación, el sustentamiento y sobre todo la integración humana.

Desde los elementos hasta aquí presentados se desprende que las primeras características del ser humano expresadas a través de los difrasismos consisten en su dimensión familiar y su capacidad de sentir y pensar. Sin embargo, a lo largo del texto, la humanidad adquiere también otras connotaciones metafóricas muy interesantes para comprender la función específica de los hombres de maíz. En primer lugar, el hombre se caracteriza por su interacción sensible con el mundo. Las palabras que la nueva humanidad levanta a los dioses son significativas a este respecto.

En verdad, dos veces gracias,
 tres veces gracias, porque nos hicieron hombres
 porque nos hicieron boca
 nos hicieron ojos.

Hablamos
 oímos
 estamos preocupados
 nos movemos
 sentimos bien
 aprendimos lo que está lejos
 lo que está cerca
 porque vimos lo que es grande
 lo que es pequeño en el cielo
 en la tierra. (párr. 49)¹⁸²

Las primeras líneas introducen un difrasismo muy útil para comprender la concepción del ser humano. La expresión vincula en una misma estructura gramatical el hombre con dos partes del cuerpo, “la boca/ los ojos”. En este fragmento, el referente está representado por el primer elemento, “el hombre”, mientras que el difrasismo amplía su carga de significación a través de las relaciones de sinécdoque entre el todo y sus partes. A pesar de la estructura peculiar del difrasismo sintético, en que un elemento sintetiza los otros dos, también en este caso la función principal del recurso es la connotación metafórica, ya que cada elemento del paralelismo determina con los otros

¹⁸⁰ PV, p. 34.

¹⁸¹ La casa de la abuela, además, se configura como una imagen del cosmos, en donde confluyen las energías del cielo y de la tierra. El camino al inframundo y la planta de maíz sembrada por los gemelos, en efecto, permiten la comunicación entre ambas direcciones, como *axis mundi*. La casa se presenta como un espacio sagrado de comunicación entre distintas energías. Ver la concepción de los espacios sagrados en M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya, op. cit.*, pp. 71-72

¹⁸² PV, pp. 123-24.

una tensión y una ampliación semántica. El difrasismo “boca/ ojo” se encuentra también en otros contextos de la obra, como la definición de la deidad analizada arriba. Sin embargo, en este paso el significado del difrasismo confluye en las líneas siguientes, “hablamos/ oímos”, en las que se desarrolla ulteriormente el principio de identidad de la metáfora. Los conceptos vinculados en el difrasismo “boca/ ojo” sugieren la complementariedad de la palabra y la vista en la comunicación con el mundo, connotando al ser humano por su interacción con el ambiente que lo rodea.

Las líneas siguientes especifican la alusión metafórica, haciendo hincapié en la relación biunívoca con el contexto social, o sea en la capacidad de expresar y decodificar mensajes. La humanidad se caracteriza por la comunicación con la naturaleza y el grupo social, pero sobre todo por la comprensión de las señales simbólicas del mundo. Se puede observar, además, que el paso citado tiene una estructura circular de progresiva resemantización del referente, ya que la alusión metafórica a la vista de la línea 4 (“ojo”) se repite también en la línea 10 (“aprendimos”) y en la línea 12 (“vimos”) con significados distintos. La primera mención metafórica “ojo” sugiere la interacción de la expresión y la mirada en la representación del mundo; la segunda, “aprendimos lo que está lejos/ lo que está cerca” enfatiza el conocimiento espacial y sensible de la realidad; la tercera, en fin, “vimos lo que es grande/ pequeño en el cielo/ en la tierra” indica la posibilidad de comprensión simbólica de las manifestaciones cósmicas.

La estructura circular del paso citado es un buen ejemplo del valor connotativo del lenguaje poético del *Popol Vuh*, ya que un núcleo metafórico de un difrasismo a menudo se desarrolla en recursos paralelos de progresiva ampliación semántica, que adquiere nuevos significados en la sucesión de los versos. Las metáforas k’iche’, en efecto, no representan figuras aisladas, sino cadenas semánticas de constante resemantización.

El difrasismo “boca/ ojo” es particularmente interesante para comprender la función de la humanidad en el universo. La misma asociación léxica se encuentra también en referencia a los hombres de palo y a los objetos de uso cotidiano que se les rebelan. En los dos pasos, el difrasismo se refiere a la posibilidad de comunicación frustrada en ambos casos por la incapacidad del sujeto de interactuar con el ambiente.

Destruyeron
desmenzaron las bocas
los ojos de todos ellos (párr. 9)¹⁸³

Así, pues, sus comales
sus trastos les dijeron:
“Dolorosas eran sus acciones contra nosotros:

¹⁸³ PV, p. 37.

de tizne son nuestras bocas
de tizne son nuestros ojos
siempre cocemos sobre el fuego
nos quemamos.” (párr. 9)¹⁸⁴

No es casual, a mi parecer, que tanto los hombres de madera como los comales y las ollas manifiesten una incapacidad de relación dialógica con los otros seres y que esto determine su destrucción. En efecto, la referencia metafórica a “la boca/ el ojo” sugieren aquí su inutilidad y la causa de su aniquilación. En el primer caso, los dioses deciden destruir “las bocas/ los ojos” de los muñecos de palo porque no desempeñan la función por la que han sido creados.

También en el caso de los comales, sus “bocas/ ojos” están manchados de tizne por el incorrecto uso que se ha hecho. Aun aquí, el paralelismo léxico marca un desequilibrio entre el papel específico de esta parte del cuerpo y la real manifestación de las palabras y la vista. Se puede leer la rebelión de los objetos como un castigo metafórico de los hombres de palo por la falta de comunicación con los dioses y los objetos que los rodean.

La última referencia interesante al difrasismo citado se encuentra en el episodio de la lluvia y el granizo que están diezmando la población. También en este contexto, “la boca/ el ojo” arrebatados por el frío sugieren una destrucción de las facultades sociales de los individuos y la imposibilidad de integración con los otros grupos. Por contraste, en el mismo episodio se enfatiza el origen común y la colaboración originaria de los pueblos migrados a Tulan.

Grande es el dolor de sus corazones
se arrebatan sus bocas
sus ojos. (párr. 55)¹⁸⁵

La relación por sinécdoque entre las partes del cuerpo y el ser humano se encuentra también en otros contextos, sugiriendo distintas connotaciones metafóricas de los individuos. Un ejemplo representativo está constituido por el difrasismo “pierna/ brazo” que aparece a menudo en el *Popol Vuh*, indicando la capacidad de los hombres de interactuar físicamente con el ambiente natural. La creación de los hombres de maíz a través de la masa de mazorca blanca y amarilla apunta a la compenetración de energía sagrada en la materia humana. Por otro lado es significativo que la verdadera humanidad se connote metafóricamente por sus “piernas/ brazos”, como se puede observar en el ejemplo siguiente.

Entonces, pusieron en su palabra la formación
la creación de nuestras primeras madres
de nuestros padres.
Solamente de mazorca amarilla
de mazorca blanca fue su carne;
solamente de comida fueron las piernas

¹⁸⁴ PV, p. 37.

¹⁸⁵ PV, p. 134.

El principio de identidad que da sentido a la relación metafórica es el cuerpo humano y la capacidad de actuar en el mundo a través del movimiento y del trabajo. La masa de maíz, entonces, confiere a los hombres la materia sagrada de su existencia y también la energía vital necesaria para afirmarse como seres activos. Los artos connotan el cuerpo de sus facultades dinámicas, interpretando el desplazamiento y las actividades manuales como una función específica de la existencia humana. Además de constituir los extremos de un mismo campo semántico, “la pierna/ el brazo” amplían sus respectivos significados, sugiriendo la posibilidad de recorrer el camino marcado por los antepasados a través de la realización de actos concretos.

Las acciones que el hombre lleva a cabo en su contexto cotidiano se pueden leer metafóricamente como etapas progresivas en el recorrido vital. En el fragmento citado se observa que el difrasismo “madre/ padre” otorga al ser humano la fertilidad y la energía sagrada necesaria para la procreación de nuevas generaciones; por otro lado, el acto intelectual de los dioses atribuye al hombre su dimensión espiritual. La asociación léxica entre las parte del cuerpo, en fin, confiere al individuo un papel activo como sujeto en un diálogo concreto y consciente con el mundo. La capacidad de procreación, la espiritualidad del corazón, el diálogo con los dioses y la interacción concreta con el mundo constituyen los caminos complementarios en que se manifiesta la función específica de la verdadera humanidad.

El difrasismo “brazo/ pierna” se encuentra con frecuencia en distintos contextos de la obra, siempre con la implicación de energía vital e interacción activa con el mundo. A Kab’raqan se le desmayan “los brazos/ las piernas” después de comer el pájaro envenenado; Junajpu y Xb’alanke estiran sus “brazos/ piernas” frente a la abuela para simular el trabajo en la milpa y se cortan “las piernas/ los brazos” como falso sacrificio delante de los señores de Xib’alb’a. Las tribus del altiplano, para concluir, mueven nerviosamente “las piernas/ los brazos” por el gran frío que los está matando. En todos los casos, el difrasismo “brazo/ pierna” connota al hombre de su relación sensible con el mundo y de su recorrido a través del tiempo. Un último ejemplo puede ser significativo de la multiplicidad de implicaciones metafóricas de la figura humana. Se trata de las guerras contra los enemigos del k’iche’, derrotados con las avispas y los avispones.

Se acaban, pues, los guerreros por los animales
se paran en sus ojos
en su nariz
en su boca
en sus piernas
en sus brazos. (párr. 69)¹⁸⁷

¹⁸⁶ PV, p. 121.

¹⁸⁷ PV, p. 167.

En este caso un mismo difrasismo abarca distintas connotaciones metafóricas del individuo, produciendo una notable ampliación semántica del referente. La asociación léxica vincula en una única estructura gramatical varios artos: “los ojos/ la nariz/ la boca/ las piernas/ los brazos”; esto atribuye la muerte de los guerreros a la destrucción de sus partes del cuerpo. La expresión desarrolla un movimiento metafórico entre los conceptos correspondientes. La figura humana se afirma por las distintas posibilidades de comunicación con el mundo a través de la mirada, el olfato, el gusto, el tacto, la palabra, el movimiento y la manualidad. Más que una destrucción de los órganos vitales, las avispas producen una pérdida de los instrumentos de relación activa con el mundo. Los avispones destruyen los canales de contacto con la realidad e impiden la participación en la dimensión divina, social y natural.

La última implicación metafórica del hombre se manifiesta en la relación con el mundo natural. Cabe señalar que los difrasismos que vinculan seres humanos a elementos naturales son escasos en el *Popol Vuh*. La primera relación metafórica de este tipo se registra en los folios iniciales del manuscrito, con la descripción del vacío cósmico antes de la creación.

“no hay un hombre
un animal
pájaro
pez
cangrejo
árbol
piedra
cueva
barranco
paja
bosque
sólo el cielo existe (párr. 4)¹⁸⁸

La cadena de los términos gramaticalmente paralelos revela la concepción del ser humano como miembro de un equilibrio natural que abarca distintas especies y elementos. La relación gramatical entre los vocablos sugiere una fuerte tensión semántica. En primer lugar hay que señalar que el referente del difrasismo no es el hombre, sino las sucesivas creaciones divinas. El hombre representa sólo una etapa de creación vital, entre otras de igual importancia cósmica.

Además en este fragmento la creación de seres que alimenten a los dioses se extiende también al paisaje, a las piedras, a las cuevas y los bosques. Esto nos permite comprender la concepción k'iche' de la naturaleza como manifestación de energías paritarias que intervienen en la significación del mundo¹⁸⁹. La comunicación con los dioses se dirige hacia el hombre y los

¹⁸⁸ *PV*, p. 23.

¹⁸⁹ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 87-88.

animales y también hacia las formas naturales que encarnan las energías cósmicas.¹⁹⁰ En un estadio primigenio, cuando todavía no se había manifestado la vida sobre la tierra, los elementos naturales participaban del mismo valor sagrado y se abrían potencialmente a un diálogo con los creadores.

La tensión metafórica entre los vocablos asociados subraya los distintos significados simbólicos de cada referente y produce una extensión semántica entre un concepto y otro. En primer lugar, la relación entre “el hombre/ el animal/ pájaro/ pez/ cangrejo” afirma la identidad de los sujetos y sugiere en la mente del destinatario los valores simbólicos que los caracterizan. El hombre, en efecto, se connota por su dimensión espiritual y por su capacidad de interacción con el mundo; los animales, en particular el ave, el pez y el cangrejo, se revelan como manifestación de energías complementarias, celeste el pájaro, telúrica el pez, en contacto entre las dos el cangrejo¹⁹¹.

Las primeras líneas del difrasismo connotan los seres por la expresión de fuerzas que confieren fertilidad a la futura humanidad y a la fauna. El mismo esquema se repite en la segunda parte, en la que la cueva y la piedra representan fuerzas telúricas y en particular la capacidad de procreación de la matriz¹⁹²; el árbol es el canal entre dimensiones complementarias¹⁹³, mientras que los barrancos, los bosques y la paja indican los lugares inhóspitos destinados a los animales. Los barrancos, por otro lado, pueden también ser expresión de las energías femeninas de las entrañas de la tierra.

Cada vocablo expresa distintos valores simbólicos según la relación con los términos asociados: el cangrejo manifiesta su facultad de cruzar dos espacios simbólicos en la relación con el pez telúrico y revela también su naturaleza animal respecto al árbol. Esta misma polisemia se observa en el concepto de barranco, matriz telúrica como la cueva y también espacio no-humano como la paja.

El vocablo que se refiere a la humanidad (*winaq*, “gente, hombres genéricos”) carece de una connotación simbólica peculiar, pero adquiere una multiplicidad de connotaciones metafóricas por las relaciones con los otros términos del difrasismo. En primer lugar, el hombre se connota por la energía vital de la creación, presentándose como el resultado de las futuras generaciones. Por el contraste con los elementos animales, vegetales y del paisaje, por otro lado, la humanidad afirma su papel específico en el mundo, en la capacidad de abrir una comunicación con las deidades y de interactuar con el ambiente natural.

La expresión de las fuerzas sagradas en los elementos naturales, en fin, sugiere una participación del hombre en las energías cósmicas. La mención de las formas naturales puede ser

¹⁹⁰ P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, op. cit., pp. 121-126; *Ibidem*.

¹⁹¹ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 124.

¹⁹² M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 226

¹⁹³ M. Rivera Dorado, op. cit., pp. 59-60.

hule”¹⁹⁸. La tensión metafórica mantiene activos los dos campos, sin que haya un predominio o una asimilación de uno sobre el otro.

Se puede observar, además, que la connotación de los hombres como “piernas/ brazos” por su capacidad de interactuar con el ambiente se menciona aun en este fragmento, aquí con un matiz negativo. También en estos aspectos se revela la naturaleza humana y no humana de la segunda generación, ya que se afirma y se niega a la vez la función prioritaria de la humanidad. Por otro lado, el término que significa “resina de árbol”, *kab’chijal*, puede significar también “sebo de animal”,¹⁹⁹ en este caso sugiriendo una identificación entre el mundo humano y animal. La grasa alude a la materia sagrada de la humanidad, ya que en el episodio de la creación de los hombres verdaderos los narradores subrayan que fue la comida de maíz la que entró en los brazos y la grasa del hombre. Este difrasismo puede ayudar a comprender por oposición la función de la última generación de hombres, connotados por contraste por la presencia de la planta sagrada que se asimila a la facultad espiritual, generativa, dialógica y dinámica.

La última relación metafórica entre la dimensión humana y la natural se observa en los difrasismos “casa/ montaña”; “montaña/ ciudad” y “barranco/ ciudad”, que responden al mismo principio semántico. En realidad se podría considerar esta asociación léxica como un recurso simbólico que se observa también en contextos no verbales, como las bases piramidales de las ciudades que representan simbólicamente las montañas sacras²⁰⁰. Sin embargo, la variedad de las asociaciones léxicas entre los conceptos citados permiten comunicar en el texto verbal específicos valores metafóricos, aun aceptando la doble función de este recurso. En primer lugar el difrasismo “casa/ montaña” alude a la presencia de una originaria organización familiar entre las distintas tribus del altiplano durante la migración a Tulan.

(...)
¿no era sólo una nuestra casa
no era sólo una nuestra montaña
cuando fueron creados
cuando fueron formados? (párr. 56)²⁰¹

La relación gramatical entre los términos sugiere un principio de identidad entre “casa” y “montaña” que consiste en el valor sagrado del lugar²⁰². Además, el paralelismo amplía las respectivas esferas de significación, llegando a una connotación muy interesante del espacio humano. En efecto, por la relación con la montaña, la casa adquiere una dimensión universal, como punto de

¹⁹⁸ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 176; Francisco Ximénez, *Primera parte del Tesoro de las Lenguas Cakchiquel, Quiché y Tzutujil, en que las dichas Lenguas se traducen a la nuestra, española*, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 1985, p. 485.

¹⁹⁹ E. Sam Colop, *Popol Wuj*, *op. cit.*, nota 30.

²⁰⁰ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, pp. 71-77; M. Rivera Dorado, *op. cit.*, pp. 64-66.

²⁰¹ *PV*, p. 136.

contacto entre las energías del cielo y de la tierra, entre tiempos y generaciones. La casa se configura como el lugar de compenetración de energías fertilidad y como fuente de alimentación espiritual. Por otro lado, la montaña adquiere una dimensión política y familiar, connotándose como el ambiente en que se desarrolla la actividad humana y en donde se llevan a cabo las comunicaciones vitales entre los individuos.

Además, si asociamos simbólicamente la montaña con la base piramidal del templo, podemos llegar más lejos con la interpretación textual e identificar la creación de una única “casa/ montaña” para los grupos del altiplano como la creencia en el mismo *pantheon* divino. La “casa/ montaña” pueden indicar, entonces, el origen común de los cultos religiosos de las distintas etnias y, por otro lado, también las relaciones de parentesco que articulan su espacio religioso y político. La relación metafórica entre el contexto humano y el espacio natural sugiere en este caso una compenetración entre la dimensión política y la religiosa, que constituye la base de la sociedad maya²⁰³.

El difrasismo “montaña/ ciudad” desarrolla ulteriormente esta idea, sugiriendo una identificación del núcleo urbano con las actividades espirituales. En este caso, no sólo la casa adquiere un valor universal, sino toda la ciudad, como espacio sagrado donde confluyen las energías del cielo y de la tierra²⁰⁴. Por otro lado, la montaña adquiere una connotación humana y política, como lugar que reúne miembros del mismo linaje y permite las relaciones entre las fuerzas complementarias del tejido social. La “montaña/ ciudad” supera de esta forma el contexto histórico específico y se configura como el lugar de transmisión de enseñanza espiritual a través de las generaciones.

La relación léxica entre “barranco/ ciudad”, en fin, permite expandir la connotación humana también a los lugares inhóspitos de las laderas de los montes. En primer lugar, el difrasismo sugiere un papel espacial complementario entre los barrancos y la cumbre de las montañas ocupadas por los asentamientos humanos del posclásico.²⁰⁵ El recurso hace hincapié también en el equilibrio entre elementos femeninos, como las depresiones del terreno, y elementos masculinos, como los cerros habitados por los k'iche'.

En segundo lugar, el difrasismo desarrolla la contraposición presente desde los primeros folios del *Popol Vuh* entre las generaciones no humanas destinadas a los barrancos y la humanidad luminosa predestinada a los espacios urbanos. Este recurso subraya la continuidad entre los narradores del *Popol Vuh* y los primeros hombres de maíz, creación privilegiada de los dioses. En

²⁰² M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., pp. 328-330.

²⁰³ M. Rivera Dorado, op. cit., p. 74.

²⁰⁴ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado del mundo maya*, op. cit., pp. 71-72; M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., pp. 328-329.

²⁰⁵ Carlos Navarrete, “Algunas influencias mexicanas en el área maya meridional durante el posclásico tardío”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 12, 1976, pp. 349-352.

este caso, además, la relación entre los barrancos y las ciudades permite una definición del territorio de control político mucho más amplia que el lugar contenido en las murallas defensivas. El espacio humanizado supera de esta manera las fronteras físicas de los núcleos urbanos y se extiende a todo el contexto natural. Por otro lado, el valor sagrado de las montañas connota las ciudades y las casas como puntos privilegiados de comunicación entre energías, individuos y generaciones.

Desde los elementos hasta aquí presentados se puede comprender la función cambiante de la humanidad a través de las relaciones metafóricas con las partes del cuerpo, las fuerzas cósmicas, las formas naturales y los miembros del núcleo familiar. La función prioritaria del individuo consiste en la comunicación con los dioses, con el contexto natural y entre las distintas generaciones. En el *Popol Vuh* el hombre se connota por su interacción activa y consciente con el contexto que lo rodea, abarcando distintas dimensiones: la espiritual, la social, la natural y la divina. Los difrasismos permiten comprender a nivel poético el diálogo que se verifica entre los seres, que afirman su identidad a través de la relación con los demás.

El contexto natural

Otra isotopía importante vincula las distintas manifestaciones naturales entre sí en una línea continua entre el espacio, los animales y la vegetación. El primer grupo se refiere a la connotación metafórica del ambiente que rodea la comunidad. Además de la expresión de elementos complementarios con el difrasismo “cielo/ tierra” ya analizado antes, se puede observar que esta misma asociación léxica se dilata en estructuras más largas, desarrollando ulteriormente su significado metafórico. Los dioses creadores se hacen responsables de todo lo que existe “en el cielo/ la tierra/ el lago/ el mar”, connotando el universo como la compenetración de principios opuestos, celestes y telúricos por un lado, terrestres y acuáticos por otro. La presencia del “lago/ mar” sugiere la función del agua como elemento fundamental para el surgimiento de la vida y como fuente inagotable de fecundación telúrica²⁰⁶. La dilatación del difrasismo, entonces, confiere a la tierra la fertilidad necesaria para el acto cosmogónico. Por otro lado, la asociación léxica “tierra/ lago/ mar” connota el agua en que está inmersa la superficie terrestre del poder de creación vital²⁰⁷.

La tierra, además, está asociada en otro difrasismo a la palabra *laq*, “trasto, escudilla”, vocablo ceremonial que indica la concavidad del mundo²⁰⁸. La escudilla está relacionada a la jícara en un difrasismo del folio 4 del *Popol Vuh* y en los textos rituales contemporáneos, para referirse a la coincidencia de dos partes complementarias. En este contexto, el trasto permite connotar el

²⁰⁶ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones, op. cit.*, pp. 182-83; M. Eliade, *Immagini e simboli, op. cit.*, p. 135.

²⁰⁷ M. Rivera Dorado, *op. cit.*, p. 80.

²⁰⁸ Diego Guarchaj, comunicación personal; P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 180.

universo de las implicaciones domésticas y familiares y sugerir la función de la tierra como productora de comida y sustento. La superficie de la tierra (*uwach ulew*) raramente se encuentra fuera de estructuras gramaticales paralelas, ya que en la mayoría de los casos se vincula en difrasismos a elementos complementarios, como el cielo, el trasto, la jícara, el agua y el mar, que implican el valor de la tierra como fuente de vida y manifestación de energía cósmica femenina.

Por otro lado, la tierra representa el referente de otras expresiones metafóricas, como “las montañas/ los valles”, “la montaña/ la cueva”; “los barrancos/ los bosques”. En cada asociación léxica, la tierra manifiesta distintas implicaciones sagradas, según el principio de identidad sugerido por la metáfora. El primer ejemplo alude a la fusión de elementos complementarios masculinos (la montaña) y femenino (el valle). La tierra como “montaña/ valle” es un espacio sagrado donde se desarrolla la vida animal y la vegetación y donde el hombre puede entrar en contacto con las energías divinas. Asimismo, “la montaña/ el valle” expresan una connotación política, como el lugar de expansión de los asentamientos humanos bajo el control del estado. La relación “montaña/ cueva”, donde Junajpu y Xb’alanke sepultan a Sipakna, por otro lado, hace hincapié en el acceso a las profundidades de la tierra y al control de las fuerzas telúricas. En este difrasismo la tierra se connota por su poder destructor y por la posibilidad del hombre de acceder a la sustancia sagrada a través de sus pasos simbólicos. “Los barrancos/ los bosques”, en fin, indican los lugares inaccesibles a la presencia humana, donde viven los animales y los dioses.

Así, pues, los de doble visión estaban asentados en los barrancos
en los bosques
solamente entre las clavarias
solamente entre el musgo están (párr. 59)²⁰⁹

El difrasismo connota el paisaje por su carácter no humano y esencialmente vegetal, antes de la formación del estado y el desarrollo de una religión institucional. Los lugares inhóspitos albergan las deidades tutelares del grupo k’iche’, transformando el territorio en un espacio sagrado por la presencia de los dioses y por la transmisión de energía cósmica a través de los árboles del bosque y las hendiduras en la tierra²¹⁰. Las clavarias y el musgo, además, indican especies vegetales que cubren las superficies abandonadas, marcando la lejanía de los dioses de la fruición comunitaria, antes de la formación de una sociedad organizada. En todos los casos, se puede observar que la tierra nunca manifiesta un valor neutro, sino que se carga de distintas connotaciones metafóricas, según la perspectiva de interacción entre la humanidad y el contexto natural.

La primera mirada de los hombres de maíz hacia su ambiente revela una percepción del mundo como confluencia vital de las formas naturales. El difrasismo correspondiente vincula en la

²⁰⁹ PV, p. 144.

²¹⁰ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 73.

misma estructura gramatical referentes distintos como “ los árboles/ las piedras/ los lagos/ el mar/ las montañas/ los valles”. Todos los elementos aluden metafóricamente al paisaje desde distintos puntos de vista. Los términos paralelos representan metonímicamente las partes complementarias del ambiente que rodea las comunidades k’iche’ y al mismo tiempo producen una tensión semántica recíproca. Los árboles se levantan en el espacio natural como un *axis mundi* que permite el contacto simbólico con el elemento femenino de las piedras, los valles y las aguas telúricas.

Las montañas, por otro lado, ofrecen el punto de contacto con el cielo y la comunicación entre energías contrastantes. La mirada de los primeros hombres entonces supera la dimensión física del paisaje, para dirigirse a la comunicación con las energías complementarias que se manifiestan en la naturaleza. La vista excepcional de la última generación humana adquiere también una connotación divina, ya que supera las formas exteriores para dirigirse a la comprensión del significado simbólico de la realidad.

También la petición que los señores y los sacrificadores levantan a los dioses revela una percepción metafórica de la naturaleza como canal de comunicación con los dioses.

Que se multipliquen
que se desarrollen los sustentadores
 los alimentadores tuyos
 los que te llaman en los caminos
 en los senderos
 en los caminos de agua
 en los barrancos
 bajo los árboles
 bajo los bejucos. (párr. 87)²¹¹

La invocación de las deidades, en efecto, se ubica simbólicamente en “los caminos/ los senderos/ los caminos del agua/ los barrancos/ los árboles/ los bejucos”, que constituyen puentes de contacto entre dimensiones distintas. Los “árboles/ los bejucos” expresan el valor de un *axis mundi*, así como los barrancos y las hendiduras de la superficie terrestre. Los caminos de agua, además de representar una fuente inagotable de fertilidad y de prosperidad para el grupo social, facilitan la comunicación y la transición entre dimensiones²¹². Hay que recordar que en el mismo *Popol Vuh* los ríos consienten el acceso a Xib’alb’a y concretizan la relación entre la vida y la muerte. Por otro lado, el agua y los ríos favorecen también el rito de transición que lleva a Junajpu y Xb’alanke a la vida después de su muerte iniciática en el fuego.²¹³

Los caminos de los ríos desempeñan, entonces, una doble función simbólica: son instrumento de fertilidad y a la vez canales de transición de las energías cósmicas. “Los caminos/ los senderos” constituyen un difrasismo frecuente en la obra y en los cantos rituales

²¹¹ PV, p. 193.

²¹² M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones, op. cit.*, pp. 178-185.

contemporáneos en alusión al recorrido vital de los hombres. Los caminos representan una metáfora del desarrollo humano a través del tiempo y del espacio, por donde transitan conjuntamente las distintas generaciones. Constituyen también una fuente de enseñanza espiritual, ya que los hijos siguen las huellas de los antepasados en un desarrollo temporal cíclico.

Cabe señalar también que las encrucijadas de los senderos son lugares estratégicos de la superficie terrestre, donde quedan atrapadas las enfermedades y las almas desprendidas²¹⁴. Según la definición de Diego Guarchaj, hay que frotarse los pies con unas hierbas para evitar que las malas palabras penetren en el individuo. No es casual, a mi parecer, que los caminos sean los lugares privilegiados para la comunicación entre hombres y dioses, en primer lugar porque implican la adhesión a los modelos culturales de los antiguos padres y también porque representan los puntos de la comunicación cósmica.

El difrasismo sugiere, además, una identificación metafórica entre el hombre que recorre y marca los senderos y los elementos naturales, como el agua y los árboles, que fluyen desde una dimensión a otra. La humanidad que se desplaza a través de los senderos participa de la misma sustancia sagrada de la naturaleza, facilitando de esta forma la comunicación con los dioses. El paisaje adquiere en el *Popol Vuh* connotaciones metafóricas cambiantes, pero en la mayoría de los casos la naturaleza se percibe como una manifestación de energías divinas que sacralizan la vida del hombre y agilizan la comunicación con las deidades²¹⁵.

Las implicaciones metafóricas más significativas de la naturaleza en el *Popol Vuh* se refieren al maíz por la función capital que la planta desempeña en las comunidades mayas desde el punto de vista económico y simbólico. Además del valor sagrado de la milpa y de la mazorca que intervienen en la creación de la vida del hombre, la planta manifiesta en el texto otras connotaciones metafóricas. En el episodio de la adivinación de Xmukane sobre la materia destinada a entrar en la carne del hombre, la diosa madre consulta los granos de maíz asociados a la fuerza sagrada de la creación.

Tú, maíz
tú, tz'ite'
tú, día
tú, creación, sirve
 envía tu mensaje" - Le dijo al maíz
 al tz'ite'
 al día

²¹³ Enrique Benavides, "Ritos de pasaje entre los mayas antiguos", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 19, 1992, p. 398;

²¹⁴ Pedro Pitarch, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 203-221; D. Guarchaj, comunicación personal.

²¹⁵ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 87-88.

a la creación. (párr. 8)²¹⁶

En este doble difrasismo se observa una fuerte tensión semántica entre los granos de maíz, las semillas del colorín, el sol y la chispa creativa. El concepto común entre los términos paralelos es el valor sagrado de los referentes y la capacidad de crear vida. Por medio de la relación gramatical, el maíz se presenta como un principio vital que brota en la planta y también en la vida del hombre. Las semillas de maíz superan la función vegetal específica y adquiere un valor universal por la relación con *k'ij*, “día, sol y tiempo”²¹⁷. Con el significado de “día”, el difrasismo alude metafóricamente al recorrido de los hombres sobre la tierra y su etapa activa en el mundo. La asociación “día/ creación”, entonces, sugiere la formación de nuevas existencias como etapas alternativas a la muerte.

Sin embargo, *k'ij* puede significar también “sol” y en este caso expande su poder generativo sobre los otros miembros del difrasismo, connotándolos de valor universal. Ya que para un hablante *k'iche'* la palabra tiene un carácter polisémico, me parece más probable que en el texto poético se mantengan activos ambos significados a la vez, desarrollando distintos principios de identidad con los vocablos asociados. Por otro lado, las semillas de maíz y de *tz'ite'* representan los instrumentos de adivinación todavía usados en las comunidades contemporáneas²¹⁸ y podrían adquirir en este contexto una connotación intelectual, como creación de conocimiento en la mente de los dioses. En el difrasismo citado se crea una ampliación y connotación recíproca de los términos asociados, subrayando el valor del maíz como fuente de reflexión intelectual, como principio universal y como energía diurna que permite la existencia de la humanidad. A lo largo del texto, además, el maíz presenta otra asociación verbal muy interesante, que permite comprender la relación de la planta con la vida del hombre. Los progenitores asentados en el altiplano de Guatemala después de la migración a Tulán sufren por la falta de alimentación, que manifiesta una doble connotación:

Sufrían sus corazones
grandes sufrimientos pasaron ahí
no tenían comida de maíz
no tenían comida. (párr. 58)²¹⁹

Se puede observar que las dos palabras correspondientes, *wa* y *echa'*, se refieren a dos tipos distintos de comida: *wa*²²⁰ representa la comida de maíz, que puede ser tortilla, tamales u otros

²¹⁶ PV, p. 33.

²¹⁷ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 301.

²¹⁸ Diego Guarchaj, comunicación personal; M. de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, UNAM, México, 1990, p. 188.; A. López Austin, *Los mitos del Tlacuache*, *op. cit.*, p. 286; Leonhard Schultze Jena, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1954, pp. 85-90.

²¹⁹ PV, p. 140.

²²⁰ D. Guarchaj, comunicación personal; Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, *op. cit.*, p. 243.

productos; *echa'*,²²¹ en cambio, indica “la comida de los animales herbívoros, el pasto”, que efectivamente se encuentra relacionada con figuras animales herbívoras como Wuqub' Kaqix. La estructura paralela de la frase sugiere una tensión semántica entre los dos tipos de alimentos y sobre todo entre sus destinatarios, que afirman su naturaleza humana, en el primer caso, su carácter animal, en el segundo.

La relación léxica permite subrayar por oposición el vínculo del maíz con la humanidad y de las hierbas con el mundo animal. Se puede observar que en este ejemplo la falta de comida afecta el corazón de los hombres, sede de los sentimientos, el conocimiento y la espiritualidad, como vimos arriba. Con este no quiero afirmar que solamente los hombres en el *Popol Vuh* se alimenten de maíz, ya que son numerosos los ejemplos de animales que se nutren de las semillas sagradas, como el ratón, a quien los gemelos destinan “maíz/ pepitas de ayote/ chile/ frijol/ pataxte/ cacao” (párr. 27)²²². Sin embargo se puede observar que la comida de los animales siempre se expresa con el término genérico *echa'*, aunque contenga maíz, mientras que *wa* es peculiar de la última generación, a la que confiere simbólicamente humanidad.

Otro contexto importante de connotación metafórica en el *Popol Vuh* es el mundo animal, que aparece en varios fragmentos de la obra con implicaciones cambiantes. En primer lugar hay que señalar que los animales casi siempre están asociados en paralelismos con un valor colectivo, según las distintas relaciones léxicas. Hay distintos núcleos narrativos referentes a los animales: la primera creación; la rebelión de los animales domésticos; los habitantes del inframundo; los que destruyen la milpa de Junajpu e Xb'alanke; los que revelan la presencia del maíz y los que participan del regocijo por la salida del sol. Claramente hay otros episodios en que los animales desempeñan una función importante en la narración, como Wuqub' Kaqix, “Siete Guacamaya”, la cadena alimenticia piojo-sapo-serpiente-gavilán; los mensajeros de Xib'alb'a y los que colaboran en la recuperación de la cabeza de Junajpu, entre otros. Sin embargo, los últimos casos serán analizados en los siguientes capítulos, ya que estos animales manifiestan un papel simbólico individual y no desarrollan una tensión semántica recíproca y un excedente de sentido metafórico. Por esta razón me interesa estudiar aquí las relaciones metafóricas que connotan los animales y dejar para los siguientes apartados el análisis de los significados simbólicos de los animales en el texto y en la sociedad k'iche'.

Las menciones a las primeras generaciones abarcan fundamentalmente los mismos seres en los distintos contextos: “venados/ pájaros/ pumas/ jaguares/ serpientes” en un caso y también “culebras/ víboras” en otro. Se puede observar que las primeras criaturas representan las principales manifestaciones sagradas de la religión maya, desde las representaciones solares del venado, del

²²¹ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 75.

puma y del jaguar, hasta epifanías celestes de los pájaros y elementos polivalentes como la serpiente²²³. La creación de los guardianes de las montañas y los bosques, entonces, puede consistir en una manifestación plástica de los dioses, más que a un deseo de poblar las tierras recién levantadas. Los primeros animales, en efecto, comparten entre sí una naturaleza divina y la capacidad de transmitir la fuerza cósmica que representan.

El episodio de la primera creación podría ser leído como una afirmación de los dioses a través de sus manifestaciones naturales. En este caso, los dioses se manifiestan en la naturaleza y la connotan con su valor sagrado. La función de los primeros animales es la de cuidar el espacio natural o sea de sacralizarlo y de permitir la fruición de las energías divinas. Se puede notar, además, que entre las primeras criaturas no aparecen peces o anfibios, tal vez porque la creación de los dioses se dirige a los espacios destinados a la verdadera humanidad, imprimiendo ya un sentido preciso a las fases de la cosmogonía.

También el inframundo está caracterizado por la presencia de animales que encarnan las principales energías sagradas del mundo maya, como los jaguares, los murciélagos, los tecolotes y los mochuelos²²⁴. Los dos primeros están encerrados en las casas de Xib'alb'a para someter a las dos parejas de héroes a pruebas mortales. Los pasos en que se citan las dos especies presentan una estructura paralela, con la repetición de las mismas frases y una parecida dilatación semántica de los versos paralelos.

La tercera pues es la Casa de los Jaguares, su nombre
solamente jaguares hay en su interior
se mezclan
se amontonan rechinando los dientes
rondan
están encerrados los jaguares en la casa.
Casa de los Murciélagos es el nombre de la cuarta prueba
solamente murciélagos hay en el interior de la casa
gritan
chillan
vuelan
están encerrados los murciélagos
no salen de ahí. (párr. 19)²²⁵

Los dos grupos de animales desempeñan un papel simétrico y, aunque no aparezcan asociados en un difrasismo, determinan de todas maneras una tensión entre los respectivos campos de significación. Si por un lado ambos se revelan como la manifestación de energías telúricas y

²²² PV, p. 85.

²²³ M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, op. cit., pp. 311-315; M. de la Garza, *Rostrros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 123-139; M. I. Nájera, "Sobre le carácter naturalista de los seres divinos de la creación quiché en el Popol Vuh", op. cit., pp. 1352-1354.

²²⁴ M. I. Nájera, *ibídem*, pp. 1349-54; M. de la Garza, *Rostrros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 131-134; M. de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, op. cit., pp. 81-96.

²²⁵ PV, p. 65.

nocturnas, ellos afirman también un papel específico. Los jaguares, en efecto, representan las energías del sol nocturno que después de la temporada de oscuridad vuelve a levantarse en el cielo²²⁶. Por otro lado, el murciélago está asociado a las cuevas y al inframundo, pero sin cruzar potencialmente los dos espacios²²⁷.

Efectivamente, desde la relación entre los dos resulta evidente que son los murciélagos los que expresarán la carga mortal complementaria a la vida. Se observa que la asociación narrativa entre jaguares y murciélagos produce una profundización de los valores simbólicos tradicionales: la energía de vida y de muerte para los primeros, la muerte y la noche para los segundos. Los animales de Xib'alb'a, además, se definen por algunos elementos representativos: el rechinar de los dientes en la primera casa, los chillidos en la segunda. En ambos contextos son los sentidos, y en particular el oído, a guiar a los héroes en el recorrido a través de la oscuridad, connotando a los animales por su manera acústica de interactuar con el ambiente.

Los mochuelos también se reconocen por sus gritos, pero además se caracterizan por un difrasismo “sus alas/ sus colas” que las hormigas cortan durante el robo de las flores. Las dos partes del cuerpo que las fuerzas antagonistas destruyen son significativas de su naturaleza celeste, puesto que les permiten los movimientos en el aire, pero también la supervivencia como seres animados. La eliminación de “sus alas/ sus colas” aniquilan potencialmente su carácter aéreo y los vinculan estrechamente con la dimensión telúrica. Se puede observar también que la amputación de las alas es una prosecución del corte de las flores, sugiriendo una identificación metafórica entre las flores del jardín de Xib'alb'a y las plumas de los pájaros del inframundo. La destrucción de las plantas y del carácter celeste del mochuelo representa dos formas complementarias de victoria sobre los señores de la muerte. La flor, en efecto, brotando de la tierra indica una continuidad de la vida en las distintas etapas vegetales como símbolo universal de fertilidad femenina por la asociación de la copa con la matriz.²²⁸

Si los animales que se rebelan a los hombres de palo manifiestan sobre todo su ambientación doméstica que representa el principio de identidad del difrasismo “perros/ aves de corral”, más compleja resulta ser la significación de los animales que impiden el cultivo de la milpa. También en este caso, la fauna manifiesta las energías sagradas que intervienen en la vida de los héroes gemelos y que propician la creación del sol y de la luna. La destrucción nocturna de la milpa puede ser

²²⁶ M. de la Garza, *Rostrros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, p. 132.

²²⁷ M. I. Nájera, “Sobre le carácter naturalista de los seres divinos de la creación quiché en el Popol Vuh”, *op. cit.*, p. 1351.

²²⁸ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, pp. 242-44; R. Guénon, *op. cit.*, p. 72.

considerada como una prefiguración de la función cazadora y bélica de la sociedad k'iche', legitimando su imposición política sobre las otras comunidades²²⁹.

Aun en este fragmento, los animales simbólicamente vinculados con el cielo y la tierra influyen en el destino de los personajes, facilitando el desarrollo de su verdadera naturaleza. El elemento común entre “los animales pequeños/ los animales grandes/ el puma/ el jaguar/ el venado/ el conejo/ el gato montés/ el coyote/ el jabalí/ el pizote/ los pequeños pájaros/ los grandes pájaros” (párr. 27)²³⁰ es la transmisión de energía sagrada y el contexto natural de su manifestación, connotando la milpa como espacio silvestre, ajeno a las actividades de los héroes²³¹.

El único animal que se entrega a los gemelos y se somete a la imposición de su alimentación es el ratón, que efectivamente no está asociado léxicamente con los otros animales. Éste revela una naturaleza distinta, vinculada con el ambiente doméstico y la dimensión humana. La imposición de la comida al ratón representa una prosecución de la cosmogonía de los primeros folios.

Hay que señalar que estos mismos animales colaboran con los gemelos también en el inframundo en la elaboración de un sustituto de la cabeza de Junajpu. También aquí la alimentación desempeña un papel importante en la revelación del equilibrio natural, pero son los animales los que proponen sus cadenas alimenticias a los gemelos.

Una de las funciones prioritarias de los animales en el *Popol Vuh* es la de representar un puente de comunicación entre los hombres y los dioses. En primer lugar, los animales constituyen la expresión formal en que algunas deidades se manifiestan a la humanidad²³². Por otro lado, los animales sagrados también colaboran con las deidades en la formación del mundo. Esta doble función se puede observar en los episodios antes citados de la ayuda de los animales en las aventuras de Junajpu y Xb'alanke para la transmisión de mensajes del inframundo (los tecolotes, el piojo-sapo-serpiente-gavilán) y para la comunicación de informaciones (el pelo de la pierna de Junajpu-zancudo frente a los señores de Xib'alb'a).

El caso más interesante de interacción entre dioses y hombres a través de los animales consiste en el descubrimiento de la mazorca de maíz.

Éstos son los nombres de los animales que traen la comida: el gato del monte

²²⁹ El juego de pelota y las luchas contra los señores del inframundo podría representar el papel político predominante de los k'iche' hacia los otros grupos de la región. M. I. Nájera, “Sobre le carácter naturalista de los seres divinos de la creación quiché en el Popol Vuh”, *op. cit.*, p. 1352.

²³⁰ *PV*, p. 83.

²³¹ Se observa en esto una contraposición dialógica humano-natural y entre la función agrícola-bélica de la sociedad k'iche'. La distinción entre los pueblos y los campos, dominados y protegidos por leyes humanas, y los lugares inhabitados es una constante de las sociedades dedicadas esencialmente a la caza y la recolección. A. Brelich, *op. cit.*, pp. 44-45. Por otro lado, Gordon Brotherston subraya la difusión panamericana de la oposición entre el campo y la caza, resuelta en el culto al maíz, que subraya la complementariedad de las dos actividades. G. Brotherston, *op. cit.*, pp. 185 y 301.

²³² M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, pp. 123-25; M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, *op. cit.*, pp. 47-48.

el coyote
el chocoyo
el cuervo.

Los cuatro animales refirieron la noticia de la mazorca amarilla
de la mazorca blanca, que viene de Paxil (párr. 46)²³³

Los animales que descubren la planta sagrada en Paxil y la enseñan a los dioses efectivamente hacen posible la creación de la carne humana. Estos seres desempeñan un papel fundamental en la consecución del equilibrio cósmico, ya que favorecen la creación de hombres capaces de levantar rezos y de alimentar a sus formadores. La mediación animal en la creación del hombre para mí adquiere una significación peculiar también desde el punto de vista poético, porque sugiere el valor polisémico de la fauna, natural y divina a la vez. Los animales expresan la combinación entre elementos sensibles y espirituales y en esto permiten el contacto entre ambas dimensiones. Por otro lado, los animales acercan la humanidad a los dioses, transmitiendo a través de su ciclo vital las formas simbólicas de la existencia humana. La creación del hombre a través de la comida del gato montés, del coyote, del chocoyo y del cuervo revela la participación del ser humano en la misma dimensión natural, insertándolo en el ciclo eterno de la vegetación.

El difrasismo citado, además, relaciona especies que pertenecen a dos contextos naturales complementarios: el terrestre con el gato montés y el coyote; el celeste con el chocoyo y el cuervo. La asociación léxica sugiere el equilibrio entre elementos complementarios y connota el descubrimiento del maíz de fertilidad y energía vital. Asimismo, el pasto de los animales será también la comida privilegiada de la generación humana, sugiriendo una identificación metafórica entre las distintas especies naturales.

Esta relación metafórica entre hombres y animales se observa también durante el primer amanecer, cuando todos los seres vivientes manifiestan alegría por el surgimiento del sol. En el ejemplo siguiente se nota el paralelismo de acciones y reacciones de las formas naturales.

Así entonces chillaron el puma
el jaguar
primero, pues, chilló el pájaro
K'etletzu es su nombre.
En verdad se alegraron todos los animales
extendieron sus alas el águila
el zopilote blanco
los pájaros pequeños
los pájaros grandes.
Pues estaban arrodillados los de las espinas
los sacrificadores
muchos se alegran con los de las espinas
los sacrificadores de los Tam
Ilok (párr. 61)²³⁴

²³³ PV, p. 120.

²³⁴ PV, p. 146.

Además de la repetición de la frase “se alegraron ...”, que marca el paralelismo entre hombres y animales, se observa que los pájaros y los sacerdotes presentan actitudes complementarias en la extensión de las alas hacia el cielo y la flexión del cuerpo hacia la tierra, en un común ademán de júbilo y agradecimiento. Los animales citados revelan una naturaleza divina, presentándose como manifestaciones de la energía del sol diurno y nocturno sobre la tierra.

El jaguar y el puma son claras hierofanías solares entre los mayas y encarnan las fuerzas oscuras de la noche y de la muerte²³⁵. Las aves se caracterizan como epifanías celestes, que comunican a los hombres la fuerza del sol como creador y destructor de la vida, participando de las mismas reacciones naturales²³⁶. El nacimiento del sol determina un cambio radical en el mundo: no sólo permite el desarrollo de la vida animal, de los cultivos y la supervivencia humana, sino que crea también el tiempo y confiere un sentido a las acciones del hombre²³⁷.

Es significativo que un episodio tan importante para la afirmación histórica del grupo social refleje también la participación de los animales en el mismo evento, con la doble connotación de manifestaciones divinas y silvestres. El fragmento permite la comprensión del papel animal de intermediarios entre el hombre y los dioses. Sus manifestaciones simbólicas se dirigen en ambas direcciones: son una representación del ciclo natural frente a los dioses y la expresión de la energía cósmica frente a los hombres²³⁸.

La última línea isotópica que da coherencia a los distintos episodios es precisamente la manifestación solar y luminosa, que connota todas las actividades humanas, animales y vegetales. El amanecer aparece como un principio vital que permite el nacimiento de la vegetación y la integración social. El difrasismo “siembra/ amanecer” es tan recurrente en el *Popol Vuh* que se puede hablar de una fórmula que sintetiza en los distintos contextos la relación vital entre el sol y la existencia humana.

¿Cómo será para que se siembre
para que amanezca? (párr. 5)²³⁹

Solamente, pues, intentamos otra vez
se ha acercado su siembra
su amanecer
hagamos a seres que nos alimenten
que nos cuiden. (párr. 7)²⁴⁰

²³⁵ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 130-133.

²³⁶ El águila representa el aspecto guerrero del sol y se vincula a la deidad celeste suprema y al poder político; el zopilote, en cambio, está asociado a la esfera nocturna del cielo, como la luna, y se define como deidad celeste astral. M. de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, op. cit., pp. 62-70 y 81-86.

²³⁷ M. Rivera Dorado, op. cit., pp. 66-67.

²³⁸ M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, op. cit., pp. 47-48.

²³⁹ *PV*, p. 5.

²⁴⁰ *PV*, p. 30.

Que sea sembrada
que amanezca nuestra llamada
nuestra invocación
nuestro recuerdo por parte del hombre creado (párr. 8)²⁴¹

En todos los fragmentos citados el amanecer se asocia a la siembra del maíz, ya que el verbo *awexik* deriva de la raíz *aw*, “sembrar la milpa”²⁴². Asimismo, el verbo *saqirem*, “amanecer”²⁴³ implica la idea de la luz y de la blancura (de *saq*, “blanco”) que alumbra la tierra. Los términos paralelos desarrollan un principio de identidad que da sentido a la relación metafórica, o sea la energía sagrada que da la vida a través de la semilla de maíz y de la luz. Se puede observar que el difrasismo connota el amanecer y la siembra como dos etapas de un mismo ciclo vital. Los rayos del sol fecundan los granos sembrados por la mano del hombre. La luz y la siembra se configuran como actividades complementarias, que además prevén la fusión de la energía de la tierra sembrada y del rayo fecundador. La vida surge por el equilibrio entre las fuerzas cósmicas telúricas y celestes y también por la sucesión cíclica de vida, muerte y regeneración²⁴⁴.

La siembra, en efecto, antecede la fertilización por parte del sol, que dará vida sucesivamente a una planta y luego a una nueva siembra en un ciclo vegetal infinito. La relación léxica entre las dos palabras produce una ampliación semántica de los respectivos conceptos que se dirige hacia distintas direcciones. En primer lugar el amanecer adquiere una connotación humana y vegetal, ya que intervienen directamente en la producción de los alimentos. El sol, además, se connota por su capacidad creadora celeste y por la formación de los ciclos temporales de vida, muerte y regeneración. Por otro lado, la siembra de maíz se carga de las implicaciones vitales del sol y de las características telúricas de la tierra recién sembrada. El maíz se configura como el elemento sagrado por excelencia, que permite el desarrollo de la vida²⁴⁵.

Es interesante observar que la connotación vital de la siembra y el amanecer se expanden sobre la figura humana. En todos los casos, en efecto, “la siembra/ el amanecer” aluden a un tercer referente metafórico, la generación de seres aptos a sustentar a los dioses. El excedente de sentido producido por el difrasismo amplía la carga de significación de la humanidad de los valores sagrados del maíz y del sol, prefigurando la plasmación de seres de mazorca blanca y amarilla. Se observa también que “la siembra/ el amanecer” de los hombres están destinados a la formación de seres capaces de alimentar a sus creadores, sugiriendo la continuidad vital del ciclo alimentar, desde los dioses que sustentan a los hombres hasta el sustento espiritual y material ofrecido a las deidades.

²⁴¹ PV, p. 32.

²⁴² P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 17.

²⁴³ *Ibidem*, p. 352.

²⁴⁴ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, pp. 59-64.

²⁴⁵ N. Cruz, *op. cit.*, pp. 12-24.

Los hombres se connotan, entonces, como una etapa intermedia de la cosmogonía, productos y al mismo tiempo responsables del equilibrio cósmico. Lo que permite la continuidad vital entre hombres y dioses es precisamente la confluencia de la energía sagrada del sol y de la tierra en el ciclo eterno de la vegetación y en particular del maíz. El último difrasismo citado, además, extiende ulteriormente la carga de significación del sol y de la siembra sobre la palabra humana, que adquiere la connotación de sustento de los dioses y alimentación sagrada. Por otro lado, la siembra y el sol amplían su significado a las implicaciones espirituales de las invocaciones de los hombres, como símbolos de los valores tradicionales de la sociedad k'iche'. El maíz y el sol representan también sustentos éticos, que permiten la supervivencia cultural de las comunidades mayas sobre todo durante el proceso de dominación colonial.

La línea metafórica que une el sol, el maíz y el acto intelectual se percibe también en otros difrasismos, en que la siembra se asocia a la voz sagrada de los antepasados. En el siguiente ejemplo se observa que los narradores del *Popol Vuh* siembran en el papel la antigua palabra, con el fin de que brote para las nuevas generaciones.

Aquí escribiremos

dejaremos sembrada la antigua palabra

el principio

el fundamento también de todo lo que ha sido hecho en la ciudad k'iche'

el pueblo de la gente k'iche'.

(párr. 2)²⁴⁶

En este caso el verbo correspondiente es *tikib'axik*, de la raíz *tik* “dejar fijo, dejar sembrado algo”²⁴⁷, en alusión a la función del lenguaje de producir conocimiento y vida espiritual. La asociación léxica con *tz'ib'aj*, “escribir, pintar”²⁴⁸ connota la siembra de la capacidad de proporcionar sustento intelectual. Por otro lado, la escritura del *Popol Vuh* adquiere una connotación vegetal, que puede engendrar una línea continua de comunicación a través el tiempo y las generaciones. El documento mismo del *Popol Vuh* adquiere la connotación de tierra madre en la que se siembra la sabiduría y que representa una fuente constante de energía y de sustento cultural²⁴⁹.

La isotopía vegetal confluye en el difrasismo siguiente “palabra/ principio/ fundamento”, desarrollando ulteriormente la correlación “palabra/ siembra”. En efecto, el sustantivo *tikarib'al*, del verbo *tikarem*, “empezar, lograr”²⁵⁰, traducido como “el principio”, sugiere una relación de

²⁴⁶ PV, p. 21.

²⁴⁷ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 393.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 445.

²⁴⁹ Sobre el carácter fecundo de la tierra madre y su energía creadora y de regeneración, ver M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, pp. 220-27.

²⁵⁰ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 392.

paranomasia²⁵¹ con el verbo *tikib'axik*,²⁵² produciendo una asociación metafórica entre los dos conceptos. El principio de la historia k'iche' adquiere la connotación de germinación vegetal, superando de esta forma su especificidad histórica y humana. Por otro lado, la siembra de la palabra sugiere una continuidad vital a través de las generaciones. Podemos observar también que el sustantivo *u-xe'nab'al*, “su fundamento” se forma de la palabra *xe'*, “pie, raíz”, identificando otra vez la palabra de los antepasados con las raíces de una planta que produce frutos espirituales.

El vínculo entre el acto intelectual y la isotopía natural aparece también con relación al pensamiento divino, haciendo hincapié en este caso en las implicaciones solares.

Entonces, salieron aquí sus ideas a la luz
a la claridad
encontraron
descubrieron lo que iba a entrar en la carne del hombre.
Todavía faltaba poco;
no estaba manifiesto el sol
la luna
la estrella, arriba de Tz'aqol
B'itol.
De Paxil
de Kayala', éste es su nombre, vino la mazorca amarilla
la mazorca blanca. (párr. 44-45)²⁵³.

La reflexión de los dioses sobre la formación del hombre adquiere características solares cuando conciben la materia necesaria para su creación. La luz en este caso implica el nacimiento de las ideas, pero también el sol y la vida, identificando el pensamiento divino con el acto cosmogónico. Se puede observar que la relación con el sol se desarrolla en las líneas siguientes, en la asociación léxica “sol/ luna/ estrella”, en que cada elemento connota los demás por la expresión de su naturaleza celeste. La luz del pensamiento de los dioses substituye la claridad del sol todavía por nacer y carga la reflexión intelectual de los valores de los astros. También la isotopía vegetal confluye en los versos sucesivos, en que se hace mención al descubrimiento del maíz en Paxil. El episodio citado, fragmentado en dos párrafos en la edición de Ximénez, presenta en realidad una gran coherencia estructural y semántica, ya que la misma asociación metafórica ideas-sol-maíz sigue de un difrasismo a otro. La planta sagrada y el nacimiento de los astros representan el resultado de la intervención divina y al mismo tiempo los principios complementarios para el nacimiento de la vida humana.

La asociación “sol/ luna” y “sol/ luna/ estrella” son los ejemplos más claros de difrasismos antitéticos, presentes con cierta frecuencia en las menciones a la primera aurora. Esto refleja a mi parecer una concepción importante del astro solar, que nos permite entender también la

²⁵¹ La paranomasia es la relación entre dos palabras homófonas, pero de distinto significado, que lleva a la extensión semántica de un concepto sobre otro.

²⁵² *Ibidem*, p. 393.

contraposición entre falso y verdadero sol. En primer lugar el difrasismo “sol/ luna” se encuentra agregado a menudo a otra relación léxica interesante: “cielo/ tierra”, como en los ejemplos siguientes sacados de distintos episodios de la obra..

Existe primero el cielo
la tierra
solamente está cubierta la superficie del sol
de la luna (párr. 10)²⁵⁴

(...)
ahí fue, pues, cuando se manifestaron el sol
la luna
las estrellas
amaneció
se hizo la aurora sobre la superficie de la tierra
bajo todo el cielo. (párr. 61)²⁵⁵

El sol y la luna, en efecto, marcan en los difrasismos sus papeles complementarios, como los que alumbran el día y la noche en relación con fuerzas cósmicas opuestas²⁵⁶. Esta complementariedad de funciones se refleja en el difrasismo “cielo/ tierra”, ya que ambos recursos expresan la misma fusión de elementos contrarios. La luna revela un carácter polisémico por la relación léxica con el sol y por la asociación simbólica con la tierra. La luna, en efecto, manifiesta una naturaleza nocturna y luminosa en el primer caso, un carácter astral y femenino en el segundo.

Por otra parte, a través de la relación con el término paralelo, el sol se presenta como una de las dos fases cósmicas desde cuya contraposición surge el tiempo y la vida. En la oposición semántica “sol/ luna” se indica que la fuerza creadora del sol no existe aislada de su principio complementario nocturno y que para que nazca el tiempo al día tiene que suceder cíclicamente la noche. Por esta razón, también el surgimiento de la luna es fundamental en la óptica cosmogónica, no sólo por su función de luz nocturna, sino por su papel complementario al día y a la fuerza solar²⁵⁷.

La oscuridad primigenia en que se encuentran los primeros seres no adquiere todavía el valor temporal nocturno, sino una dimensión sin tiempo y sin confines. Es necesario que nazca el sol para que la oscuridad sea noche y tiene que surgir la luna para que el sol implique el día. El difrasismo “día/ luna”, entonces, desempeña dos funciones paralelas en el texto poético: por un lado connota los astros de las energías cósmicas de la creación; por otro subraya su papel complementario en el origen del tiempo y de la historia humana.

²⁵³ PV, pp. 119-120.

²⁵⁴ PV, p. 39.

²⁵⁵ PV, p. 149.

²⁵⁶ M. Rivera Dorado, *op. cit.*, pp. 77-78.

²⁵⁷ *Ibidem.*

A la luz de estas consideraciones, podemos comprender más claramente la contraposición entre Wuqub' Kaqix y el verdadero sol²⁵⁸, ya que el primero implica inmovilidad, el segundo dinamismo. El pájaro solar se impone sobre las primeras generaciones humanas como principio asimilador de lo divino, sin permitir el equilibrio entre aspectos complementarios. Además de su existencia exclusivamente formal que se basa en la apariencia, la guacamaya no se concibe como parte de un todo heterogéneo, sino como único principio vital según sus mismas palabras:

Yo soy grande frente a la gente creada
la gente formada
yo soy su sol
yo soy su claridad
yo soy también su luna.
¡Que así sea!
Grande es mi claridad
yo soy el instrumento del caminar
yo soy el instrumento del gatear para el hombre (párr. 10)²⁵⁹

Con estas afirmaciones Wuqub' Kakqix absorbe en su persona la contraposición de día y noche, impidiendo el verdadero desarrollo temporal y la creación de la vida del hombre. En este fragmento la tensión semántica no se verifica sólo entre “sol/ luna”, sino entre el pronombre de primera persona *in*, “yo” y el sol y la luna, provocando un movimiento circular alrededor del mismo referente. La carga semántica de las palabras asociadas no se extiende sobre otros conceptos, sino que se dobla sobre sí misma, connotando a la guacamaya como principio cerrado que según la concepción maya lleva a la inmovilidad y a la muerte²⁶⁰.

Además, las palabras sol (*u-q'ij*) y luna (*r-ik'-il*) están poseídas en la tercera persona singular, vinculando el astro a una específica generación humana y quitándole su carácter cósmico. Wuqub' Kaqix es una manifestación solar proyectada hacia los hombres de madera y vinculada a una etapa cósmica peculiar²⁶¹, sin el aliento universal que el sol tendría que expresar para generar el tiempo y la vida de la verdadera humanidad.

En otro paso, la referencia al futuro amanecer como “la sombra/ el alba”, en efecto, confirma la concepción de la luz solar como parte complementaria y dinámica de la oscuridad, desde cuya contraposición se genera la sucesión de las estaciones y de las generaciones humanas. También las menciones frecuentes a Venus, estrella de la mañana y señal del sol, subrayan la alternancia de los astros en el cielo y el movimiento del tiempo que da la vida.

²⁵⁸ M. de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, op. cit., pp. 50-56.

²⁵⁹ PV, p. 39.

²⁶⁰ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 27-31; M. de la Garza, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, op. cit., pp. 37-37.

²⁶¹ M. de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, op. cit., pp. 52-56.

Las implicaciones vitales del sol son evidentes a lo largo de toda la obra. Aun los rumbos cardinales se connotan por las asociaciones con el nacimiento y la puesta del sol.²⁶² Un ejemplo significativo consiste en la mítica migración de los antepasados k'iche' a Tulan, ubicada a oriente²⁶³. La referencia a la salida del sol para mí no tiene necesariamente una correspondencia geográfica específica, sino una connotación simbólica. En primer lugar, más allá del real desplazamiento físico, la migración podría aludir a un viaje iniciático que les permitió a los padres alcanzar un alto estatus político en el altiplano. Esto no significa negar la realización del recorrido, sino subrayar el significado simbólico que ésta puede haber representado para el grupo social. Que este lugar se ubicara realmente en Tulan o en un espacio sagrado comparable, me parece un problema de difícil solución y no significativo a los fines de este trabajo. Sin embargo, los elementos históricos y míticos presentes en la narración serán analizados más adelante. En este lugar me interesa sólo señalar que la identificación de Tulan con la salida del sol para mí no significa necesariamente una coincidencia geográfica de la ciudad con el oriente, sino una identificación simbólica de este centro urbano con el surgimiento de la vida.

Tulan, en efecto, representa la fuente de la identidad social y política de las comunidades k'iche', el lugar de origen de sus dioses y de la escritura²⁶⁴. Por eso la asociación con la salida del sol permite una identificación entre el astro y el desarrollo de una sociedad organizada. El fragmento siguiente puede alumbrar sobre las implicaciones políticas atribuidas al nacimiento del sol:

Hubo cinco cambios
hubo cinco generaciones también de hombres desde el principio de la luz
el principio de los pueblos
el principio de la vida
la formación de los hombres. (párr. 75)²⁶⁵

El difrasismo asocia dos grupos de términos paralelos: “luz/ pueblos” y “vida/ hombres”. Este doble recurso implica también una identificación simbólica entre la luz y la vida por la estructura paralela de los difrasismos. Lo que me parece más interesante en esta asociación léxica es el valor claramente político de la luz y del sol, que garantizan la sucesión de las generaciones y el desarrollo de las actividades humanas. Por otro lado, la vida social de las comunidades se inserta en un ciclo vital cósmico, haciendo coincidir la formación del estado con el nacimiento de la vida. De

²⁶² M. Rivera Dorado, *op. cit.*, pp. 53-58.

²⁶³ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya, op. cit.*, p. 61.

²⁶⁴ Maarten Jansen propone una identificación de la lengua de Zuyua con un lenguaje divino, metafórico y esotérico, basado en la lengua común, con nuevas combinaciones y connotaciones. El desciframiento del lenguaje sagrado tenía fuertes implicaciones políticas y de estatus. El don de la escritura de Tulan, entonces, podría tener una connotación metafórica, como lenguaje sagrado y secreto, destinado a los cultos religiosos, a las adivinanzas y a los conjuros. Maarten Jansen, “Las lenguas divinas del México Precolonial”, *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n. 38, junio 1985, pp. 4-6.

esta forma, la unidad política k'iche' se afirma simbólicamente como creación propiciada por la intervención de los dioses.

La comunidad k'iche' supera su papel histórico y alcanza una dimensión atemporal. Las asociaciones léxicas entre la luz y el poder político son muy frecuentes en el *Popol Vuh*, sobre todo en la última parte, siempre con una connotación sagrada predominante. “El esplendor/ el poder en el k'iche'” y “la recompensa de la luz/ de la vida/ del poderío” responden al mismo principio metafórico, que vincula la organización política del estado con la energía solar. En el primer caso, además, se observa que la palabra “esplendor” (*q'aq'al*)²⁶⁶ se vincula con la fuerza y la luminosidad del fuego, de *q'aq'*, “fuego”.²⁶⁷ El término *q'aq'al* significa también “poder, calor, luz, majestuosidad y brillantez” y puede tener el significado de “pleito, calentamiento, envidia, enojo”. El vocablo pareado, *tepewal*, “poder”, es la forma abstracta de *tepew*, del náhuatl *tepehuani*, el “conquistador, el vencedor”.²⁶⁸

El difrasismo “el esplendor/ el poder en el k'iche'” aluden a la fuerza militar y a la expansión política de la nación, connotada por la capacidad bélica del fuego y del sol. *Tepew*, en efecto, es una definición de la deidad asociada a Q'ukumatz en el *Popol Vuh*. Es interesante notar el origen náhuatl del término por las implicaciones políticas que eso significa.

En el segundo ejemplo citado, “la luz/ la vida/ el poderío” subrayan los valores metafóricos ya evidenciados, connotando el poder estatal de la fertilidad y la fuerza sagrada del principio vital. Un último ejemplo representativo de la connotación solar de la política consiste en el difrasismo binario “luz/ pueblo” (*saq/ amaq'*), que para Brasseur representa un binomio lexicalizado con el significado de paz²⁶⁹. En efecto, la asociación verbal se encuentra en el paso siguiente con este preciso significado metafórico, sugiriendo una compenetración entre el sol y la comunidad para la construcción de un equilibrio político.

no tenían, pues, pleitos
ni divisiones tampoco
solamente la luz
solamente el pueblo (la paz) estaba en sus corazones 74

La misma confluencia metafórica entre la naturaleza, el hombre y la energía celeste se encuentra en el último difrasismo significativo de la isotopía solar. En las palabras que los primeros hombres levantan a los dioses se expresa una concepción interesante de la vida humana y del contexto en que se desarrolla.

²⁶⁵ *PV*, p. 180.

²⁶⁶ Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, *op. cit.*, p. 202.

²⁶⁷ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 287.

²⁶⁸ Del náhuatl *tepeuani* (raíz verbal *peua*), “el vencedor, el conquistador”. R. Siméon, *op.cit.*, p. 497.

²⁶⁹ Brasseur registra la forma *zakamag* (*saq/ amaq'*) y la traduce como “paz”. Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, *op. cit.*, p. 254.

¡Que se siembre
que amanezca!
Que haya muchos caminos verdes
senderos verdes, donde nos pongas,
plana²⁷⁰ luz
planos pueblos
buena luz
buenos pueblos
buena vida
complemento, pues, donde nos pongas.(párr. 51)²⁷¹

En primer lugar, hay una identificación metafórica entre el recorrido vital y el desplazamiento a través de los caminos del mundo, que representan las fuentes de enseñanza espiritual a lo largo de las generaciones. El color verde de “los caminos/ los senderos” alude a la quinta dirección cardinal, por donde transitan las energías del cielo y de la tierra²⁷². Las veredas representan canales de comunicación entre los hombres y los dioses a través del tiempo, que proporcionan modelos éticos y espirituales a los hijos y a los nietos. “La luz/ los pueblos” de las líneas siguientes podrían referirse a la paz, como indicado arriba, pero en este caso parece más pertinente una mención a la presencia de la luz solar en la vida de la comunidad y una asociación metafórica entre la sociedad y el principio vital. Todo el difrasismo confluye en los últimos términos, “vida/ complemento”, indicando la necesidad de integración social y natural para realizarse como hombres verdaderos. La palabra *winaqirem*, que he traducido como “complemento”, sugiere el concepto de realización personal, ya que significa “llegar a tener bienes, completar, multiplicarse, llegar a ser hombres cabales”, de la raíz *winaq*, “hombre”.²⁷³

La oración de los hombres, además, se abre con la petición de “la siembra/ el amanecer”, connotando el difrasismo siguiente del principio solar y del valor sagrado de la vegetación. El fragmento bajo análisis puede ser considerado como un ejemplo representativo de la concepción k’iche’ del ser humano y de la integración con el ambiente natural, ya que en el mismo recurso confluyen distintas dimensiones.

Las palabras que los primeros hombres levantan a los dioses revelan la percepción de la identidad humana como el resultado de la comunicación con los dioses a través de los caminos verdes. Para que el individuo se realice como ser humano, la energía solar tiene que confluir en la

²⁷⁰ *Saq*, “blanco, resplandeciente, luz”; *li’anik*, “plano, emparejado”. P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, pp. 185 y 250. La traducción podría también ser: “llanuras blancas”, considerando *li’anik* como sustantivo y *saq* como adjetivo, aunque esto significaría romper con el paralelismo gramatical de la línea siguiente. Se observa que en náhuatl la palabra *yectli* significa “derecho y bueno”, con una parecida extensión semántica. P. Johansson, comunicación personal.

²⁷¹ *PV*, p. 129.

²⁷² M. Rivera Dorado, *op. cit.*, pp. 59-62.

²⁷³ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 478.

vida de la comunidad y los pueblos tienen que adquirir una dimensión universal en sus recorridos por el espacio natural.

A pesar de la identificación de algunas isotopías principales analizadas en los distintos apartados, la connotación metafórica de la realidad se extiende de una línea de asociación semántica a otra, produciendo una dilatación progresiva de los referentes. Por otro lado, los recursos retóricos del *Popol Vuh* como las metáforas y los difrasismos no se configuran como núcleos aislados, sino como cadenas constantes de profundización semántica. Por esto es imposible definir una línea temática o una asociación metafórica de forma precisa, ya que se verifica a menudo la superposición de connotaciones metafóricas y de líneas isotópicas. Vimos en este último ejemplo que la isotopía solar se sobrepone a la vegetal de la siembra y a la percepción metafórica del hombre como resultado de la interacción con los dioses y su contexto social.

Todas las isotopías se vinculan recíprocamente, produciendo una connotación constante de los referentes y una visión polisémica de la realidad. Las líneas metafóricas cruzan todo el documento y dan cohesión a los distintos episodios, a pesar de la variedad estilística mencionada arriba. Además, se puede observar que algunos difrasismos se repiten en los diferentes pasos, constituyendo fórmulas presentes también en otros textos poéticos²⁷⁴.

Los difrasismos marcan la naturaleza sagrada y ritual del lenguaje, sugiriendo una identificación de los narradores del *Popol Vuh* con la voz de los antepasados. Las asociaciones metafóricas reflejan una visión homogénea de la realidad como participación de los elementos naturales en la vida del hombre. La relación interpersonal no sólo constituye la función prioritaria de la humanidad de maíz, sino que se configura como la esencia misma de los seres animados y de los dioses, que afirman su identidad a través de la relación dialógica con los demás: los animales, las fuerzas sagradas, las generaciones, el cielo, la tierra, las montañas y los valles, el hombre y la mujer, el sol y la luna, el maíz y el amanecer. Esta concepción mesoamericana del individuo en diálogo con el mundo demuestra una integración simbólica entre los seres, que no perciben barreras lógicas entre una y otra, sino una confluencia fértil entre sus distintas manifestaciones²⁷⁵.

Por otro lado, la importancia de la isotopía solar y de la vegetación sugiere una función ritual de las partes iniciales y centrales del *Popol Vuh*, desde la creación de la tierra hasta la formación de los primeros hombres de maíz. Estos episodios, así como la bajada de los hermanos a Xib'alb'a y su transformación en sol y luna, posiblemente acompañaba verbalmente ritos de fertilidad de la tierra, ya que la palabra poética del *Popol Vuh* evoca a las deidades en el espacio de la comunicación.

²⁷⁴ P. Zumthor, *Introducción a la poesía oral*, op. cit., p. 122; W. Ong, *Orality and Literacy*, op. cit., pp. 20-23; D. Olson y N. Torrance, "Introducción", en D. Olson y N. Torrance, op. cit., p. 39.

²⁷⁵ P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, op. cit., pp. 76-77.

A pesar de la elaboración formal del documento alfabético colonial, el texto mantiene las huellas de una transmisión oral y de funciones heterogéneas de los distintos fragmentos narrativos. Sin embargo, el *Popol Vuh* presenta también cierta uniformidad retórica y estructural²⁷⁶, que apunta a explicar el papel de la humanidad de maíz, negado y refutado por los conquistadores europeos.

1.5. La relación semántica y fonética entre las palabras y las frases.

Las palabras no se vinculan sólo por relaciones semánticas, sino también por recursos fonéticos. La abundancia de efectos fonéticos se debe principalmente a la naturaleza oral del texto, ya que las reiteraciones de sonidos y fórmulas confieren ritmo a la narración. Las repeticiones desempeñan un papel fundamental en las comunicaciones orales, porque permiten subrayar los conceptos más importantes, ofreciendo al mismo tiempo paradigmas constantes de decodificación de la realidad²⁷⁷.

La repetición se presenta a varios niveles: desde la reiteración de estructuras gramaticales, hasta la sucesión de conceptos semánticamente afines, de palabras y de sonidos. Es muy frecuente también la reincidencia de frases completas o de pares de frases, como *ta chuxoq* (“que así sea”) y *ta chawaxoq/ ta saqiroq* (“que se siembre/ que amanezca”).²⁷⁸ La repetición de fórmulas, frases, difrasismos (como “cielo/ tierra”) y sonidos es muy frecuente también en los textos jeroglíficos clásicos en piedra y vasijas, con la finalidad de enfatizar los conceptos y expresar la carga metafórica de la realidad²⁷⁹.

En el *Popol Vuh* las fórmulas aparecen en distintos contextos, creando una circulación constante de significados y la rememoración de acciones ya narradas. De esta forma, los episodios adquieren las connotaciones sugeridas en los otros contextos, ampliando su carga de significación. La fórmula “que así sea”, además, indica el poder de la palabra divina de actuar sobre la realidad, confirmando a la voz narradora el valor sagrado necesario para la función ritual²⁸⁰.

También Wuqub’ Kaqix se presenta como deidad solar a través de la misma fórmula que lo impone concretamente sobre la humanidad de madera. Los mismos gemelos Junajpu y Xb’alanke

²⁷⁶ J. Himelblau, *op. cit.*, p. 64,

²⁷⁷ También en textos escritos prehispánicos, como el códice de Dresden, se observan elementos comunes, como la repetición de fórmulas, la frase nominal y los paralelismos léxicos y gramaticales. Esto puede revelar la doble naturaleza de los documentos jeroglíficos mayas, que registraban un mensaje como base mnemónica para la recitación oral colectiva. P. Zumthor, *Introducción a la poesía oral*, *op. cit.*, p. 237; W. Ong, *Orality and Literacy*, pp. 34-34; Charles Hofling, “The morphosyntactic Basis of Discourse Structure in Glyphic Text in the Dresde Codex”, en W. Hanks y D. Rice, *op. cit.*, pp. 51-54.

²⁷⁸ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, pp. 17 y 352.

²⁷⁹ K. Hull, *op. cit.*; Alfonso Lacadena, “Apuntes para un estudio sobre literatura maya antigua”, en prensa.

²⁸⁰ Se observa que para las culturas orales, la palabra representa la parte inseparable del referente y que su pronunciación provoca su evocación concreta en el espacio ritual. Por eso la palabra tiene el poder de actuar concretamente sobre la realidad y de modificarla a través de un acto de magia simpática. E. Leach, *op. cit.*, p. 19-22; P. Zumthor, *Introducción a la poesía oral*, *op. cit.*, pp. 274-76; W. Hanks, *op. cit.*, p. 101.

usan la expresión como transición entre el universo verbal y las acciones, con una misma percepción de la palabra oral como instrumento de creación y de destrucción. Un uso significativo a este respecto se encuentra en las palabras de Jun Junajpu que preñan a Xkik', junto a su saliva. Se puede observar aquí también que el embarazo mágico de la muchacha se debe al sustituto simbólico del semen²⁸¹ y al mismo tiempo a su voz sagrada, que influencia concretamente la realidad a través de la misma fórmula.

Otro ejemplo significativo está representado por la expresión *ma k'u xutzinik* o *mawi mixutzinik* ("no se pudo")²⁸², que se repite cinco veces en alusión a la incapacidad de los animales de levantar rezos a los dioses²⁸³. La fórmula citada connota los esfuerzos de los pájaros y de los venados de una imposibilidad congénita en su naturaleza y crea un movimiento constante de acciones y negaciones. La fórmula expresa la intervención de varias voces en la interpretación del episodio: del narrador, de los dioses entre sí y de las deidades con los animales, que transmiten el mismo concepto con diferentes implicaciones.

La función prioritaria de las fórmulas a mi parecer es la de constituir núcleos de significación utilizables en los diferentes episodios. Por un lado esto permite la memorización de enunciados muy largos por parte del narrador oral, que ordena en su memoria las invariables²⁸⁴, por otro ofrece al público unos puntos de referencia verbales, que dan cohesión a los episodios y pueden representar modelos de decodificación del mensaje.

Un caso representativo es el uso de la fórmula *toq'ob' qawach* ("que nos tengan lástima/ tened lástima de nosotros") de *toq'ob'axik wach*, "tener lástima"²⁸⁵, proclamada por varios personajes. Wuqub' Kaqix y Sipakna la pronuncian delante de los gemelos; Jun B'atz' y Jun Chowen frente a los hermanos menores; Junajpu y Xb'alanke a los señores de Xib'alb'a; un señor del inframundo a los gemelos; las tribus del altiplano a los k'iche' para pedir el fuego; Tojil y Awilix a los primeros hombres y, para concluir, los grupos rivales a los k'iche' después de su sumisión militar.

En todos los casos, menos la relación entre los dioses y los primeros hombres de maíz, la fórmula marca una relación de antagonismo entre dos grupos de personajes, que afirman claramente su papel de oposición recíproca. La repetición de la frase sirve entonces para comunicar los paradigmas de relaciones entre los actantes alrededor de los cuales se construye la narración.

La repetición de fórmulas se manifiesta también en los difrasismos en que se presentan las mismas combinaciones. Los casos más frecuentes son "el cielo/ la tierra"; "el brazo/ la pierna"; "el

²⁸¹ M. I. Nájera, "Rituales sacrificatorios en los mitos quichés y cakchiqueles", *op. cit.*, p 1111

²⁸² Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, *op. cit.*, p. 242.

²⁸³ *PV*, p. 29.

²⁸⁴ W. Ong, *Orality and Literacy*, *op. cit.*, pp. 58-60.

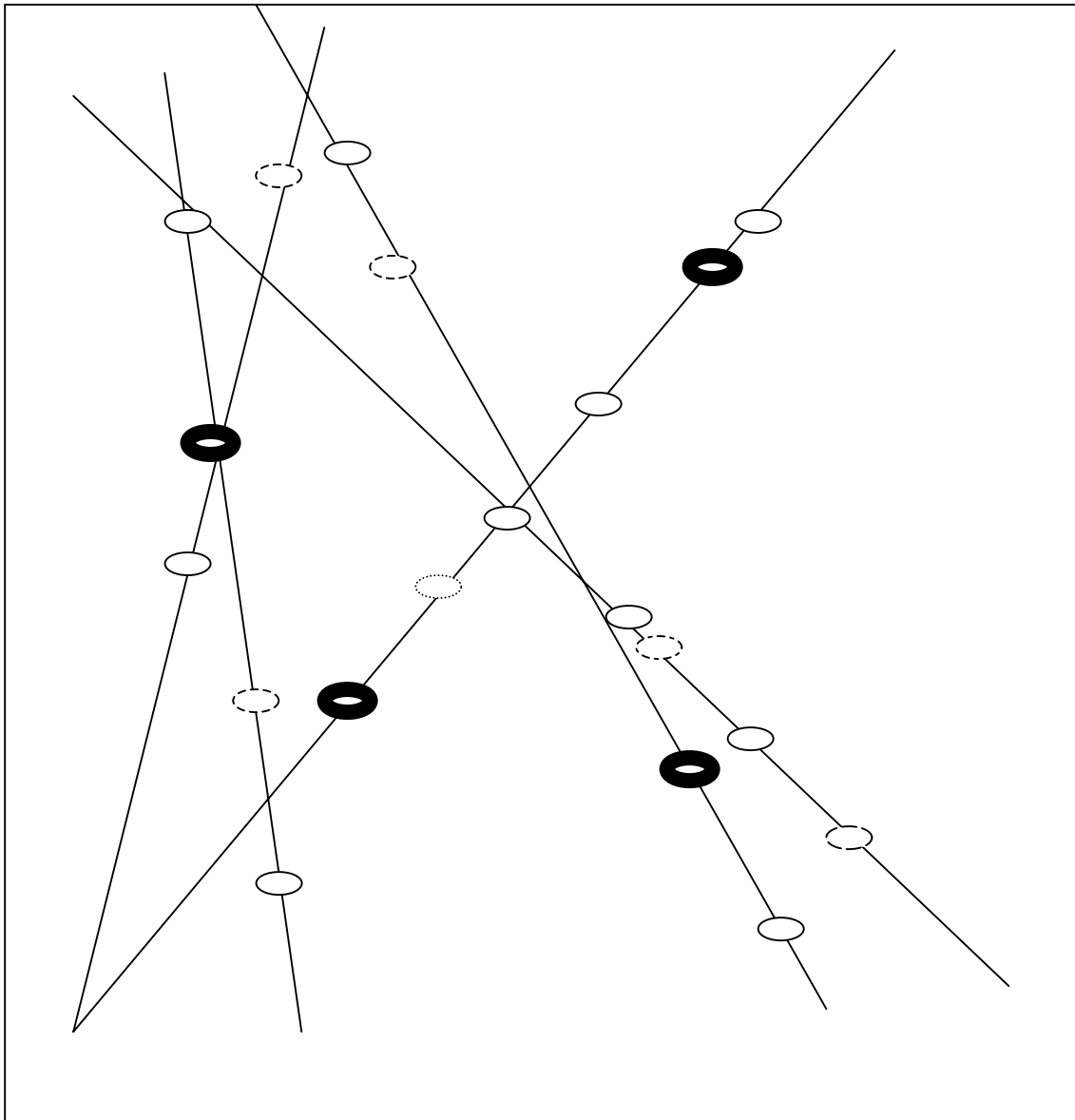
²⁸⁵ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 405.

día/ la luz”; “el sol/ la luna”; “las montañas/ los valles”; los abuelos/ los padres”; “los de las espinas/ los sacrificadores”; “los hijos/ las hijas”; “la boca/ el ojo”, ya analizados arriba, en la mayor parte de los casos. Estos difrasismos se repiten en abundancia en toda la obra, expresando distintos matices de los mismos referentes y manteniendo a lo largo de algunas líneas la carga de significación metafórica comunicada en los distintos contextos. Lo que me interesa subrayar es que las isotopías se construyen gracias a la reiteración de difrasismos constantes que constituyen sus principales nudos de significación.

Se crean estructuras semánticas lineales en que los difrasismos representan pequeñas cajas de connotación metafórica, que explotan y connotan de sus implicaciones las líneas siguientes. Estos recursos se vinculan fonética y semánticamente uno con otro por medio de la repetición de conceptos y de estructuras gramaticales. La repetición de los difrasismos responde también a las modalidades mnemónicas y comunicativas de los cantos orales, ya que el cantor moldea un acervo poético de fórmulas que se encuentran en otros documentos y que han sobrevivido a quinientos años de dominación occidental²⁸⁶. Se verifica un doble movimiento de repetición y variación: repetición de estructuras gramaticales, de campos semánticos y de sonidos; variación de valores metafóricos según el contexto y la perspectiva narrativa.

El siguiente esquema puede aclarar la función y la disposición de los difrasismos:

²⁸⁶ P. Zumthor, *Introducción a la poesía oral*, *op. cit.*, pp. 123-24; M. de la Garza, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, *op. cit.*, pp. 27 y 111.



texto poético
isotopía	————
difrasismo A	○
difrasismo B	◐
difrasismo C	⊖

Un elemento muy interesante consiste en la distribución circular de los significados en el texto. La narración, en efecto, no sigue rigurosamente un orden lineal y progresivo, sino que frecuentemente vuelve sobre sí misma para profundizar conceptos ya expresados y anticipar otros. Este movimiento circular de la información ha sido reconocido también en los textos poéticos de otras culturas orales, como la Maori de Nueva Zelanda²⁸⁷. A. Thornton define esta estructura como *appositional expansion*, para indicar la gradual profundización de una información inicial, interrumpida por la anticipación de otros eventos²⁸⁸.

La dilatación se verifica entre un elemento enunciado en una frase (A), completado por nuevas informaciones (A1, A2, A3) en las líneas siguientes, luego intercalado por un nuevo referente (B) y concluido con un regreso a la primera información, a menudo como repetición literal (A). También el *Popol Vuh* responde a una parecida organización de la información en algunos núcleos temáticos y en el interior de un mismo difrasismo múltiple. En algunos casos, en efecto, el difrasismo se concluye con la repetición de la prima línea, creando una estructura recurvada sobre sí misma, que yo defino como “difrasismo cerrado”. La búsqueda de la materia con la que las deidades harían a los hombres se expresa en un movimiento circular de repetición de palabras, sonidos y formas gramaticales.

Dijeron, pues, cuando dejaron sembrados los días: -“Que se encuentre
que se halle
diga
nuestro oído oye
hable
platique
que se encuentre la madera que se necesita (párr. 8)²⁸⁹

Cada línea expresa un aspecto complementario de la investigación de los dioses que se lleva a cabo a través de la interacción de la palabra y del oído. También en este caso la búsqueda divina se presenta como un acto intelectual, en que todos interactúan para alcanzar una solución. “Diga/nuestro oído oye” es un ejemplo elocuente de la complementariedad en las relaciones interpersonales que abarcan también la dimensión divina.

La última línea repite casi literalmente la primera, sintetizando los valores sugeridos por las expresiones precedentes. El desarrollo de las líneas paralelas crea una tensión semántica entre la primera y la última, cargando el concepto de búsqueda de las implicaciones vitales de la comunicación. Cabe señalar que esta fórmula ya había sido anticipada unas páginas antes, cuando los dioses habían encargado la adivinación a Xmukane y Xpiyakok.

²⁸⁷ Agradezco a Albert Davletshin sus comentarios e informaciones a este respecto.

²⁸⁸ Agatha Thornton, *The Story of M(a)ui by Te Rangik(a)heke*, Canterbury Maori Studies 5, Canterbury University Press, Christchurch (Nueva Zelanda), 1992, p. 5.

²⁸⁹ *PV*, p. 33.

- “Que encuentren solamente
que averigüen solamente cómo podemos hacer gente formada
cómo podemos hacer gente creada (párr. 8)²⁹⁰

La narración ritual procede por medio de la repetición de conceptos ya comunicados y la anticipación de nuevas líneas temáticas²⁹¹. Ésta es la forma narrativa más frecuente en el *Popol Vuh*, donde cada referente se resemantiza progresivamente a través de movimientos de prolepsis y analepsis²⁹². La estructura circular no se manifiesta sólo en el interior de un difrasismo, sino que se presenta a menudo entre oraciones coordinadas independientes.

1. “Ésta, pues, es una señal de nuestra palabra:
2. la dejaremos cada uno de nosotros
3. sembraremos un elote en medio de nuestra casa
4. lo sembraremos
5. es la señal de nuestra muerte si se secan”
- (...)
6. Ahí está la señal de nuestra palabra que se queda con ustedes”- Dijeron.
7. Cuando se fueron,
8. un elote sembró Junajpu
9. otro, pues, había sembrado Xb’alanke
10. solamente en casa los sembraron
11. no en las montañas
12. ni tampoco en tierra verde
13. sino en tierra seca
14. en medio de su casa los sembraron ahí.(párr. 31)²⁹³

El contenido de las líneas 3 y 4 se repite casi literalmente en las líneas 10 y 14, así como el verso 1 en el verso 6, provocando una extensión semántica a lo largo de un fragmento que puede tener dimensiones variables, desde pocas líneas hasta unas páginas. Además, la línea 7 anticipa las informaciones sobre la bajada a Xib’alb’a desarrollada más adelante, determinando aquí otra tensión semántica entre este fragmento y el siguiente. Las líneas intermedias tienen la función de proporcionar nuevas informaciones, de profundizar y subrayar los conceptos, como en el caso de las líneas 11, 12 y 13, que enfatizan por contraste la ubicación simbólica de la planta de maíz.

La función prioritaria de la caña sembrada por Junajpu y Xb’alanke es la de determinar el *axis mundi* en la casa de la abuela, representación cósmica y canal de comunicación entre el

²⁹⁰ PV, p. 31.

²⁹¹ W. Hanks, *op. cit.*, pp. 98-99.

²⁹² M. McClear, *op. cit.*, p. 87.

²⁹³ PV, pp. 91-92.

inframundo y la superficie de la tierra²⁹⁴. El énfasis en la sequedad terrestre sugiere también que la muerte iniciática de los gemelos provocará la fertilización de la casa y de todo el universo²⁹⁵.

Por otro lado, la referencia a la casa en contraposición a las montañas sugiere las implicaciones humanas del nacimiento del sol y de la luna y sobre todo del brote de la planta de maíz. También el verso 5 provoca una tensión hacia adelante, ya que sugiere la presencia de la muerte en la bajada al inframundo y el valor vital que esto significa. El paralelismo entre la línea 1 y la 5, en efecto, proponen una identificación metafórica entre la muerte y la palabra de los gemelos, ya que ambas conducen a la afirmación de la vida en el cosmos.

En este fragmento se abren distintas líneas narrativas hacia eventos futuros y otros ya narrados. Esto supone la presencia de un plan narrativo bien coherente y claro para el narrador, puesto que cada acontecimiento se vincula a los demás a través de las isotopías, los difrasismos, la repetición de versos y las anticipaciones-regresos de las acciones. Lo que me interesa subrayar aquí no es la dilatación metafórica que se produce entre una línea y otra, que ya he enunciado antes, sino la concatenación estructural de los eventos que producen un texto homogéneo e integrado también desde el punto de vista narrativo.

La repetición circular de las informaciones puede producir otro efecto interesante de cohesión narrativa. La reiteración de las frases en distintos enunciados permite enfatizar los conceptos y crear movimientos de profundización y conexión con otras unidades semánticas. Las informaciones repetidas en algunos casos constituyen los datos de primer plano del enunciado, en otros constituyen el contexto y el fondo narrativo de nuevos episodios.

La alternancia de fondo-primer plano produce un movimiento de focalización, reconocible también en la organización narrativa de los textos epigráficos prehispánicos.²⁹⁶ La reiteración de estructuras y versos constituye un expediente ulterior de conexión y de contextualización de las informaciones en el enunciado. Si la relación léxica entre los miembros de un difrasismo representa un instrumento de contextualización y profundización de los conceptos a nivel microtextual, la misma estrategia se puede reconocer en la conexión de eventos y unidades narrativas más amplias,

²⁹⁴ La cruz y el árbol cósmico están vinculados también con la lluvia y la fertilidad, que permiten fecundar de vida la casa de la abuela. C. Valverde, "Algunas consideraciones sobre el símbolo de la cruz entre los mayas", *op. cit.*, pp. 1363-64. Ver también M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, pp. 328-242; R. Guénon, *op. cit.*, pp. 67-68;

²⁹⁵ Michel Graulich da otra lectura al acontecimiento. La siembra de la planta corresponde a la estación húmeda, dominada por las fuerzas telúricas de la vegetación. Cuando los muchachos se tiran a la hoguera y la planta se seca, se hace referencia a la temporada seca, que permite un nuevo nacimiento de la planta. Cuando sale el sol, el maíz está maduro. M. Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, *op. cit.*, p. 163.

²⁹⁶ K. Jossierand, *op. cit.*, pp. 13-14, K. Hull, *op. cit.*.

que se contextualizan recíprocamente, en la repetición de frases con una distinta función comunicativa en el interior de cada episodio.²⁹⁷

En el discurso k'iche' son abundantes los instrumentos de cohesión narrativa, también a nivel gramatical. En primer lugar podemos considerar los “tramos” o “trechos de continuidad”, en que algunos elementos narrativos (los actantes, las escenas o los eventos) se topicalizan a lo largo del texto, creando una alternancia entre nuevas informaciones y la repetición de datos ya mencionados antes.

También a nivel léxico, se mencionan palabras de un mismo campo semántico que establecen una cohesión interna y que desarrollan el significado del constituyente principal del discurso. En fin, los pronombres y los afijos verbales permiten crear líneas de cohesión entre un sustantivo y sus referencias sucesivas a través de los pronombres (personales o demostrativos) y los sujetos y complementos verbales. Los verbos, en efecto, presentan prefijos que indican el aspecto verbal y las personas que intervienen en la acción (sujetos y complementos), creando una repetición de referentes y dando una mayor cohesión interna a nivel narrativo. También las partículas causativas, oposicionales y temporales tienen una función conectora para indicar una conexión entre diferentes partes del texto²⁹⁸.

La anticipación y el regreso (prolepsis y analepsis) de las acciones y personajes crean una malla espesa de significación, en que los eventos se observan desde distintos puntos de vista. La repetición de frases, palabras, partículas y fórmulas, en efecto, no manifiesta un uso redundante y superfluo, sino que sirve para mostrar las diferentes implicaciones de la realidad descrita y para sugerir vínculos simbólicos entre los eventos, más allá de una relación causal y temporal entre uno y otro. Las repeticiones, además, subrayan los núcleos semánticos principales del texto y permiten una mejor comprensión del canto oral. La integración entre los eventos es una característica de toda la obra, desde el relato cosmogónico hasta la fundación del estado. En todos los casos, los narradores repiten fórmulas, versos y palabras para sugerir las relaciones entre los acontecimientos y profundizar semánticamente los referentes.

Otra forma de la reincidencia formal se verifica en la versificación semántica, en que se repiten las estructuras gramaticales con diversos significados. La versificación está marcada por la repetición de partículas, que tienen la función fundamental de subrayar el paralelismo, de sugerir la

²⁹⁷ Michael Dürr señala que también la variedad de estructuras sintácticas en el uso de formas transitivas/ intransitivas y pasivas/ activas funciona como focalizador de los agentes o de los sujetos de la acción. Michael Dürr, *Morphologie, Syntax und Textstrukturen des (Maya-) Quiché des Popol Vuh*, Linguistische Beschreibung eines Kolonialzeitlichen Dokuments aus dem Hochland von Guatemala, Tesis de Doctorado, Bonn, 1987, pp. 5-6.

²⁹⁸ Edna Patricia Delgado Rojas, “Formas de cohesión en el discurso maya”, en AA.VV., *Literatura indígena de América. Primer Congreso*, B'eyb'al, Guatemala, 1999, pp. 19-35.

continuidad de significados entre un verso y otro y de abrir y cerrar cláusulas²⁹⁹. Es importante subrayar la función fonética de las partículas, que sugieren una semejanza también semántica entre los versos paralelos. A esto se suma la repetición de los prefijos y sufijos verbales, que carecen de un significado autónomo, pero que subrayan la asimilación del valor gramatical de las palabras.

En un fragmento narrativo se verifican varias asimilaciones fonéticas por la presencia de afijos y de partículas en casi todos los versos. Además de la creación de un ritmo vocal, fundamental en los cantos orales, los recursos fonéticos sugieren también una asociación semántica entre las palabras, superponiéndose a la carga metafórica de los difrasismos y de las isotopías³⁰⁰. En la versión k'iche' del siguiente ejemplo se observa la repetición de sonidos parecidos marcados con negrita, que provocan una identificación también de los significados correspondientes.

1. Ta xeb'e k'ut **ruk' ajaw**
2. **xe'opon** puch **kuk' ajawab'**
3. kemochochik
4. **chikixulela kiwach xe'oponik**
5. xkikemelaj **kib'**
6. **chikiluq' kib'**
7. **chikipach kib'**
8. **chimayo kib'** chi azt'yaq
9. qitzij wi **chi** meb'a kiwachib'al **xe'oponik**

Entonces se fueron, pues, con los señores
llegaron, pues, con los señores
entrando con humildad
inclinando sus caras llegaron
se humillaron
doblándose
agachándose se negaron en trapos.
en realidad con el aspecto de pobres llegaron. (párr. 39-40)³⁰¹

La repetición de las partículas reflexivas y de los prefijos modales sugiere una identificación entre las raíces *xul* “doblar, inclinar”; *kemelaj*, “humillarse”; *luq'*, “caerse, doblarse”; *pach*, “agacharse”³⁰², que afectivamente expresan los matices de la actitud obsequiosa de los gemelos frente a los señores de Xib'alb'a. Los versos 2, 4 y 9, además, repiten los mismos conceptos expresados con el verbo *opanem*, “llegar”, produciendo una resemantización de la llegada de los héroes mágicos a través de distintos aspectos asociados por la reiteración fonética.

Esto implica también una abundancia de anáforas y de rimas, ya que normalmente los afijos repetidos se encuentran a principio o a final del verso. La presencia de partículas y prefijos constantes, además, es una señal de la organización versal, porque los morfemas abren y cierran

²⁹⁹ A. Woodbury, “The Functions of Rhetorical Structure: A study of Central Alaskan Yupik Eskimo discourse”, *op. cit.*, pp. 160-165.

³⁰⁰ Dwight Bolinger, “Rime, Assonance, and Morpheme Analysis”, *Word*, vol. 6, 1950, p. 135.

³⁰¹ *PV*, p. 110.

versos. En el estudio de la versificación k'iche', entonces, hay que considerar también las pautas fonéticas y no sólo las semánticas, que se superponen en la significación metafórica de la realidad. La repetición de partículas, prefijos y sufijos es un recurso importante y frecuente en el *Popol Vuh* para marcar el paralelismo gramatical y semántico y para sugerir nuevas relaciones entre las palabras.

La reiteración de los sonidos y de las estructuras gramaticales no se verifica necesariamente de forma rígida, sino que conoce una gran variedad de combinaciones. Un esquema frecuente es el quiástico, en que dos líneas paralelas invierten la posición de las raíces y los morfemas, para dar dinamismo y permitir un distinto desarrollo de la frase.

Ta xutik'ib'a uk'otik jul
 xa k'u ujul xuk'oto
 uk'olb'al rib'
 xretamaj ri ukamisaxik
 ta xuk'ot k'ut jun wi chi jul
 chu tzalanem ukab' jul xuk'oto xkolotaj wi.

Entonces empezó la excavación del hoyo.
 Solamente, pues, su hoyo escarbó
 su recipiente para sí mismo
 él sabía de su muerte
 entonces escarbó otro hoyo
 al lado un segundo hoyo escarbó para salvarse. (párr. 13)³⁰³

En el ejemplo citado, el sustantivo *jul*, “hoyo” y la raíz verbal *k'ot*, “escarbar un foso” se encuentran en distintas combinaciones verbo-complemento y complemento-verbo. Además de la variedad fonética que el quiasmo proporciona, la inversión de la estructura permite enfatizar distintos aspectos: en la primera línea la actividad misma, en la segunda el resultado, profundizado por el término pareado “su recipiente”. En la última líneas, en fin, la posición complemento-verbo permite explicar la finalidad de la acción, marcada también por la homofonía entre los dos verbos (*xu-k'oto*, “escarbó” y *x-kolotaj*, “se salvó”)³⁰⁴. Una misma variedad gramatical se encuentra en el siguiente ejemplo, en referencia a la bajada a Xib'alb'a de Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu:

un kaqa b'e
 jun k'ut q'eqa b'e
 saqi b'e jun
 jun k'ut q'ana b'e
 kajib' b'e

uno era un camino rojo
 uno, pues, era un camino negro
 camino blanco era uno

³⁰² P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, pp. 190, 236 y 508; E. Sam Colop, *Popol Wuj*, *op. cit.*, nota 253.

³⁰³ *PV*, pp. 46-7.

³⁰⁴ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, pp. 140 y 169.

uno, pues, era un camino amarillo
los cuatro caminos. (párr. 19)³⁰⁵

El numeral *jun* se encuentra en el *Popol Vuh* en algunos casos con el valor de artículo indeterminado, que señala una falta de información previa y sugiere una información posterior³⁰⁶. Efectivamente, en ocasión del segundo descenso a Xib'alb'a, los narradores varían la estructura y no usan formas indeterminadas para referirse a los senderos nombrados anteriormente. La variedad de la combinación numeral-adjetivo-sustantivo rompe el paralelismo riguroso y la rima, para enfatizar de esta forma la homofonía de los otros colores (*kaqa*, “rojo”; *q'eqa*, “negro”; *q'ana*, “amarillo”³⁰⁷), marcados por paralelismos constantes. La variación de la posición de las palabras, además, impide una asimilación semántica entre los caminos que revelan una peculiaridad simbólica individual.

El último ejemplo de quiasmo se encuentra en el episodio de la creación de los hombres de maíz, en que la mirada todopoderosa de los primeros hombres está subrayada por la repetición y la variación estructural.

Kixmukuna na k'ut
chiwila' uxe' kaj
¿ma q'alaj juyub'
taq'aj kiwilo

Mirarán, pues,
verán el horizonte del cielo;
¿están visibles las montañas
los valles, que ven? (párr. 49)³⁰⁸

En este caso, también el matiz futuro de los verbos está indicado de dos formas distintas: por la partícula *na* en la primera línea y por el prefijo *ch-* en la segunda. Aquí se observa también la variedad de raíces verbales que expresan ideas parecidas: la raíz *muk*, “mirar desde lejos”; *ilik*, “ver”; y *q'alaj*, “estar claro, aclarar, amanecer”³⁰⁹. La variedad léxica subraya las diferentes implicaciones de la mirada humana: la lejanía de su alcance en el primer caso, el resultado de la mirada en el segundo y la claridad del amanecer humano en el tercero. La inversión de la estructura verbo-complemento y complemento-verbo en las últimas dos líneas, además, permite el desarrollo del difrasismo, que da una connotación universal y sagrada a la interacción humana.

³⁰⁵ PV, p. 63.

³⁰⁶ Los artículos indefinidos en las lenguas mayas tienen la función de cambiar la referencia y de introducir nuevas informaciones, cuando éstas no son deducibles por los referentes mencionados anteriormente. E. P. Delgado Rojas, *op. cit.*, p. 33.

³⁰⁷ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, pp. 125, 291 y 299.

³⁰⁸ PV, p. 123.

³⁰⁹ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, pp. 80; 286; Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, *op. cit.*, p. 214.

Una de las funciones prioritaria de este recurso es la de enfatizar los conceptos y mostrar las distintas implicaciones de los referentes, según la estructura gramatical de la oración y la relación con las frases contiguas³¹⁰. Los quiasmos y la variedad de las estructuras gramaticales revelan vitalidad de la poesía k'iche' de la colonia, que juega con el lenguaje, rompe con los paralelismos rigurosos y propone nuevas combinaciones gramaticales y fonéticas.

En la poesía maya contemporánea no he observado tal dinamismo, sino más bien la repetición de estructuras cristalizadas en combinaciones constantes. Además, los quiasmos permiten enfatizar los conceptos, por medio de la repetición con variación, y expresar los matices cambiantes de los referentes. Según las investigaciones de Allen Christenson, el quiasmo puede provocar la inversión de estructuras gramaticales también en versos repetidos en fragmentos narrativos más largos, superando la relación entre líneas contiguas. Según el mismo estudio, el quiasmos consistiría en un recurso propio del estilo ritual k'iche' de la primera época colonial, registrado en muchos títulos de tierra y documentos poéticos, como el *Popol Vuh*, marcando el carácter prehispánico de la narración. En efecto, las porciones textuales incorporadas sucesivamente, como por ejemplo las referencias bíblicas, no presentan el uso de quiasmos.³¹¹

Otro recurso significativo que cruza los campos fonético y semántico es la paranomasia, o sea la relación entre palabras homófonas pero de distinto significado³¹². En los apartados antecedentes de este capítulo he mencionado la relación paronímica entre el verbo *tikarem*, “empezar, lograr, poder” y *tikik*, “sembrar”,³¹³ que connota el principio de la creación del valor sagrado de la siembra.

Los ejemplos de paranomasia en el *Popol Vuh* son frecuentes y representan expedientes paralelos de connotación de la realidad. La adivinación de Xmukane y Xpiyakok se expresa con un difrasismo “su bajada/ su adivinación de lo que tocó en el maíz/ el tz'ite” (párr. 7)³¹⁴, que podría sugerir una doble interpretación. La forma sustantivada *u-q'ijiloxik*, “su adivinación” podría derivar del verbo *q'ijilo'xik*, “adorar”, en que se reconoce la raíz *q'ij*, “día, sol³¹⁵, tiempo”. Sin embargo por la presencia de la palabra asociada en el mismo difrasismo, *u-qajik*, “su bajada”, de *qajem*, “bajarse”³¹⁶, el término sugiere una relación con la raíz homófona *q'ijik*, que significa “vaciar el

³¹⁰ K. Hull, *op. cit.*

³¹¹ A. Christenson, “The use of Chiasmus by the Ancient Maya-Quiche”, *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 4, n. 2, 1988, pp. 125-150.

³¹² La paranomasia constituye también un instrumento importante de adivinación, ya que el sacerdote reconoce en las palabras homófonas a los signos calendáricos una influencia de los conceptos correspondiente, como explica Barbara Tedlock en su artículo sobre la interpretación de los sueños en las comunidades mayas actuales. Barbara Tedlock, “Quiché Maya Dream Interpretation”, *Ethos*, vol. 9, n. 4, 1981, pp. 325-29.

³¹³ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, pp. 392 y 393.

³¹⁴ *PV*, p. 33.

³¹⁵ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 301.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 273

contenido de un recipiente”.³¹⁷ La expresión alude probablemente a las técnicas de vaticinio, que consistían en verter las semillas de maíz y de tz’ite’ sobre una superficie donde hacer la adivinación³¹⁸. La traducción de este difrasismo, entonces, podría ser doble: “su bajada/ su vaciamiento” o “su bajada/ su adivinación”, aunque me parece más plausible que las dos interpretaciones se den a la vez, “su bajada/ su vaciamiento para adivinar”.

Una misma ambigüedad semántica se produce con la palabra *kaj*, “cuatro” y también “cielo”³¹⁹. En el episodio de la formación de las esquinas de la tierra se hace evidente la relación de paranomasia entre los dos vocablos.

utzijoxik puch ta chi k’is tz’uq ronojel **kaj**
ulew

ukaj tz’uquxik
ukaj xukutaxik

(...) el relato, pues, de cuando se acaba la formación de las esquinas de todo el cielo
la tierra

la formación en cuatro esquinas
la división en cuatro costados (párr. 2)³²⁰

La negrita señala la repetición de las dos palabras homófonas asociadas en un mismo paralelismo. La cercanía de los términos paronímicos produce una connotación de un concepto sobre otro. Por un lado el cielo adquiere una dimensión espacial cuatripartita, que desarrolla la idea expresada por la palabra *tz’uq*, “esquina”. Por otro lado el numeral cuatro, asociado en la línea siguiente a la misma raíz *tz’uq* en el verbo *tz’uqexik*, “formar algo en forma de cono”, absorbe el valor sagrado del cielo como principio vital y se configura como energía celeste en los cuatro costados. La paranomasia constituye otro recurso interesante de connotación metafórica que amplía ulteriormente la polisemia del lenguaje poético de la obra.

También la onomatopeya es frecuente en el *Popol Vuh*; sin embargo no siempre representa un recurso expresivo, sino que se debe a la formación natural de las palabras en la lengua k’iche’. Por ejemplo, el verbo *ketzitzotik* (“gritan”), de la raíz *tzitz*, “gritar como el ratón”³²¹, atribuido a los murciélagos de Xib’alb’a, es una palabra onomatopéyica que existe también en la lengua estándar y no se debe a una creación poética voluntaria, así como *xur*, “murmullo”³²². Estos términos no serán considerados en este apartado, porque no proporcionan un excedente de sentido en la desviación de la norma estándar. En cambio, hay unos casos en que sí es posible reconocer un recurso poético

³¹⁷ *Ibidem*, p. 302.

³¹⁸ L. Schultze Jena, *op. cit.*, pp. 85-86.

³¹⁹ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, pp. 120 y 122.

³²⁰ *PV*, p. 22.

³²¹ Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, *op. cit.*, p. 240.

³²² *Ibidem*, p. 249

voluntario de recreación de sonidos naturales. Me refiero a la rebelión de los objetos doméstico llevada a cabo contra la generación de madera.

Xojk'ok'onik iwumal **juta q'ij**
juta q'ij

xq'ek
 saqirik
 amaq'el **joli**
joli
juk'i
juk'i qawach iwumal

“Molíamos por ustedes cada día
 cada día

al atardecer
 al amanecer
 siempre joli
 joli
 yuk'i
 yuk'i hacían nuestros rostros por ustedes. (párr. 9)³²³

En este caso, es posible reconocer que la voz de los objetos manifiesta una característica inanimada, a través de palabras que reproducen los sonidos provocados por la usura. El comal y el metate adquieren metafóricamente una naturaleza ambigua, entre la humana por su contexto de uso, y la inhumana por su esencia de barro y piedra. Esto se refleja también en su lenguaje, que asimila palabras articuladas en el sistema lingüístico con sonidos naturales. Es como si la naturaleza inacabada de la generación de palo permitiera una comunicación con los objetos, en un lenguaje que comparten los dos grupos.

La expresión, además, hace hincapié en los ruidos provocados por los muñecos a través de la repetición de la forma pronominal *iw-umal*, “por vosotros/ ustedes”, connotando los sonidos como la imposición violenta de un grupo sobre otro. Hay que señalar también que *qa-wach* “nuestros rostros/ ojos/ apariencia” normalmente está asociado en un difrasismo a la palabra *chi'*, “boca”³²⁴, en referencia a la capacidad de interacción con el mundo. En este caso, en cambio, no se menciona la boca, para subrayar que los sonidos son impuestos por el trabajo humano y no son la libre expresión de una comunicación paritaria.

La onomatopeya confluye en una aliteración del sonido *j*, que abarca todo el enunciado, confirmando a todas las palabras de los comales un ritmo pausado e iterativo. Esto subraya la importancia de los recursos fonéticos en la comunicación de ulteriores niveles de significación.

También los guardianes de las flores de Xib'alb'a se presentan con sus nombres onomatopéyicos, *xpurpuweq*, que reproducen el canto del mochuelo. La repetición binaria de los nombres provoca paralelamente una aliteración del sonido *pu*, que confluye en las líneas siguientes,

³²³ PV, p. 36.

sugiriendo el eco de sus voces a lo largo de los versos. En ambos casos, la onomatopeya recrea en la comunicación verbal los sonidos de los animales y de los objetos como instrumento de acercamiento entre la dimensión de los narradores y la historia relatada. Podemos afirmar que una de las funciones de la onomatopeya es la de permitir una compenetración entre el contexto ritual y la realidad evocada verbalmente.

Hay que subrayar también la importancia de los recursos fonéticos para crear un ritmo narrativo y favorecer la memorización. A este fin responden también las aliteraciones,³²⁵ que abundan en toda la obra gracias a la repetición de partículas y sufijos y por la cercanía fonológica entre algunas raíces. Un ejemplo se puede observar en el episodio de la decapitación de Junajpu en la Casa de los murciélagos, donde se repite el sonido *tz* a lo largo de unos versos, en *Sotz'in Ja*, casa de los murciélagos, *kamasotz'*, “murciélago-muerte”, *kitza'm*, “sus trompas, sus narices”, *chutzinik*, “llegar a una conclusión, finar, concluir”.³²⁶

La noche del inframundo se carga de los ruidos producidos por los animales, connotando las pruebas de Xib'alb'a de la muerte vinculada con los murciélagos. Los sonidos representan los únicos instrumentos de conocimiento y de comunicación en el inframundo, eternamente cubierto por tinieblas. En efecto, es durante el viaje a Xib'alb'a de las dos parejas de héroes cuando se manifiesta la mayor concentración de recursos fonéticos, de onomatopeyas y aliteraciones. Por otro lado, el campo semántico del oído se extiende también a otras esferas sensoriales, como el tacto y la vista, que se connotan por la relación con los ruidos de las tinieblas. A través de la sinestesia, el frío adquiere una dimensión auditiva y un carácter táctil en la oscuridad y en la noche, involucrando a los visitantes en distintas esferas sensoriales y comunicando una impresión total de falta de sol, de luz y de calor. Los sonidos indican a Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu el recorrido en la Casa del frío, caracterizada por el vacío y la confusión acústica.

(...)
tzatz chi tew upam
saq xuruxuj
saq k'arakoj
chi xurulaj tew chok uloq chi upam

(...)
un denso hielo hay en su interior
agudo murmullo
agudo sonido
murmulla el hielo al entrar ahí en su interior. (párr. 19)³²⁷

³²⁴ Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, op. cit., p. 199.

³²⁵ En este trabajo no considero la aliteración como la repetición de letras según su etimología, sino como la reiteración de sonidos contiguos, ya que para las culturas orales no existe una concepción gráfica o fonológica de las letras aisladas de su contexto lingüístico.

³²⁶ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, op. cit., pp. 370 y 430; Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, op. cit., p. 242.

³²⁷ PV, p. 65.

La raíz *k'ar*, en efecto, expresa “el ruido de objetos vacíos al chocar, como botellas”³²⁸, mientras que la raíz onomatopéyica *xur*, repetida dos veces, significa “murmullo”³²⁹. El prefijo *saq*, “blanco”, según Brasseur si antepuesto a una forma verbal indica agudeza e intensidad³³⁰. En este contexto, se observa la paranomasia entre los dos significados de *saq*, connotando la Casa del frío también del color blanco asociado al hielo. Al mismo tiempo, los dos significados de la palabra determinan una tensión sinestética entre distintas esferas sensoriales.

En este paso, diferentes sentidos intervienen en la estancia en Xib'alb'a. En primer lugar cabe mencionar la vista por el color níveo, oxímoron que sugiere por contraste la falta de luz; el oído que decodifica los murmullos y los sonidos de los objetos vacíos es uno de los sentidos más importantes, junto al tacto por el frío y la sensación de densidad expresada por el adjetivo *tzatz*, “denso, espeso”. La concurrencia de sentidos de la sinestesia transmite la sensación global del frío y de la oscuridad del inframundo, en contraposición a la isotopía solar del calor y la luz que cruza todo el texto. Cada episodio revela un papel esencial en la significación total de la obra, ya que el recorrido por Xib'alb'a se caracteriza por la contraposición cósmica al surgimiento del sol, del calor y de la luz.

La relación fonética entre las palabras se superpone a los recursos semánticos analizados anteriormente, en particular a la metáfora y a la versificación lógico-gramatical. La base de la función connotativa del *Popol Vuh* consiste en la relación versal, gramatical o fonética entre dos conceptos inconciliables que adquieren nuevos significados por la asociación léxica sugerida. Las ideas vinculadas en un difrasismo, en una aliteración o en frases paralelas desarrollan una tensión semántica recíproca, ya que se refieren a términos opuestos de un mismo campo semántico.

La relación entre las ideas asociadas podría asimilarse a un vínculo por oxímoron, o sea a una relación entre conceptos inconciliables. Sin embargo, en la cultura maya ésta no se concibe nunca como una oposición rígida entre los conceptos, sino como un doble movimiento de afirmación individual y fusión en un tercer referente. Por esta razón, el oxímoron puede ser considerado sólo como el modelo formal de asociación léxica, que permite después la explosión semántica de la metáfora.

Los recursos retóricos y fonéticos concurren en la comunicación de una realidad polisémica. El *Popol Vuh* revela una concepción uniforme del ser humano, de los dioses y de la naturaleza como sujetos en una comunicación dialógica constante con los demás. Esta visión se observa a lo

³²⁸ D. Guarchaj, comunicación personal.

³²⁹ Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, op. cit., p. 249

³³⁰ *Ibidem*, pp. 253-254.

largo de todo el documento a través de la organización gramatical y retórica de la obra según las pautas narrativas de la comunicación oral.

El texto ha revelado también cierta variedad estilística y formal en las distintas partes, que posiblemente se debe a la finalidad específica de elaboración de cada fragmento, en un juego entre narración ritual y mítica. Estos elementos serán analizados en el siguiente capítulo. Baste ahora señalar que el copista del *Popol Vuh* colonial tenía una clara conciencia de su papel y de la función de la transcripción. Incorpora informaciones contextuales y crea vínculos narrativos a través de las isotopías, de las analepsis y prolepsis y de la repetición de fórmulas. Además, el texto presenta una fuerte unidad estructural, pulverizada en una multiplicidad de episodios y personajes al nivel superficial de la narración.

El *Popol Vuh* es un instrumento de afirmación cultural y política en el seno de la sociedad colonial. Su función prioritaria consiste en la explicación de la función del hombre de maíz y en la afirmación del valor sagrado de su tradición espiritual. Si queremos estudiar las influencias de la cultura occidental en la obra y por contra los elementos autóctonos, en primer lugar podemos afirmar que el mundo colonial influye en la estructura misma del texto por oposición, ya que su transcripción responde a las necesidades de conservación y de afirmación dentro de la sociedad colonial. El mundo europeo incide también desde el exterior, porque representa el contexto que ha determinado la necesidad de su transcripción en un manuscrito. La conquista europea ha suscitado la duda sobre el valor de las culturas americanas a la que el *Popol Vuh* intenta contestar.

2. La especificidad del texto: estructura, carácter y función

El carácter híbrido del manuscrito del *Popol Vuh* y su peculiar estructura narrativa han despertado el interés de la crítica en la tentativa de comprender el tipo de conexión que existe entre los distintos episodios míticos. En este apartado trataré de entender si se puede legítimamente hablar de texto coherente o, si en cambio, la obra está constituida por fragmentos textuales agrupados de manera artificial en el manuscrito colonial. Como se ha evidenciado en el primer capítulo, el documento presenta cierta variedad estilística, una múltiple organización versal y una heterogénea densidad poética. A pesar de la compleja y variada organización retórica del texto, a mi parecer el *Popol Vuh* se presenta como un sistema integrado de relatos míticos. Éstos concurren a una representación homogénea de la realidad según una estructura coherente y una lógica narrativa uniforme. La presencia de núcleos míticos distintos, desde la geogonía hasta las aventuras en Xib'alb'a y la fundación del estado, no impiden la conformación de un sistema unitario de significación, en el que cada secuencia se opone a la siguiente para impulsar la acción.¹ Incluso, podemos hablar de una estructura cíclica, con una organización constante de las funciones de los actantes bajo distintas circunstancias narrativas.

2.1. La unidad textual

La primera reflexión significativa en el análisis de la estructura del *Popol Vuh* se refiere precisamente a la coherencia interna y a su definición como texto mítico autónomo e integrado en sus partes. Considero el texto como un sistema connotativo de signos verbales ordenados, con una función comunicativa pertinente,² un equilibrio interno y tensiones recíprocas entre sus elementos. De este modo, el texto interpretado como un enunciado, o sea como la totalidad de sentido de un hecho lingüístico³, se configura como una red entre estructuras presentes en distintos niveles textuales y un sentido global que las integra. Así, cada segmento de una cadena textual participa en el sentido general de la obra y, al mismo tiempo, crea un sistema de oposiciones basado en la equivalencia y en la diferencia.⁴

El concepto de enunciado autónomo y cerrado no impide la presencia de relaciones extratextuales e intratextuales siempre activas, ya que la comunicación es un acto social en que intervienen distintos códigos culturales.⁵ Podemos afirmar que cualquier texto es en realidad un

¹ C. Hendrickson, *op.cit.*, pp. 128-131; J. Himelblau, *op. cit.*, pp. 64-65.

² O. Ducrot y T. Todorov, *op.cit.*, p. 337.

³ J. Alejos, "Jugar y dialogar. Lenguaje y sociedad en Wittgenstein y en Bajtín", en Esther Cohen, *Aproximaciones. Lecturas del texto*, UNAM, México, 1995, p. 208.

⁴ H. Beristáin, *op. cit.*, pp. 490-493.

⁵ J. Alejos, "Jugar y dialogar. Lenguaje y sociedad en Wittgenstein y en Bajtín", *op. cit.*, pp. 206-207.

conjunto de textos, consciente o inconscientemente evocados, que actúan en su significación.⁶ En conclusión la conformación propia de un texto se articula en dos niveles: por un lado determina una estructura abierta hacia el contexto y cerrada en su coherencia comunicativa; por otro presenta distintos núcleos narrativos caracterizados por su oposición recíproca y su integración en un sentido común más profundo. El texto revela, entonces, una naturaleza múltiple: es complejo y unitario, autónomo e interdependiente.

La configuración del relato como un conjunto de muchos relatos pequeños que corresponden a situaciones esenciales de la vida humana (el engaño, la subversión, la alianza, el conflicto etc.), se reconoce en distintos contextos culturales, hasta formar el modelo básico de organización de las narraciones literarias.⁷ A partir de los formalistas rusos y a través de los estructuralistas, se ha evidenciado en el relato mítico la presencia de unidades narrativas mínimas llamadas mitemas, que tienen una función específica en la lógica global del texto. Estos segmentos narrativos son significativos por su recíproca combinación según un sistema semántico coherente.⁸

Los núcleos de significado mítico, sin embargo, no coinciden necesariamente con los segmentos superficiales de la trama (el significante), o sea con las acciones o las escenas, sino que presentan una estructura más profunda, como nudos semánticos necesarios a la significación del relato. De esto resulta que las funciones o los fragmentos narrativos pueden presentarse bajo una materia variada, distintos personajes, situaciones y acciones, sin perder una unidad arquetípica de fondo. Estos núcleos son necesarios y suficientes para la comunicación del sentido de la obra y constituyen un armazón constante en el género discursivo del relato.⁹

Por estas razones, considero la multiplicidad de los episodios míticos del *Popol Vuh* no como una expresión de su carácter fragmentario, sino como la realización de un modelo narrativo básico y coherente. Éste se moldea a través de una materia heterogénea al nivel de la trama y de los significantes. Es precisamente el juego entre la unidad y la multiplicidad narrativa lo que hace del *Popol Vuh* una obra mítica ejemplar. La presencia de distintos relatos, en efecto, no impide la identificación de una estructura profunda y coherente que asegura su sentido global. De la misma manera, es importante superar la concepción del mito como bloque narrativo cerrado y considerarlo, por el contrario, como una lectura integrada y variada de la realidad. Cada mito es expresión de un sistema mítico más complejo, que adquiere sentido precisamente por su valor intertextual.

Por otro lado, por su naturaleza oral no podemos aplicar al *Popol Vuh* la categoría de texto fijo y reproducible en formas constantes, como en el caso de la literatura escrita. La obra se presenta

⁶ H. Beristáin, *op. cit.*, p. 491.

⁷ T. Todorov, *op. cit.*, p. 167.

⁸ R. Barthes, "Introducción al análisis estructural del relato", *op. cit.*, pp. 10-12.

⁹ *Ibidem*, pp. 13-15.

como un sistema de relatos míticos abiertos, que confluyen uno en el otro y que se connotan recíprocamente.¹⁰ De la misma manera cada uno de ellos tiene una autonomía de significado, pero se resemantiza en la lógica narrativa y concurre en la significación de todo el texto.

La continuidad mítica entre las secuencias narrativas del *Popol Vuh* se evidencia en la expresión de un significado global. Toda la obra responde a una pregunta básica que orienta la narración y justifica también su transcripción alfabética. El relato ofrece las bases de la identidad de los mayas coloniales, deslegitimizada por el sistema político hispánico. Desde la formación de la tierra que albergará a la futura humanidad hasta las sucesivas creaciones, todo concurre a la afirmación de la identidad k'iche' según un profundo humanismo que da sentido y coherencia al texto.

El conjunto de los episodios míticos del *Popol Vuh* es un producto colonial que refleja una necesidad surgida con la conquista española. No podemos saber si el texto existía ya en época prehispánica así como lo conocemos nosotros o si, por el contrario, los distintos núcleos narrativos se recitaban según un orden diferente. Lo que sí podemos deducir es que el documento alfabético del *Popol Vuh* presenta una estructura unitaria que confiere un nuevo sentido a los relatos de la creación ya presentes desde la época prehispánica en toda la región.¹¹ El estilo, la organización narrativa de la obra y el simbolismo atestiguan un origen autóctono, pero no cristalizado en el tiempo. Interpretar el *Popol Vuh* como la perfecta conservación de creencias anteriores a la conquista me parece tan peligroso como ver en la obra una expresión de la perspectiva hispánica.

Los mitos de origen de los mayas clásicos y posclásicos adquieren una nueva combinación narrativa en el manuscrito y por consiguiente una nueva significación. Así como todos los relatos orales de distintas culturas, el texto es un organismo maleable y móvil, que se adapta a las nuevas circunstancias comunicativas y expresa nuevas funciones.¹² Esto no impide que la perspectiva sea profundamente indígena y que se usen los mitos ancestrales para oponerse a la imposición cultural de los conquistadores. Precisamente por su carácter colonial, las secuencias narrativas son portadoras de un nuevo significado global, en la afirmación de su pasado como la clave de la identidad comunitaria.

¹⁰ P. Zumthor, *Introducción a la poesía oral*, op. cit., pp. 81-83.

¹¹ Sobre la continuidad de las tradiciones míticas prehispánicas, parecidas a las contenidas en el *Popol Vuh*, véase B. de las Casas, op.cit., p. 650; G. Gossen, "El Popol Vuh revisitado: una comparación con la tradición oral contemporánea de San Juan Chamula, Chiapas", op. cit., pp. 311-312; M. Edmonson, "Quiche Literature", op.cit., pp. 110-111; Genaro González Cruz, "La historia de Tamakastsiin", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 17, 1984, pp. 205-225; Guido Münch Galindo, *Etnología del Istmo veracruzano*, UNAM, México, IIA, 1983, pp. 151-163; Danielle Greco, "La naissance du maïs. Conte nahuatl de la Huasteca (Mexique)", *Amerindia*, 14, 1989, pp. 171-187; Alain Ichon, *La religion actuelle des indiens totonaques dans le nord de la sierra de Puebla*, Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1969, pp. 63-70.

¹² P. Zumthor, *Introducción a la poesía oral*, op. cit., p. 82.

2.2. La estructura circular

La unidad de la obra se reconoce también a nivel estructural, ya que el texto presenta una forma cerrada. En primer lugar, el documento se abre y se cierra con una referencia al contexto colonial, a la voz del cristianismo y a la fundación de Santa Cruz del Quiché. Los datos históricos y geográficos no son sólo una señal de la transculturación que se está llevando a cabo, sino que también delatan una situación inicial y final de privación espiritual a la cual el *Popol Vuh* trata de remediar.

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
la posibilidad de ver la luminosa venida del otro lado del mar
el cuento de nuestra oscuridad
la posibilidad de ver la luminosa vida, así se dice (párr. 2)¹³

Solamente, pues, es la esencia de los k'iche'
porque no existe el instrumento para ver.
Existía primero antiguamente por los señores
se ha perdido
solamente pues se han acabado todos los del K'iche'
Sta. Cruz es su nombre. (párr 155)¹⁴

El nombre del *Popol Vuh*, que Brasseur de Bourbourg atribuye al texto¹⁵, es a la vez el más equivocado y el más apropiado. Más equivocado porque los narradores declaran directamente que el libro de la comunidad ha desaparecido y que ya no es posible interpretar su historia. Sin embargo, el documento pretende substituirse a los antiguos instrumentos de conservación del saber y recoger las tradiciones sobre las que se funda su cultura, presentándose como “nuevo *Popol Vuh*”. Por ambas razones, me parece muy interesante la propuesta de Margaret McClear. La autora interpreta el *Popol Vuh* como una metáfora de la cultura k'iche', invisible a raíz de la conquista y al mismo tiempo manifiesta en el relato mítico.¹⁶

El documento reúne los mitos ancestrales precisamente para oponerse a la destrucción cultural que se está llevando a cabo. En esto consiste la mayor influencia de la colonia hispánica, o sea en la determinación de las condiciones mismas de su escritura. La presencia europea no provoca, a mi parecer, una influencia en el simbolismo de la obra, como en los episodios frecuentemente citados del diluvio y del embarazo milagroso, sino a nivel mucho más profundo, en la exigencia de una respuesta a la destrucción de su universo cultural.

¹³ PV, p. 22.

¹⁴ PV, p. 201.

¹⁵ Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Popol Vuh, le libre sacré*, A. Durand, Paris, 1861; C. Sáenz de Santa María, *op.cit.*, p. 54.

¹⁶ McClear, *op.cit.* p. 31.

Así como una gran cantidad de actos elocutivos del texto está precedida y seguida por *verba dicendi*, en una estructura circular que abre y cierra la voz del personaje, de la misma manera los narradores del *Popol Vuh* abren y cierran su enunciado con marcas formales, que afirman su carácter unitario y completo. El *incipit* y la conclusión del relato señalan la profunda evolución de su civilización y la conclusión de un ciclo completo de desarrollo cultural, a pesar de la continuidad histórica y espacial. Si el texto empieza con “la raíz de la antigua palabra aquí, K’iche’ es su nombre”¹⁷, las últimas frases de la obra coinciden con el agotamiento de esta misma tradición, en una región que simbólicamente ha asumido un nombre cristiano: “solamente pues se han acabado todos los del K’iche’/ Sta. Cruz es su nombre”.¹⁸ La estructura cerrada así como la presencia de marcas temporales y espaciales que inauguran y concluyen el relato son una señal de su carácter unitario y de la percepción del texto como la evocación de una cultura al límite de su historia.

El acto elocutivo de los narradores del *Popol Vuh* se abre con la enunciación de su contenido, o sea la transcripción “de todo lo que ha sido hecho en la ciudad k’iche’, el pueblo de la gente k’iche’”.¹⁹ Esta declaración se cumple cabalmente sólo al final de la obra, con la enumeración de las genealogías de los señores de Q’uma’rkaj. La voz narrativa del *Popol Vuh* expresa en esto una clara concepción de la función unitaria de su relato y de la integración entre sus partes desde las primeras hasta las últimas líneas.

Los narradores renuevan el pacto comunicativo muchas veces a lo largo del relato, cuando declaran el contenido de los episodios siguientes. Estas fórmulas sirven también para marcar la transición entre las secuencias narrativas.²⁰

Así, pues, contaremos cuándo murió Wuqub’ Kaqix
cuándo fue vencido
cuándo fue hecho el hombre por el que crea
el que forma (párr.10)²¹.

Un poco más abajo:

Así, pues, diremos los nombres del padre de Junajpu
Xb’alanke
repetimos sobre ellos
solamente repetimos su cuento
su narración también de la generación de Junajpu
Xb’alanke
solamente la mitad contaremos
solamente una parte del cuento de sus padres (párr. 16)²²

¹⁷ *PV*, párr. 1, p. 21.

¹⁸ *PV*, párr. 155, p. 201.

¹⁹ *PV*, párr. 2, p. 21.

²⁰ C. Hendrickson, *op.cit.*, p. 130.

²¹ *PV*, p. 40.

y más adelante:

Contaremos el amanecer
la aparición también del sol
de la luna
de las estrellas (párr. 59)²³

El elemento interesante es que este esquema se repite con frecuencia a lo largo del texto, enmarcando cada digresión por medio de la incursión de la voz narradora. Esta estructura determina pequeños núcleos narrativos o cajas chinescas que dan un ritmo y un orden al relato. La incursión de la voz del narrador que abre y cierra periódicamente los episodios refuerza el carácter circular del texto, que regresa cíclicamente sobre sí mismo gracias a la repetición de estructuras.

Los narradores renuevan constantemente el pacto de lectura con su público, en un movimiento constante dentro y fuera de la materia mítica. La narración se dobla sobre sí misma, reanudando la relación directa con el destinatario y proponiendo nuevas funciones de los actantes. En efecto, la repetición de modelos actanciales constituye otra marca importante del carácter circular del texto, pero por su valor específico será tratada de forma peculiar en los siguientes apartados.

La presencia de las enunciaciones narrativas que enmarcan los episodios ilustra muy bien la armonía entre el carácter unitario de la obra y el valor episódico de los segmentos míticos. El enunciado de los narradores del *Popol Vuh* desde el primer folio hasta el último revela una profunda unidad en su carácter y su función. Al mismo tiempo, se fragmenta en pequeños relatos en que una misma voz reafirma el pacto comunicativo con el destinatario, confiriendo coherencia y homogeneidad de perspectivas a la obra.

2.3. La perspectiva dialógica

La alternancia de la voz de los narradores y de los personajes permite también una identificación entre los distintos puntos de vista y una mayor asimilación mimética del acto ritual. Ya que el narrador es el portavoz de la comunidad, la superposición de perspectivas produce una mayor identificación entre los personajes míticos y los destinatarios, que posiblemente interpretaban la recitación pública como un instrumento de reafirmación cultural. En esto podemos observar la doble naturaleza del *Popol Vuh*, mítica y ritual. Por un lado el relato mítico recrea una materia “otra”, ofreciendo una lectura simbólica y escatológica de la realidad que rodea al hombre.²⁴ Por

²² PV, p. 57.

²³ PV, p. 144.

²⁴ G. Kirk, *op. cit.*, pp. 263-267.

otro la celebración colectiva de este mismo pasado facilita la superación de la situación contingente y produce una vivencia ritual compartida con los personajes de su historia sagrada.²⁵

Si los episodios míticos del *Popol Vuh* nos han llegado a través de la colonia en forma escrita, esto no impide que desde la época prehispánica se recitaran en ceremonias colectivas de carácter ritual. Las funciones rituales y míticas son complementarias, ya que el valor de los mitos se actualiza en los rituales. La naturaleza oral del lenguaje y la continuidad en los ritos contemporáneos demuestran la importancia de esta función comunicativa también para los relatos míticos contenidos en *Popol Vuh*.

La incursión de la voz narradora a lo largo del relato presenta también una finalidad vinculada con la concepción de la palabra oral como acción concreta sobre la realidad.²⁶ En efecto, en el texto abundan los diálogos entre los personajes, en los que el sujeto anuncia la acción que está por realizar. Ésta, tal vez, es la forma más frecuente de la comunicación verbal de los personajes de la obra. Los dioses anuncian en estilo directo sus futuras acciones, desde la adivinación con granos de maíz y colorines, hasta la creación de los hombres de madera y de maíz. Los héroes gemelos declaran con su propia voz la futura derrota de los personajes antagonistas y los señores de Xib'alb'a anuncian la muerte de las parejas de hermanos. Este esquema se repite en toda la obra: los objetos domésticos y los perros anuncian su futura rebelión, los antepasados declaran su muerte próxima y sus migraciones; en fin, las primeras tribus anuncian la guerra y la futura hostilidad contra las otras parcialidades. El recurso es tan frecuente que podemos afirmar que no hay acto importante en el *Popol Vuh* que no esté precedido por un diálogo de los personajes o de los narradores, que lo introducen y lo connotan. La adopción del punto de vista del personaje a través del diálogo es frecuente también en las tradiciones orales mayas contemporáneas.²⁷

El esquema comunicativo más importante del texto, entonces, consiste en la presencia de diálogos que abren las acciones y las transforman en la realización concreta de un acto verbal o intelectual del personaje. Este binomio palabra-acción no tiene que ser interpretado, a mi parecer, como la advertencia de una acción que se realiza contra otro personaje, ya que a menudo el diálogo no se lleva a cabo entre los antagonistas, sino entre los miembros del mismo grupo de actantes: los dos hermanos, los dioses, los individuos de una misma parcialidad y los señores de Xib'alb'a. La función del diálogo en el texto parece apuntar hacia otro lado. El recurso del estilo directo responde a una precisa estrategia narrativa, que permite distribuir los puntos de vista en la obra y transformar la narración en tercera persona en un diálogo polifónico. El narrador no es más que una de las voces que intervienen en la connotación de la realidad. Tal vez, es la más importante por su continuidad y

²⁵ P. Johansson, *La palabra de los aztecas*, op.cit., pp. 88-95.

²⁶ P. Zumthor, *Introducción a la poesía oral*, op. cit., p. 90.

²⁷ J. Alejos, *Wajalix Ba T'an*, op.cit., p. 21.

por su función, pero no es la única, ya que expresa una de las múltiples perspectivas del mundo narrado.

Esto rompe la estructura rígida y estática de los relatos en tercera persona por parte de un narrador externo omnisciente. La realidad del *Popol Vuh* es dinámica y polisémica, con la incursión de variados puntos de vista en la representación simbólica del mundo de los orígenes. Además, la presencia de una multiplicidad de enfoques refleja una concepción poliforme y colectiva del mundo formado por diversos sujetos paritarios que intervienen en su significación. No se verifica una imposición estática de un único punto de vista que orienta la narración, sino la fragmentación de la perspectiva en tantas partes, cuantos personajes participan en esta misma representación.

Esto implica también una más fácil identificación entre los miembros de la comunidad y el mundo mítico del *Popol Vuh*, que se hace sujeto activo en un diálogo abierto con los destinatarios de la narración. En esta perspectiva, el narrador es el garante de la coherencia textual, el que reafirma constantemente el pacto narrativo con su público. Además, Tedlock señala la presencia de marcadores de la veracidad de la narración, como la expresión *ub'i*, “su nombre”, que acompaña las definiciones de dioses y personajes humanos con un valor referencial también fuera del relato. En cambio, *cacha*, “se dice” (según la grafía del mismo autor), se refiere a informaciones no experimentadas directamente por el narrador.²⁸

La presencia del esquema palabra-acción responde a una concepción propia de las culturas orales. La voz es creadora y poderosa: puede actuar concretamente sobre la realidad, evocar fuerzas sagradas e intervenir en el orden del mundo.²⁹ Así, la voz de los personajes no es otra cosa que el impulso a la acción, la manifestación social de sus pensamientos y el motor de sus actos. Por estas razones los diálogos abren las acciones más importantes, transformándolas en la realización de una decisión tomada entre varios puntos de vista.

El diálogo es necesario no sólo para actuar de manera conjunta, sino también para realizar la intervención consciente del hombre. Podemos decir que la palabra precede la acción, es su causa y su impulso, una manera de intervenir en la organización del universo mítico, así como la creación del cosmos se debe a un acto verbal de los dioses. Las palabras que abren la acción son el resultado de una visión mítica, según la cual el hombre entra en un diálogo polifónico con otros seres y con el mundo natural a partir del intercambio de ideas. Las palabras de los personajes siempre son actos, articulaciones de frases que implican la manifestación de una conciencia dinámica que connota el mundo representado.³⁰

²⁸ D. Tedlock *Verba manent. L'interpretazione del parlato*, op.cit., pp. 265-266.

²⁹ P. Zumthor, *Introducción a la poesía oral*, op. cit., pp. 66; 90; 274-275; M. Edmonson, “Introducción” a *Literatures*, op. cit., p. 4.

³⁰ T. Todorov, “Las categorías del relato literario”, op. cit., p. 187

El diálogo es un recurso propio de las tradiciones orales, que privilegian la palabra activa y en evolución sobre una organización estática del mundo. Las preguntas frecuentes que los personajes se dirigen son una constante del estilo oral, ya que la identidad de la persona es el resultado de la interacción con otros sujetos paritarios.³¹ El mismo acto comunicativo oral se verifica por la intervención de distintos miembros activos y nunca por la imposición de una perspectiva unitaria, como ocurre a menudo en la escritura.³² Los estudios llevados a cabo sobre la oralidad, además, han revelado que el diálogo es el recurso propio de las comunicaciones vocales, ya que cuando el narrador tiene que intervenir sobre la materia y sintetizarla, lo hace por medio de diálogos, o sea enfatizando la coexistencia de dos o más voces en la representación de la realidad.³³

La concepción de la voz como impulso a la acción y acto concreto sobre el orden del mundo se refleja en el mismo enunciado del *Popol Vuh*. Las palabras de los narradores que introducen y concluyen la materia mítica se traducen en un instrumento concreto de manifestación de la identidad comunitaria. Como cada episodio importante está introducido por un diálogo, el contenido mítico de la obra está enmarcado por la intervención de los narradores. Su elocución produce la afirmación concreta de un sistema de valores y de coordenadas espirituales que pueden salvar a la civilización k'iche' de la destrucción a la que está sometida.

La intervención de los narradores al principio y al final de la obra desempeña entonces una doble función. Por un lado atestigua la unidad intrínseca del enunciado, afirmando su valor como texto coherente e integrado. Por otro, la voz narradora sugiere una finalidad concreta, o sea la de intervenir en el desequilibrio cultural que caracteriza la sociedad indígena colonial. Ofrece también los instrumentos “para ver” y para afirmar el valor de su civilización. El *Popol Vuh* por esto no es sólo evocación de un pasado mítico, sino también acción concreta sobre la realidad presente.

2.4. Fragmentación e integración narrativa

El documento que conocemos hoy como *Popol Vuh* presenta una coherencia comunicativa interna y la aplicación de un esquema de integración constante entre las distintas voces. Esto significa que los copistas y los narradores han llevado a cabo un proceso profundo de integración de mitos posiblemente preexistentes al manuscrito colonial. Sin embargo, la unidad profunda del texto no se limita a una continuidad narrativa, sino que está determinada también por otros elementos que constituyen la razón de ser del relato y que se alejan en parte de los cánones de la literatura occidental.

³¹ P. Henríquez Puentes, *op.cit.*, pp. 49-50.

³² P. Zumthor, *Introducción a la poesía oral*, *op. cit.*, pp. 14-15 y 36.

³³ D. Tedlock, *Verba manent. L'interpretazione del parlato*, *op. cit.*, pp. 292-295.

A partir de los formalistas rusos, y en particular de Propp, la crítica ha reconstruido el modelo narrativo del cuento tradicional alrededor de las funciones de un personaje, o héroe, que tiene que superar algunas pruebas para alcanzar una finalidad: recuperar un objeto o un secreto, cambiar de estatus, superar un tabú o una barrera simbólica.³⁴ La mayor parte de la crítica del siglo XX, en efecto, ha reconocido la presencia de un personaje central como sujeto de la proposición narrativa o, mejor dicho, como conjunto de atributos que conforman una unidad.³⁵ Bajtín, por otro lado, interpreta la relación entre el autor y el héroe como la manifestación de una relación dialógica necesaria para la comprensión del otro y la afirmación de sí en el acto estético. Se subraya de esta manera la posición axial del héroe dentro de ello.³⁶

A pesar de la negación de la importancia del héroe denunciada por Tomachevski, el personaje ha revelado en la crítica moderna una naturaleza imprescindible en todo relato, hasta constituir la condición necesaria para que la acción sea inteligible.³⁷ También en el caso de las narraciones míticas, Brelich ha afirmado que éstos no podrían existir sin personajes.³⁸ Las distintas interpretaciones del personaje como “participante”, “agente” o “actante” han subrayado su función como haz de relaciones semánticas que pueden ser cubiertas por actores diferentes.³⁹

Esta última definición nos ayuda a comprender el carácter atípico de la conformación del relato del *Popol Vuh* en el panorama de la literatura universal. En efecto, por la variedad de episodios míticos contenidos en el texto es imposible identificar a un personaje específico como actor principal de la acción. Si el sujeto del predicado narrativo de la cosmogonía son los dioses o las primeras humanidades, en la parte central de la obra la acción se construye alrededor de la oposición entre las dos generaciones de hermanos y las fuerzas antagonistas. En la última parte, en fin, los antepasados se presentan como los núcleos de relaciones semánticas en diálogo con sus creadores, al principio, y con las otras parcialidades, después.

Resulta evidente que no es viable identificar en el *Popol Vuh* un sujeto narrativo que dé cohesión a la obra, así como ocurre en los cuentos tradicionales analizados por Propp. Cabe señalar que la literatura occidental ha experimentado a menudo la fragmentación del personaje en un conjunto de actores con un valor colectivo, a partir del coro griego hasta las comedias del siglo de oro y la novela moderna. Sin embargo, en estos casos, es posible hablar de un papel conjunto, en que los distintos actores funcionan como un único personaje. El héroe o los héroes siguen siendo

³⁴ V. Propp, *Morfología del cuento*, ed. Fundamentos, Madrid, 1977, pp. 37-73.

³⁵ O. Ducrot y T. Todorov, *op. cit.*, pp. 260-261.

³⁶ M. Bajtín, *L'autore e l'eroe*, *op.cit.*, pp. 124-131; M. Bajtín, *Estética de la creación verbal*, *op.cit.*, pp. 28-30.

³⁷ R. Barthes, “Introducción al análisis estructural del relato”, *op. cit.*, pp. 22-23.

³⁸ Angelo Brelich, “Las religiones antiguas”, en *Historia de las religiones*, vol. 1, Siglo XXI, México, 1977, pp. 53-54.

³⁹ R. Barthes, “Introducción al análisis estructural del relato”, *op. cit.*, pp. 22-23; Franco Brioschi y Costanzo di Girolamo, *Elementi di teoria letteraria*, Principato, Milán, 1986, p. 188.

una unidad discursiva, en la que se encarnan una o más categorías actanciales o sea uno o más roles.⁴⁰

En el caso del *Popol Vuh*, en cambio, podemos afirmar que la unidad del texto no está determinada por la presencia de un sujeto narrativo coherente, individual o colectivo, ya que los personajes actúan en distintos sistemas narrativos y no presentan la coexistencia y confluencia de sus categorías actanciales. Al contrario, es posible individuar algunos microrrelatos en que los personajes funcionan como sujetos narrativos independientes de las otras secuencias. La unidad actancial del texto, entonces, no está determinada por la cohesión entre las acciones de los personajes, como en los demás casos, sino por la aplicación de un modelo actancial común, que da sentido a las relaciones semánticas con el ambiente y los demás personajes. En última instancia, la diferencia fundamental respecto a la literatura occidental en sentido lato es que los personajes del *Popol Vuh* se pueden identificar en un papel actancial abstracto, pero activo en porciones separadas del texto, con un desarrollo progresivo y nunca coexistente de sus funciones.

Como se evidenciará más adelante, cada actante (los dioses, los hombres de lodo, de madera y de maíz, los héroes astrales y los primeros jefes k'iche') realiza en su secuencia un sistema de oposiciones que activa una transformación o un progreso en la cosmogonía. Por esta razón, es posible identificar un arquetipo común a los distintos personajes y a los textos narrativos de otras culturas, pero sin que sus respectivas realizaciones narrativas convivan. Se trata más bien de una sucesión progresiva o de una asimilación de un papel en el siguiente, según un movimiento cíclico de constante resemantización. Dicho de otra manera, aquí los actores no funcionan como un único personaje y no presentan relaciones recíprocas, ya que la realización de uno excluye al otro. La actuación de un modelo actancial común en el *Popol Vuh* determina una unidad estructural más profunda, pero discordante al nivel superficial de la trama.

Yo creo que esta peculiar fragmentación narrativa y la realización del modelo actancial en secuencias independientes del texto ha determinado en los lectores modernos la impresión de dispersión y de parcelación del contenido mítico del *Popol Vuh*. Efectivamente, las ediciones en las lenguas occidentales han organizado la obra en capítulos o partes construidas alrededor de distintas unidades actanciales: los dioses en la primera parte; los héroes en la segunda; los hombres de maíz en la tercera y en la cuarta.⁴¹

Sin embargo, si organizamos los episodios míticos según la manifestación de los atributos y de las circunstancias de los personajes, corremos el riesgo de limitar nuestra lectura al nivel de la

⁴⁰ H. Beristáin, *op. cit.*, p. 17.

⁴¹ Kazuyasu Ochiai "On Whom the Gods Their swords: a Semiotic Approach to Combat Myth of the Popol Vuh", en G. Gossen, *Symbol and Meaning beyond the Closet Community Essay in Mesoamerican Ideas*, Institute for Mesoamerican Studies, Albany, 1986, p. 85.

trama pasando por alto la profunda unidad textual. Ésta se reconoce en la actuación de un modelo actancial común, a pesar de la variedad de los contextos, gestos, expresiones, hábitat y aspecto exterior de los personajes. El patrón básico es el carácter relacional, individual y colectivo a la vez, que moldea la función de todos los actores del relato. En conclusión, no es la manifestación exterior del personaje lo que da unidad a la obra, ni siquiera la integración entre las acciones de los distintos actantes, sino la repetición de funciones comunes, que confieren al texto un carácter circular y compacto en su interior.

2.5. El tiempo como estructura

La obra presenta una coherencia textual profunda sobre todo en su estructura temporal. A mi parecer esta categoría conforma el verdadero armazón de la obra y constituye la respuesta a la búsqueda de la identidad cultural de los mayas coloniales. Su espiritualidad es el resultado de una continuidad temporal en un ambiente percibido como sagrado y humanizado por la intervención de los ancestros. El *Popol Vuh* expresa el ansia de perdurar gracias a la activación de un pasado todavía vivo en el presente.⁴²

El primer aspecto interesante consiste en la percepción mesoamericana de un tiempo circular que somete todo a un ritmo constante de destrucciones y regeneraciones.⁴³ Este esquema cíclico es evidente ya desde la creación de la tierra, su destrucción y su regeneración. De la misma manera, los héroes astrales mueren en el inframundo por el fuego y el agua del río y vuelven a renacer como sol y luna. Más adelante, los primeros hombres de maíz se dirigen al este para morir como individuos socialmente desintegrados y renacer como entidad política en las cuevas de la montaña de Tulán. Así, las primeras ciudades son creadas y abandonadas, mientras la humanidad de maíz muere y renace en cada generación. Según este movimiento cíclico, la vida del universo conoce un proceso constante de regeneración, o sea que está sometida a la acción del tiempo. El universo, en efecto, nace a la vida en cuanto se activa el contraste entre elementos contrarios y se desarrolla una concepción dinámica de la evolución cósmica.

De esta idea cíclica del tiempo se desprende una visión consoladora de la situación de la cultura maya en los albores de la edad colonial. Efectivamente, el relato recorre una etapa entera del ciclo cronológico, desde el origen de la vida y de la organización social k'iche' hasta su muerte con la conquista extranjera. Sin embargo, como el universo ha podido regenerarse después de los cataclismos progresivos, también en esta ocasión el *Popol Vuh* sugiere una única posibilidad de salvación en el carácter cíclico del tiempo. La derrota de los k'iche' no es más que una etapa de

⁴² M. de la Garza, *Literatura maya*, Ayacucho, Caracas, 1980, p. 38; J. Mata Gavidia, *op.cit.*, pp. 51-52.

⁴³ P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, *op.cit.*, pp. 104-107; M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, *op.cit.*, p. 27.

destrucción a la que seguirá una nueva humanidad regenerada. En esto la obra presenta una gran coherencia, ya que el relato de los orígenes se hace significativo a la luz de las circunstancias históricas de su transcripción.

Por otro lado, el carácter cíclico del tiempo maya no se manifiesta sólo en las etapas de vida, muerte y regeneración. También las acciones profanas del hombre adquieren un carácter sagrado en cuanto recreación de un tiempo mítico, cuando el hombre tenía todavía un contacto profundo con las energías divinas.⁴⁴ La idea de un mundo perfecto al principio de la creación es propia de muchas culturas, así como la posibilidad de revivirlas a través de etapas cíclicas que se repiten por la eternidad.⁴⁵ Por esta razón, las acciones de los gemelos en la tierra y en el inframundo pueden ser consideradas como activaciones de la cosmogonía, como también la fundación del estado y de las ciudades k'iche'. La cosmogonía se configura como el modelo de cualquier creación en que el mundo renace modificado y renovado, o sea "nuevo", por algún evento divino o humano.⁴⁶ Los cánones míticos universales, en efecto, se basan en la posibilidad de recrear el tiempo y de repetir la acción de los dioses. El presente es una duplicación del pasado, así como los hombres son una reproducción de los dioses. En sus actos rituales, el hombre no hace otra cosa que recrear el momento de la cosmogonía e interpretar el papel de las energías divinas.⁴⁷

Los mitos de origen suelen comenzar por el esquema de una cosmogonía, puesto que el mito cosmogónico sirve de modelo para cada clase de creación, no sólo porque el cosmos es el arquetipo ideal de toda situación creadora, sino también porque es una obra divina, "santificada en su propia estructura".⁴⁸ Así, la fundación del estado se presenta como una recreación del acto cosmogónico *in illo tempore*, como reactivación del poder creador de los dioses e inauguración de un nuevo orden cósmico.⁴⁹ Entonces, podemos decir que el registro de las genealogías reales y la historia de la comunidad es un desarrollo de la cosmogonía.⁵⁰

Este esquema no se presenta sólo en el *Popol Vuh*, sino también en documentos como el *Memorial de Sololá*⁵¹ de la tradición q'aq'chikel, el *Chilam Balam de Chumayel* de los mayas yucatecos⁵², *Los Anales de Cuahtitlán* y la *Leyenda de los Soles*, del área náhuatl, que empiezan con el origen de la vida cósmica para confluir en la narración de los eventos políticos de su dinastía.⁵³ Esto significa que la unión de los episodios míticos de la creación y de la fundación del estado en el

⁴⁴ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 352.

⁴⁵ Jacques Le Goff, *El orden de la memoria*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 11-17.

⁴⁶ M. Eliade, *Mito y realidad*, op. cit., pp. 29-30.

⁴⁷ G. Durand, op. cit., p. 285.

⁴⁸ M. Eliade, *Mito y realidad*, op. cit., pp. 29-39.

⁴⁹ A. Rodríguez, op. cit., pp. 12-16.

⁵⁰ M. Eliade, *Mito y realidad*, op. cit., p. 43.

⁵¹ *Memorial de Sololá; Título de Totonicapán*, ed. de A. Recinos, Piedra Santa, Guatemala, 1980.

⁵² *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, ed. de M. de la Garza, SEP, México, 1988.

⁵³ *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuahtitlán y Leyenda de los soles*, UNAM, México, 1992.

Popol Vuh no se debe a una incorporación artificial, ya que las dos partes presentan una profunda complementariedad y una integridad recíproca.

La evolución desde la cosmogonía hasta la organización política k'iche' responde a una actualización del tiempo mítico en la historia de los hombres. Estos elementos demuestran claramente la estrecha compenetración entre los distintos relatos míticos. Revelan también el origen autóctono de su organización, a menos que se quiera afirmar que también todos los anales citados son el resultado de incorporaciones occidentales póstumas.

La temporalidad cíclica en constante reactualización se revela como la estructura narrativa profunda que da cohesión a la obra y desempeña una función integradora. La cosmogonía es significativa en cuanto origen del espacio sagrado en que se mueve el hombre contemporáneo. Al mismo tiempo, la fundación del estado se hace sagrada porque es interpretada por la comunidad como una nueva creación cósmica y una ocasión de revivir colectivamente el tiempo mítico.⁵⁴ La creación de la sociedad k'iche' inaugura un nuevo inicio que permite situarse *in illo tempore*, cuando las cosas se manifestaron por primera vez y mantenían intacto su poder creador y su fertilidad⁵⁵. A través de los mitos de origen, los k'iche' de la colonia anulan el tiempo profano y lo transforman en una ocasión de regeneración. La concepción cíclica del tiempo permite la renovación de la comunidad, que afirma su identidad a través de la participación de un pasado sagrado, eternamente vivo y fértil.

Por estas consideraciones, no me parece legítimo hacer una separación entre un tiempo sagrado, en la primera parte de la obra, y un tiempo profano, en la última parte. No sólo porque tal separación no existe en el pensamiento mítico,⁵⁶ sino también porque la historia k'iche' es significativa en cuanto reproducción del tiempo cósmico de la creación.⁵⁷ La primera parte de la obra sirve como modelo para la significación de la segunda⁵⁸ y no puede ser interpretada de manera autónoma, ni con una función comunicativa independiente. No hay contradicción entre una parte y otra, sino una única percepción mítico-sagrada de la realidad y del tiempo. Éste se presenta cíclicamente en las distintas etapas de la vida humana, connotándolas del “prestigio de los orígenes” en los rituales.⁵⁹

No es casual que la deidad generadora del universo maya sea una serpiente, inmersa en las aguas caóticas de la creación y envuelta en las plumas de quetzal. El animal es un símbolo universal

⁵⁴ Alfredo López Austin, *Hombre-dios*, UNAM, México, 1989, pp. 96-97.

⁵⁵ M. Eliade, *Mito y realidad*, *op. cit.*, pp. 40-43.

⁵⁶ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, p. 353; A. Rodríguez, *op. cit.*, p. 34; Raphael Girard, *La bibbia maya. Il Popol Vuh: storia culturale di un popolo*, Jaka Book, Milán, 1976, p. 10.

⁵⁷ M. de la Garza, “El mito de los orígenes como principio de identidad comunitaria: un ejemplo en el mundo maya”, pp. 59-62; J. Mata Gavidia, *op. cit.*, pp. 56-57.

⁵⁸ M. McClear, *op. cit.*, p. 8.

⁵⁹ M. Eliade, *Mito y realidad*, *op. cit.*, p. 43.

de la transformación temporal, de la fertilidad inagotable y de la persistencia ancestral. Expresión de la capacidad de transformación y regeneración constante, el ofidio se vincula con la luna, medida primigenia de la temporalidad.⁶⁰ Por su conformación y su movimiento perpetuo, encarna el principio mismo de la vida y el poder vivificante de lo sagrado.⁶¹

La serpiente en su simbolismo polimorfo manifiesta también la fecundidad telúrica y la capacidad de activar los gérmenes vitales presentes en el mundo pre-formal. La serpiente confiere al mundo un orden y un sentido, sometándolo a un proceso dinámico y temporal. La relación del principio temporal en los orígenes del cosmos es muy significativa, ya que expresa el vínculo indisoluble que existe en el pensamiento maya entre la vida y el tiempo.⁶² La cosmogonía, en efecto, se activa por medio del contacto entre energías complementarias: el cielo y la tierra recién levantada, la fuerza masculina y femenina, la vida, la muerte y las etapas cronológicas. Podemos afirmar, entonces, que la serpiente emplumada o dragón cósmico expresa el sentido temporal de una totalización de las fuerzas universales.⁶³

Las implicaciones lunares de la serpiente explican muy bien la presencia de un ritmo temporal cíclico en el origen de la vida. Efectivamente, con la creación del cosmos se activan los movimientos perpetuos del crecimiento de la vegetación, su madurez y su muerte, conforme a las fases lunares cíclicas. Sin embargo, la energía de la serpiente activa un tiempo cósmico abstracto, que no cubre todas las manifestaciones temporales vinculadas con la vida del hombre. Para armonizarse con el universo, la humanidad tiene que integrarse en los dos ritmos cronológicos simbolizados por los astros, o sea el ciclo lunar y el solar.⁶⁴ En esta perspectiva, la deificación de los gemelos en sol y luna representa un complemento de la primera temporalización del universo, una integración de los ritmos lunares en la alternancia de la luz y de la oscuridad, del día y de la noche. El surgimiento del sol produce también la percepción de un ritmo estacional más amplio, el año solar. Así, podemos ver que en el interior de la idea cósmica, los k'iche' divisan otros ciclos integrados, activos en las distintas fases de la cosmogonía.

Las aventuras de los gemelos en el inframundo explican un sentido temporal esencial, ya que a través de su iniciación los héroes crean para el mundo un ciclo cronológico inmediatamente perceptible, o sea la dualidad día-noche y los instrumentos para su medición. La creación de un calendario y la comprensión de la repetición cíclica de los ritmos estacionales están vinculadas con

⁶⁰ G. Durand, *op. cit.*, pp. 317-318; M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas, op.cit.*, p. 135

⁶¹ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 359.

⁶² M. de la Garza, *La conciencia histórica de los antiguos mayas, op.cit.*, p. 83.

⁶³ G. Durand, *op. cit.*, p. 318.

⁶⁴ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones, op. cit.*, p. 172.

el origen de muchas culturas, así como se explica en el *Antiguo Testamento* y en varias tradiciones americanas.⁶⁵

Claro está que el calendario tiene muchas implicaciones que revelan el carácter polisémico y complejo del tiempo. Expresa una significación natural cósmica, en el ritmo de las estaciones, en la alternancia del día y de la noche y en las fases lunares. Al mismo tiempo, tiene un valor sagrado, como manifestación de la ciclicidad de la vida universal. En fin, el calendario comunica un carácter social, no sólo porque mide las actividades humanas, sino también porque es el resultado de una integración consciente del hombre en el mundo, o sea que es el fruto de un proceso voluntario de aculturación del contexto natural.⁶⁶

Podemos decir, entonces, que la transformación de los gemelos en sol y luna implica una transformación del concepto temporal, ya que el sol produce el paso desde la intemporalidad a una temporalidad tanto cósmica como humana. El tiempo se hace también humano porque los hombres a través de la reproducción asimilan en sus cuerpos los ritmos cíclicos, encarnando la posibilidad de renovación perenne del tiempo. Es significativo que la creación de las primeras mujeres y la posibilidad de procreación substituyan la naturaleza todopoderosa de las primeras criaturas. En cuanto hombres cubiertos por el vaho y la limitación de su conocimiento, la generación de maíz se somete a un proceso temporal, asimilando en sí la capacidad de regeneración cíclica de los ritmos cronológicos. La sucesión de las generaciones reemplaza el concepto de inmortalidad.

El hombre percibe distintos niveles temporales: uno cósmico, que ordena los grandes ciclos celestes, biológicos y naturales; otro social, que reglamenta la vida comunitaria, y también uno mítico, que expresa la elaboración de una vivencia temporal.⁶⁷ La presencia de distintas concepciones del tiempo no tiene que sugerir la imagen de ciclos cronológicos independientes y desunidos. Al contrario, el hombre conecta constantemente el tiempo cósmico con el tiempo humano y mítico a través de distintas estrategias, como el ritual, que acerca el tiempo mítico a la esfera individual, y los calendarios, que sirven de conectores entre el tiempo vivido y el tiempo universal.⁶⁸ La presencia de distintos calendarios en la cultura maya es una señal de la toma de conciencia del carácter vivencial del tiempo, que no sólo “es”, sino que también adquiere sentido y una dirección en raíz de un evento axial o una fecha era, que sitúa al hombre en el tiempo con una posición relativa y significativa.⁶⁹

La conclusión del relato del *Popol Vuh* con la lista de las genealogías de los señores k'iche' expresa un profundo sentido simbólico con relación a la percepción humana y cósmica del tiempo.

⁶⁵ J. Le Goff, *op. cit.*, pp. 184-185.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 184.

⁶⁷ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones, op. cit.*, p. 347.

⁶⁸ P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, Jaka Book, Milán, 1988, vol. 3, pp. 158-160.

⁶⁹ J. Le Goff, *op. cit.*, pp. 218-219.

Las genealogías constituyen un fenómeno intermedio entre el tiempo externo del calendario y el tiempo de la vida psíquica, según una continuidad espacio-temporal.⁷⁰ Funcionan también como conectores entre el tiempo narrativo y el tiempo universal, con una extensión de la temporalidad humana individual a lo largo de las generaciones.⁷¹ La genealogía permite una medición del tiempo cósmico a través de una perspectiva biológica comunitaria y vivencial, transformando la lectura histórica en una tercera dimensión, entre la historiografía y el mito.

Por otro lado, la lista de las generaciones reales es la expresión de un paradigma recurrente en la obra, desde la cosmogonía hasta las migraciones a oriente. Las preguntas frecuentes sobre el lugar de origen y los progenitores de los distintos personajes forman una isotopía coherente, que expresa la concepción de la identidad como un recorrido a través del tiempo y del espacio.⁷² Por estas razones no es correcto hablar de una contraposición en el *Popol Vuh* entre una parte mítica y una parte histórica, sino de la confluencia entre las dos.⁷³ La comunidad interpreta todos los eventos centrales de su historia como una clave de afirmación de la identidad comunitaria, con una participación ética en los eventos relatados, en equilibrio entre mito e historia.

A la luz de estas consideraciones, habría que volver a plantear el concepto de perspectiva histórica. Para mí ésta no se debe al valor referencial del relato, sino al nivel de integración de la imaginación en la interpretación del pasado. En el estudio de la última parte del *Popol Vuh*, entonces, podemos encontrar dos niveles de recreación temporal. Por un lado, los eventos políticos se perciben como reconstrucciones referenciales de la historia, como acontecimientos fundadores del linaje. Por otro, la concreta realización de estos hechos produce también una lectura simbólica de los mismos con la integración de una perspectiva mítica.

Así como las genealogías del *Popol Vuh* demuestran un carácter ambiguo, una transición entre el tiempo universal y el tiempo fenomenológico, de la misma manera la narración de la fundación del estado implica una integración de un plano vivencial en la dimensión cósmica. A mi parecer, se puede hablar de un nivel narrativo intermedio entre historiografía y mito. En parte porque el relato mítico usa los instrumentos expresivos de la historiografía, contando “como si” los acontecimientos hubieran ocurrido en el pasado; en parte porque la comunidad interpreta estos eventos como una historia viva, humana y, al mismo tiempo, paradigmática y universal.

Si la historiografía somete su cronología a los ritmos biológicos naturales, la perspectiva mítica supera el surco que media entre el tiempo pasado y el presente. El mito propone una

⁷⁰ P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, op. cit., vol. 3, p. 169.

⁷¹ *Ibidem*, p. 283.

⁷² J. Mata Gavidia, op. cit., pp. 58-60.

⁷³ Véase también: M. de la Garza, “El mito de los orígenes como principio de identidad comunitaria: un ejemplo en el mundo maya”, op.cit., pp. 59-62; K. Ochiai, “Viaje invernal de los antepasados: una comparación entre el *Popol Vuh* y

identificación mimética entre los dos niveles e interpreta el momento presente como una actualización del pasado. La percepción de la fundación de la sociedad k'iche' como evento fundador de su historia no contrasta con su interpretación como nueva etapa cosmogónica. Sólo en el respeto de los dos niveles temporales de lectura, el histórico y el simbólico, es posible comprender la continuidad narrativa entre las distintas partes del *Popol Vuh* y apreciar la profunda integración de la historia humana en los ritmos sagrados del universo.

Hay que señalar también que el pasado se hace significativo precisamente porque es relatado. El tiempo físico no tiene pasado, sólo “es”. El hombre reconstruye el antes y el después cuando rememora el pasado y lo transforma en presente por medio del relato.⁷⁴ Así, es la narración la que da sentido al tiempo histórico y al mismo tiempo lo connota como tiempo vivido. Si no puede existir historia sin narración, en el caso del *Popol Vuh* no existe un pasado histórico sin una conciencia colectiva que lo ordena y lo resemantiza. Resulta evidente que la sola perspectiva histórica no es suficiente para dar razón de la última parte de la obra, sino que ésta se hace significativa por su integración en la temporalidad humana de la comunidad colonial. En última instancia, la diferencia esencial entre historia y mito no se basa en la realidad o irrealidad de los hechos, o sea en un valor referencial, sino en la incorporación de lecturas simbólicas que transforman la realidad en experiencia paradigmática y cada vez nueva.

2.6. Los tiempos narrativos

La adopción de estrategias discursivas propias del relato para la reconstrucción del pasado de la comunidad crea movimientos temporales en la organización de las secuencias narrativas. Los episodios del *Popol Vuh* siguen aparentemente un orden cronológico, desde la creación del cosmos hasta la fundación del reino k'iche' y la llegada de los españoles. Sin embargo, esta linealidad se rompe por medio de saltos temporales, como el mito de la bajada al inframundo de Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu, ocurrida cronológicamente antes de las luchas de los gemelos contra la familia de Wuqub' Kaqix. Estos cambios temporales crean una mayor tensión y una interpretación de los eventos desde distintas perspectivas. Las técnicas narrativas permiten representar el presente y el pasado simultáneamente pero en secuencias separadas, dando el efecto de una visión unitaria y múltiple a la vez.⁷⁵

Efectivamente, el espacio manifiesta en varios niveles la cosmogonía según el enfoque narrativo. El cosmos se hace polisémico, variado y dinámico, ya que alberga personajes y acciones

la tradición oral de los tzotziles modernos en torno a la fundación del pueblo”, en R. Carmack y F. Morales, *op. cit.*, p. 333.

⁷⁴ P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, *op. cit.*, vol. 3, p. 165.

⁷⁵ M. McClear, *op. cit.*, p. 87.

que se mueven en el mismo espacio, pero en distintos momentos temporales. Por otro lado, la presencia de anticipaciones y retenciones en la trama produce una participación activa del destinatario, que tiene que reconstruir el orden cronológico de los eventos y percibir sus nexos recíprocos. Así, la narración explica su función connotativa, revelando distintos niveles de lectura conforme a la perspectiva itinerante del texto.

Además, como ya he señalado antes, el aparente orden lineal de la obra se revela cíclico no sólo en su totalidad, ya que la última parte es una reproducción mítica de la cosmogonía inicial, sino también porque el relato se construye en etapas constantes de regeneración. Cada destrucción cósmica (la lluvia de resina, la rebelión de los objetos, la muerte de los gemelos y la desaparición de los primeros hombres) conduce al tiempo de los orígenes en un perenne *regressus ad initium*. El desarrollo cronológico lineal se traduce en un movimiento cíclico en que cada mito es la resemantización del anterior. En esta perspectiva, podemos identificar otro nivel de cohesión estructural del relato en la aplicación de un único arquetipo de manifestación temporal en los distintos episodios.

La linealidad del tiempo no se rompe sólo en el orden de las secuencias, sino también en su duración. El relato crea un ritmo entre tensiones y dilataciones temporales. En algunos casos el tiempo se sintetiza en pocas líneas, concentrando la acción en sus rasgos principales; en otros la acumulación de sustantivos y adjetivos unidos en los difrasismos suspende el tiempo e inmoviliza la acción. Esto crea un juego de síntesis y suspensiones, que mueve la narración y mantiene la atención del destinatario. Sin embargo, cabe señalar que el ritmo entre sumarios y pausas no parece seguir los cánones identificados por Genette en la novela occidental.⁷⁶ En efecto, son muy escasas las descripciones de lugares y personajes, así como es rara la presencia de resúmenes de acontecimientos no representados directamente en el texto. Se trata, más bien, de pura acción, que se expresa en la obra con distintos ritmos narrativos.

En algunas partes, las oraciones principales subrayan aspectos distintos del referente, creando una acumulación de acciones paralelas en breves secuencias textuales. En otros casos, la acción se detiene y los narradores revelan las implicaciones metafóricas de la realidad con largos difrasismos que aluden a todos los agentes participantes o a los aspectos cambiantes de la naturaleza. Las técnicas usadas son casi teatrales, ya que nada ocurre fuera de la escena y la representación mimética del texto evita las descripciones de lugares y personajes ya reconocibles por parte del público. Con los diálogos tan frecuentes, el relato se abre a la mimesis; los narradores se alternan a los personajes, presentando una visión poliédrica y cambiante de la realidad en una

⁷⁶ G. Genette, *Figure III*, op. cit., pp. 145-155.

relación dialógica entre actantes y destinatarios.⁷⁷ Los personajes se hacen sujetos de su propio discurso y crean una obra polifónica, con una participación activa de las distintas voces.⁷⁸ El tiempo narrativo se interrumpe y los personajes abren un diálogo con el público en la identificación ritual entre los miembros de la comunicación y los protagonistas de la historia. En estos casos, el tiempo del relato coincide con el tiempo de la acción, con la suspensión del pacto narrativo y una penetración del relato en el contexto de la representación.

2.7. Modos verbales y ejes temporales

Los modos verbales revelan una función peculiar en la obra. En primer lugar, hay que señalar que en k'iche' no existen tiempos verbales pasados y presentes, sino marcadores que indican si la acción se ha concluido o no.⁷⁹ En el texto se hace un uso variado de aspectos verbales conclusos e inconclusos. El elemento interesante es que el eje temporal de referencia para la determinación de la conclusión de la acción no se refiere al acto comunicativo, como ocurre en las narraciones literarias en las lenguas romances, sino a acontecimientos internos al relato. En los ejemplos que siguen, se puede observar que las frases coordinadas pasan desde un aspecto concluido a otro inconcluso o viceversa, sin que la acción pase de un eje temporal a otro:

Entonces asaron los pájaros
se cocía la grasa del asado
chorrea
se forma la grasa de la piel de los pájaros
huele fragante su olor. (párr. 15)⁸⁰

Entonces se despidieron
llora mucho su madre
Xmukane.(párr. 18)⁸¹

Así, pues, se alegraron B'alam Kitze'
B'alam Aq'ab'
Majukutaj
Ik'i B'alam.

Así, pues, se calentaron.
Así, pues, ya había apagado el fuego de los pueblos
se acaban por el frío
así, pues, vienen a pedir el fuego a B'alam Kitze'
B'alam Aq'ab'
Majukutaj
Ik'i B'alam.

ya no aguantan por el frío
el granizo (párr. 55)⁸²

⁷⁷ P. Henríquez Puentes, *op. cit.*, pp. 54-55.

⁷⁸ J. Alejos, "Jugar y dialogar. Lenguaje y sociedad en Wittgenstein y en Bajtín", *op. cit.*, p. 213.

⁷⁹ C. López Ixcoy, *op. cit.*, pp. 172-173.

⁸⁰ *PV*, p. 54.

⁸¹ *PV*, p. 62.

⁸² *PV*, p. 133.

En la traducción al español he adoptado el pasado para indicar la forma concluida y el presente para referirme a los aspectos abiertos a un desarrollo futuro. Sin embargo, el uso de los distintos aspectos verbales parece seguir una estrategia narrativa más que referencial, ya que los dos modos verbales aluden a acciones paralelas que se verifican en el mismo momento. Esta fluctuación modal, según mi opinión, tiene finalidades expresivas específicas y enfatiza la duración de la acción con respecto a otro evento que ocurre en el mismo momento. Podemos decir que el uso del aspecto verbal depende de la perspectiva variable de las acciones que se suceden en el relato, creando una mayor fragmentación narrativa y una perspectiva itinerante también entre los ejes temporales de referencia. El carácter relativo y variable de los aspectos verbales produce ritmos distintos de tensión narrativa, enfatizando la atención sobre algunos aspectos y dejando otros en un segundo plano. Posiblemente, el uso de los prefijos modales responde a una estrategia de enfoques hacia aspectos distintos del referente.

Los estudios de lingüística textual de Weinrich sobre las lenguas europeas han evidenciado que el uso de un tiempo verbal no se debe necesariamente al eje temporal del referente, ya que el presente no se usa sólo para indicar acciones que ocurren en el momento de la narración, ni el pasado para relatar eventos concluidos. En efecto, la literatura usa los tiempos imperfecto y pretérito indefinido para contar acontecimientos nunca ocurridos, mientras que se usa el presente para hacer comentarios, resúmenes y relaciones de hechos cercanos a la experiencia del emisor.⁸³ Dentro del grupo de los tiempos que Weinrich llama narrativos, se identifican tiempos verbales que sirven para enfatizar el interés del interlocutor, como el pretérito indefinido, y otros para relatar eventos secundarios, como el imperfecto⁸⁴. Dicho de otra manera, el uso del indefinido sirve para referirse a acciones de primer plano, el imperfecto para contar hechos del contexto, creando un ritmo narrativo entre acciones focalizadas y otras borrosas.

El mismo juego de perspectivas, a mi parecer, se puede reconocer entre las acciones indicadas en el *Popol Vuh* con aspectos concluidos y otros inconclusos. En efecto, los prefijos incompletivos aluden a acciones en desarrollo, que complementan y profundizan los hechos más salientes, relatados por prefijos completivos. Se determina, también en este caso, un juego entre focalizaciones, o sea entre acciones de primer plano y otras de fondo. La duración del aspecto verbal expresa una función connotativa importante en la obra como canal de focalización de los hechos relatados, contribuyendo a crear ulteriores movimientos de perspectivas.

Como último aspecto interesante del uso temporal de los verbos, cabe mencionar que normalmente el sujeto de primera persona plural (nosotros) se asocia a aspectos verbales

⁸³ Harald Weinrich, *Tempus. Le funzioni dei tempi nel testo*, Il Mulino, Bolonia, 1978, pp. 48-59.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 125-131.

potenciales y futuros; mientras que la tercera persona (él/ ellos) se acompaña a aspectos conclusos o inconclusos. Esto implica que la esfera subjetiva (yo-nosotros) se proyecta hacia la intencionalidad y la evolución, mientras que la perspectiva objetiva de otro personaje (él-ellos) expresa una percepción estática y definida en el tiempo.

Por otro lado, me parece muy interesante la escasez de sujetos singulares de primera persona. Casi todos los personajes ofrecen una perspectiva colectiva, así como las dos generaciones de gemelos, los hombres de maíz, los cuatrocientos muchachos, los dioses y los señores del inframundo. Sólo la familia de Wuqub' Kaqix y pocos otros personajes se expresan según una perspectiva individual. Este contraste es significativo del valor colectivo y ejemplar de las acciones de los protagonistas y, por otro lado, de la marginalidad de la guacamaya y de sus hijos en un cosmos todavía incompleto. El uso distinto de la perspectiva narrativa podría indicar una oposición entre el individualismo de ciertos seres y la integración comunitaria de otros.⁸⁵ Por otro lado, los aspectos verbales potenciales, en relación con la esfera subjetiva, abren el relato hacia un desarrollo futuro, permitiendo una confluencia entre el referente mítico representado y el contexto vital de la comunidad participante.

Por los elementos hasta aquí presentados, podemos observar que el tiempo representa el verdadero armazón de la obra, que confiere al *Popol Vuh* unidad interna e integración entre los episodios. Esto no se verifica sólo por la repetición de esquemas cronológicos circulares en las distintas etapas de la cosmogonía, sino también en la concepción misma de la vida cósmica. En la obra el tiempo se explica en distintos niveles: como tiempo histórico referencial, tiempo humano de las genealogías, tiempo natural del sol y de la luna y tiempo cósmico de la serpiente emplumada. Todos estos niveles se integran en la concepción maya del tiempo como esencia de la vida.⁸⁶

Los narradores del *Popol Vuh* manifiestan su identidad humana precisamente por su capacidad de recordar y celebrar el pasado. La memoria se configura en el texto como un acto religioso, en el recuerdo de sus dioses y en la afirmación del valor cultural de la humanidad de maíz. Así, la religión maya se presenta como un culto de la memoria,⁸⁷ de los ancestros y de los dioses, ya que la capacidad de evocar y revivir el pasado es la clave de la afirmación de su identidad. Por esto, se puede afirmar que los k'iche' de la primera época colonial conciben su identidad como la participación en un pasado siempre vivo y significativo en cuanto expresión de una manifestación divina.

⁸⁵ C. Hendrickson, *op.cit.*, p. 132.

⁸⁶ M. León Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, UNAM, México, 1986, p. 104.

⁸⁷ Sobre el concepto de religión de la memoria, véase: J. Le Goff, *op. cit.*, p. 150.

2.8. La oposición entre actantes

Según variados esquemas de análisis, la crítica ha identificado un sistema binario de relaciones semántica entre los personajes, que conforman una red de oposiciones internas a la obra⁸⁸. En particular, Franco Sandoval⁸⁹ aplica el método estructuralista y reconoce treinta y siete mitemas en el interior del *Popol Vuh*, como unidades míticas básicas con una estructura, una significación y unas funciones integradas de los actantes. Cada mitema, para el autor, constituye un eje semántico significativo que constituye una estructura constante de oposiciones. En líneas generales, Sandoval reconstruye el modelo de la obra en la lucha entre dos parejas de fuerzas: los héroes celestes contra Xib'alb'a, por un lado, y la cultura k'iche' contra las tribus enemigas, por otro. Las relaciones binarias entre los personajes se reflejan también en un sistema de valores y espacios contrapuestos, como positivo-negativo; claro-oscuro, arriba-abajo.⁹⁰

Por otro lado, en su tesis doctoral, Margaret McClear⁹¹ identifica en la obra dos partes orgánicas e integradas, conexas por el episodio central de la creación de los hombres de maíz. El sistema binario, en este caso, se fundaría sobre la oposición entre una secuencia narrativa divina y otra profana. La estructura dual de la obra produce la ilusión de dos historias paralelas con un sentido único e integrado.⁹² Dentro de estos grandes conjuntos míticos, los personajes revelan sus características por oposiciones recíprocas: los hombres de madera muestran lo que no tienen que ser los hombres de maíz, así como la familia de Wuqub' Kaqix se opone a la futura humanidad porque se atribuye sola una esencia divina. Las acciones de los gemelos en el inframundo, en fin, activan un sistema de oposiciones entre la vida y la muerte, que estructura también la segunda parte del relato.⁹³

Además, en su estudio sobre el *Popol Vuh*, Kazuyasu Ochiai⁹⁴ propone como paradigma narrativo la lucha mítica entre diferentes actantes y manifestaciones espaciales, como el orden y el desorden, el caos pre-formal y el nacimiento de la vida.⁹⁵ Las dos oposiciones fundamentales que estructuran el texto son los combates de los gemelos contra la familia de la guacamaya, antes, y contra los señores de Xib'alb'a, después. Las dos secuencias repiten el mismo esquema, ya que en ambos casos los hermanos se oponen a los antagonistas para afirmar su fuerza y su función, sin una profunda motivación a la lucha. La conclusión a la que llega el crítico es que el combate mismo es

⁸⁸ Véase también Martin Pickands, "The Hero Myth in Maya Folklore", en Gary Gossen, *Symbol and Meaning beyond the Closed Community: Essay in Mesoamerican Ideas*, op. cit., pp. 101-123.

⁸⁹ F. Sandoval, op. cit..

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 174-189.

⁹¹ M. McClear, op. cit..

⁹² *Ibidem*, pp. 77-80.

⁹³ *Ibidem*, pp. 87-93.

⁹⁴ K. Ochiai "On Whom the Gods Their swords: a Semiotic Approach to Combat Myth of the Popol Vuh", op. cit., pp. 82-100.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 86.

la justificación de la existencia de los personajes, que adquieren identidad por sus funciones complementarias y antitéticas.⁹⁶

La oposición entre los actantes parece ser una constante en muchas tradiciones míticas, así como en el cuento tradicional analizado por Propp.⁹⁷ En el *Popol Vuh*, en efecto, la acción es impulsada por la contraposición entre los personajes y los valores simbólicos que representan.⁹⁸ Cada actante puede identificarse con uno de los polos de valores en que se organiza la sociedad: la vida y la muerte; las energías del cielo y de la tierra; lo cultural y lo natural; lo divino y lo humano. Esto no significa una real supremacía de un aspecto sobre el otro, ni de un personaje sobre su antagonista. Si es cierto que los gemelos derrotan a las fuerzas del inframundo y que los k'iche' se imponen sobre las otras tribus, no se determina una visión monológica de la realidad, sino la constante integración de puntos de vista. En efecto, podemos decir que la lucha entre actantes no provoca una victoria definitiva sobre los enemigos, sino la superación de los valores que los mismos enemigos representan.

El sistema binario de oposiciones que regula las relaciones entre los personajes del *Popol Vuh* expresa una connotación peculiar, que lo contextualiza en el seno de la cultura maya. Las oposiciones actanciales propias de los relatos míticos no tienen que ser interpretadas como un modelo relacional cerrado, que se concluye con la síntesis y la supervivencia de un solo elemento. Al contrario, la contraposición entre los actantes determina un cambio de ambos miembros de la oposición, que salen del encuentro transformados. Entonces, si la acción procede a través del contraste entre condiciones, energías, etapas cronológicas y actantes, no es importante el resultado, o sea la victoria de unos y la aniquilación de otros, sino la posibilidad de entrar en relación.

Resulta claro que la bajada a Xib'alb'a no está dirigida a la destrucción de los señores del inframundo, sino a la metamorfosis de los protagonistas. De la misma manera, es evidente que las acciones de los gemelos no producen una superación de la muerte, sino, al contrario, su activación para la generación de maíz. También si consideramos la cosmogonía como la oposición entre el caos y el orden, el nacimiento de la vida cósmica no implica una total derrota del desorden primigenio, sino su superación en una nueva etapa que lo incluye. La vida se configura como el equilibrio entre ambos aspectos y la alternancia de orden y desorden, creaciones y destrucciones.

A la luz de estas consideraciones, podemos volver a definir el sistema de oposiciones actanciales como modelos de integración recíproca entre los personajes, que afirman su papel por su posición relacional. Es evidente, también, que la categoría de los actantes en el *Popol Vuh* no se refiere sólo a seres humanos, sino también a animales, dioses y energías naturales, que adoptan

⁹⁶ *Ibidem*, p. 95.

⁹⁷ V. Propp, *op. cit.*, pp. 38-62; C. Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

⁹⁸ A. Rodríguez, *op. cit.*, p. 76.

atributos humanos como la palabra, la capacidad de integración, la organización en grupos familiares y la guerra. El hombre sigue siendo el modelo de decodificación y organización de los fenómenos naturales a través de las pautas de la relación social. Este aspecto presenta dos implicaciones interesantes. Por un lado, los atributos humanos proporcionan al destinatario canales conocidos de comprensión de la vida cósmica y de asimilación de conceptos abstractos. Por otro lado, la adopción de características humanas refleja una concepción fluida del mundo natural, en el que los hombres y los demás seres logran comunicarse de forma abierta en la confluencia de perspectivas.

Los actantes animales o divinos desempeñan papeles humanos, así como los personajes humanos son la representación de energías abstractas. El valor actancial del personaje, entonces, no está determinado por características exteriores y por los accidentes de su manifestación, sino más bien por su función, o sea por una red de relaciones semánticas que pueden ser cubiertas por personajes diferentes.⁹⁹ Esto determina la construcción de personajes polisémicos, que expresan connotaciones cambiantes según su naturaleza humana o animal, sus características esenciales, como la virginidad o la mayor edad, y su contexto de actuación. Todos estos elementos intervienen en la significación simbólica del texto y serán analizados en los siguientes capítulos. Aquí me interesa individuar el modelo de manifestación actancial de los personajes y su función en el interior de la estructura textual.

A lo largo de la obra se identifican pares de acciones y reacciones realizadas por distintos actores, que superan su condición a través de la oposición recíproca. Los gemelos se oponen a la falsedad de Wuqub' Kaqix y a la fuerza destructora de Sipakna y Kab'raqan según un modelo actancial común. El enemigo es derrotado en el momento de la recolección de la comida¹⁰⁰ e integrado en el contexto natural, facilitando el paso de una nueva etapa cósmica. Más adelante, la primera pareja de hermanos se opone a la fuerza aniquiladora de los señores de la muerte saliendo de Xib'alb'a transformados en otros seres. Jun Junajpu se asimila a la materia vegetal y engendra nueva vida con su saliva; Junajpu y Xb'alanke se deifican a través de su muerte.

También en este caso, las dos parejas se oponen a las energías antagonistas según la repetición de un mismo esquema, el juego de pelota y las prueba de Xib'alb'a, que, además, se reiteran en el interior de un mismo episodio. Los nombres de Jun Junajpu -Wuqub' Junajpu y Jun Kame-Wuqub' Kame subrayan esta oposición y los papeles complementarios de los dos grupos de actores. Hasta se puede deducir que la oposición primigenia que construye el sentido del relato se verifica en la primera bajada a Xib'alb'a y que la segunda no es más que la aplicación del mismo

⁹⁹ R. Barthes, "Introducción al análisis estructural del relato", *op. cit.*, pp. 22-23;

¹⁰⁰ Martha Iliá Nájera, "Sobre el carácter naturalista de los seres divinos de la creación quiché en el Popol Vuh", *op.cit.*, p. 1349;

esquema mítico. Tal vez, el episodio originario que dio origen al mito giraba alrededor de la figura de los primeros hermanos, que constituyen un verdadero sistema de oposiciones a los señores de la muerte.

En el interior de cada episodio, además, se pueden reconocer otros sistemas de oposiciones, como la lucha de los cuatrocientos muchachos contra Sipakna, por un lado, la rebelión de los objetos domésticos contra la generación de madera, por otro, o también la oposición de los animales salvajes al cultivo de la milpa. Estos contrastes enriquecen la semántica textual y mueven constantemente el punto de vista entre distintas fases de destrucciones y creaciones cósmicas. La presencia de muchos ejes actanciales de oposiciones permiten el contacto entre fuerzas complementarias, lo cultural y lo natural, lo celeste y lo telúrico, según una concepción de la vida del cosmos basada en la activación de los elementos opuestos.

Después de la creación de la generación de maíz, el patrón binario de oposiciones se vuelve a presentar en el contraste bélico entre el pueblo k'iche' y las otras parcialidades. Esta oposición se moldea a través de distintos episodios con actantes diferentes. En algunos casos los progenitores hacen desaparecer a los miembros de las otras tribus, dejando huellas de jaguar; en otros imponen el tributo en sangre humana para las ofrendas a Tojil. Las parcialidades enemigas reaccionan a las ofensas de los k'iche' de forma variada, organizando una guerra contra sus ciudades y tratando de debilitar el poder militar de los enemigos, con la seducción en los baños de Tojil. A pesar de los distintos contextos de realización, se puede reconocer un sistema homogéneo de oposiciones entre los actantes antagonistas: acción agresiva del pueblo k'iche' para la imposición política y reacción de los otros grupos para mantener su independencia.

2.9. Los personajes y su función relacional

La repetición del esquema de acciones y reacciones determina una organización aparente del universo del *Popol Vuh* en polos de elementos contrapuestos. Por un lado el mundo celeste se identifica con los gemelos, Juraqan, la fertilidad masculina y con Tojil; por otro, el inframundo se asocia a las fuerzas destructoras de la tierra y a la fecundidad telúrica femenina. Sin embargo, resulta evidente que estas oposiciones no pueden ser asimiladas a un sistema occidental de valores, que coinciden con un polo positivo y uno negativo. En primer lugar, no toda la vida telúrica es nefasta, ya que Xkik' encarna la fertilidad inagotable de la vegetación¹⁰¹. En segundo lugar, es imposible asociar a las tribus enemigas con las energías del inframundo, ya que no hay ningún indicio que nos autorice a tal identificación. Si la civilización k'iche' se adhiere al punto de vista de Tojil, dios celeste, no todas las manifestaciones culturales de este grupo se limitan a la esfera

¹⁰¹ M. I. Nájera, "Rituales sacrificatorios en los mitos quichés y cakchiqueles", *op.cit.*, p. 1112.

masculina del universo. Al contrario, sus sacerdotes entran en un contacto profundo con las energías de la muerte a través del sacrificio y de su transformación en animales vinculados con la parte oscura del cosmos como los jaguares.¹⁰²

Por estos elementos, la estructura actancial de *Popol Vuh* no parece responder exclusivamente a un esquema binario de oposiciones vida-muerte, alto-bajo, cielo-tierra, positivo-negativo. En primer lugar porque no existe en la concepción maya una dicotomía rígida entre energías de vida y de muerte. Todo puede llevar en sí gérmenes vitales o fuerzas destructoras.¹⁰³ Además, estos niveles se superponen en la significación de la obra, así que se pueden reconocer otras funciones semánticas en las oposiciones identificadas arriba. Por ejemplo los k'iche' se identifican con su dios tutelar celeste, pero al mismo tiempo responden a las decisiones de un emisario de Xib'alb'a en la concesión del fuego a las otras tribus. De la misma manera Wuqub' Kaqix es un personaje celeste, pero con una carga nefasta y un valor negativo.

Se puede deducir que el concepto de vida expresado en el texto es mucho más profundo y complejo que la oposición entre dos polos contrapuestos. La vida se debe al equilibrio entre aspectos complementarios, pero sin una definición rígida y estática de los elementos que entran en la oposición. Además, me parece importante subrayar que el contraste no determina la imposición de un elemento sobre el otro, sino su recíproca relación. La función principal del sistema de oposiciones actanciales arriba delineado no es la reducción de la multiplicidad a la unidad, sino la concepción de un orden cósmico que prevé el desorden en su interior. Las energías celestes contienen en sí la destrucción y la activación de las fuerzas vitales de la madre tierra.

Si el sistema binario de oposiciones estructura las relaciones entre los personajes en el nivel de la trama, éste no se reduce a un modelo de aplicación rígido. Se trata de la compenetración de elementos opuestos que encuentran su razón de ser en su valor relacional. Así, cada actante adquiere nuevas funciones según el contexto de actuación: los gemelos son astrales y también portadores de muerte; son hombres y dioses, arquetipo de la generación de maíz y activadores del tiempo cósmico. Al mismo tiempo, los animales entran en oposición con la humanidad por su incapacidad de alabar a sus dioses, se oponen a los gemelos en las actividades agrícolas, pero son también una expresión de lo sagrado y un canal de comunicación con los dioses. En esto, el texto revela una estructura abierta de sus componentes, que superan la lógica dual de las oposiciones actanciales para entrar en relación con distintos agentes y desempeñar funciones cambiantes.

El esquema binario se reconoce en muchas porciones de la obra, con la reiteración cíclica de los mismos patrones actanciales. Sin embargo, a mi parecer las oposiciones entre los personajes no

¹⁰² C. Valverde, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, UNAM, México, 2004, pp. 121-123.

¹⁰³ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 90.

explican todo el sistema relacional de los sujetos narrativos, ni interfieren en la significación global del texto. En efecto, la organización binaria de los actantes en núcleos simbólicos de elementos complementarios (cielo-tierra, luz-oscuridad, humano-natural, vida-muerte) no constituye el modelo estructural de toda la obra. Según la lectura del *Popol Vuh* como texto integrado y coherente, no es la oposición entre la vida y la muerte lo que permite la afirmación de la identidad k'iche'. Este esquema puede ser útil para la comprensión de porciones específicas del documento, pero no para llegar a una interpretación del mito en su conjunto. Además, la relación entre los dioses y la generación de maíz no puede ser reducida a un esquema de oposiciones entre actantes, sino a la necesaria compenetración entre los dos papeles. A la luz de estas consideraciones es posible reconocer otro elemento significativo en la expresión de las funciones de los personajes o sea su carácter relacional y colectivo.

El elemento estructural común a todos los personajes no es tanto el contraste con los otros y el impulso complementario a la acción, sino su caracterización como ser social. Los personajes del *Popol Vuh*, como he evidenciado arriba, nunca aparecen aislados en sus actos. Siempre forman parte de una agrupación, una familia, una sociedad o una comunidad. Esto no significa asimilación de sus funciones, sino la conformación de un grupo dinámico que comprende la diversidad en su interior. Los dioses de la creación, los miembros de la familia de Wuqub' Kaqix, las tres parejas de hermanos, los cuatro primeros hombres, las parcialidades en Tulan, los animales y los fundadores de las primeras ciudades, todos son la expresión de una colectividad y tienen una función específica por su posición en el grupo. Hasta podemos afirmar que no existe en toda la obra ni un solo personaje que no sea el resultado de dinámicas interpersonales, o sea que no presente un carácter social. Cabe señalar también que el uso de la primera persona singular es muy escaso en el texto y predomina, en cambio, la primera persona plural en todos los actos comunicativos de los personajes.

Este aspecto relacional de los actantes no se observa sólo en la presencia de personajes que interactúan entre sí en el nivel de la trama. Su significación es mucho más profunda y se refiere a la concepción del valor del personaje en cuanto miembro de un grupo socialmente complejo. En efecto, es la asociación con otros seres de una misma comunidad lo que define la función del actante. Además, ésta no se presenta como una línea de conducta rígida, sino como variable en las distintas relaciones sociales del actor. El esquema actancial reproduce a nivel estructural la relación que existe entre los miembros de un difrasismo. Cada elemento mantiene su autonomía, pero al mismo tiempo profundiza su significación por la asociación con otros elementos de la frase.

Tal vez algunos ejemplos pueden aclarar la función relacional y colectiva de los actantes del *Popol Vuh*. Por ejemplo, la pareja primigenia de la creación, Xpiyakok y Xmukane, afirma su

función procreadora por su relación recíproca, como dioses masculino y femenino. Xmukane, efectivamente, por la asociación con Xpiyakok, manifiesta un papel complementario a la fertilidad masculina, profundizando su capacidad de gestación. En otro episodio de la obra, en cambio, la diosa se relaciona con los hijos y los nietos, connotándose como origen de la humanidad y como instrumento de la continuidad generacional. En relación con los otros dioses, además, la pareja progenitora se connota como sabios adivinos, portadores de conocimiento y sabiduría.

También los otros dioses aparecen en grupos, indicando la activación de fuerzas complementarias en la cosmogonía. Sin embargo, por la relación con la humanidad de maíz los mismos dioses expresan el papel de progenitores de todas las formas de vida en una dinámica complementaria con los hombres. Resulta claro que en este caso no se puede hablar de oposiciones, sino de compenetración por el mismo valor relacional del sujeto.

Una misma función relacional se puede reconocer en los antepasados k'iche', quienes afirman su identidad cultural con el viaje a Tulan. Aun en este caso, los grupos que conviven en la ciudad mítica no afirman su valor actancial por la oposición recíproca, sino al contrario por su integración y su diferenciación. En Tulan, los hombres se transforman en individuos políticos, o sea que adquieren rasgos culturales que permiten diferenciarlos en el interior de una humanidad homogénea.¹⁰⁴ Cada parcialidad afirma su identidad en cuanto común y diferente de los otros. Por esto, su papel político es conferido en función de la relación con los demás grupos y por su valor complementario en una unidad política más amplia. Podemos decir que la identidad cultural de los antepasados se define según dos vertientes: la igualdad y la diversidad, la continuidad y la diferenciación.

Este aspecto es particularmente significativo porque nos permite comprender de manera más clara la función actancial de los personajes como el resultado de dos esquemas relacionales: por un lado la oposición y la diferenciación; por otro lado, la asimilación y la continuidad. Para mí, esta doble vertiente da razón del polimorfo esquema de las relaciones entre los sujetos narrativos. Si el modelo de integración más evidente es el sistema de oposiciones arriba presentado, éste no agota la significación y la función de los personajes. Para llegar a una profunda definición del valor actancial de los protagonistas del *Popol Vuh*, a mi parecer este patrón dual tiene que ser complementado por las relaciones con otros personajes que desempeñan las mismas funciones y que conforman una unidad homogénea y diversificada.

¹⁰⁴ A. López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 37.

2.10. La gemelaridad

Este mismo modelo de identidad y diversidad encuentra una ejemplificación en la gemelaridad de los héroes míticos. Hasta se puede considerar la relación entre los gemelos como el paradigma básico de funciones actanciales de la obra. Con esto no quiero afirmar que todos los personajes sean gemelos, sino que desarrollan uno con otro un mecanismo de identificación y de diferenciación o sea de integración y de oposición. La gemelaridad parece ser una constante de los mitos de muchas culturas, ya que encarna la condición ambivalente del universo mismo, como símbolo de una contradicción irresuelta.¹⁰⁵ Los gemelos sugieren la simetría recíproca, el reflejo de uno mismo que no necesita de una dirección para ser interpretado. Proponen a la sociedad el problema de la identidad, a nivel individual y colectivo, ya que son uno y dos a la vez. Por su condición extraña, en el mundo náhuatl eran temidos y respetados, como fuente de sacralidad y de desgracias.¹⁰⁶ Expresan siempre un carácter sobrehumano y son una manifestación descomunal de la fertilidad femenina.¹⁰⁷ Tienen a menudo una connotación celeste, asociada al sol, la luna y a animales solares como el venado, que tiene cuernos simétricos.¹⁰⁸

En muchos contextos geográficos, los gemelos son el resultado de una transgresión sexual de la madre, que tiene un parto gemelar por una unión adúltera o fuera de lo normal. Además, los gemelos a menudo son expulsados de la sociedad porque son diferentes.¹⁰⁹ En los mitos americanos recopilados por Lévi-Strauss, los gemelos indican la dualidad desequilibrada y la disparidad, ya que los dos individuos no son idénticos, sino complementarios. Son seres mágicos que dominan el tiempo y la alternancia del sol y de la luna, de la luz y de la oscuridad. Por esto, la deificación de los gemelos, que nacen por una fecundación milagrosa y que mueren por medio del fuego, conforma un modelo mítico con difusión panamericana.¹¹⁰ Hasta se puede afirmar que casi todos los gemelos de los mitos universales tienen que morir para desempeñar funciones sagradas y transformarse en héroes culturales o dioses luminosos.¹¹¹

Por otro lado, los gemelos encarnan también la ambigüedad sexual. Por esto, en el caso del *Popol Vuh* la condición sexual indiferenciada de los gemelos está destinada a su caracterización unitaria y doble a la vez. La indeterminación sexual es común a los gemelos de los mitos americanos durante la gestación hasta al parto. En efecto, al nacer se atribuye una identidad a cada

¹⁰⁵ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 489.

¹⁰⁶ A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, *op. cit.*, pp. 286-287.

¹⁰⁷ Anna Polliani, *I gemelli nella letteratura greca: schemi linguistici e schemi culturali*, Tesis de Licenciatura en Letras Clásicas, Universidad de Milán, 1994, pp. 21-22.

¹⁰⁸ M. Rivera Dorado, *op. cit.*, pp. 85-87.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 85; A. Polliani, *op. cit.*, p. 12.

¹¹⁰ C. Lévi-Strauss, *Storia di lince*, Einaudi, Turín, 1993, pp. 61 y 133-115.

¹¹¹ A. Polliani, *op. cit.*, p. 14; J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 489.

uno de ellos.¹¹² Así que podemos considerar la condición andrógina de los gemelos del *Popol Vuh* como esencial durante su recorrido por Xib'alb'a, en una gestación mítica en las entrañas de la tierra. Con su muerte común y su divinización, cada hermano adquiere una función y un carácter sexual específico como sol y luna. Hay que señalar que el modelo relacional recurrente entre el sol y la luna en los mitos americanos es la fórmula conyugal o fraternal, en ambos casos con una connotación de complementariedad.¹¹³ La indeterminación sexual de las deidades vinculadas con la luna es una constante en muchas culturas, así como el valor contradictorio del tiempo que el astro marca: es pasado y presente, realización y potencialidad, punto de inicio y de llegada.¹¹⁴

Los gemelos expresan un simbolismo complejo y polimorfo, que manifiesta la contradicción propia de la realidad. En el mundo náhuatl, los gemelos se asocian a la serpiente, no sólo porque la palabra *coatl* tiene este doble significado, sino también porque ambos expresan la esencia temporal y la ambigüedad de la realidad.¹¹⁵ El numeral siete, que se repite en los nombres calendáricos de la primera pareja de héroes y sus antagonistas de la muerte, Wuqub' Junajpu y Wuqub' Kame, se asocia en muchas culturas a la perfección del ser humano, a la condición andrógina y a la gemelaridad.¹¹⁶

Se puede reconocer en el arquetipo mítico de los gemelos una posibilidad de exorcizar el problema de la identidad contradictoria del hombre en general, su bipartición complementaria y su desequilibrio interno. Representan al mismo tiempo la pareja como modelo relacional, en que se estructuran similitudes y diferencias.¹¹⁷ También son una imagen de la unidad del universo, que siempre contiene una dualidad.¹¹⁸ Por todos estos elementos, podemos considerar la relación de los gemelos, y en sentido lato entre todos los hermanos, como un patrón actancial básico en el *Popol Vuh*. No sólo en el caso de Junajpu y Xb'alanke, sino también en relación a Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu y sus antagonistas de Xib'alb'a, a Kabraqan y Sipakna, Jun B'atz y Jun Chowen y a los primeros cuatro hombres, hermanos entre sí. Por consiguiente, los vínculos familiares representan una imagen primigenia de la futura sociedad k'iche' y del carácter colectivo e individual de cada personaje.

Precisamente en el valor unitario y diferenciado de los gemelos podemos encontrar el paradigma principal de los actantes en el *Popol Vuh*, que explican sus funciones por medio de vínculos recíprocos de continuidad y oposición. De la misma manera, la sociedad k'iche' colonial

¹¹² *Ibidem*, p. 56.

¹¹³ C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, *op.cit.*, p. 210.

¹¹⁴ G. Durand, *op. cit.*, pp. 292-293.

¹¹⁵ R. Siméon, *op.cit.*, p. 115.

¹¹⁶ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, 380.

¹¹⁷ A. Polliani, *op. cit.*, p. 38.

¹¹⁸ C. Lévi-Strauss, *Storia di linche*, *op. cit.*, p. 58.

garantiza su identidad a través de la participación ritual en los valores propuestos por la obra y en la afirmación de su peculiaridad histórica e individual.

2.11. El *Popol Vuh* en el contexto de la colonia: ¿es un título de tierras?

La naturaleza peculiar del *Popol Vuh*, con una unidad estructural y una variedad de personajes y episodios, despierta problemas de interpretación. Una parte de la crítica se inclina a pensar que el documento colonial o por lo menos su última parte fue redactado como título de tierras para comprobar el derecho de los linajes indígenas sobre el territorio.¹¹⁹ A partir del siglo XVI, en efecto, la corona española decreta la fundación de nuevos poblados indígenas según el modelo español, que permitieran un mayor control de la población y una más fácil evangelización. Sin embargo, estas normas legislativas determinan una profunda desestructuración de los sistemas locales de integración comunitaria y su asimilación en la macro estructura colonial. Además, la formación de nuevos poblados coloniales había creado contiendas territoriales no sólo con los conquistadores europeos, sino también entre distintos municipios indígenas.¹²⁰ Al mismo tiempo, la congregación de los habitantes en los “pueblos de indios” provocó también el desarrollo de mecanismos colectivos de resistencia cultural frente a las injerencias del sistema occidental.¹²¹

A raíz de la conquista y de la repartición de tierras desde Yucatán hasta Guatemala, los linajes dominantes fijaron en documentos alfabéticos los confines de la comunidad, marcando los linderos con mojones, cruces o elementos naturales: cerros, lagunas y sabanas. Podemos considerar, entonces, los títulos de tierras en parte como una estrategia de afirmación de la cohesión social de las nuevas comunidades y en parte como un instrumento de defensa de los derechos de tenencia de la tierra respecto a las pretensiones de los conquistadores y de los otros poblados.

Se conservan muchos ejemplos de estos documentos coloniales, como la *Crónica de Yaxkukul*¹²², el *Códice de Calkiní*¹²³, el *Tratado de tierras de Maní*¹²⁴ y la *Crónica de Chac-Xulub-*

¹¹⁹ R. Acuña, *Temas del Popol Vuh*, op. cit., p. 55; G. Brotherston, op.cit., pp. 276-277. Por otro lado, Edmonson interpreta el documento como un título legal finalizado a demostrar la supremacía del linaje Kaweq sobre las ciudades y los pueblos tributarios: M. Edmonson, “Highland Maya History from Native Documents”, presentado en el simposio: *The Cultural Development of the Maya*, 6-13 sept. 1962, sobretiro, p. 5.

¹²⁰ Carlos Cabrera Beck, “Algunos aspectos del régimen jurídico de las tierras de indios en la recopilación de leyes de las Indias. Su carácter proteccionista”, *Memoria del II Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, 1981, pp. 170-172.

¹²¹ Elías Zamora, “Resistencia maya a la colonización: levantamientos indígenas en Guatemala durante el siglo XVI”, en M. Rivera Dorado y Andrés Ciudad, *Los mayas de los tiempos tardíos*, Sociedad Española de Estudios Mayas-Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1986, pp. 210-211.

¹²² *Documento n.1 del Deslinde de tierras en Yaxkukul, Yucatán*, ed. de Alfredo Barrera Vásquez, Talleres del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1984; *Crónica de Yaxkukul*, ed. de J. Martínez Hernández, Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca, Mérida, 1926.

¹²³ *Códice de Calkiní*, ed. de A. Barrera Vásquez, Biblioteca Campechana, Campeche, 1957; *Título de tierras de Calkiní*, ed. de Tsubasa Okoshi, trabajo mecanografiado.

¹²⁴ “Land Traty of Maní”, en Ralph Roys, *The Indian background of Colonial Yucatán*, CIW Publ. 548, Washington, 1943; *Tratado de tierras de Maní, 1557 (Crónica Xiu)*, ed. de T. Okoshi, trabajo mecanografiado.

*Chen*¹²⁵, para el área yucateca; el *Título de Totonicapán*¹²⁶, el *Título de Pedro Velasco*, el *Título de Cristóbal Ramírez*, el *Título de Paxtocá*¹²⁷ y las relaciones recopiladas por Recinos y Mario Crespo en dos antologías de crónicas indígenas de Guatemala.¹²⁸ Estos títulos de tierras atestiguan la necesidad común de los linajes indígenas de afirmar su derecho político sobre las tierras conquistadas por los antepasados.

Algunos títulos afirman la continuidad histórica y política desde los primeros hombres, que llegaron a esa región del otro lado del mar y se asentaron en el territorio “en la oscuridad y en la noche”. En el *Título de Totonicapán, de Sacapulas*,¹²⁹ de *Pedro Velasco*¹³⁰, en la *Historia Quiché de don Juan de Torres*¹³¹ y en la *Historia de los Xpantzay de Tecpán Guatemala*,¹³² por ejemplo, se hace mención a una migración ancestral desde la mítica ciudad del oriente o desde Babilonia. El viaje había conferido a los antepasados una identidad cultural y la legitimidad de su poder político. Sin embargo, si la recuperación del pasado mítico es frecuente en los documentos legales, no representa una constante, sino que es una de las posibles estrategias de afirmación territorial. En otros casos, como en el *Título de Ostuncalco y Chiquirichapa*¹³³, en el *Título de San Pedro Necta*¹³⁴ o en el *Título de San Bartolomé la Costilla*,¹³⁵ el documento se concentra en la descripción de los confines territoriales de la comunidad colonial y en la ubicación de mojones en los linderos del pueblo.

Se reconocen, entonces, distintas pautas de los títulos de tierras, así como una diferente percepción del concepto de poder de los linajes dominantes. Hay crónicas coloniales indígenas, como el *Memorial de Sololá*,¹³⁶ que no mencionan divisiones territoriales entre los poblados de la colonia y responden a distintas finalidades comunicativas.¹³⁷ Por estas razones, me parece importante considerar los títulos legales como un género textual abierto a varios modelos y propósitos, ya que los narradores enfatizan algunos aspectos y callan otros, según la petición específica a las autoridades coloniales y la ocasión que determina la redacción del documento.

¹²⁵ *Crónica de Chac-Xulub-Chen*, ed. de Héctor Pérez Martínez, Patria, México, 1991.

¹²⁶ *Título de Totonicapán*, ed. de Robert Carmack y James Mondloch, *op.cit.*

¹²⁷ *Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala, op.cit.*

¹²⁸ *Crónicas indígenas de Guatemala, op.cit.*; Mario Crespo, *Algunos títulos indígenas del Archivo General del Gobierno de Guatemala*, Universidad San Carlos de Guatemala, Facultad de Humanidades, Tesis de Licenciatura en Historia, Guatemala, 1968.

¹²⁹ M. Crespo, *op. cit.*, pp. 33-34.

¹³⁰ *Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala, op. cit.*, pp. 183-181.

¹³¹ *Crónicas indígenas de Guatemala, op. cit.*, pp. 25-63.

¹³² *Ibidem*, pp. 121-127.

¹³³ M. Crespo, *op. cit.*, pp. 107-108.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 93-94.

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 103-105.

¹³⁶ *Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles*, ed. de Adrián Recinos, Piedra Santa, Guatemala, 1980.

¹³⁷ Daniel Contreras y Jorge Luján Muñoz, *El Memorial de Sololá y los inicios de la colonización española en Guatemala*, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 2004, p. 31.

Para estudiar la función del *Popol Vuh* en el contexto de las otras crónicas de la colonia y comprender si responde a las finalidades de un título de tierras, es necesario definir las características del género y ver si éstas se pueden reconocer también en el texto bajo análisis. En primer lugar, estos documentos fueron redactados por parte de la elite de la comunidad, que demuestra su descendencia de los antiguos gobernantes mayas. Además, los textos siguen el orden cronológico, identificando en la línea dinástica una clave de afirmación del clan. Los títulos se cierran a menudo con las genealogías reales, que permiten conectar el tiempo histórico con la dimensión humana¹³⁸ y connotar la sucesión de los acontecimientos a través de las implicaciones políticas de los señores que los realizaron. De esta forma, el paso del tiempo se transforma en una ocasión de celebración del linaje y del valor atemporal de sus acciones. Todos estos aspectos son frecuentes en los títulos de tierras y consienten definir el género por medio de la perspectiva del linaje de origen y a través de una interpretación política del pasado de la comunidad. Estos rasgos se reconocen también en el *Popol Vuh* y nos consienten llegar a una primera interpretación del texto como documento legal.

Sin embargo, hay otro elemento recurrente en los títulos de tierras de toda el área maya que caracteriza su contenido y su finalidad y que no aparece directamente en el *Popol Vuh*. Como dice claramente el nombre de la tipología textual, los documentos aclaran los confines territoriales de la comunidad y el derecho de la tenencia de tierra del linaje dominante. El territorio y el espacio comunitario representan el referente central de los manuscritos, en particular su extensión y la relación estrecha entre la tierra y sus habitantes. En la casi totalidad de los casos, los narradores declaran la posición exacta de los linderos de las tierras de los poblados, gracias a la ubicación de mojones y señales físicos que marcan el confín con otras regiones. En más de veinte documentos, la gran mayoría de los títulos analizados, se hace una mención específica a los confines territoriales entre los distintos grupos de la región. El *Título de Totonicapán*, por ejemplo, asocia las guerras de conquista de los ancestros con la definición precisa del confín de las tierras del linaje:

Después pasaron a Cakxacán y subieron a Pabal Abaj, Chahaxak, Chik'apoj, Tsam Tsololá y Pec Balam Abaj, hasta la mitad del lago. Dividieron el lago en dos, una mitad del Ajposots'il y la otra de Q'uikab. Luego se dirigieron al cerro del lago y entraron en Jucabacaj y Pamesebal. Pasaron a Ruc'abalá K'uk', Chik'ojom y Tsam K'aná Ulew, frente a Naranja.

Bajaron a Muk'ulic Xicat, donde fueron a establecer su frontera por las montañas delante de los Yaquís.¹³⁹

La *Historia de los Xpantzay de Tecpán Guatemala*, de 1524, después de la mención los lugares hasta donde se extienden sus tierras, declara:

¹³⁸ P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, op. cit., vol. 3, p. 169.

Éstos son los linderos de nuestras tierras, las que nos dejaron nuestros abuelos para siempre jamás. Que nadie los pueda cambiar. Si alguno los mudare, les pesará.

La definición de las fronteras de las tierras comunitarias es una información clave en la lógica narrativa de los títulos de tierras, hasta representar la finalidad misma de los documentos. Este rasgo referencial, por otro lado, no aparece directamente en el *Popol Vuh* y nos impide su clasificación estricta dentro de los títulos legales de tierras. En efecto, las indicaciones espaciales son muy frecuentes en la obra, pero con una clara implicación simbólica, que será analizada en los siguientes capítulos. Aquí me interesa subrayar que los narradores no señalan ningún mojón ni lindero que indique la división entre las tierras, ni expresan la necesidad de una demarcación territorial.

Las referencias a toponímicos en el *Popol Vuh* son de diferente naturaleza. Una primera alusión se refiere a las conquistas territoriales de Kikab' frente a los otros pueblos; la segunda al asentamiento de los antepasados k'iche' en distintos lugares fronterizos, para vigilar los territorios del estado. Sin embargo, estas referencias no tienen un carácter geográfico específico. Sólo se mencionan los nombres de las ciudades habitadas por los antepasados, sin precisar los confines concretos de las tierras de los poblados.

En el *Popol Vuh*, los toponímicos tienen una implicación política y no sólo territorial. Las ciudades citadas indican la extensión del área de influencia sobre los habitantes, más que una posesión concreta de la tierra habitada. Este concepto refleja la visión prehispánica de la tenencia de la tierra, ya que los confines territoriales de una provincia dependían de la presencia en el territorio de un poblado, de un grupo familiar o de individuos sujetos al mismo gobernante¹⁴⁰. Además, por las informaciones que tenemos sobre distintas regiones del área maya, como Yucatán y el territorio k'iche', la división en zonas de influencia política no seguía una continuidad territorial, sino que se extendía también hacia áreas lejanas entre sí.¹⁴¹ Esto significa que la unidad territorial del reino no dependía de la disposición de las viviendas, sino de los vínculos políticos entre los habitantes y el gobernante. La relación política determinaba indirectamente el control sobre las tierras cultivadas por los súbditos.

Por estas razones, podemos decir que el *Popol Vuh* expresa un concepto de tenencia de la tierra meramente prehispánico que contrasta con la visión occidental. Si en la Europa medieval y

¹³⁹ *Título de Totonicapán, op. cit.*, p. 200.

¹⁴⁰ Silvia Garza, "Organización territorial de los antiguos mayas peninsulares", *XVII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristóbal de Las Casas, 1984, p. 89.

¹⁴¹ Sergio Quezada, *Pueblos y caciques yucatecos. 1550-1580*, Colegio de México, México, 1993, pp. 40-42; Joyce Marcus, "Ancient Maya Political Organization", en J. Sabloff y J. Henderson, *Lowland Maya Civilization in the Eight Century A.D.*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1993, pp. 118-121; R. Carmack, *Evolución del reino quiché*, Piedra Santa, Guatemala, 1979, pp. 69-71; R. Carmack, "Ethnohistory of the Central

renacentista, la propiedad de la tierra determina también el control político sobre los hombres que la trabajan, en el mundo indígena, al contrario, el poder político se ejerce principalmente sobre los individuos e indirectamente sobre las tierras que ellos ocupan. Hay que recordar que para las culturas mesoamericanas, la tierra es sagrada, como expresión de la energía de gestación y de muerte¹⁴² y no se puede vender, separar, trocar y poseer.¹⁴³

Volviendo a plantear la legítima definición del *Popol Vuh*, o por lo menos de su última parte, como título legal, habría que adaptar la definición territorial al concepto prehispánico de tenencia de la tierra con una implicación más política que espacial. Podemos decir que el *Popol Vuh* responde a las formas y funciones de una parte de estos documentos, pero según una perspectiva indígena. La obra pretende afirmar la identidad política y cultural del linaje dominante y no necesariamente sus derechos de explotación de la tierra. En efecto, las referencias geográficas concretas son escasas y expresan un valor simbólico más que económico. El espacio es un instrumento para demostrar la continuidad de las generaciones en un mismo territorio, es una señal de identidad cultural a través del tiempo.

Entonces, se puede definir el *Popol Vuh* como un título legal que declara a las autoridades coloniales el legítimo poder político del linaje Kaweq y la identificación simbólica entre el espacio y los miembros de la comunidad. Sólo interpretando los documentos legales en una perspectiva autóctona es posible reconocer en el *Popol Vuh* funciones y formas parecidas. Más que de título de tierras, sería más correcto hablar de título de poder, que legitima el control del linaje sobre la comunidad y su territorio, afirmando al mismo tiempo la identidad entre una y otro.

El manuscrito del siglo XVI del *Popol Vuh* se usó también como fuente de referencia para la redacción de otros títulos, como el de *C'oyoi, de Pedro Velasco y de Yax*.¹⁴⁴ Esto significa que para los k'iche' no hay una separación entre las funciones del texto, sino que al contrario hay una continuidad entre funciones míticas, históricas, políticas, económicas y culturales, sin confines rígidos entre los géneros textuales.

Quiche: The Community of Utatlán”, en Dwigth Wallace, y R. Carmack, *Archaeology and Ethnohistory of the Central Quiché*, Institute of Mesoamerican Studies, State University of New York, publ. 1, Albany, 1977, pp. 13-17.

¹⁴² P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, op. cit., pp. 63-66; L. Schultze Jena, op.cit., pp. 52-54; Ruth Bunzel, *Chichicastenango, A Guatemalan Village*, University of Washington Press, Seattle, 1959, pp. 16-20.

¹⁴³ La idea de la alienabilidad de la tierra es un concepto moderno, que se ha desarrollado en occidente en los últimos cuatro o cinco siglos. Por este proceso, la tierra se ha transformado en una realidad abstracta, una herramienta de producción, despojada de valores culturales, políticos y religiosos. Esto determina también un efecto de abstracción de las relaciones sociales y de los objetos a los que se refieren dichas relaciones. Por otro lado, en las sociedades tradicionales, la comunidad de las tierras era una garantía de supervivencia individual y colectiva. Maurice Godelier, “Simbólica del cuerpo, orden social y lógica del poder”, entrevista realizado por Marie-Odile Marion, en M. O. Marion, *Simbólicas*, Plaza y Valdés-CONACULTA, México, 2002, pp. 36-37.

¹⁴⁴ M. de la Garza, *Literatura maya*, op.cit., pp. 43-46; R. Carmack y J. Mondloch, “Introducción” al *Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*, op. cit., pp. 11-13.

Cabe señalar también que don Juan Cortés, decimocuarta generación de señores k'iche' citado en el *Popol Vuh*, participa con otros caciques en la redacción de varios documentos legales, como los *Títulos de los antiguos nuestros antepasados, los que ganaron estas tierras de Otzoya ...*¹⁴⁵, el *Título real de don Francisco Izquin Nehaib*¹⁴⁶ y el *Título de los indios de Santa Clara la Laguna*.¹⁴⁷ En estos textos, don Juan Cortés marca con mojones los linderos de sus tierras y declara el derecho de su linaje sobre el territorio. Junto a él, también el hermano don Juan Rojas tuvo privilegios durante la colonia, como la exención de tributos,¹⁴⁸ la tenencia de tierras y el acceso a mano de obra subalterna, según la aplicación de las Leyes de Indias. Éstas miraban a conceder beneficios a los caciques indígenas para promover su integración en el sistema colonial y transformarlos en los responsables de la recolección de los tributos.¹⁴⁹

La presencia de estos documentos de tierras firmados por los mismos miembros del linaje del *Popol Vuh* demuestra que esta última obra no agota las finalidades de los títulos territoriales, sino que tiende hacia otra función comunicativa. Juan de Rojas y Juan Cortés, efectivamente, entre 1558 y 1583 redactan documentos legales de tierras, que habrían sido meras repeticiones inútiles si el manuscrito alfabético del *Popol Vuh* (fechado aproximadamente entre 1554 y 1562)¹⁵⁰ hubiera tenido la misma finalidad.

Por estos elementos, se puede deducir que la función del manuscrito alfabético del *Popol Vuh* no era la de comprobar la extensión territorial del linaje Kaweq, sino la de afirmar, frente al mundo occidental y a la misma comunidad, la cohesión histórica y cultural de la comunidad k'iche' representada por sus señores. Más que de título de tierras, sería más correcto hablar de “probanza de linaje y méritos” en sentido lato, género legal que incluye también los documentos de tenencia de la tierra, pero sin agotarse en ellos.¹⁵¹

Analizado en el contexto colonial, el manuscrito hoy perdido del *Popol Vuh* parece responder a múltiples finalidades. Por un lado comprueba frente a las autoridades coloniales la ascendencia real de los caciques k'iche'. Esto produce la exención de tributos y la afirmación del derecho sobre sus antiguos súbditos¹⁵² y, sólo indirectamente, sobre las tierras que habitan. Por otro

¹⁴⁵ *Crónicas indígenas de Guatemala, op. cit.*, p. 93.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 115.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 173.

¹⁴⁸ Los tributos de los que los señores estaban exentados consistían esencialmente en miel, cacao, maíz, algodón, mantas, gallinas de Castilla, en algunos casos chile y petates. Sin embargo, algunas peticiones y quejas legales demuestran que también los caciques estaban reducidos a una condición de servidumbre y miseria. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, ed. de R. Acuña, UNAM, México, 1982, pp. 49 y 159.

¹⁴⁹ Pedro Carrasco, “Don Juan Cortés, cacique de Santa Cruz Quiché”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. VI, 1967, pp. 263-265; Francis Polo Sifontes, “Prólogo”, *Crónicas indígenas de Guatemala, op. cit.*, p. X; E. Zamora, *op. cit.*, pp. 210-211; R. Carmack, *Evolución del reino quiché, op. cit.*, p. 294.

¹⁵⁰ R. Carmack y J. Mondloch, “Introducción”, *Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala, op. cit.*, p. 12. Para Himelblau, la fecha de redacción sería posterior a 1558: J. Himelblau, *op. cit.*, pp. 14-15.

¹⁵¹ F. Polo Sifontes, *op. cit.*, pp. X-XV.

¹⁵² R. Carmack, *Evolución del reino quiché, op. cit.*, pp. 299-301.

lado, frente a la misma comunidad es una clave de afirmación cultural en un contexto social hostil y adverso. Para consolidarse como pueblo, los narradores k'iche' declaran su universo religioso y sus coordenadas culturales, encontrando en el espacio y en el tiempo una fuente de continuidad generacional.

Podemos decir que el *Popol Vuh* es un documento de tierras en el sentido que es una gran metáfora de la identidad entre el hombre, la tierra y el cosmos. Como probanza legal, afirma a través de su historia y de sus mitos que existe una comunión profunda entre la humanidad de maíz y su espacio y que no es posible separarlo, venderlo y conquistarlo. Cabe señalar también que la elaboración de las genealogías reales no empieza con la colonización occidental, ya que entre los mayas prehispánicos es común la costumbre de registrar la sucesión de las generaciones y de los linajes nobles, como atestiguan las fuentes de la primera época colonial y las inscripciones jeroglíficas.¹⁵³ Por esto me parece importante considerar el *Popol Vuh* como la elaboración de tradiciones ya existentes en la época prehispánica, que adquieren nuevas lecturas en el contexto de la colonia. Las palabras de Bartolomé de las Casas sobre los registros históricos de los mayas de Guatemala (Vera Paz) son elocuentes a este respecto:

Estos cronistas tenían cuenta de los días, meses y años, y aunque no tenían escritura como nosotros, tenían empero sus figuras y caracteres que todas las cosas que querían significaban, y éstas sus libros grandes, por tan agudo y sutil artificio, que podríamos decir que nuestras letras en aquello no les hicieron mucha ventaja. Déstos libros vieron algunos nuestros religiosos, y aun yo vide parte, los cuales se han quemado por parecer de los frailes, pareciéndoles, por lo que tocaba a la religión, en este tiempo y principio de su conversión quizás no les hiciese daño.¹⁵⁴

Reducir el valor del *Popol Vuh* a una sola de sus funciones comunicativas significa perder gran parte de la polisemia textual. Es innegable que el manuscrito del *Popol Vuh* que conocemos hoy es el resultado de la colonización europea, de la introducción del alfabeto latino y de la ocasión que determinó la transcripción de las tradiciones prehispánicas en un libro. El texto fue usado también como fuente para la redacción de títulos de tierras y tal vez también como documento de probanza del linaje. Sin embargo, el *Popol Vuh* es mucho más que esto: es una expresión poética original del mundo maya, es una lectura simbólica del universo que rodea a la humanidad de maíz y, por último, es un ejemplo de la peculiar elaboración mítica de arquetipos universales, que han orientado y siguen orientando la interpretación de la realidad de todas las culturas.

¹⁵³ M. de la Garza, "Popol Vuh, la memoria reencontrada", trabajo mecanografiado, p. 25.

¹⁵⁴ B. de las Casas, *op. cit.*, t. 2, p. 505.

Parte II

Núcleos simbólicos e isotopías del *Popol Vuh*

3. El agua y el fuego, instrumentos simbólicos de purificación y de regeneración

El estudio del simbolismo del *Popol Vuh* se revela fundamental a la hora de comprender la significación múltiple de la obra y los nexos entre los distintos episodios. En primer lugar cabe señalar que el lenguaje mítico se basa esencialmente en lecturas simbólicas de la realidad. Esto no significa que la función mítica se reduzca a la representación simbólica de un problema o de un fenómeno natural, ya que el mito puede conseguir distintas finalidades, como el entretenimiento, la afirmación de la cohesión social, la actuación simpatética sobre la realidad y la conservación de la memoria histórica.¹ El simbolismo textual representa un problema complejo y a la vez central en la lógica de la comunicación por su carácter ambiguo y su capacidad polisémica. Además, constituye la esencia misma y la función portante del discurso mítico, así como de otras expresiones poéticas.

A partir de la teoría de Paul Ricoeur², es posible reconocer un valor epistemológico a los símbolos, ya que activan dos o más ideas a la vez, ampliando las posibilidades semánticas de la realidad y connotando el referente primario de otras significaciones. El desarrollo del simbolismo revela que el lenguaje denotativo no es apropiado a la representación cabal de la realidad y que necesita de conexiones entre diferentes planos y manifestaciones. Además, esto demuestra también que las comunidades humanas perciben un orden simbólico que no coincide con el del mundo natural, pero que desarrolla con él una relación de complementariedad. Los fenómenos físicos necesitan de una nueva lógica espacial y temporal para ser significativos, así como la vida espiritualidad se concretiza y se revela a través de los elementos naturales. Los símbolos sirven de conectores entre ambos planos.

El simbolismo del *Popol Vuh* es bastante complejo, porque actúa sobre distintos niveles conceptuales. Es posible reconocer por un lado elementos clave del pensamiento religioso mesoamericano, como los animales, la vegetación, las aguas, el fuego y el espacio, signos que remiten a significaciones segundas respecto al significado literal. En la mayoría de los casos estos factores representan modelos arquetípicos de decodificación simbólica de la realidad y aparecen también en otras culturas con significaciones matizadas³. Por esta razón considero muy interesantes las aportaciones de la historia de las religiones al estudio del lenguaje mítico del *Popol Vuh*, ya que las asociaciones arquetípicas identificadas entre distintos fenómenos pueden aclarar nudos semánticos complejos del texto. Esto no significa la aplicación de modelos interpretativos

¹ G. Kirk, *op.cit.*, pp. 262-270; M. de la Garza, "El mito de los orígenes como principio de identidad comunitaria: un ejemplo en el mundo maya", *op.cit.*, p. 61.

² P. Ricoeur, *La metáfora viva*, *op. cit.*, pp. 110-117.

elaborados *a priori*, sino la reflexión sobre los valores arquetípicos que un nudo simbólico representa en el texto.

En la obra es posible reconocer distintas isotopías, o sea “conjuntos de categorías semánticas que hacen posible la lectura uniforme del relato”.⁴ Estos ejes desarrollan y profundizan los núcleos semánticos principales del *Popol Vuh* y permiten una constante reactivación del simbolismo de la obra. Las isotopías se construyen alrededor de los elementos clave de la realidad que rodea al hombre mesoamericano: las aguas, el fuego, la vegetación, el mundo animal y el espacio. Estos elementos constituyen instrumentos fértiles de lectura de la polisemia textual y serán analizados en los apartados siguientes según las relaciones semánticas que contraen.

Es interesante observar que estas líneas simbólicas se presentan en pasos distintos de la obra, con una significación interdependiente que confluye entre un elemento y otro. La continuidad simbólica se verifica también entre los episodios cosmogónicos del *Popol Vuh* y los de contenido político de los últimos folios, demostrando de esta forma que el texto responde a dinámicas narrativas uniformes, a pesar de la aparente fragmentación estilística y temática. Por todos estos elementos considero más oportuno organizar el análisis simbólico del texto según la red de relaciones latentes entre las distintas isotopías más que según la organización superficial de la trama.

3.1. El simbolismo acuático

3.1.1. Las aguas de la creación

El primer hilo que da cohesión a la obra está representado por el simbolismo acuático, central en la significación del texto. Desde las primeras páginas el agua se manifiesta como un elemento fundamental para el surgimiento de la vida. El agua es la materia primigenia de la cual brota la vida. La creación del mundo se lleva a cabo como el modelado de un elemento preexistente, sustancia sagrada y fuente de fertilidad. La definición de los dioses creadores como Tz'aqol/ B'itol alude claramente a su función demiúrgica, ya que la raíz *tz'aq* indica la formación de paredes y *b'it* el moldeado de objetos de barro.⁵ Esto significa que el acto cosmogónico supera la creación de la materia y se dirige a la instauración de un orden vital en el silencio primigenio⁶.

³ Margareth McClear reconoce cinco temas míticos universales, presentes también en el *Popol Vuh*: el robo del fuego, el diluvio, el renacimiento de los héroes, el embarazo de una virgen y el inframundo. M. McClear, *op. cit.*, pp. 128-129.

⁴ A. Greimas, *op. cit.*, pp. 41-42.

⁵ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 441; F. Ximénez, *Primera parte del Tesoro ...*, *op. cit.*, p. 111.

⁶ Por otro lado, en el *Génesis* bíblico se observa la presencia del Dios todopoderoso, creador del cielo y de la tierra: “En el principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era algo caótico y vacío, y tinieblas cubrían la superficie del abismo, mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas.

Lo que la cosmogonía del *Popol Vuh* parece indicar es que el surgimiento de la vida no se debe a la creación de nueva materia, sino de un equilibrio entre elementos complementarios que ya existían pero que todavía no habían sido relacionados. La vida surge por la relación entre los elementos complementarios, que a partir de este momento adquieren una polaridad y una función específica en relación al otro.

Lo que me parece sumamente interesante es la percepción de la vida como la compenetración de energías universales, celestes y telúricas. Esto no significa sólo la creación de un espacio en donde generar la vida vegetal, animal y humana, sino la formación de las fuerzas sagradas imprescindibles para tal generación. O, dicho de otra manera, el espacio adquiere una específica connotación simbólica como dimensión del encuentro entre opuestos y fuente de energías divinas.

A la luz de estas consideraciones, se puede comprender que el acto cosmogónico vincula el cielo y la tierra como equilibrio vital fundamental. Por otro lado este mismo espacio cósmico es una representación simbólica del orden sagrado universal, mucho más amplio, que justifica y encuentra una justificación en la materia recién plasmada. La lectura simbólica de la cosmogonía del *Popol Vuh* prevé entonces un doble movimiento semántico: desde un significado literal, las dinámicas de la conformación física del cosmos, hasta un significado segundo, la creación de un equilibrio entre energías sagradas que originan la vida. Cada nivel semántico amplía y concretiza su valor por medio de la relación con el otro, así como la materia telúrica adquiere una función en el cosmos por medio de su interacción con la dimensión celeste.

Cabe señalar también que el equilibrio binario de la cultura maya se extiende mucho más allá de la connotación espacial (cielo/ tierra), incluyendo la sucesión entre fases temporales complementarias (el día/ la noche) y principios generativos masculino y femenino. La relación cosmogónica entre el cielo y la tierra, entonces, adquiere una implicación universal, como instauración de un nuevo orden espacial, temporal y de regeneración. Estamos en una dimensión mítica, claro está, antes de la creación del tiempo cronológico. Sin embargo, la relación espacial entre el cielo y la tierra permite la creación de las secuencias temporales y a la sucesión de las generaciones.

El agua representa en todas las culturas una fuente de vida, de fertilidad y de purificación⁷. En el *Popol Vuh* el elemento acuático tiene una carga simbólica universal, vinculada con la formación de la vida y la regeneración, pero adquiere connotaciones específicas en la organización

Dijo Dios: "Haya luz" y hubo luz. Vio Dios que la luz estaba bien y separó Dios la luz de las tinieblas. Llamó Dios a la luz "día", y a las tinieblas llamó "noche". Y atardeció y amaneció el día primero". "Génesis", en *Biblia de Jerusalén*, Aldus, Madrid, 1972, p. 1.

⁷ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 9.

narrativa. En primer lugar, el mar del que se levanta la tierra es un agua telúrica y matricial, vinculada con la fertilidad femenina y con la vegetación. El surgimiento de las montañas, en efecto, puede ser leído como una manifestación simbólica del nacimiento de la vegetación, que emerge a través del agua telúrica hacia el cielo. Los cerros y los relieves montañosos constituyen el contexto ambiental de la vegetación y al mismo tiempo representan su manifestación simbólica, el movimiento desde la tierra al cielo o desde la oscuridad a la luz. El desplazamiento de las montañas puede ser una prefiguración de las germinaciones vegetales, en particular del maíz, e indicar la instauración de un ciclo universal de vida, muerte y regeneración a través del agua del mar.

En este caso, la sustancia acuática propicia el nacimiento vegetal, representado metonímicamente por las montañas, espacio masculino que se contrapone a los valles femeninos. En este mismo fragmento, en efecto, se alude a la siembra de la milpa por la repetición de la fórmula “que se siembre/ que amanezca”, que acompaña la actividad intelectual de los dioses y connota la creación del mundo de la función de germinación vegetal. La siembra y la planeación del hombre verdadero connotan el episodio cosmogónico del valor sagrado de la planta y de su función vital en el universo maya.

El agua de la que se levanta la tierra es todavía virgen y por esto mantiene intacta su carga infinita de fertilidad⁸. El nacimiento inmediato de los pinares y cipresales sobre la superficie terrestre es propiciado por el mar que se retira y a la vez fertiliza la tierra. Es un agua de manantial, que no ha sido tocada todavía por los rayos solares o la lluvia y que está en contacto directo con la oscuridad nocturna y femenina y por eso contiene la carga sagrada necesaria para la creación de la vida.

Q'ukumatz se encuentra sumergido en el agua clara de la creación, asociada en paralelismo a las plumas del quetzal y del ranchón que envuelven al dios. Además de la relación metafórica entre el mar y las plumas por el color verde de ambos elementos, la metáfora subraya el valor sagrado de la sustancia acuática, capaz de entrar en equilibrio con los elementos complementarios y por esto de producir vida. Se observa también que el adjetivo que define el agua del mar en este paso es *saqtetoj*, de *saq*, “blanco, luminoso”⁹, normalmente asociado a la luz y a las fuentes espirituales de sustentamiento. Lo verde del agua y de las plumas indica el centro del universo donde pueden confluir las energías divinas para el acto cosmogónico¹⁰.

Se puede decir que en este paso Q'ukumatz no sólo participa en la creación con su palabra, sino que también representa el centro del universo. Con su posición axial en efecto permite la

⁸ Todavía hoy en día, se usa el agua virgen que se ha quedado una noche al contacto con la oscuridad y con la energía nocturna para los rituales de fertilidad de la tierra. D. Guarchaj, comunicación personal. Véase también J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 8.

⁹ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 350.

¹⁰ M. Eliade, *Immagini e simboli*, *op. cit.*, p. 42.

formación del cosmos. Cabe señalar también que la serpiente, que compone el nombre y la esencia de la deidad, en su compleja simbología está asociada al agua, como energía divina que fecunda el universo¹¹. Q'ukumatz, entonces, como dios creador tiene múltiples relaciones con la sustancia acuática: por un lado a través del símbolo de la serpiente y del color verde, por otro lado por medio de la identificación metafórica entre el mar y sus plumas, ambos fuentes de fertilidad.

Todas las connotaciones apuntan hacia el papel fundamental del dios en la cosmogonía maya, ya que representa la compenetración de elementos opuestos en el centro y la fertilidad inagotable del agua primigenia. A través de las asociaciones verbales con elementos presentes en el acto cosmogónico, el agua adquiere implicaciones vitales cada vez más profundas y complejas, relacionadas no sólo con la fertilidad de la tierra, sino también con las fuentes de energía sagrada y los principios espirituales de su universo religioso.

En muchas culturas, las aguas de la creación son un símbolo de lo indiviso, el caos primigenio que la muerte permite superar. El mar encierra todas las virtualidades y los gérmenes, como matriz cósmica y sustento de la creación¹². Puede tener también implicaciones simbólicas temporales, ya que contiene el principio y el final de todas las cosas, que vuelven al agua por disolución y regresión. El mar, en particular, implica la coexistencia de distintas posibilidades virtuales, todas realizables. Al mismo tiempo es una fuente de destrucción y de aniquilamiento, como regreso a lo pre-formal¹³. Engloba el nacimiento y la destrucción y, en la óptica maya, la posibilidad de regeneración y renovación.

Por estas razones la cosmogonía del *Popol Vuh* se puede leer también como un renacimiento de la materia preexistente, que los dioses regeneran con un rito de transición. Este aspecto me parece particularmente significativo de la génesis mesoamericana, ya que no se trata de una creación *ex nihilo*, sino de una regeneración para que el universo surja con las características necesarias a la formación del hombre. El agua purifica la tierra, la fertiliza y la somete a una renovación ritual de manera que pueda adquirir un papel activo en el equilibrio del cosmos.

En este caso, el agua funciona simbólicamente como fuente de purificación y de regeneración, que después de una muerte iniciática confiere a la tierra una nueva función. Esta misma transición se puede considerar a nivel temporal, porque hay una clara contraposición entre la oscuridad primigenia y la futura formación del sol y de la luna o sea del tiempo. Esto nos permite entender la fuerte conexión entre los episodios del *Popol Vuh* e interpretar el acto cosmogónico como una primera etapa del desarrollo mítico de las siguientes secuencias textuales.

¹¹ M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, op. cit., p. 221.

¹² M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., pp. 178-181.

¹³ *Ibidem*.

La transición de la materia de un estado pre-formal a una condición ordenada indica el paso desde una oscuridad caótica e indistinta a la regularidad de las etapas cronológicas día-noche; claridad-tinieblas. Por otro lado, también la formación del sol y de la luna profundiza el significado de la oscuridad primigenia, que adquiere una función específica en oposición a la luz solar. La noche de la formación se afirma en cuanto oscuridad precisamente en oposición a la luminosidad posterior.

Esto revela una clara conexión narrativa en los relatos míticos del *Popol Vuh*, ya que cada episodio abre paso al siguiente y asume una nueva significación en relación con el otro. A la luz del desarrollo mítico, las aguas marinas pueden ser interpretadas como un símbolo temporal, en que todo nace, se destruye y sobre todo evoluciona, fluye desde una condición indistinta hasta una implicación cronológica cíclica. El simbolismo acuático de la cosmogonía mantiene activas sus múltiples capas semánticas, desde una implicación de fertilidad inagotable relacionada con la vegetación, hasta una función de purificación de la materia informe e instrumento de transición entre condiciones espaciales y temporales.

Para entender el significado simbólico de las aguas en la obra, es necesario considerar su condición específica de aguas marinas o sea de conjunto infinito de sustancia acuática. En primer lugar la materia cósmica está indicada con el difrasismo “cielo/ tierra/ lago/ mar”, que sugiere el valor sagrado de los principios complementarios, en que “lago/ mar” representan el punto de transición entre ambos elementos. La asociación léxica “lago/ mar”, además, desarrolla como principio de identidad la extensión de la masa acuática y su carácter telúrico.

Los mismos dioses creadores Tz'aqol, B'itol, Alom, K'ajolom, Tepew, Q'ukumatz son “corazón del lago/ corazón del mar/ el que hace trastos verdes/ el que hace jícaras verdes” (párr. 2)¹⁴, autores de la cosmogonía que se lleva a cabo en las aguas. A través de la asociación con las deidades creadoras, el mar y el lago adquieren la connotación de energía vital, que por medio de los dioses se expande a todo el universo. Los dioses mencionados explican su acción complementaria a la de Juraqan, Uk'ux Kaj, “corazón del cielo”. Las deidades, además de ser expresión de un único principio creador, representan la coparticipación de fuerzas complementarias en la formación de la vida: las aguas telúricas por parte de Q'ukumatz, y la materia celeste por parte de Juraqan.

La definición metafórica de los dioses ayuda a comprender el valor de las aguas del mar primigenio como contraparte del cielo en el equilibrio del cosmos. En esta perspectiva, el agua asume la connotación matricial complementaria, normalmente atribuida a la tierra, en una fase en que la sustancia telúrica todavía no ha manifestado una función específica. Resulta claro que el agua afirma su carácter polivalente según las asociaciones verbales y el contexto narrativo en que está

¹⁴ PV, p. 21.

mencionada. Cabe mencionar, también, que el difrasismo “lago/ mar” no es casual, puesto que parece ubicar el centro de la creación en el espacio geográfico de los k’iche’, alrededor del lago Atitlán. En este caso, el texto identifica su territorio con el espacio de la cosmogonía y lo connota como lugar sagrado donde surgió la vida.

En el contexto colonial, los narradores del *Popol Vuh* contraponen su cosmovisión a la perspectiva geográfica y religiosa impuesta por los conquistadores y confieren a la cosmogonía una connotación política. A través de los relatos cosmogónicos, afirman su identidad cultural en la relación con el espacio y declaran la continuidad histórica de su comunidad desde los orígenes de la vida del universo. El poder de generación inagotable del mar de la creación se manifiesta en el agua del lago y lo transforma en un espacio sagrado, instrumento de fertilidad y fuente de identidad cultural.

El valor telúrico de las aguas del mar se mantiene inalterado en la formación de los primeros ríos, que corren entre las cuestas de las montañas. En el ejemplo que sigue se observa que la función fertilizadora del mar confluye en los manantiales y arroyos que plasman los primeros relieves.

Primero, pues, nació la tierra
 las montañas
 los valles
se mostraron los caminos del agua
caminaron sus piernas entre las montañas
solamente se muestra que existía el agua
entonces aparecieron las grandes montañas (párr. 5)¹⁵

Los ríos contienen el excedente acuático del mar primigenio, que en su recorrido por la tierra ha formado las montañas y los valles. El camino de los ríos, en efecto, sigue desarrollando la cosmogonía, ya que permite la distinción entre áreas complementarias, o - mejor dicho - entre partes masculinas (las montañas) y otras femeninas (los valles). Los arroyos mantienen la connotación de las aguas de la creación, ya que su paso por la superficie de la tierra dispone el espacio para el desarrollo de la vegetación y de la vida animal. También en este caso, los ríos transportan aguas telúricas, femeninas y todavía vírgenes, que fertilizan la tierra y crean por su contacto los primeros árboles.

El agua insta un nuevo equilibrio sobre la tierra, vivifica su capacidad de reproducción y prepara al encuentro entre energías complementarias. Esto revela que la cosmogonía en el *Popol Vuh* no es un acto instantáneo y uniforme, sino al contrario un proceso dinámico de renovación constante del espacio cósmico. La tierra manifiesta un papel específico por la unión con el cielo, las montañas se definen por la formación de los valles, la oscuridad adquiere sentido por la futura creación de la luz, el caos por la determinación de sus partes integrantes. El conector que facilita el

¹⁵ *PV*, p. 26.

contacto entre elementos distintos es precisamente el agua, que opera la transición entre las condiciones espaciales y temporales.

Desde estas reflexiones, podemos comprender la concepción k'iche' de la vida como un proceso dinámico y continuo. El acto intelectual de los dioses sólo abre una serie infinita de posibilidades, que se realizan por la relación recíproca entre los distintos elementos. El aspecto más interesante, a mi parecer, es el dinamismo que sostiene la existencia cósmica, ya que la vida supera la idea de sustancias anímicas separadas y se dirige a la interacción entre diferentes planos.

La concepción de la vida del universo como compenetración entre aspectos y niveles existenciales revela un pensamiento muy refinado y complejo sobre el significado del cosmos y el papel del hombre en este equilibrio. Se podría sintetizar que los narradores del *Popol Vuh* conciben la cosmogonía como la instauración de un movimiento, que se genera y se alimenta a través del contacto entre distintos elementos. Éstos no se refieren sólo a sustancias complementarias, sino también a distintos niveles de la existencia del cosmos, la física y la espiritual, la proyección atemporal y cronológica, la energía femenina y masculina, la vida y la muerte.

Me interesa subrayar que el mito cosmogónico no se agota en los primeros folios del documento, sino que sigue a lo largo de las distintas creaciones humanas, ya que la vida es un proceso constante e inacabado que expresa nuevas posibilidades según el encuentro entre sus diferentes manifestaciones. Las aguas del mar consienten la primera transición entre la materia indistinta y las formas diversificadas. La sustancia acuática sigue actuando sobre la tierra para la formación de nuevas generaciones, de los ciclos vegetales y del tiempo, fertilizando el espacio y creando una diferenciación necesaria para la relación dialógica entre las partes.

3.1.2. El mar como lugar de transición

El valor simbólico del mar como instrumento de transición se encuentra en el episodio relativo a la migración de Tulan de los primeros antepasados. A pesar de la real localización geográfica de la capital y del eventual carácter histórico del viaje, no me parece un detalle de poca cuenta la relación de la ciudad con las orillas del mar. La identificación de Tulan con el oriente y sus connotaciones simbólicas son claras y remiten al origen de su unidad política. En este momento me interesa discutir las implicaciones acuáticas del viaje de los antepasados y la relación de la capital con la otra orilla de su espacio político.

El tránsito por el mar podría reflejar una influencia bíblica asimilada en la época colonial. Sin embargo, la presencia del agua en el episodio citado del *Popol Vuh* se connota de implicaciones simbólicas específicas, que permiten leer la migración de los antepasados como un rito de

ubican en el poniente²⁰. La relación con el oriente indica el valor sagrado de la capital y su percepción como origen de su universo político, sin que se pueda considerar como un punto cardinal.

También la ubicación de la ciudad del otro lado del mar ofrece una interpretación simbólica más que una indicación geográfica específica. El agua está asociada al origen de la vida política también en la migración de los aztecas de Aztlán, lugar mítico construido en medio del agua según la *Crónica Mexicáyotl*²¹. El mismo nombre de la ciudad remite a *atl*, “agua” y al locativo *atlan*, “en el agua”²². Por esta razón, la relación de Tulan con el agua no puede ser considerada como una referencia a la real localización geográfica de la ciudad, sino de su valor simbólico, como punto de origen de su vida colectiva.

Esto significa que la ciudad mítica de Nakxit podía estar localizada concretamente en cualquier rumbo cardinal, más acá o más allá del mar, pero su lectura simbólica la asocia al nacimiento del sol, al agua y al origen de su viaje de transición. La discrepancia entre el referente real y su proyección simbólica determina un excedente de sentido que connota la ciudad como raíz de su dimensión política. Aún más, si Tulan estuviera realmente ubicada en el oriente, del otro lado del mar, su función simbólica no sería significativa, ya que su valor cardinal sería relativo a la posición de los pueblos asentados en otro rumbo.

El fragmento del *Popol Vuh*, en cambio, connota Tulan como centro cultural, independientemente de la relación geográfica con otras unidades políticas. Es precisamente su distinta ubicación lo que hace significativa la indicación simbólica, porque la tensión semántica creada entre el referente y su expresión figurada activa en la mente del destinatario las implicaciones vitales y sagradas del rumbo cardinal. Por esta razón considero más probable que la ubicación de Tulan no coincidiera con el oriente, ya que esta discrepancia subraya los valores simbólicos de la significación segunda. La migración de los antepasados, además, recoge un hecho mitificado a través de varias generaciones, superando cualquier precisión espacio-temporal.

La misma consideración se podría extender también a la inmensidad de las aguas que los antepasados tuvieron que superar. El texto enfatiza con insistencia la dificultad de la migración y la extensión acuática que los ancestros encontraron en su camino. La superación de las aguas puede ser leída como un instrumento de transición, que confiere a los antiguos padres una nueva dignidad y un nuevo estatus político. El agua en este caso representa la sustancia sagrada que permite la

¹⁹ Las interpretaciones han sido múltiples. Véase la introducción de A. Recinos, *Memorial de Sololá; Título de Totonicapán*, op. cit., pp. 14-16; D. Contreras, op. cit., p. 4.

²⁰ “Testamento de los Xpantzay”, en *Crónicas indígenas de Guatemala*, op. cit., p. 153; *Memorial de Sololá*, op. cit., p. 40.

²¹ Fernando Alvaro Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, UNAM, México, 1992, p. 15.

transición. Purifica y actúa una renovación de los hombres que allí se sumergen porque anula su pasado.²³ El paso del mar es indicativo de la iniciación a la que se someten para volver al altiplano de Guatemala con un nuevo papel político. El viaje a Tulan, en efecto, inserta a los antepasados k'iche' en un sistema político e histórico más amplio y reescribe su historia a partir de este evento fundador. También en este caso, las aguas del mar funcionan como símbolo de transformación desde lo indistinto y pre-formal a la creación de un estado organizado, con un preciso aparato social y cultural. La travesía por el mar participa en la articulación del mito fundacional de los k'iche'.

Más allá de una posible contaminación bíblica en el cruce y la división del agua, me parece plausible también una interpretación del mar como medio de comunicación: en evolución y a la vez estable, líquido y al mismo tiempo compacto. En primer lugar, el episodio subraya el carácter prodigioso de los primeros padres que cruzan la extensión de las aguas como si fuera tierra, actuando una transformación de la materia. Por otro lado, las aguas marinas expresan su valor polisémico, como obstáculo e instrumento de contacto, renovación y caos primigenio, fuente de vida y posible peligro mortal.

La referencia al traslado sobre las piedras alineadas no me parece casual en la lógica simbólica, sino al contrario significativa de la función ritual de la peregrinación, que transforma la extensión acuática en un medio de contacto entre las regiones. El cruce sobre barcos hubiera subrayado el valor del agua de separación y alejamiento. El camino a pie, según mi opinión, enfatiza la continuidad vital entre los territorios y la confluencia política entre las dos áreas.

También en este caso, el agua manifiesta valores cambiantes que enriquecen la significación textual. La mención del mar que separa los k'iche' de Tulan, en síntesis, no parece tener un carácter referencial, sino simbólico, para indicar el valor iniciático de su viaje y la transformación de su estatus político. El paso a través del agua resulta ser la actualización de un esquema mítico presente en toda Mesoamérica, en que los personajes centrales cruzan la extensión marina durante su peregrinación.²⁴

Aun la escritura traída del oriente, del otro lado del mar, sigue esta misma razón simbólica, ya que se concibe como medio de comunicación y como evento que funda su historia y su cronología. A través del mar, la escritura adquiere una nueva connotación y participa del mismo proceso de transición. La escritura de Tulan sirve para intercambiar mensajes “dijeron ahí su entrada/ ahí en sus palabras (párr. 72)²⁵, pero sobre todo es el instrumento de una nueva percepción

²² Alonso de Molina, *Vocabulario de la Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, Porrúa, México, 1992.

²³ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 184.

²⁴ A. López Austin, *Hombre-dios*, op. cit., pp. 92, 93.

²⁵ PV, p. 174.

de su identidad política, para asimilarse a través de la comunicación verbal a una unidad cultural más amplia.

3.1.3. La lluvia y la resina

El agua funciona en muchos pasos de la obra como forma de comunicación y fertilización. Sin embargo, en otras ocasiones las aguas son un instrumento de destrucción. Es el caso del agua que deshace la generación de lodo y de la lluvia que aniquila a los hombres de palo.

(...)
solamente uno es el movimiento de su mirada
solamente está fija su mirada
no mira hacia atrás.
Habla primero
pero no tiene pensamientos
solamente se deshace directamente en el agua (párr. 7)²⁶

Así, pues, fue su muerte
los inundaron:
vino una gran resina del cielo

(...)
Hubo el despedazamiento de sus rostros porque no tenían pensamientos frente a su madre
frente a su padre también
Uk'ux Kaj
Juraqan, sus nombres

Por ellos se puso negra la superficie de la tierra
empezó una lluvia negra
lluvia de día
lluvia de noche (párr. 9)²⁷

Se puede observar que en estos dos episodios de destrucción el agua expresa significados simbólicos cambiantes. En el primer caso, los hombres de lodo regresan a través del agua a un estado pre-formal, a la materia primigenia de la que habían salido. Se trata de un regreso a los elementos matriciales de la tierra y las aguas que habían formado su cuerpo. No se verifica una verdadera destrucción, sino un ciclo de asimilación de una fase a la siguiente²⁸. Los hombres de barro no habían logrado distinguirse de la materia de la que habían sido creados y por eso regresan simbólicamente a su estado prenatal. Indican lo indiferenciado y por eso se asimilan a las aguas indistintas de la creación.

Es interesante notar que las aguas que operan la aniquilación son femeninas y que eso facilita la regeneración. La materia que se inmerge en el agua pierde sus confines y sus formas, pero al mismo tiempo se fertiliza y adquiere nuevas e infinitas potencialidades vitales²⁹. Por eso, la tierra que había formado a la primera humanidad se dispone a través de la purificación acuática a una

²⁶ PV, p. 30-31.

²⁷ PV, p. 35.

²⁸ M. Eliade, *Immagini e simboli*, op. cit., p. 135.

²⁹ *Ibidem*.

nueva creación. En este episodio, la asimilación por parte del agua permite la generación siguiente y representa una primera etapa de una cosmogonía compleja. La tierra de la generación de barro se fertiliza y se purifica en el agua para crear la vegetación necesaria a la segunda generación, los hombres de *tz'ite'*.

El elemento acuático actúa en este caso una aniquilación y una regeneración, ya que los hombres de lodo adquieren su verdadera función en la indeterminación del agua. Su papel específico no consiste entonces en su vida diferenciada, sino en su asimilación a los gérmenes vitales. Si a nivel temático, la generación de lodo puede ser leída como una primera tentativa antropogónica, a nivel simbólico la creación y la aniquilación de los hombres de barro se puede interpretar como una etapa necesaria para la fertilización de la tierra para la creación de la verdadera humanidad. Podemos concluir, entonces, que los dioses actúan precisamente en función de la asimilación de la primera humanidad en el agua, para purificar y fertilizar la tierra recién formada.

Me parece muy interesante observar que la creación del hombre consiste en una prosecución de la cosmogonía, o mejor dicho de la geogonía, en una fase en que todavía la humanidad no se diferencia de los elementos naturales³⁰. Hasta la creación de los hombres de maíz, las deidades dilatan el proceso de formación de la realidad que los albergará. Las primeras generaciones existen para permitir la renovación de la tierra y de la naturaleza. Así, la geogonía sigue paralela a las distintas antropogonías y constituye su razón de ser a nivel simbólico. Claramente, no se puede olvidar que las sucesivas etapas de creación humana subrayan la necesaria comunicación con los dioses e individualizan en la memoria y los rezos la función específica de la verdadera humanidad. Sin embargo, considero importante mantener activa también esta lectura simbólica, ya que el ser humano nunca se percibe totalmente separado de los elementos naturales que han permitido su creación. Las sucesivas inmersiones acuáticas por un lado renuevan la humanidad y la purifican de sus pecados, pero al mismo tiempo fertilizan la tierra, llenándola de gérmenes vitales.

También por esta razón, se puede notar que la cosmogonía en el *Popol Vuh* es un procedimiento dinámico y continuo que sigue mucho más allá de la elevación de la superficie terrestre desde las aguas marinas. La creación de la humanidad de barro del mito k'iche' afirma en esto su total independencia de la génesis cristiana, ya que se configura como una etapa destinada a la aniquilación por su misma naturaleza informal, telúrica y acuática.³¹

La ruina de la generación de palo por parte de la lluvia³² responde a las mismas motivaciones simbólicas, pero con connotaciones cambiantes. En primer lugar, cae del cielo resina

³⁰ M. de la Garza, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, UNAM, México, 1990, pp. 37-54.

³¹ D. Tedlock *Verba manent. L'interpretazione del parlato*, op. cit., p. 256.

³² Las expresiones utilizadas para definir la caída de lluvia del cielo son *b'utik* y *jab'*. *B'utik* significa "inundación, lluvia abundante" y está relacionado con la raíz *b'ut*, "anegar. Basseta y Coto registran también para *b'utik* el significado de "diluvio". *Jab'* significa "aguacero, lluvia, arrojar, esparcir". (Ch. E. Basseur de Bourbourg, *Gramática*

sustancia que normalmente sale de las plantas y se asocia a la vida vegetal. Este aspecto es muy interesante, ya que indica la condición indiferenciada del cosmos entre varias formas biológicas: animal, vegetal y humana. Los hombres de palo no manifiestan un equilibrio entre elementos húmedos y secos por la falta de sangre, sudor y grasa. La última palabra en el paso que sigue, *kab'chijal*, significa “resina o sebo de animal”³³ e indica en este contexto la presencia líquida necesaria en la vida de las plantas y de los animales.

(...)
no tienen sangre
 linfa
no tienen sudor
 sebo (párr. 8)³⁴

La generación de madera excede en materia seca, que no puede generar vida, pensamiento y recuerdos sin la contraparte acuática. En este caso, la resina que falta para el desarrollo vital completo cae del cielo, para restablecer el equilibrio sobre la superficie terrestre. La resina celeste indica también la presencia de una cosmogonía en acto, en que la materia sigue fluyendo de una condición a otra y en que la flora forma parte de la vida celeste y diurna. La resina subraya también el carácter vegetal de esta humanidad y su naturaleza pre-humana, todavía desequilibrada e incapaz de desarrollar la verdadera humanidad. La excesiva sequedad de los hombres de madera, además, puede indicar una predominancia de su carácter celeste, seco y diurno y el necesario contacto con las aguas matriciales, la sangre y la humedad telúrica.

Cabe señalar, también, que la madera que forma a los hombres de palo es de *tz'ite'* y que estas semillas se asocian en las adivinaciones del *Popol Vuh* a Xpiyakok, mientras que Xmukane usa semillas de maíz. En el texto se hace también una clara distinción entre hombres y mujeres de la segunda generación, creadas éstas últimas con la madera del *sib'ak*. Esto parece indicar un carácter masculino del *tz'ite'*, que se extiende por relación metonímica también a la segunda generación de hombres. No es casual, en efecto, que la destrucción se lleve a cabo por medio de la resina y de la lluvia que manifiestan un valor celeste.

También en este episodio se puede hablar de aniquilación y de asimilación, más que de verdadera destrucción. El elemento celeste de la lluvia asimila la humanidad seca, restablece el equilibrio con la caída de la resina y prepara la tierra para una sucesiva creación. Podemos decir que las dos primeras generaciones tienen características simbólicas complementarias, con un exceso de agua del mar primigenio la primera y un predominio de elementos secos y de fuego la segunda.

de la lengua quiché, *op. cit.*, p. 203; Th de Coto, *op.cit.*, p. XLVI; Domingo de Basseta, *Vocabulario quiché*, Ms. Am. n. 59, Biblioteca Nacional de París, siglo XVII, s. p.).

³³ *PV*, p. 34, nota 30 de E. Sam Colop.

³⁴ *Ibidem*.

Efectivamente las dos aniquilaciones por medio del agua se llevan a cabo a través de dos distintos valores acuáticos: matricial en el primer caso, celeste, en el segundo.

La verdadera destrucción de la segunda generación se verifica por la revuelta de los objetos y la intervención de K'otk'owach, Kamalotz', Kotzb'alam Tukumb'alam, quienes muerden y muelen sus cuerpos. La lluvia tiene la función de asimilar la humanidad de palo a la materia primigenia y permitir la regeneración. La inmersión en las aguas indica también un estadio caótico e indiferenciado en que la realidad no ha adquirido todavía el orden y la forma actual³⁵. Por esta razón, la lluvia confiere un sentido específico al episodio de la sublevación de los utensilios domésticos, en una condición de confusión de los papeles de cada elemento. La relación entre la lluvia y la rebelión arroja luz sobre la significación del evento mítico, como regreso a lo pre-formal y necesidad de una nueva organización de la realidad.³⁶

Por otro lado, la lluvia que cae del cielo tiene también la función de fertilizar la tierra con su carácter masculino. Respecto a la destrucción anterior, ésta produce una verdadera fecundación del elemento telúrico para crear nueva vida a través de su encuentro. Por esta razón, la lluvia representa una etapa sucesiva a la disolución de la humanidad de lodo, ya que aquí se lleva a cabo una compenetración entre elementos opuestos. La lluvia fecunda la tierra y permite el desarrollo de la última generación. Actúa también una purificación de la humanidad, lava sus pecados, disuelve sus formas y empapa la tierra de gérmenes vitales³⁷.

En estos elementos podemos leer también una concepción cíclica del tiempo y de las etapas generativas. La inmersión de la tierra por parte de la lluvia representa un rito de transición, que mata una generación para que la siguiente surja con renovada fuerza vital.³⁸ La alusión a la lluvia negra va mucho más allá de una indicación del color del cielo cubierto por las nubes y subraya más bien su poder mortífero por la asociación rumbo con el ocaso del sol.

“La lluvia de día/ la lluvia de noche” connota de implicaciones letales también el día, normalmente asociado a la vida y a la regeneración. En esta etapa cosmogónica, el tiempo marca su movimiento a través de la sucesión de vida, antes de la formación de ciclos temporales perceptibles en la vida del hombre: el día- la noche, la luz - la oscuridad. Las aniquilaciones de las primeras humanidades, entonces, pueden tener también una connotación simbólica cronológica, como primera manifestación temporal por medio de un movimiento cíclico constante.

Este tiempo mítico no es humano sino cósmico, no sólo porque la humanidad y el sol todavía no han sido creados, sino también porque puede ser percibido en una dimensión mucho más

³⁵ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 184.

³⁶ M. Rivera Dorado, “¿Influencia del cristianismo en el Popol Vuh?”, *Revista Española de Antropología Americana*, n. 30, 2000, p. 142.

³⁷ M. Eliade, *Immagini e simboli*, op. cit., pp. 135-139.

³⁸ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., pp. 198-199.

amplia que la humana. Las inundaciones, además, representan etapas sucesivas de la cosmogonía que se está llevando a cabo paralelamente. La tierra purificada, fertilizada y fecundada por el elemento acuático se dispone a la creación de la planta sagrada y de la verdadera humanidad. Sólo en este contexto es posible el nacimiento del día y de la noche, del sol, de la luna y de los hombres de maíz.

Podemos observar que la destrucción por medio de la lluvia sigue una lógica narrativa interna al texto y permite la creación de las siguientes generaciones, como etapa integrante del proceso dinámico de la cosmogonía k'iche'. Por eso considero más probable que el simbolismo de la inundación responda a fenómenos universales de decodificación del mundo y de expresión simbólica de la purificación y la regeneración³⁹ más que a una influencia directa de la tradición judaico-cristiana. Además, Ximénez refiere que entre los mayas había un conocimiento previo del diluvio universal: “Lo que esto dijeron del diluvio atestiguaron también en Guatemala los indios achíes (cakchiqueles), afirmando que lo tenían pintado entre otras sus antiguallas, las cuales todos los frailes en el espíritu y celo que llevaban de destruir la idolatría, se las quitaron y las quemaron teniéndolas por sospechosas”.⁴⁰

3.1.4. Los ríos de la superficie terrestre

Hay otra significación simbólica esencial en el *Popol Vuh* vinculada con las aguas. Se trata de los ríos que aparecen en distintos contextos de la obra. Después de la formación de los primeros arroyos con el excedente de las aguas primigenias, la siguiente mención se refiere a los ríos como lugares inhóspitos destinados a los venados y a la generación no-humana. En este caso la vega del río indica la naturaleza salvaje y no humanizada en donde se ubica la vida animal. El río es una fuente de sustentamiento y de alimentación, es el principio vital que permite el desarrollo de la vegetación y de la fauna. Contiene agua “viva” y en constante regeneración⁴¹ que fertiliza la tierra y los animales con su paso por el territorio. Los ríos del *Popol Vuh* renuevan la fuerza vital de la cosmogonía e indican al mismo tiempo la eternidad de su movimiento.⁴² Por esta razón se asocian en varios pasos a la subsistencia de los animales silvestres y de personajes míticos como Sipakna.

Éstos, pues, son los hechos de Sipakna
el primer hijo de Wuqub' Kaqix.
“Yo soy el hacedor de las montañas”. Dice Sipakna.

³⁹ J. Chevalier y A. Gheerbrand, *op. cit.*, vol. 1, pp. 385-386; G. Kirk, *op. cit.*, pp. 125-126.

⁴⁰ F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, SGHG, ed. Goathemala, Guatemala, vol. I, 1929, p. 132. El diluvio está representado también en la p. 74 del Códice de Dresden y registrado como creencia autóctona por Diego de Landa: “Decían también de estos *bacabes* que escaparon cuando el mundo fue destruido por el diluvio”. Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1986, p. 62. La misma idea está registrada en B. de las Casas, *op. cit.*, t. 2, p. 504 y en las *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, *op. cit.*

⁴¹ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, p. 183.

⁴² *Ibidem*, p. 188.

Así, pues, Sipakna se baña en la orilla de un río
entonces pasaron cuatrocientos muchachos arrastrando un árbol como sostén de su casa (párr. 13)⁴³

Solamente peces
solamente cangrejos busca en la orilla de los ríos
así come todos los días (párr. 14)⁴⁴

La relación entre Sipakna y los ríos puede aclarar las implicaciones simbólicas de este personaje en la lógica narrativa. En primer lugar, el nombre del personaje es significativo de su función y de su naturaleza animal. Se trata probablemente de un lagarto, del náhuatl *cipac(tli)*, “caimán, lagarto”⁴⁵, sostén del mundo asociado a la sustancia telúrica⁴⁶. Habría que preguntarse por qué se adopta un término extranjero, que posiblemente no comunicaba el valor referencial específico al público k’iche’. Es posible que se tratara de un mito proveniente de una región de habla náhuatl, sucesivamente integrado en la mitología k’iche’, o que el personaje mismo se vinculara con otra área, aunque en el *Popol Vuh* el hijo de Wuqub’ Kaqix se concibe como formador primigenio de la superficie de la tierra y origen de su mundo.

Por otro lado, el nombre tal vez tenía que resultar precisamente ajeno al universo cultural maya, ya que expresa una fuerza antagonista a los héroes k’iche’. Cualquiera que sea la explicación, podemos deducir el vínculo directo entre el río y el hábitat cotidiano del caimán, en equilibrio entre el agua y la tierra, la orilla del río y las profundidades de las aguas. También la comida de Sipakna refleja las costumbres alimenticias de los lagartos, que se nutren de peces y animales cazados en su contexto natural.

La función del caimán como sustentador y formador de las montañas ayuda a comprender la oposición de los cuatrocientos muchachos, que transportan un gran árbol como dintel de su casa. Se trata probablemente de un *axis mundi* que los muchachos quieren imponer en la tierra recién formada, puesto que la casa a menudo es un símbolo del cosmos y el dintel es el sostén del mundo.⁴⁷ Los cuatrocientos personajes quieren sustituir a Sipakna con un nuevo centro cósmico y organizar la tierra según un orden simbólico y espacial distinto. La muerte de los muchachos y la destrucción de su casa indican una prosecución de la cosmogonía y la sucesión de etapas cíclicas de creación y aniquilación cósmicas. La victoria de los gemelos sobre el lagarto cósmico puede indicar

⁴³ PV, p. 45.

⁴⁴ PV, p. 49.

⁴⁵ Lyle Campbell, “Préstamos lingüísticos en el Popol Vuh”, en R. Carmack y F. Morales, *op. cit.*, p. 85; M. Ilia Nájera, “Sobre le carácter naturalista de los seres divinos de la creación quiché en el Popol Vuh”, *op. cit.*, p. 1349. Para Graulich se trataría de una representación de la deidad lunar de una edad anterior. M. Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, *op. cit.*, p. 151.

⁴⁶ M. Rivera Dorado, *La religión maya*, *op. cit.*, p. 46; M. de la Garza, “La religión. Los dioses, el mundo y el hombre”, *op. cit.*, pp. 214-215.

⁴⁷ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 213; M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, pp. 71-72.

la superación de las primeras fases cosmogónicas y la imposición de un nuevo orden, caracterizado por una mayor estabilidad.

Por los elementos hasta aquí presentados, la relación entre Sipakna y el agua resulta significativa. En primer lugar, la mención del río responde a una lógica narrativa y temática que confiere a los personajes los elementos contextuales necesarios para su caracterización. En segundo lugar, el agua se presenta también aquí como un elemento polisémico, que expresa una significación cambiante. El caimán en las aguas del río está operando una purificación ritual, que lo prepara a la muerte iniciática que los antagonistas le infligen. El enterramiento en el hoyo que él mismo ha escarbado, en efecto, se puede interpretar como un regreso a la sustancia telúrica o un rito de paso, desde la vida a la muerte, para volver a nacer otra vez. No se trata, en efecto, de una verdadera destrucción, sino de un camino hacia atrás, que le permite afirmarse con mayor fuerza en el equilibrio del universo. Su entierro, entonces, puede ser leído como un castigo impuesto por los cuatrocientos muchachos, a nivel temático, y un regreso a la condición prenatal a nivel simbólico.

El río donde vive Sipakna, además, representa también un instrumento de comunicación y de cambio.⁴⁸ No es casual que las destrucciones y las sucesivas imposiciones del orden cósmico se lleven a cabo por medio del contacto con las aguas. También la segunda mención al río en el episodio de Sipakna presenta una doble interpretación: por un lado es lugar y fuente de alimentación, por otro instrumento de contacto y de transformación. El encuentro con los gemelos se lleva a cabo en las orillas del río y aquí un animal vinculado con las aguas, el falso cangrejo, opera la derrota del lagarto cósmico. El río funciona en este caso como conector entre condiciones, o sea la vida y la muerte.

La segunda destrucción de Sipakna será definitiva, ya que se reincorpora con la sustancia terrestre a través de la cueva que lo aplasta. El agua del río permite el contacto entre estas dos realidades y facilita la transición entre una función central en el movimiento cósmico y una asimilación de su energía en la materia telúrica. El caimán mismo es un animal asociado con las aguas y por eso es portador de la fertilidad de la sustancia acuática⁴⁹. Es una figura ambivalente, relacionada con la tierra y el agua, contagiada de la fuerza sagrada del abismo y dispensadora de humedad y de fertilidad.⁵⁰

Los ríos son instrumentos de comunicación, en que el agua permite el contacto entre distintas realidades y condiciones. En las palabras que los primeros hombres levantan a sus dioses, resulta claro que los ríos son considerados como puntos neurálgicos de contacto entre hombres y sustancias sagradas.

⁴⁸ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 452.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 290-291.

⁵⁰ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones, op. cit.*, p. 195.

¡Que se multipliquen
que se desarrollen los sustentadores
los alimentadores tuyos
 los que te llaman en los caminos
 en los senderos
 en los caminos de agua
 en los barrancos
 bajo los árboles
 bajo los bejucos (párr. 87)⁵¹

Los senderos, los ríos, los barrancos, los árboles y los bejucos revelan por la asociación léxica del difrasismo un principio de identidad que connota cada lugar de la función específica de transición. Las calzadas, que claramente sirven para poner en contacto personas y lugares, representan en los textos k'iche' contemporáneos una metáfora de la comunicación entre generaciones. Esta connotación metafórica se extiende también sobre los otros elementos del difrasismo: las quebradas, las plantas y los ríos. Los barrancos, en efecto, son hendiduras que facilitan el acceso a las profundidades de la tierra y representan un puente de unión entre la dimensión humana y la telúrica. La función de los árboles como instrumentos de comunicación entre el hombre, la sustancia celeste y la terrestre está documentada también en los relieves líticos del período clásico, en que el gobernante florece como árbol frente a la comunidad para transmitir la energía divina.⁵²

Los ríos, en fin, adquieren en esta asociación verbal la misma connotación simbólica de espacios de transición y de contacto, lugares sagrados de renovación, en que el hombre puede levantar rezos y recibir beneficios de las deidades. El agua actúa en ese caso dos funciones paralelas: por un lado purifica, por otra trasmite el mensaje. Este papel me parece particularmente significativo en el *Popol Vuh*, porque carga las aguas del valor de vehículo de fuerzas sagradas y de oraciones. La palabra que los hombres levantan a los dioses por medio de la sustancia acuática adquiere la función de fuerza sagrada, nutrimento divino y sustento espiritual para los dioses y las futuras generaciones. Por esta razón, el difrasismo citado revela la importancia de la comunicación interpersonal, que a través del agua adquiere la fertilidad, la fuerza y los gérmenes vitales necesarios para el sustento del espíritu.

Este paso revela también que los arroyos representan importantes lugares de culto en el mundo k'iche'. Cabe señalar también que los ríos transportan agua "viva", virgen, en constante movimiento y renovación y que fertilizan con su paso las comunidades humanas⁵³. El difrasismo citado, además, propone una asociación verbal entre "camino/ sendero/ camino de agua",

⁵¹ *PV*, p. 193.

⁵² M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op.cit, pp. 63-66; M. Rivera Dorado, *La religión maya*, op. cit., p. 60-64.

⁵³ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 188-189.

sugiriendo una identificación metafórica, por extensión, entre los hombres que recorren los caminos y el agua que fluye en el lecho del río. La relación metafórica “hombre/ agua” profundiza el simbolismo acuático por medio de las implicaciones vitales de los primeros hombres. También en el *Popol Vuh*, el agua se configura como fuente de sustentamiento físico y espiritual y como puente de comunicación entre hombres, dioses y distintas generaciones.

También en otro episodio de la obra, el agua funciona como puente de comunicación y de purificación. Me refiero a la tentación de Tojil operada por las doncellas de las tribus enemigas de los k'iche'.

Había un río
así se bañan allí
en la orilla del río solamente es donde se manifiestan a sí mismos
se llamaba pues En el Baño de Tojil
era el nombre del río.
Muchas veces, pues, los ven los pueblos
en seguida desaparecen
cuando son vistos por los pueblos (párr. 64)⁵⁴

Entonces fueron allá
donde se bañaba Tojil.
Las vieron que lavaban, pues, cuando se fueron.
Se alegran, pues, los señores por sus dos hijas
les habían ordenado que fueran.
Entonces llegaron pues a la orilla del río
así empezaron a lavar
se desnudaron las dos juntas.
Estaban paradas delante de unas piedras
cuando encontraron pues a Tojil
Awilix
Jakawitz.

Llegaron allá a la orilla del río
solamente un poco consideraron el aspecto de las dos muchachas que lavaban (párr. 66)⁵⁵

En los pasos citados, el agua sirve como puente de comunicación entre distintas condiciones, puesto que el espíritu de Tojil se manifiesta a los hombres a través del agua, que puede ser un río, un lago o un lugar específico para lavarse, indicado en el texto sólo con el término genérico de *ja'*, “agua”. Aquí el agua expresa su valor simbólico como sustancia sagrada indefinida, que facilita el contacto con otros espacios. Los baños de Tojil son una de las hendeduras de la tierra, por donde aflora el agua matricial y el hombre puede acceder a otras dimensiones. Representa un canal de comunicación visual entre las comunidades y sus dioses, en un espacio sacralizado por su presencia. La función del agua en este contexto es múltiple. Por un lado purifica los cuerpos de Tojil, Awilix y Jakawitz, renovando y vivificando su fuerza sagrada.

⁵⁴ *PV*, p. 155.

⁵⁵ *PV*, p. 158.

Por otro lado, el agua que sale de la tierra contiene los gérmenes vitales, fertiliza el territorio y las personas que allí se inmergen⁵⁶. Este aspecto es muy significativo en la lógica narrativa y puede ofrecer una clave de interpretación del episodio mítico. La presencia del agua en este contexto no se dirige sólo a la purificación de los dioses k'iche', sino que facilita sobre todo el encuentro con las mujeres enemigas, que adquieren fertilidad por la inmersión en las aguas telúricas. La penetración en el agua fertiliza a las mujeres y las prepara a la procreación.

El encuentro sexual previsto con los dioses no está destinado sólo a una pérdida de la fuerza de Tojil, sino que podría estar vinculado con la posible procreación de un nuevo linaje. Lo que intentan obtener las tribus es la fundación a través del agua de una generación sagrada, heredera de la energía divina de los padres y de la línea dinástica de las madres. Con esto, las tribus enemigas desean estrechar un pacto y una alianza con los dioses k'iche' y adquirir al mismo tiempo su fuerza.

La inmersión en el agua por parte de las doncellas desnudas facilita su purificación previa y su fertilización, para que puedan ser fecundadas por las deidades. La función del agua de purificación y fertilización se refiere a todos los personajes que se encuentran inmersos, dioses y mujeres. Ya que el episodio apunta hacia el encuentro entre los dos grupos, me parece importante subrayar la participación de ambos en el ritual de fertilidad.

En este caso, la presencia del agua ofrece las circunstancias para que la relación sexual produzca nueva vida, aunque la falta de cualquier contacto físico de hecho anule estas posibilidades. El elemento acuático proporciona las condiciones para la procreación y sobre todo permite el encuentro entre la condición divina y la humana. Se puede observar que en este paso el simbolismo del agua actúa en tres direcciones complementarias: como medio de comunicación; como fuente de purificación y como instrumento de fertilidad. El baño aniquila la historia pasada de disensiones políticas, vuelve a la sustancia primigenia y regenera las relaciones entre los dos grupos.

3.1.5. Los ríos del inframundo

En el *Popol Vuh*, el agua de los ríos puede adquirir también connotaciones negativas, como obstáculos e instrumentos de muerte. Durante el descenso a Xib'alb'a, las dos parejas de personajes tienen que superar arroyos que interrumpen su camino.

Entonces, pues, salieron allá a la orilla de un río violento en los barrancos
Nu' Barranco
K'ulku Barranco, sus nombres.

Los pasaron
pasaron, pues, por un río violento entre las estacas
son innumerables las estacas
los pasaron sin cortarse
entonces llegaron a un río

⁵⁶ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., pp. 178-179.

un río de sangre
lo pasaron sin beber
llegaron a otro río
solamente de agua también
no fueron vencidos
solamente pasaron otra vez. (párr. 19)⁵⁷

Luego, en la segunda bajada a Xib'alb'a:

En seguida bajaron por unas gradas
pasaron, pues, sobre diferentes barrancos
solamente entre los pájaros pasaron
así los pájaros Molay, es su nombre.
Pasaron, pues, sobre un río de pus
sobre un río de sangre
era el instrumento de su derrota en los corazones de los de Xib'alb'a.
No se inquietaron
solamente sobre sus cerbatanas pasaron. (párr. 31)⁵⁸

A pesar de los distintos detalles narrativos, los dos episodios siguen un esquema parecido. El acceso a las profundidades de la tierra está caracterizado por caminos empinados y de difícil paso, hendeduras que ponen en comunicación el mundo de arriba con la sustancia telúrica⁵⁹. En este caso, el río indica la separación de las dos orillas y la distinción de estados y condiciones: la vida y la muerte, el cielo y la tierra, el día y la noche⁶⁰. Aquí, el río más que juntar, separa, dificulta el paso, subraya la diferenciación y el cambio. Podemos decir que se actúa también en este contexto un rito de transición, ya que los hermanos a través de las corrientes del río llegan a la muerte. La superación de los arroyos, en efecto, indica un estado de transición, arduo y, precisamente en razón de su dificultad, eficaz. Las dos parejas de héroes llegan a la región de la muerte con un estatus necesario para su victoria final y su resurgimiento a la vida.

Sin embargo, el simbolismo en este paso no se agota en el rito de iniciación de los hermanos, sino que extiende su significado a otros aspectos. En primer lugar, cabe señalar que los ríos de sangre que caracterizan ambas bajadas aluden a las heridas y las lágrimas que connotan Xib'alb'a como lugar de sufrimiento y de dolor. Además, la sangre y el pus cruzan las entrañas del hombre y también de la tierra. En esto se observa una asimilación simbólica entre la sustancia terrestre y la mujer, como fuerza femenina de creación y destrucción.

Como en otras culturas, los ríos de sangre parecen ser una alusión a la sangre menstrual, elemento nefasto⁶¹. Estos ríos indican el valor femenino, matricial e impuro de la menstruación, que marca el principio de un nuevo ciclo vital y temporal y que se asocia estrechamente al simbolismo

⁵⁷ PV, p. 63.

⁵⁸ PV, p. 92.

⁵⁹ M. Pickands, *op. cit.*, p. 109.

⁶⁰ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 451-452.

⁶¹ G. Durand, *op. cit.*, p. 94.

lunar y a la fertilidad femenina⁶². Son aguas negras que no reflejan la imagen, ni se pueden beber, porque llevan una carga mortal. El paso de los ríos de sangre implica la penetración en las profundidades del elemento telúrico y el contacto con los secretos de la vida y de la muerte.

El agua menstrual expresa muy bien la dicotomía vida-muerte que permite el acceso al inframundo. Supone la sustancia sagrada que da la vida, pero al mismo tiempo indica la conclusión de un ciclo de ovulación y la falta de fecundación. Es sangre que contiene gérmenes de muerte y de destrucción. El paso a través de la sangre implica la superación del umbral entre la vida y la muerte, la penetración en la sustancia ambivalente, principio vital por excelencia y símbolo de muerte. Los ríos entre estacas, por otro lado, sugieren los instrumentos puntiagudos del sacrificio y el acceso a una muerte ritual, provocada por la ofrenda de la propia sangre. También aquí, el río conduce al más allá por medio de las herramientas del autosacrificio sangriento.

Todas estas connotaciones simbólicas dejan entender la función de las aguas del inframundo de transición a la región de la muerte, penetrando en las entrañas del principio femenino. La sangre menstrual y las estacas son ambos símbolos de muerte y al mismo tiempo instrumentos para la purificación y el renacimiento.

La última mención a las aguas registrada en el *Popol Vuh* consiste en el río al cual fueron arrojados los huesos molidos de Junajpu y Xb'alanke. Las aguas del río operan aquí una verdadera fertilización de los impulsos vitales sometidos a una muerte iniciática. La destrucción a través del fuego, su pulverización y la disolución en el elemento acuático permite la purificación de la condición anterior y el alcance de un estatus divino con su resurrección.

Cuando hicieron la adivinación los de Xib'alb'a
molieron sus huesos
los arrojaron al río
no fueron lejos
solamente en seguida bajaron al fondo del agua.
Hermosos muchachos volvieron a ser
solamente así su apariencia fue
aparecieron luego.
38- Al quinto día aparecieron
fueron vistos en el agua por la gente
los dos tenían el aspecto de hombres-peces.
Cuando fue visto su aspecto por los de Xib'alb'a
los buscaron pues en el agua.
Al amanecer del día siguiente aparecen dos pobres
con trapos en sus rostros
con trapo en su espalda
de trapo pues sus abrigos
no estaba hecho su aspecto cuando fueron vistos por los de Xib'alb'a (parr. 37-38)⁶³

⁶² Nahum Megged, *El universo del Popol Vuh*, Diana, México, 1991, p. 129; Dora Luz Cobián, *Génesis y evolución de la figura femenina en el Popol Vuh*, Plaza y Valdés, México, 1999, p. 71.

⁶³ PV, p. 108.

Este rito de transición por medio del fuego y del agua lleva a la deificación final de los gemelos y su asimilación como sol y luna. La importancia del evento mítico, fundador de una nueva época, del tiempo y de la generación de los hombres de maíz, subraya la función clave del agua en las distintas fases de la cosmogonía. En primer lugar, el río simboliza la renovación y la transformación a través del movimiento de sus aguas.⁶⁴ Por eso puede ser considerado como un paradigma de la existencia humana, de su movilidad y cambio, de la multiplicidad de caminos y posibilidades vitales.

El derramamiento de los huesos de Junajpu y Xb'alanke en el agua implica la disolución en la sustancia vital por excelencia y su contacto directo con las energías que rigen la vida de los hombres. El regreso a su forma humana después del sacrificio se lleva a cabo precisamente a través de un símbolo de la humanidad, que al mismo tiempo indica transformación y cambio. Cabe señalar que el agua en la que se disuelven los huesos pertenece al inframundo y es por esto matricial. Los cuerpos de los héroes gemelos vuelven simbólicamente a la matriz para renacer desde las aguas de la gestación. El río es un trámite del rito iniciático y facilita la renovación a través de la purificación⁶⁵.

La potencialidad iniciática del agua se incrementa por su ubicación en Xib'alb'a, que precisamente en este episodio del *Popol Vuh* expresa su valor positivo como contraparte fundamental en el equilibrio cósmico. Las aguas del río cargan el inframundo de implicaciones vitales, como recorrido iniciático de Junajpu y Xb'alanke hacia su nueva naturaleza de sol y luna. La muerte de los héroes y su regeneración expresan el ansia de perdurar de la comunidad y su representación simbólica en un movimiento cíclico de renacimiento⁶⁶.

La transformación de los héroes en hombres-peces, por un lado responde a razones narrativas como habitantes posibles del contexto acuático; por otro, revela la doble entidad de los gemelos. El pez, en efecto, es símbolo de la multiplicidad y del continente-contenido de la cadena alimenticia acuática. Es una forma que puede encerrar otra, al infinito⁶⁷. Por eso, el pez representa las posibilidades virtuales, algo que contiene otro animal, otro significado, otra función. Los hombres-peces revelan claramente la doble naturaleza terrestre-acuática de los hermanos, que dominan los dos planos y que pueden transitar de uno a otro para llevar a cabo su transformación.

Por su excelente fecundidad y el número elevado de óvulos, el pez indica también la capacidad de reproducción y a la vez es un símbolo fálico, todos elementos vinculados con la

⁶⁴ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 451.

⁶⁵ R. Guénon, *op. cit.*, pp. 287-98.

⁶⁶ M. Rivera Dorado, "¿Influencia del cristianismo en el *Popol Vuh*?", *op. cit.*, p. 157.

⁶⁷ G. Durand, *op.cit.*, p. 216.

fertilidad, en particular en el contexto vegetal⁶⁸. En algunas culturas orientales, los peces se representan a menudo en parejas, como símbolo de unión.⁶⁹ Estos simbolismos se pueden extender también al episodio citado del *Popol Vuh*, ya que los gemelos a través de su rito de transición fertilizan el espacio y sobre todo fecundan el inframundo para el nacimiento de la verdadera humanidad. Son símbolo de la simetría y de la unidad, encierran otra forma y otra sustancia, más allá de la aparente. Por eso, la asociación de los hermanos con los animales acuáticos subraya la copresencia de valores complementarios en su función narrativa: seres humanos y divinos a la vez; uno y dos; terrestres y celestes; diurnos y nocturnos. Los significados simbólicos de los peces aclaran muy bien el valor de esta transformación, ya que los gemelos adquieren las características vitales asociadas a las aguas del inframundo para poder fertilizar al mundo y a la futura humanidad de maíz.

El rito de transición contenido en este episodio, en efecto, alude a los ciclos de germinación vegetal⁷⁰. En primer lugar, los huesos reproducen simbólicamente las semillas que regresan a la tierra para una nueva generación. Las osamentas son el meollo del cuerpo humano, que vuelve a germinar en el más allá para crear nueva vida así como en el mito náhuatl de Quetzalcóatl, que fertiliza los huesos del inframundo con su sangre⁷¹. Las aguas de Xib'alb'a manifiestan la energía telúrica necesaria para la germinación y la continuidad vital después de la muerte. Así como la calavera de su padre representa un fruto que germina en el inframundo, también los huesos de sus hijos se asimilan a la sustancia vegetal para dar a su muerte un valor universal. La pulverización de los huesos, además, puede representar una prefiguración de la creación de los primeros hombres de maíz, ya que en un acto ritual parecido Xmukane muele las semillas de maíz y las mezcla al agua para crear vida.

Molió, pues, la mazorca amarilla
la mazorca blanca
Nueve molidas, pues, hizo Xmukane.
La comida entró, con el agua, en la masa del hombre formado
en los brazos
en la grasa del hombre que iba a ser.(párr. 46)⁷²

De la misma manera, los huesos molidos se incorporan a las aguas matriciales y fecundan la tierra. El regreso de Junajpu y Xb'alanke a las aguas indica entonces el encuentro entre las semillas

⁶⁸ J. Chevalier y A. Gheebrand, *op. cit.*, vol. 2, p. 205; M. Rivera Dorado, "Símbolos del Popol Vuh", en Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor Villarejo y Yolanda Fernández Marquínez, *Religión y sociedad en el área maya*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, 1995, p. 257.

⁶⁹ J. Chevalier y A. Gheebrand, *ibídem*.

⁷⁰ M. McClear, *op. cit.*, p. 81.

⁷¹ P. Joahansson, "La fecundación del hombre en el Mictlán y el origen de la vida breve", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1997, vol. 27, pp. 69-77; y *Códice Chimalpopoca. op. cit.* pp. 120.121; M. Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo, op. cit.*, pp. 125-126.

⁷² PV, p. 121.

fecundantes y la sustancia telúrica. Con esto no quiero afirmar que la asociación del rito de transición con el ciclo vegetal pueda indicar una lectura de los héroes como dioses del maíz. Al contrario, el aspecto más significativo que se desprende es la concepción peculiar de la vida como fenómeno universal e integrado, que abarca distintas formas naturales recíprocamente vinculadas.

La transición de los hermanos a través de la muerte provoca un nuevo impulso vital que determina el florecimiento vegetal, la alternancia cronológica, la germinación del maíz y finalmente la creación de la verdadera humanidad. Así, Junajpu y Xb'alanke después de su muerte iniciática inauguran un nuevo orden, que prevé la vegetación como parte complementaria, pero que no se agota en ésta. El rito de transición produce una transformación cósmica en el equilibrio cielo-tierra, día-noche, luz-oscuridad, ritmo de las estaciones y desarrollo vital.

La muerte de los gemelos en el inframundo se vincula al ciclo vegetal, pero se dirige también a todos los otros aspectos de la existencia del universo. Por esta razón, la relación simbólica entre el rito iniciático y la flora, e indirectamente el maíz, sugiere el papel fundamental de las plantas en el equilibrio cósmico, así como otros elementos complementarios: el tiempo, la energía solar y lunar o la carga sagrada de los animales. Con su paso por Xib'alb'a, los gemelos fundan una nueva época, determinan el nacimiento del tiempo y permiten la germinación del maíz.

Este acontecimiento resulta central en la cosmogonía k'iche' como nueva etapa de destrucción y renacimiento⁷³. Se observa una fuerte integración entre los episodios míticos del *Popol Vuh*, que apuntan a una constante regeneración del universo, en un recorrido cíclico de renovación de la energía vital del mundo. Cada evento produce una progresiva ampliación de la cosmogonía, que se configura también en este caso como un proceso dinámico y en perenne evolución.⁷⁴

A la luz de estas observaciones, se puede notar que la muerte iniciática de los gemelos sugiere la interpretación de los hombres de maíz como una nueva etapa en el equilibrio del cosmos. La pulverización de los huesos en el agua prefigura la masa de maíz que entrará en la carne del hombre y al mismo tiempo proyecta una lectura simbólica sobre ambos episodios. La muerte de Junajpu y Xb'alanke revela su papel central en el renacimiento de la vida después de las tinieblas nocturnas y la inserción de la futura humanidad en el mismo ciclo de regeneración. Por otro lado, la masa de maíz y agua inaugura un nuevo equilibrio vital en el universo y permite considerar la creación de los hombres como renovación de la energía cósmica. De esta manera, la muerte de los dos héroes adquiere un sentido concreto y específico como etapa cosmogónica que determina los

⁷³ Para Margareth McClear, este episodio representa el núcleo narrativo de la obra. Puesto en la parte central del texto y con una gran tensión dramática, el evento permite la transición entre la primera parte cosmogónica y la segunda parte vinculada con la figura humana. M. McClear, *op. cit.*, p. 81.

⁷⁴ M. de la Garza, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, *op.cit.*, pp. 37-54.

ciclos temporales, vegetales y humanos. Por otro lado, también la humanidad de maíz expresa una función mucho más amplia, como culminación de la cosmogonía y como portadora de una nueva energía vital en el mundo. Estos elementos revelan una fuerte integración narrativa y simbólica de los episodios del *Popol Vuh*, que han sido combinados en un discurso poético homogéneo e integrado.

Otro aspecto simbólico interesante en el rito de transición de los gemelos es su regeneración después de cinco días. En primer lugar, el cinco es un numeral sagrado, vinculado con los rumbos del universo maya y la tensión espacial⁷⁵. En particular, el cinco indica la quinta dirección cardinal, el centro, por donde transitan las energías del cielo y de la tierra⁷⁶. No es casual, entonces, que la transición de los gemelos se lleve a cabo en un espacio-tiempo simbólico, asociado al eje del mundo y al canal de comunicación entre distintas dimensiones.

Los cinco días aluden también a los “días cerrados” del calendario solar, en que se suspendían todas las actividades públicas y la comunidad se disponía para una regeneración.⁷⁷ Además, el numeral cinco se relaciona con la germinación vegetal y en particular con el ciclo del maíz, ya que según Girard el primer brote de la planta se manifiesta después de cinco días en los climas calurosos y con abundantes lluvias⁷⁸. Para el mismo autor, el glifo maya del cinco se relaciona con el pez y con la luna, futura manifestación de uno de los dos héroes, así como con el dios del maíz.⁷⁹

Resulta claro que el cinco está vinculado con la regeneración y los ciclos de muerte vegetal y humana, sugiriendo aun en este contexto una identificación simbólica entre la regeneración de los hermanos en el inframundo y la germinación del maíz. Por otro lado, a través del renacimiento en cinco días, el ciclo vegetal se extiende también a la humanidad durante la muerte, indicando una relación simbólica entre el hombre y la planta sagrada, confirmada en otros pasos de la obra.

Sobre las relaciones entre los gemelos y la planta de maíz se hablará más tarde, en ocasión del simbolismo vegetal de la obra. En este momento, me interesa subrayar el valor sagrado de las aguas del inframundo para actuar la transformación de los gemelos y fertilizar a la nueva humanidad que de allí se genera. La inserción de Junajpu y Xb’alanke en el ciclo vegetal tiene la función de conferir a su muerte un valor paradigmático en la sucesión eterna de las estaciones. La creación del tiempo, del sol y de la luna alcanza una dimensión más concreta y específica en las manifestaciones naturales cíclicas y al mismo tiempo sugiere la importancia central del maíz como sustancia sagrada, generadora vida.

⁷⁵ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 59-61.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente ...op. cit.*, p. 121.

⁷⁸ R. Girard, op. cit., pp. 193.194.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 137 y 209.

Es importante subrayar también que la muerte de los gemelos no ha sido provocada efectivamente por los señores de Xib'alb'a, sino que se debe más bien a una elección consciente de los héroes, como un autosacrificio. Este acontecimiento por un lado representa un instrumento de fertilidad cósmica que los hombres recrean ritualmente a través de su ofrenda de sangre. Es el evento fundador de una nueva época, que los rituales del sacrificio renuevan como repetición de un acto cosmogónico primordial⁸⁰. La muerte de los gemelos relatada en el mito constituye el momento inicial de la plenitud cosmogónica, empapada de gérmenes vitales y fertilizada por las aguas del río.

El episodio contenido en el *Popol Vuh* puede ayudarnos a comprender la función del sacrificio y autosacrificio en la sociedad maya, como suspensión del tiempo histórico y vuelta al momento primigenio de la cosmogonía⁸¹. Por otro lado, se puede observar que el sacrificio sangriento se asocia en muchas culturas a la fertilización de la vegetación, que germina de la sangre de un ser mítico primordial⁸². Aquí el agua de Xib'alb'a funciona simbólicamente como la sangre, para fecundar los huesos molidos y permitir la transición a una nueva dimensión. Las aguas telúricas recorren Xib'alb'a como venas y arterias, transportando el elemento vital y permitiendo la supervivencia de la tierra.

El río representa precisamente el canal por donde fluye la sangre, que actúa la transición de los gemelos y restituye la vida después de la muerte. El agua del río, además, vuelve a instaurar el equilibrio seco-húmedo, caliente-frío después de la purificación por medio del fuego. Los huesos, en efecto, absorben energía celeste, seca y caliente a través de la hoguera y regresan al equilibrio por la inmersión en las aguas de Xib'alb'a, telúricas, húmedas y frías. Es precisamente a través de los dos estadios celeste-telúrico, fuego –agua que los gemelos trascienden su condición individual y se pueden transformar en sol y luna. También en este caso, la vida nace por la unión de los contrarios.⁸³

El simbolismo acuático en el *Popol Vuh* se revela como uno de los ejes de profundización semántica más interesantes de la obra, por su riqueza de manifestaciones formales y por su polisemia. Elemento fecundador primigenio en el mar de la creación, el agua es también instrumento de transición y de purificación que marca el paso entre distintas orillas. Símbolo universal de fertilidad, las aguas son la fuente principal de la creación de la vida en la cosmogonía k'iche'. Al mismo tiempo, el simbolismo acuático puede comunicar implicaciones fundamentales para la comprensión de la obra, como su poder de fertilidad en los baños de Tojil o el carácter

⁸⁰ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., pp. 312-313.

⁸¹ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 146.

⁸² M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 313.

⁸³ M. Rivera Dorado, "Símbolos del Popol Vuh", op. cit., p. 255.

ambivalente de los ríos de sangre en Xib'alb'a. Los valores simbólicos de las aguas en el *Popol Vuh* enriquecen la significación textual y comunican los vínculos estrechos entre las manifestaciones naturales.

3.2. El simbolismo ígneo

Junto al simbolismo acuático, el fuego desempeña un papel importante en la lógica narrativa del *Popol Vuh*, aunque el elemento ígneo aparentemente quede relegado a unos cuantos episodios. El fuego expresa un simbolismo cambiante y complejo, que por un lado permite reforzar el equilibrio entre elementos complementarios y por otro contribuye a la significación de porciones específicas del relato. Por esta razón podemos afirmar que el fuego se presta a una doble función simbólica en el *Popol Vuh*, como hilo de cohesión entre distintos episodios y como connotación de aspectos peculiares del referente.

La acción del fuego es una función necesaria a la cosmogonía y a la organización social k'iche', ya que abre la posibilidad al avance del relato. Por ejemplo, la hoguera en que mueren los gemelos o la creación del fuego por parte de Tojil dan paso al desarrollo narrativo, haciendo posible la transformación de los héroes en sol y luna, en el primer caso, y la sumisión de las tribus al poder k'iche', en el segundo. En este sentido, el fuego puede ser considerado como un eje integrador de distintos episodios, desde la imposición del falso sol, hasta el robo del fuego de Tojil, pasando por la deificación de los gemelos.

Al mismo tiempo, el fuego alude a aspectos específicos de la realidad evocada, como el bulto de fuego de los antepasados; la hoguera donde se cuelga el brazo de Junajpu y la actividad cotidiana de comales, ollas y tenamastes que se rebelan contra los hombres de palo. En estos casos, el fuego revela el mundo en que se mueven los personajes; sirve para acercar el relato al referente y para profundizar las implicaciones simbólicas de la acción humana. Sirve de conector entre el nivel narrativo y el referencial, con un valor connotativo específico.

3.2.1. El fuego celeste

El simbolismo ígneo en el *Popol Vuh* resulta ser bastante complejo, según los distintos contextos de su manifestación. El fuego devora con sus llamas, aniquila la materia, confunde con el humo, quema y elimina la humedad. Al mismo tiempo da la vida, fertiliza la tierra, purifica la materia y es un instrumento cultural⁸⁴. Así como las aguas, también el fuego revela en el *Popol Vuh* un simbolismo cambiante, como fuerza de purificación, de fertilidad y de destrucción. Aún más, es precisamente a través de la destrucción que el fuego permite la regeneración de los personajes y de

⁸⁴ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, pp. 475-477.

los objetos que se aniquilan en sus llamas. La primera característica importante del fuego en la obra es su poder destructivo y regenerador. La destrucción de los hombres de palo, en efecto, se lleva a cabo a través de una lluvia de resina que aniquila la humanidad y fertiliza la tierra.

Así, pues, fue su muerte
los inundaron:
vino una gran resina del cielo (párr. 9)⁸⁵

La resina está asociada al fuego por medio de la madera y manifiesta una función compleja, vinculada con la significación ígnea. La madera y la resina, en efecto, pertenecen a la isotopía del fuego y comparten su simbolismo⁸⁶. Este episodio a mi parecer hace alusión a una lluvia de fuego que limpia la tierra y destruye la vida humana.⁸⁷ El fuego celeste actúa una destrucción y una purificación de la humanidad, permitiendo el desarrollo de una ulterior etapa de la cosmogonía. Por medio del fuego, los hombres de palo se purifican de su condición no-humana y adquieren una nueva esencia animal. También el *Chilam Balam de Chumayel* hace referencia a una destrucción mítica de la tierra recién formada por parte de una lluvia de fuego: “Y llovió fuego y llovió ceniza y cayeron árboles y piedras. Y vino el golpearse los árboles y las piedras unos contra otras”.⁸⁸ Es interesante observar que la caída del fuego se acompaña también aquí a una inundación de agua y a un movimiento caótico de árboles y piedras.

Hay que señalar, también, que la combustión de los hombres de madera del *Popol Vuh* podría ser una alusión a los incendios de los campos después de la cosecha, que preparan la tierra a un nuevo ciclo agrícola. Los ritos de purificación por medio del fuego, en efecto, son característicos de las culturas agrarias, que limpian y fertilizan la tierra a través de las llamas.⁸⁹ El agua y el fuego instauran nuevos ciclos vitales a través de la oposición de temporadas húmedas y secas, del frío y del calor, de los aguaceros y de los incendios. La lluvia y la luz, además, tienen un poder vivificante, que expresa la acción de las energías del cielo sobre la tierra⁹⁰.

3.2.2. El fuego, medio de transición entre la tierra y el cielo

La capacidad del fuego de purificar y regenerar se manifiesta también en el episodio central de la cosmogonía del *Popol Vuh* o sea en el rito de transición de los dos gemelos en el inframundo. La fogata a la que se arrojan Junajpu y Xb’alanke representa un instrumento de transformación desde la sustancia telúrica de Xib’alb’a hasta el espacio celeste de su futura condición. Por esta

⁸⁵ PV, p. 35.

⁸⁶ P. Johansson, comunicación personal.

⁸⁷ Bartolomé de las Casas registra la creencia k’iche’ en un futuro diluvio de fuego, acompañado por la rebelión de los objetos domésticos. B. de las Casas, *op. cit.*, t. 2, p. 507.

⁸⁸ *Chilam Balam de Chumayel*, en M. de la Garza, *Literatura maya, op.cit.*, p. 242.

⁸⁹ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 476.

razón es fundamental en la lógica narrativa la incineración de sus cuerpos, ya que el fuego es también un instrumento de comunicación y de contacto entre espacios distintos desde la materia terrestre a la aérea⁹¹. La tensión del fuego hacia el cielo permite poner en comunicación los huesos de los gemelos con la energía sagrada celeste necesaria para su transformación en astros. La combustión en los rituales funerarios representa un puente de comunicación entre el mundo de los vivos y el de los muertos, facilitando el contacto entre ambas dimensiones.⁹²

Según algunas fuentes, la cremación de los cadáveres en el mundo náhuatl configuraba la hoguera mítica de Quetzalcóatl, para que el difunto pudiera renacer desde el Mictlán bajo nuevas condiciones⁹³. Cabe señalar también que las prácticas funerarias crematorias en el área maya se atestiguan con intensidad a partir del período posclásico, ya que no hay evidencias claras de un uso anterior⁹⁴.

La hoguera de Xib'alb'a en primer lugar es una fuerza de transformación, que desde las profundidades de la tierra se eleva hacia el cielo. El fuego es precisamente el canal de comunicación entre dimensiones opuestas y el instrumento de regeneración de los huesos, para poder alcanzar el nuevo estatus divino. La hoguera del inframundo encarna el equilibrio entre los opuestos y por esto hace posible el contacto y la metamorfosis. La fogata encarna en sí la doble energía, la tierra que tiende hacia el cielo. En esto se realiza la purificación de Junajpu y Xb'alanke desde la materia telúrica hacia la sustancia astral. Cualquier ascenso al cielo por distintos medios: escaleras, árboles o fuego, implica en sí una divinización⁹⁵.

Un segundo aspecto interesante del simbolismo ígneo del episodio bajo análisis consiste en el carácter iniciático de la hoguera de Xib'alb'a. Los gemelos se someten a la muerte ritual a través de las llamas del inframundo para renacer como sol y luna. La carne de los héroes, en efecto, se consume en el fuego, marcando el paso hacia un nuevo ciclo vital. El movimiento a través del fuego del inframundo caracteriza el papel polivalente de los gemelos, ya que en muchas culturas los héroes solares no agotan su función en la manifestación del astro (como amanecer, alba o luz), sino que presentan también una parte oscura vinculada con el mundo de los muertos, la vegetación y la fecundidad.⁹⁶ Los huesos de los gemelos, en efecto, indican la sustancia inmortal que vuelve a generar vida en cada ciclo vegetal.

En el mundo mesoamericano, la combustión de los huesos permitía mantener la energía vital de los dioses tutelares y de los ancestros después de su muerte a través de la conservación de sus

⁹⁰ R. Guénon, *op. cit.*, pp. 313-14.

⁹¹ *Ibidem*, vol. 1, p. 476.

⁹² *Ibidem*, vol. 1, p. 477.

⁹³ A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología, op.cit.*, pp. 370-372.

⁹⁴ A. Ruz, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, UNAM, México, 1991, p. 157.

⁹⁵ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones, op. cit.*, p. 120.

reliquias o de los envoltorios sagrados.⁹⁷ Después de la hoguera del *Popol Vuh*, los huesos arrojados al río llegan a las aguas telúricas ya purificados y listos para la gestación de nueva vida. También en este aspecto podemos reconocer la función del fuego como regenerador de la vegetación después de la combustión de los campos según la costumbre prehispánica y colonial⁹⁸.

-Es bueno que así mueran
así, pues, estaría bien que molieran sus huesos en la piedra
así como se muele la harina de maíz
que cada uno sea molido pues. (párr. 37)⁹⁹

Este elemento es muy útil para comprender la función de la muerte de Junajpu y Xb'alanke en la lógica narrativa. En primer lugar, la combustión y la desintegración de los huesos sugieren una identificación entre los héroes y las semillas vegetales, en particular el maíz, ya que los huesos son molidos según las técnicas de preparación de los granos de las mazorcas. La relación entre los gemelos y la planta sagrada alude también al vínculo de la vegetación con los astros, fuentes de la vida y del ritmo de las estaciones.

Por otro lado, los mismos gemelos se presentan como raíz de la verdadera humanidad, ya que con su muerte iniciática han determinado el crecimiento de las plantas y los ciclos vegetales. El rito de transición de los gemelos no se limita, entonces, a la creación del sol y de la luna, sino también de todos los fenómenos vinculados con los ciclos agrícolas, como la siembra, el florecimiento y la cosecha¹⁰⁰. Junajpu y Xb'alanke se presentan como dioses creadores del tiempo, del ritmo de las estaciones, de los ciclos vegetales y de forma indirecta de la humanidad. Por esta razón se puede considerar el fuego como elementos de transición entre la cosmogonía en acto y la antropogonía, ya que los gemelos se manifiestan a la vez como dioses y héroes culturales.

La identificación entre los huesos y las semillas subraya la relación estrecha que existe entre el culto solar y el dios de maíz.¹⁰¹ Me interesa considerar aquí que los dioses mayas no son conceptos rígidos, sino manifestación de energías sagradas, que confluyen en distintas formas naturales¹⁰². Por esto, la relación entre el maíz y el sol no implica una cabal identificación entre las dos deidades, sino la complementariedad de funciones en los ciclos naturales. El nacimiento del sol es necesario para que florezca la vegetación; al mismo tiempo la creación del maíz y de la verdadera humanidad es fundamental para que se mantenga el equilibrio del cosmos. El rito

⁹⁶ *Ibidem*, p. 147.

⁹⁷ A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, *op. cit.*, p. 371.

⁹⁸ Eric Thompson, *La civiltà maya*, Einaudi, Turín, 1994, p. 108; Alberto Ruz Lhuiller, *La civilización de los antiguos mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 43; R. Girard, *op. cit.*, p. 189.

⁹⁹ *PV*, p. 107.

¹⁰⁰ El surgimiento del sol y de la luna determina el desarrollo del tiempo profano y de la historia de los hombres en la tierra. M. de la Garza, *Origen, estructura y temporalidad del cosmos*, en M. de la Garza y M. I. Nájera, *Religión maya*, Trotta, Madrid, 2002, p. 61.

¹⁰¹ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, p. 112.

iniciático de los gemelos en el inframundo simboliza claramente el movimiento solar desde las tinieblas nocturnas hasta la luz del amanecer a través de la muerte ritual en la hoguera.

Las implicaciones vegetales del rito iniciático de Junajpu y Xb'alanke no determinan, a mi parecer, el desarrollo de una deidad del maíz en sentido estricto, sino que sugieren la interdependencia entre el sol, el florecimiento de la vegetación y la creación de los verdaderos hombres. El aspecto más interesante es que los héroes mismos participan de los ciclos vegetales para transformarse en sol y luna. Se hacen plantas para formar el tiempo y las estaciones, así como los hombres consumen la sustancia vegetal para adquirir su humanidad¹⁰³.

La energía solar no participa directamente en la formación del cosmos como deidad creadora, sino que se manifiesta después de la formación del cielo y de la tierra, como portadora de valores adjuntos. Es común en distintas culturas agrarias el desplazamiento de la deidad solar hacia una función fertilizadora, vinculada con la agricultura.¹⁰⁴ Este fenómeno se debe a la importancia de los cultos vitales fecundantes, que intervienen directamente en la vida cotidiana. El paso de la deidad desde una dimensión creadora omnipotente a una acción más específica en las actividades agrarias produce a menudo la coexistencia de atributos solares y vegetales¹⁰⁵. La deidad solar del *Popol Vuh*, así como aparece en el rito de transición, mantiene la doble característica solar y vegetal y marca la transición desde una función axial a una fertilizadora.

Hay que considerar, además, que los árboles representan en el mundo maya un canal de comunicación entre distintas dimensiones y que por eso los gemelos florecen para penetrar en otro nivel cósmico¹⁰⁶. A la luz de estas consideraciones podemos observar el papel fundamental del fuego como instrumento de regeneración. El fuego explica una función complementaria al agua del río, ya que las llamas vinculan los huesos con la sustancia celeste y al mismo tiempo facilitan la comunicación entre los gemelos y la sucesión cíclica de las estaciones. Se inaugura de esta forma la sucesión de temporadas secas y húmedas, de la quema y el riego de los campos.

El elemento ígneo desempeña en la lógica textual también una función de conector entre los distintos episodios. La combustión de los gemelos y la relación con la vegetación abren paso al descubrimiento de la planta sagrada y a la creación de la verdadera humanidad. La transformación astral de los gemelos no se vincula sólo con el surgimiento del sol y de la luna, sino también con la creación de la planta sagrada. Por esta razón, me parece importante subrayar la conexión entre los distintos episodios de la obra que adquieren significado desde una relación recíproca. A mi parecer,

¹⁰² *Ibidem*, pp. 87-90.

¹⁰³ Patrick Johansson anota que Quetzalcóatl y Tezcatlipoca se hicieron árboles para dar paso a la creación humana. Cf. P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, op. cit., pp. 110-113.

¹⁰⁴ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 127.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

esto demuestra que el *Popol Vuh* es un texto coherente e integrado y que la bajada a Xib'alb'a es una etapa intermedia de la cosmogonía, que sigue desarrollándose en las siguientes partes de la obra¹⁰⁷. En este caso específico, además, el fuego es el instrumento de conexión entre la bajada y la subida del inframundo. Como es un elemento que tiende hacia el cielo, funciona en el texto como canal de ascenso, haciendo posible la creación de los astros, la vida sobre la tierra y la formación humana.

La relación de los gemelos con el elemento ígneo está marcada por una isotopía solar que se manifiesta en dos elementos específicos. En primer lugar, los señores del inframundo les proponen saltar cuatro veces sobre sus bebidas. La extensión de los brazos de Junajpu y Xb'alanke, puestos uno frente al otro, parece indicar también un contacto entre las cuatro manos, reforzando en este caso el simbolismo del cuatro, número sagrado asociado a la deidad solar.¹⁰⁸

Rápidamente se fueron
llegaron pues a la boca de la hoguera.
Ahí los querían obligar a un juego:
-“Brincamos sobre nuestras bebidas
cuatro veces volemos cada uno de nosotros, muchachos”- Les fue dicho pues por Jun Kame.
-“No nos engañen
¿No conocemos pues nuestra muerte, señores?
¡Miren!”- Dijeron.
Entonces enfrentaron sus rostros
ambos extendieron sus brazos
boca abajo se fueron a la hoguera.
Ahí, pues, murieron ambos. (párr. 37)¹⁰⁹

El numeral cuatro indica los rumbos del universo y la totalidad del espacio, por donde se mueven el sol y la luna. En efecto, la luna presenta cuatro fases y podría ser aludida también en esta mención simbólica. Puesto que el cuatro indica el sol, la plenitud y la tensión telúrica¹¹⁰, los cuatro vuelos sobre las bebidas podrían indicar el movimiento astral por el espacio o ser también una referencia temporal a los solsticios y equinoccios.

Las bebidas, además, podrían ser una alusión a la costumbre de tomar sustancias alcohólicas durante los rituales del sacrificio.¹¹¹ Cualquiera que sea el real valor de los cuatro vuelos sobre las bebidas, parece clara la relación astral y el desplazamiento de los astros por el cosmos. Las cuatro manos que los gemelos tienden hacia la hoguera exteriorizan también la organización cósmica y encarnan el complemento de los ciclos lunares y solares. Las manos de Junajpu y Xb'alanke,

¹⁰⁶ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op.cit, pp. 63-66; L. Schele y D. Freidel, *A Forest of Kings op. cit.*, pp. 66-77.

¹⁰⁷ M. de la Garza, *Literatura maya*, op.cit., pp. 31-36.

¹⁰⁸ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op.cit, pp. p. 102.

¹⁰⁹ *PV*, pp. 107-108.

¹¹⁰ J. Chevalier y A. Gheerbrant, op. cit., vol. 2, pp. 268-269.

¹¹¹ M. de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, op. cit., pp. 164-165.

además, contienen veinte dedos y representan la plenitud del ser humano¹¹², *winaq*¹¹³, sugiriendo la complementariedad de los dos astros (del sol y de la luna) para alcanzar el equilibrio.

El segundo aspecto en que se manifiesta el carácter solar y lunar de los gemelos es su capacidad de dominar el fuego. Después del rito de iniciación, Junajpu y Xb'alanke logran derrotar definitivamente a las fuerzas del inframundo a través de un control excepcional de los elementos naturales. Esta capacidad hace alusión, a mi parecer, a capacidades chamánicas y a las energías ígneas del sol y de la luna.

Muchas maravillas hacían luego
incendiaban casas
así en realidad ardían
en seguida, pues, las formaban otra vez.
Muchos en Xib'alb'a los miraban.
Así, pues, se cortaban entre sí
se mataban uno a otro
tendidos al suelo como muertos
primero se mataban entre sí
solamente en seguida se despertaba su aspecto. (párr. 38)¹¹⁴

Aunque las magias y los hechizos eran practicados por grupos profesionales en la Mesoamérica prehispánica, según las fuentes coloniales,¹¹⁵ las habilidades de los gemelos de quemar y despedazar manifiestan una connotación específica en el inframundo, como señal del carácter sobrehumano de los héroes. Efectivamente, Junajpu y Xb'alanke ostentan un dominio excepcional sobre el fuego, que logran prender y apagar con su sola voluntad, sin que las llamas

¹¹² R. Girard, *op. cit.*, p. 209; F. Sandoval, *op. cit.*, p. 101.

¹¹³ En k'iche', como en otras lenguas mayas, la palabra *winaq* se usa para indicar el concepto de hombre, gente y para formar el numeral veinte. Demetrio Rodríguez Guaján y José Obispo Rodríguez Guaján, *Numeración maya k'iche'*, Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, Guatemala, 1996, p. 28; Nora England, *Introducción a la lingüística: idiomas mayas*, Cholsamaj, Guatemala, 1996, p. 94; P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 478.

¹¹⁴ PV, p. 109.

¹¹⁵ En el área náhuatl se registra la presencia de magos, que se dedicaban a hacer juegos de prestidigitación, como quemar casas, despedazarse y voltear agua en el aire. Al fin de comprender la capacidad mágica de los gemelos en el inframundo, en particular interesa la actividad del “destrozador” y de los que se dedicaban a “abrasar en llamas las casas de otros”, como se ve en la siguiente cita:

El destrozador

- 1- Lo que se llama “destrozamiento” solamente se hacía en el patio de los señores. Luego se corta y pone aparte sus manos, sus pies, en otra parte sus coyunturas; por todas partes va poniendo (lo que se corta).
- 2- Pues, cuando ya se ha destrozado todo, lo tapa con una manta de color rojo: con eso otra vez crecen, brotan, se levantan, como si no hubiera sido destrozado nada parte a parte. Entonces se descubre.
- 3- De igual modo, cuando ha hecho estos juegos de prestidigitación, es gratificado por ellos.

[...]

Abrasar en llamas las casas de otros

- 1- El abrasar la casa en llamas era visto en que las casas se metían en llamas, de tal manera están rodeadas de ellas que parece que en realidad arden. Así se dejaba ver, con esto divertía a la gente, con esto hacía sus artimañas.
 - 2- Lo hacía en el patio y por ello era gratificado: o le daban maíz desgranado al que esto hacía.
- B. de Sahagún, *op. cit.*, apéndice III, pp. 908-909.

afecten a los objetos, ni a las personas. Con su acción, impiden el carácter destructor del fuego, aniquilando al mismo tiempo su función regeneradora. Las casas y los señores de Xib'alb'a, en efecto, se envuelven en las llamas, sin pasar a través de un proceso de purificación. El verdadero carácter mágico del fuego consiste precisamente en la falta de sus atributos simbólicos: arde sin destruir, quema sin purificar. El control sobre el fuego revela el poder sobre los elementos naturales y los procesos de su interacción. La muerte de los señores de Xib'alb'a por medio del fuego hubiera comportado una regeneración de las fuerzas del mal, llegando a un predominio de un elemento sobre el otro. La neutralización del fuego, en cambio, consiste en la reducción a sus características más superficiales, modificando sus funciones positivas y negativas. Por esto, la relación con el fuego del inframundo a mi parecer es expresión de la naturaleza astral de los gemelos, que pueden manejar el valor simbólico del fuego, actuando sobre las capas más profundas de la realidad.

A lo largo de todo el recorrido por Xib'alb'a, los héroes astrales demuestran un dominio total sobre el fuego telúrico y los elementos vinculados con la isotopía solar. En primer lugar pasan a través de pruebas iniciáticas en la casa del frío y del fuego. Los dos lugares manifiestan un carácter complementario según la dicotomía frío-calor, como prefiguración del rito de transición de la hoguera y de las aguas del río.

El paso a través del hielo y del fuego indica el control sobre los elementos contrarios para alcanzar un equilibrio entre las fases del sol y de la luna. El frío y el calor representan las etapas del ciclo astral, que se renueva en cada etapa, en la alternancia de día y noche, temporadas calientes y frías, luna nueva y luna llena. En la casa del hielo, además, la presencia de Junajpu y Xb'alanke disipa el frío, como señal de su naturaleza caliente y solar. Por otro lado, la casa del fuego tiene claras implicaciones solares nocturnas, ya que los héroes salen de la casa al amanecer, después del recorrido nocturno por las entrañas de la tierra.

Así, pues, entraron en el fuego
una casa de fuego
solamente sólo fuego había en su interior.
No se quemaron por eso
solamente asados
solamente chamuscados.
Así, pues, era bueno su aspecto cuando amaneció.
Así quieren que inmediatamente se mueran ahí dentro, donde pasan.
No es así,
así se pierden los corazones de los de Xib'alb'a por eso (párr. 34)¹¹⁶

La casa de fuego es una representación de la matriz ígnea, fuente de fertilidad y de vida que destruye y regenera¹¹⁷. El paso a través de la casa marca un proceso de fertilización de los gemelos, que salen sanos y renovados desde las llamas. El contacto con la sustancia ígnea sugiere una

¹¹⁶ PV, p. 101.

estrecha relación con el elemento caliente y su asimilación al poder regenerador del fuego¹¹⁸. Un mismo vínculo con las energías ígneas y solares se observa en la casa de los jaguares, representación del sol nocturno.¹¹⁹ También en este caso, en efecto, los gemelos controlan la energía nocturna del sol y salen intactos de la prueba. Aún más, los héroes desarrollan las etapas de la cosmogonía, interviniendo en la alimentación de los animales y estructurando la cadena alimenticia del cosmos en evolución. Entre los jaguares, se caracterizan por su poder ordenador, ya que fundan las bases de la coexistencia entre los animales y los otros seres. En esto manifiestan un carácter divino y generador vinculado con la energía solar.

La última expresión de su control y contacto con las fuerzas ígneas en el inframundo consiste en la sustitución de un falso fuego, que mantiene el cigarro prendido en la casa de la oscuridad. Los héroes astrales usan su energía sagrada para crear las llamas con las plumas de la guacamaya y de las luciérnagas. La guacamaya en el mundo maya es una manifestación del carácter destructor del sol, en su valor ambivalente y cambiante¹²⁰. En este episodio, el ave solar se vincula con el falso sol de la humanidad de madera, Wuqub' Kaqix, "Siete Guacamaya" y señala en ambos contextos la simulación de las energías naturales.

Aun aquí, la prueba se lleva a cabo por la noche, cuando se despliega la fuerza del fuego contra las tinieblas. La función de las plumas de la guacamaya es la de engañar a los señores de Xib'alb'a, pero sobre todo la de vencer la oscuridad del inframundo. El fuego que los gemelos producen indica la victoria sobre la noche telúrica, en una fase previa al nacimiento del verdadero sol. Antes de su transformación en astros celestes, los hermanos crean una primera forma solar en el inframundo, que impone temporalmente sobre las tinieblas nocturnas. En realidad es un fuego efímero, que no se basa en el equilibrio entre los contrarios ni en el movimiento. Por esta razón está destinado al deterioro y a la sustitución con otra luz. La casa de la oscuridad simboliza la matriz telúrica, el mundo antes de la creación y por esto representa una etapa fundamental en el recorrido iniciático de los héroes.¹²¹ Se puede interpretar el episodio de la casa de la oscuridad como una primera forma de creación solar, que tiene que completarse con el rito de transición de los gemelos.

El ocote, en cuanto madera, refuerza la isotopía del fuego y, junto al cigarro, indica el paso del tiempo y la tensión hacia otra condición. El humo, en efecto, implica la comunicación entre dimensiones distintas, hombres y dioses, tierra y cielo¹²². De la misma forma, el tabaco y el cigarro

¹¹⁷ Laura Sotelo, "Los dioses, energías en el espacio y en el tiempo", en M. de la Garza y M. I. Nájera, *op. cit.*, p. 109.

¹¹⁸ En la época colonial se llevaba a cabo un ritual posiblemente relacionado con la casa de fuego. Una bóveda de madera incendiada permitía la renovación de la fertilidad a las personas que la atravesaban, como reproducción del paso por el inframundo. *Ibidem*.

¹¹⁹ M. del C. Valverde, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, *op. cit.*, pp. 99-101.

¹²⁰ M. de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, UNAM, México, 1995, pp. 50-58.

¹²¹ M. Rivera Dorado, "Símbolos del Popol Vuh", *op. cit.*, pp. 252-253.

¹²² J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 472.

se usaban como bebidas o como fumigaciones rituales.¹²³ Las fuentes demuestran el carácter iniciático de tales productos, utilizados también durante las ceremonias de iniciación¹²⁴.

En la primera bajada a Xib'alb'a, el ocote de la casa de la oscuridad estaba hecho de pedernal y de hueso, instrumentos del sacrificio. Este elemento subraya la relación entre el fuego y el sacrificio, así como sugerido en el episodio del fuego de Tojil. El pedernal remite a la llama telúrica de los volcanes y se utilizaba para la ignición, proponiendo una identificación entre el sílex, el ocote y la producción del fuego. Por otro lado, también el hueso hace alusión a la sustancia telúrica, al mundo de los difuntos y a la regeneración.

La prueba que tienen que superar Xb'alanke y Junajpu no consiste tanto en la creación del fuego, ya que los señores les entregan ocotes encendidos, sino en su propia alimentación. Los héroes actúan aquí sobre la continuidad del fuego en el tiempo y su capacidad de mantenerse sin consumir el tabaco y la madera. También en este caso, como en los juegos pirotécnicos, los gemelos intervienen sobre la facultad del fuego de destruir y destruirse, frenando cualquier proceso de combustión y purificación. Las plumas de guacamaya, entonces, funcionan como señal de la incapacidad del fuego de reproducirse cíclicamente sin gastar la materia, antes de la formación de un fuego y un sol domesticados y perpetuos.

La prohibición a que se apague el cigarro implica también una prohibición a su uso, ya que aspirar el humo del tabaco significa acelerar el proceso de combustión. Los cigarros se connotan como ofrendas sagradas que los gemelos no pueden todavía recibir en Xib'alb'a, como forma de comunicación interrumpida entre la dimensión terrestre y celeste. Se puede observar, en fin, que el mantenimiento del ocote es precisamente la señal del carácter astral y divino de los gemelos, ya que Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu fracasan en la misma prueba porque no sabe mantener el fuego y vencer las tinieblas de Xib'alb'a.

El último elemento significativo en las manifestaciones ígneas de los gemelos es su derrota en la casa de los murciélagos. Entre todas las pruebas, sólo estos animales pueden oponerse a la fuerza sideral de Junajpu y Xb'alanke. Por esta razón, el murciélago puede ser considerado como el verdadero antagonista de los gemelos y el único en contraponer una fuerza eficaz. Además de estar vinculado con la noche y la oscuridad por sus hábitos nocturnos, el murciélago se asocia al fuego como devorador de la luz y sustituto de las grandes deidades telúricas, el jaguar y el cocodrilo¹²⁵. El murciélago es precisamente el destructor de la vida y el devorador del sol, ya que según la tradición tzotzil, la lucha del sol y de la luna contra los 'ik'ialetik, hombres negros con cuerpo de

¹²³ *Ibidem*, vol. 2, p. 440; F. Fuentes y Guzmán, *op. cit.*, t. 1, p. 281.

¹²⁴ M. de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, UNAM, México, 1990, pp. 167-169.

¹²⁵ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, pp. 228-229.

murciélago, puede ocasionar eclipses.¹²⁶ También en otras tradiciones americanas, como la tupí-guaraní de Brasil, el murciélago es el responsable de la destrucción del mundo al devorar al sol.¹²⁷ Por esta razón, la decapitación de Junajpu en la casa de los murciélagos puede ser interpretada como la muerte del sol (o de la luna), por la clara identidad simbólica entre la esfera astral y la cabeza decapitada¹²⁸. Este simbolismo se expresa de manera evidente en el juego de pelota que sigue a la decapitación del héroe.

Me parece interesante subrayar esta dicotomía Junajpu-murciélago que estructura el sistema de oposiciones de la obra. Los gemelos se connotan como deidades del sol, de la luna, de la luz y del fuego en contraposición a las fuerzas que logran derrotarlos: la oscuridad, la noche y la falta de luz, representadas por los murciélagos. Esto significa que los gemelos no se contraponen ni a los jaguares del inframundo o soles nocturnos, ni a las fuerzas femeninas de gestación, ni al mundo de los difuntos, sino principalmente a la oscuridad. El inframundo representa el lado oscuro del cosmos, el más incontrolado. En esta oposición, los gemelos afirman su carácter luminoso, como sol celeste y luna, o sol telúrico, creadores del orden cronológico.

Además, las pruebas en las casas de Xib'alb'a podrían simbolizar los fenómenos atmosféricos, como la noche (casa de la oscuridad), el frío (casa del hielo), el calor (casa del fuego) y el viento (casa de las navajas).¹²⁹ En este sentido la victoria de Junajpu y Xb'alanke prefigura el control de los astros sobre los fenómenos naturales, como las temporadas frías y calurosas, la oscuridad de la noche, las sequías y las tempestades.

Por otro lado, el despedazamiento ritual de Junajpu para engañar a los señores de Xib'alb'a podría hacer alusión al carácter cambiante de los astros, en particular de la luna¹³⁰. El héroe mengua su condición a través del descuartizamiento, para volver después a su forma originaria. Los sacrificios humanos, además, parecen tener una estrecha relación con los rituales lunares, agrarios y con la iniciación en muchas culturas, como tentativa de insertarse en el ciclo de las creaciones y de las destrucciones cósmicas.¹³¹ En efecto, el sacrificio de algunas partes del cuerpo de Junajpu (cabeza, piernas, brazos y corazón) deshace temporalmente la integridad de su persona, que regresa

¹²⁶ Roberto Romero, comunicación personal, enero de 2005.

¹²⁷ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, pp. 228-229.

¹²⁸ Entre los mayas, los murciélagos, como los jaguares, se vinculan con el sacrificio por decapitación. C. Valverde, *op. cit.*, p. 83. Además, también según Roberto Romero, los murciélagos están asociados a los sacrificios por decapitación, tal vez por la difusión en América de un género de murciélago que se alimenta de sangre, el *Desmodus rotundus*. Sin embargo, el murciélago es también una fuente de vida, o sea de la energía fecundante del lado oscuro del cosmos. En el Códice Maglibecchi, f. 61 r., los dioses de la muerte envían a un murciélago para morder la vulva de la diosa Xochiquetzal y desde allí crear flores. Según Romero, se trataría de la creación de la menstruación, o sea de la capacidad femenina de procrear por medio de la fertilización de los murciélagos. Este animal, entonces, opera una transformación desde la sangre muerta de la menstruación hasta la energía vital. R. Romero, comunicación personal. Véase también M. I. Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, *op. cit.*, pp. 179-180.

¹²⁹ M. Rivera Dorado, "Símbolos del Popol Vuh", *op. cit.*, pp. 252-253.

¹³⁰ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, pp. 44-45.

¹³¹ G. Durand, *op. cit.*, pp. 309-310.

enseguida a su estado originario por el mismo carácter periódico de las deidades astrales. Como es sabido, no ocurre lo mismo con los señores del inframundo, que carecen del poder de regeneración cíclica del sol y de la luna.

El valor divino y astral de los gemelos en Xib'alb'a, entonces, se manifiesta en una múltiple connotación: el poder sobre el fuego, el frío, el calor y los jaguares por un lado, su oposición a la oscuridad y a la fuerza de los murciélagos por otro. Además es importante considerar su regeneración cíclica, como otra característica sideral esencial. En realidad, durante el ritual de iniciación, los dos gemelos no diferencian todavía sus funciones, sino que precisamente por su naturaleza doble, encarnan en sí la unión de los contrarios. Sus acciones en el inframundo son simétricas, como expresión de la energía celeste, solar y lunar a la vez. Tampoco el texto del *Popol Vuh* es muy claro sobre la específica transformación de los héroes en los astros diurno y nocturno.

Entonces subieron pues aquí
en medio de la luz.
Inmediatamente pues subieron al cielo
para uno pues fue el sol
para uno también fue la luna (párr 43)¹³²

Desde la lectura de este paso, resulta evidente que los narradores del *Popol Vuh* no aclaran directamente quién se transformó en sol y quién en luna, pero sí subrayan el valor complementario de los dos dioses. Esta doble identidad sol-luna me parece pertinente con la naturaleza gemelar e indiferenciada de los héroes, todavía en las entrañas de la tierra, antes del nacimiento del tiempo, de la luz y de la humanidad. Aún más, la asimilación de las funciones del sol y de la luna en el inframundo marca el valor complementario de los astros en la creación de la vida y del tiempo cronológico¹³³.

Es posible asociar Xb'alanke a la dimensión nocturna, por la raíz *b'alam*, “jaguar” e interpretarlo como luna o sol nocturno por el valor epifánico del animal¹³⁴. Por otro lado, el prefijo X- antepuesto al nombre, podría ser un marcador femenino o de menor edad¹³⁵. Sin embargo, las

¹³² PV, p. 117.

¹³³ Graulich interpreta a Junajpu como luna, por su carácter de despedazado y su asociación con el conejo en el campo del juego de pelota de Xib'alb'a. Xb'alanke, en cambio, es el más poderosos y representaría al sol. M. Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, op. cit., pp. 165-166.

¹³⁴ M. de la Garza, *Rostrros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 102.

¹³⁵ F. Jiménez, *Primera parte del Tesoro ...*, op. cit., p. 603. Por otro lado, Rivera Dorado señala que *ix* es el décimo cuarto día de la veintena del calendario ritual yucateco y está asociado al jaguar. Según el mismo autor, *b'alam* podría ser usado como adjetivo, con el significado de “poderoso”. Por esto, se reforzaría la identificación entre Xb'alanke y sol nocturno o luna. También Junajpu indica un día del calendario sagrado, que corresponde a *ahau* en el ciclo maya yucateco, usado también para referirse al sol. La cerbatana del héroe podría ser un indicio de los rayos solares. M. Rivera Dorado, “Un punto de vista sobre el mito central del Popol Vuh”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. XVIII, pp. 56-58. Ver también la propuesta sobre la naturaleza femenina e de menor edad de Xb'alanke de Nathaniel Tarn y Martín Prechtel “Metáforas de elevación relativas, posición y rango en el Popol Vuh”, en R. Carmack y F. Morales, op. cit., pp. 175-176.

acciones de los héroes en Xib'alb'a no permiten atribuir una naturaleza individual a los dos hermanos y distinguir connotaciones lunares o solares en ninguno de los dos.

El único elemento específico de Junajpu es su papel de despedazado, en el episodio recién comentado y en la decapitación en la casa de los murciélagos. Esta característica podría estar relacionada con las fases lunares, como he mencionado arriba¹³⁶, o también al carácter cíclico del sol. Lo que el texto enfatiza en muchos puntos es la función complementaria de los gemelos como portadores de luz. Por esta razón es posible asociar la luna con el sol nocturno, o sea con el que alumbraba la noche¹³⁷. La primera bajada a Xib'alb'a había creado las condiciones para el surgimiento de los astros y por esto algunos autores identifican a Jun Junajpu con Venus, anunciador del sol.¹³⁸ Sin embargo, considerando que el padre de los gemelos se queda en el inframundo y no resurge como dios celeste, me parece más probable asociarlo a una primera fase de la iniciación, que de hecho no se lleva a cabo cabalmente.

La ascensión y la transformación iniciática de las deidades astrales por medio del fuego es una constante en los mitos americanos, como se puede observar en los textos recogidos por Lévi-Strauss¹³⁹ y en la *Leyenda de los Soles* de los nahuas¹⁴⁰. La deificación de Nanáhuatl y Nahuítépatl en sol y luna sigue el esquema mítico presente en el *Popol Vuh*. Los dos seres sagrados se arrojan en ambas tradiciones a la hoguera y ascienden al cielo como dioses astrales. A pesar de la distinta transformación de la luna en el texto náhuatl, ya que Nahuítépatl cae en la ceniza, los puntos de convergencia simbólica entre los dos mitos son significativos y nos permiten entender el valor del fuego como instrumento universal de purificación y transformación.

También en este caso, el sacrificio de los dos dioses se lleva a cabo en una hoguera telúrica asociada al numeral cuatro. El fuego arde desde hace cuatro años y los astros se mantienen inmóviles en el cielo durante cuatro días. El numeral implica la extensión del espacio hacia los rumbos cardinales y el recorrido cíclico de los astros por el cosmos. El sol se asocia también en la tradición náhuatl a la vegetación, puesto que Nanáhuatl es el encargado de desgranar el maíz

¹³⁶ Marcia Castro Leal, "La decapitación y el juego de pelota", en J. Litvak – N. Castillo Tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica: XII Mesa Redonda*, Puebla, Universidad de las Américas en Cholula, 1972, pp. 458-459.

¹³⁷ Según las propuestas de Tedlock presentadas por Carmen Valverde, la luna podría ser considerada como sol nocturno masculino en su fase llena y como diosa femenina en las otras fases. Por otro lado, si es cierto que en el *Título de Totonicapán* Xb'alankej es una mujer, ningún elemento nos impide pensar que también el personaje del *Popol Vuh* sea de sexo femenino. Hay que considerar también la posible presencia de dos soles, como deidades distintas y en equilibrio, uno que alumbraba el día, el otro la noche, según la interpretación de Bonor, también presentada en C. Valverde. El *Popol Vuh* define claramente a uno de los dos personajes como luna, o sea como deidad distinta y complementaria al sol. Habría que averiguar si el concepto de luna entre los k'iche' prehispánicos y coloniales abarcaba también el de sol nocturno, o sea si la luna manifiesta también características solares. *Título de Totonicapán, op. cit.*, p. 174; C. Valverde, *op. cit.*, pp. 104-107.

¹³⁸ M. Rivera Dorado, "Símbolos del Popol Vuh", *op. cit.*, p. 250; M. Graulich, "El Popol Vuh en el altiplano mexicano", *op. cit.*, pp. 120-121.

¹³⁹ Claude Lévi-Strauss, *Storia di lince, op. cit.*, p. 61.

¹⁴⁰ *Códice Chimalpopoca, op. cit.*, pp. 121-122.

descubierto en el cerro¹⁴¹. La deidad adquiere atributos astrales y vegetales, interviniendo directamente en el ritmo de las estaciones y en el florecimiento de la planta sagrada. Es interesante observar que el dios tiene la función de desgranar las mazorcas, o sea de actuar sobre los granos sagrados, fertilizándolos. Por otro lado, también tiene que romper a palos el cerro donde se esconde el maíz¹⁴², con una clara referencia a la fertilización de la cueva matricial por parte de los rayos solares masculinos. También en este aspecto se evidencian los vínculos estrechos entre el dios solar y la fecundación de la tierra para la creación de la vida vegetal.

El mismo acceso a la sustancia astral a través del fuego caracteriza la metamorfosis de Quetzalcóatl en estrella de la mañana según los *Anales de Cuauhtitlán*.¹⁴³ El dios fertilizador y civilizador se prende fuego a la orilla del mar y sube al cielo como Venus, después de cuatro días de muerte y cuatro días de recuperación. El simbolismo del numeral cuatro vuelve a aparecer en el mito náhuatl, indicando otra vez el espacio cósmico y la relación con el culto solar del que es anunciador. No es casual que la incineración se lleve a cabo cerca del mar, aguas telúricas que purifican y fertilizan todo lo que ahí se inmerge.¹⁴⁴

La asociación agua-fuego, ya presente en el *Popol Vuh*, se manifiesta también en este documento, sugiriendo la necesaria compenetración de los opuestos para el surgimiento de la vida. El fuego y el agua actúan dos purificaciones y regeneraciones paralelas, para fertilizar las cenizas de Quetzalcóatl y conferir al movimiento del astro valor celeste y telúrico. Como en los otros casos, la estrella de la mañana se vincula con el inframundo, donde vive un proceso iniciático durante cuatro días de muerte y cuatro días de regreso a la vida. El simbolismo del ocho indica el dinamismo equilibrado, la simetría del doble proceso de muerte y regeneración.¹⁴⁵ Los mayas, así como los habitantes del altiplano central de México, dividen el movimiento de Venus en cuatro períodos y calculan su desaparición después de la conjunción inferior en ocho días.¹⁴⁶

A la luz de estas consideraciones, podemos hacer una primera reflexión sobre el valor simbólico del fuego en el *Popol Vuh*. La transformación de los gemelos en sol y luna no se lleva a cabo sólo con la concreta elevación celeste, sino que se caracteriza como un proceso dinámico y constante asociado a la isotopía ígnea, que connota todas las acciones de los dos personajes. El fuego, además, se presenta en la obra en su doble naturaleza, de fuerza celeste y telúrica, de destrucción y de purificación. Aún más, es posible explicar el simbolismo ígneo de la obra con un esquema de actuación de recíprocas conexiones. La cosmogonía, en efecto, se lleva a cabo a través

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 121; Yólotl González, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Larousse, México, 1991, p. 156.

¹⁴² Y. González, *op. cit.*, p. 156.

¹⁴³ *Códice Chimalpopoca*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁴⁴ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, p. 184.

¹⁴⁵ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 176.

de ciclos periódicos de creaciones y destrucciones, en que el agua y el fuego desempeñan un papel complementario:

- caída de la resina asociada al fuego: destructora y purificadora
- agua celeste del diluvio¹⁴⁷: destructora y regeneradora
- fuego telúrico de la hoguera: destructor y purificador
- agua telúrica del río: destructora y regeneradora

Un esquema muy parecido ha sido aplicado por Claude Lévi-Strauss a los mitos cosmogónicos de Sur y Norteamérica, en que una pareja de gemelos se transforma en sol y luna a través de destrucciones ígneas y purificaciones acuáticas¹⁴⁸. Lévi-Strauss subraya el sistema de oposiciones que estructuran los mitos: fuego-agua, celeste-terrestre; destrucción-reconstrucción. Estas oposiciones se pueden aplicar legítimamente también al *Popol Vuh*, como fases cíclicas de regeneración iniciática a la que se somete el cosmos de la creación.

Sin embargo, el elemento que considero más interesante es el desarrollo de una fase sucesiva a las destrucciones y regeneraciones ígneas y acuáticas, o sea la institución de un fuego celeste domesticado en el cielo con una distancia apropiada (sol) y de un fuego terrestre domesticado en el hogar (fogatas para cocinar y calentarse).¹⁴⁹

3.2.3. El fuego cultural

Aplicando el mismo esquema de Lévi-Strauss a las otras referencias ígneas en el *Popol Vuh*, resulta evidente la presencia de un modelo mítico común a distintas regiones americanas y la continuidad estructural entre los episodios:

- lluvia de resina asociada al fuego celeste
- diluvio: agua celeste
- hoguera de Xib'alb'a: fuego telúrico
- río de Xib'alb'a: agua telúrica
- fuego de Tojil: fuego humano domesticado
- sol: fuego celeste domesticado

¹⁴⁶ Anthony Aveni, *Observadores del cielo en el México antiguo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 102.

¹⁴⁷ Considero la caída de lluvia sobre la generación de palo como un diluvio por la palabra *b'utik* presente en el texto, traducida por Basseta y Coto como "diluvio. (Th. de Coto, *op. cit.*, p. XLVI; D. de Basseta, *op. cit.*, s. p.

¹⁴⁸ C. Lévi-Strauss, *Storia di lince*, *op. cit.*, pp. 44-48.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 47.

En este esquema se puede reconocer la natural continuidad entre los episodios cosmogónicos de la primera parte, desde la creación del sol y de la luna en los folios centrales del manuscrito de Ximénez, hasta la creación del fuego por Tojil y el primer amanecer, en la última parte. La organización gráfica en capítulos de muchas ediciones modernas del *Popol Vuh*¹⁵⁰ ha sugerido una división temática y ha puesto en tela de juicio la real continuidad narrativa de la obra¹⁵¹. Sin embargo, la isotopía ígnea demuestra claramente, a mi parecer, la integración del relato y la estructuración de los episodios según una línea mítica coherente.

El fuego domesticado del linaje k'iche' y el nacimiento del sol son el resultado de procesos cosmogónicos complejos y progresivos, que connotan el don de Tojil de las componentes culturales de la cocina y del calentamiento. De esta forma, el fuego domesticado y el sol se insertan cabalmente en el tiempo de los hombres, ya que son el resultado de una interacción consciente entre los seres sagrados y las comunidades humanas. El fuego sale del caos de los orígenes, pasa a través de transiciones rituales y se inserta en el tiempo cronológico k'iche'. O, mejor dicho, determina él mismo, como fuego solar, el tiempo humano.

Gracias a las sucesiones cíclicas y ordenadas de los astros y el control del fuego, los k'iche' estructuran su cultura, dan orden al caos primigenio, controlan las fuerzas naturales hostiles, como el fuego de los volcanes, los rayos y la acción indiscriminada del sol, fundando sobre el fuego humanizado una sociedad estructurada. Es un instrumento civilizador, vinculado también con el conocimiento de la agricultura.¹⁵² El nacimiento del fuego domesticado adquiere una connotación específica en la relación con el fuego de las destrucciones cosmogónicas, ya que se manifiesta por oposición como el resultado del equilibrio entre los elementos celestes y telúricos.

El análisis del episodio del fuego de Tojil resulta extremadamente interesante, con el fin de comprender el valor del fuego humanizado como evolución de las etapas anteriores. En primer lugar cabe señalar que Tojil concede dos veces la chispa vital a los k'iche' para que el elemento ígneo pase a través de otro proceso de transición. La lluvia y el granizo apagan sus llamas purificándolas y restableciendo el equilibrio entre contrarios.

Así, pues, cuando empezó una gran lluvia
ardía el gran fuego de los pueblos
espeso granizo, pues, bajó sobre todos los pueblos
entonces se apagó, pues, su fuego por el granizo
ya no tenían el fuego.
Entonces pidieron, pues, su fuego B'alam Kitzé'
B'alam Aq'ab':
-“O Tojil,

¹⁵⁰ Las ediciones citadas son: Recinos (1952); Villacorta (1962); Edmonson (1971); Chávez (1981) y Tedlock (1985).

¹⁵¹ R. Acuña, *Temas del Popol Vuh*, op. cit., pp. 53-55.

¹⁵² M. I. Nájera, “Rituales sacrificatorios en los mitos quichés y cakchiqueles”, en *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*, 5-10 de agosto de 1985, UNAM, México, 1985, p. 1109.

en verdad nos acabamos por el frío”- Le dijeron, pues, a Tojil.
-“Está bien, no se aflijan”- Dijo Tojil.
Así entonces sacó el fuego
frotó ahí en su calzado.
Así, pues, se alegraron B’alam Kitze’
B’alam Aq’ab’
Majukutaj
Ik’i B’alam. (párr. 55)¹⁵³

Las gotas celestes pueden ser también una representación de la unión entre el rayo y el agua urania, que fecundan la sociedad k’iche’ con la energía sagrada de Tojil. La caída de la lluvia helada, además, marca la oposición frío-calor, estableciendo en un primer momento un predominio del frío sobre el calor ígneo. De esta forma, el fuego domesticado se connota por oposición como fuente de sustentamiento fundamental para restablecer el equilibrio entre contrarios.

La segunda creación del fuego, entonces, responde precisamente a esta necesidad de armonía entre elementos opuestos, que había sido interrumpida por el predominio de un elemento sobre el otro¹⁵⁴. La lluvia y el primer fuego de Tojil, además, tienen un carácter celeste, ya que Tojil es la deidad del rayo, de la lluvia y de la tormenta¹⁵⁵. La acción de la lluvia apaga esta etapa intermedia y da paso a la creación del fuego domesticado y humano. Efectivamente, Tojil produce el segundo fuego sobre la tierra por el frotamiento en su zapato.¹⁵⁶ Es un fuego en equilibrio entre elementos contrarios: la intervención celeste del dios y la superficie terrestre en donde se produce la combustión. El segundo fuego de Tojil es el resultado de los anteriores procesos ígneos y sintetiza la unión de los elementos complementarios, el rayo y la tierra, el origen divino y el uso humano. Tojil a través de su zapato proporciona también a los hombres las técnicas de producción del fuego, o sea que transforma un don divino en un producto cultural y humano.

La acción de Tojil, por otro lado, remite a la unión sexual. En el texto k’iche’ resulta claro que el frotamiento se lleva a cabo dentro del zapato, *chi upam uxajab’*, “dentro del calzado, en su interior”¹⁵⁷, sugiriendo una identificación entre el movimiento del dios y la relación sexual. Según un simbolismo muy difundido, en efecto, el pie tiene un significado fálico y el calzado representa la vulva¹⁵⁸. El fuego que Tojil produce por frotamiento revela, entonces, una naturaleza bien distinta de la del fuego celeste donado a los hombres. Se trata de un fuego sexual, vinculado con los rituales agrarios y con el centro femenino del hogar.

¹⁵³ PV, p. 133.

¹⁵⁴ Se nota la difusión entre los k’iche’ contemporáneos de un sistema de oposiciones frío-calor, que determinan las enfermedades en caso de desequilibrio. Una concepción parecida está registrada en las fuentes históricas para toda el área mesoamericana. Cf. Helen Neuenswander y Dean Arnold, *Cognitive Studies of Suthern Mesoamerica*, Dallas, Sil Museum of Anthropology, 1977-1981, pp. 96-105; A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., p. 289.

¹⁵⁵ Y. González, op. cit., p. 180; L. Sotelo, op. cit., pp. 98-99.

¹⁵⁶ Sobre una distinta traducción e interpretación del paso, véase A. Estrada Monroy, “Investigaciones sobre el Popol Vuh”, op. cit., p. 47.

¹⁵⁷ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, op. cit., p. 491.

¹⁵⁸ J. Chevalier y A. Gheerbrant, op. cit., vol. 2, pp. 213-214 y 337-338.

Aun en la simbología universal, la chispa producida por el frotamiento de palos se diferencia del fuego obtenido por percusión¹⁵⁹. El primero, en efecto, se relaciona con la dimensión humana y con la gestación; el segundo con el rayo, la luz y la purificación. En los códices mayas el dios supremo y fecundador está representado con un taladro para prender el fuego con el frotamiento de dos palitos, uno horizontal y femenino, otro vertical y masculino¹⁶⁰.

Podemos concluir que Tojil concede a los hombres dos distintas tipologías ígneas. La primera es urania y se vincula con la intervención misma del dios, que efectivamente la destruye. La segunda, en cambio, es humanizada; depende de la acción y el control de los hombres, que pueden perpetuarla y reproducirla. Se vincula con la relación sexual y en esto representa la unión de los contrarios.

El segundo fuego de Tojil proporciona la base de la civilización k'iche'. Constituye un patrimonio cultural que sólo el hombre sabe mantener y reproducir, situándose en un punto intermedio entre lo humano y lo natural¹⁶¹. Sobre todo por su carácter cultural se diferencia de los fuegos anteriores: la lluvia de resina, la hoguera de Xib'alb'a y el fuego celeste de Tojil. La producción del fuego como combinación de los contrarios, además, introduce al hombre en una nueva dimensión temporal, en la que la comunidad logra controlar los medios de producción sin depender totalmente de los ciclos naturales. Con el fuego domesticado, el hombre pasa de arquetipos esencialmente circulares a otros sintéticos¹⁶². Y el fuego sexual representa muy bien la síntesis de los elementos complementarios, que generan la chispa vital.

Hay que señalar que el fuego de Tojil no tiene aparentemente funciones culinarias, sino que sirve para calentar y reconstituir el equilibrio entre elementos fríos y calientes. Se puede decir que el fuego humano es un sustituto del sol antes del primer amanecer, o más bien una respuesta humana a la falta del sol. En este episodio se enfatiza la capacidad del fuego de oponerse a las tinieblas de la creación, vinculándose estrechamente con la isotopía solar, como contraparte humanizada del sol domesticado. Por esto, los ejes simbólicos que connotan el fuego son la oposición frío-calor; luz-oscuridad, sin extenderse a otros aspectos culturales importantes como la cocina.

La cocción de los alimentos no forma parte de esta misma línea simbólica y por esto no aparece directamente mencionada en el fragmento en análisis. Los narradores del *Popol Vuh* subrayan más bien el valor del fuego como producto cultural y la intervención del hombre en los ciclos naturales, alternando agua y fuego en el cultivo de los campos; frío y calor en los espacios

¹⁵⁹ *Ibidem*, vol. 1, p. 477-478.

¹⁶⁰ L. Sotelo, *op. cit.*, pp. 90-91.

¹⁶¹ M. I. Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, UNAM, México, 2003, p. 53.

¹⁶² G. Durand, *op. cit.*, p. 341

domésticos, oscuridad y luz en los espacios habitados. Por medio del fuego, el hombre entra culturalmente en los procesos naturales, prende parte de sus ritmos y los reproduce en el contexto social.

El significado del fuego como raíz cultural se manifiesta en todo el episodio. El fuego, en efecto, se produce precisamente en un momento estratégico para la historia k'iche', o sea cuando se deshace la unidad social de Tulan. Los pueblos diferencian entonces sus lenguas y no se reconocen en una identidad común. Los narradores del *Popol Vuh* enfatizan en muchos pasajes la ruptura de la unidad originaria y el caos lingüístico que deriva. Por esto, el fuego funciona como compensación de la ruptura social¹⁶³ y como inauguración de un nuevo orden político. El fuego actúa aquí como instrumento de interacción, como eje cultural alrededor del cual se origina la sociedad. El fuego sexual se caracteriza por su posición axial, que crea cultura, poder y organización social. En este contexto, el fuego adquiere un nuevo valor, como un símbolo de poder político. La posesión del fuego y de las técnicas para producirlos causa la imposición tributaria y la sumisión de los otros pueblos del altiplano. La producción del fuego, además, es un símbolo de la superioridad cultural de los k'iche' sobre los otros grupos según la ideología del linaje dominante. En efecto, la erogación del fuego celeste estaba destinada a todas las tribus, pero después del aguacero sólo los antepasados k'iche' pudieron recrear el fuego domesticado.

Es interesante observar que a la fragmentación lingüística se opone una organización política basada en el fuego.¹⁶⁴ El elemento ígneo tiene una función unificadora, convergiendo la multiplicidad hacia la unidad. A la palabra se substituye la chispa sagrada, símbolo de la comunicación, del aliento vital, de la energía celeste y telúrica. Aquí también, el fuego sirve como conector entre estadios distintos y etapas cronológicas. La detención del fuego determina una reestructuración jerárquica de la sociedad, que substituye los antiguos vínculos horizontales de alianza con relaciones verticales de sumisión política y económica.

El fuego es precisamente el instrumento que permite el cambio y la regeneración social. La instauración del sacrificio a Tojil por medio del fuego encuentra también un paralelismo en el despedazamiento ritual del inframundo, en que las fuerzas astrales se sacrifican para volver a su condición previa. Aun en este caso, se abre un proceso cíclico, que encuentra en el fuego el eje generador. Los corazones de las tribus alimentan al dios de la lluvia, del rayo y del fuego, para recibir la chispa vital del mismo dios.

Es significativo también que los únicos en sustraerse a la imposición k'iche' son los q'aq'chikel, quienes roban el fuego bajo la protección del humo. En este caso, el humo indica el

¹⁶³ F. Sandoval, *op. cit.*, p. 115.

¹⁶⁴ C. Hendrickson, *op. cit.*, p. 136.

carácter nefasto e indefinido del fuego, así como la comunicación entre distintas realidades¹⁶⁵. La versión q'aq'chikel del descubrimiento del fuego no concuerda con el relato k'iche', ya que el *Memorial de Sololá* enfatiza la autónoma obtención de las llamas y sobre todo el descubrimiento de la piedra para producirlas.

Luego introdujeron la cabeza, metieron el cuello y (arrastrándose) con los codos, los brazos y las piernas entraron para apagar el fuego. Así contaban. Luego bajó Gagavitz al interior del fuego, mientras Zaquizunún derramaba agua sobre el fuego. Las cañas verdes de maíz se mezclaban con el agua que se derramaba sobre el fuego. En verdad causaba miedo bajar dentro del monte, y cuando se apagó el fuego del volcán, brotó una humareda que se extendió a lo lejos y produjo la obscuridad y la noche.

[...]

Cuando vencimos al espíritu de la montaña libertamos la piedra del fuego, la piedra llamada Zacchoq, que no es una piedra rica.¹⁶⁶

También aquí, el fuego tiene un sentido cultural, puesto que implica el control del hombre de las fuerzas naturales hostiles. Con el fuego, los q'aq'chikel se imponen sobre la potencia del volcán por medio del agua, instrumento de purificación y energía contraria. La planta del maíz revela las implicaciones vegetales del fuego y lo vincula con el culto solar representado por las plumas de la guacamaya¹⁶⁷. La acción civilizadora del fuego se expande hacia la germinación vegetal y hacia la inserción activa del hombre en los ciclos naturales.

El fuego citado en el *Memorial* es de una naturaleza distinta del fuego del *Popol Vuh*, ya que proviene de las entrañas del volcán y por esta razón tiene un carácter telúrico a diferencia del fuego k'iche', eminentemente sexual. La discordancia entre las fuentes revela la perspectiva peculiar del *Popol Vuh*, que subordina todas las otras tribus a la acción civilizadora de su fuego. Aun en este caso, el fuego se presenta como eje cultural y político de la civilización k'iche', ordenando la vida cotidiana, el ritmo de las quemadas de los campos y las relaciones con los otros grupos.

Si las implicaciones culinarias del fuego no aparecen directamente en el episodio de Tojil, la importancia de la cocción resalta en otros pasos de la obra, de forma directa e indirecta. En primer lugar, el fuego de Xib'alb'a, adonde se arrojan los gemelos divinos, está asociado a la fogata usada para asar la carne.

Cuando lo aconsejaron ya conocían su muerte.
Así, pues, se prepara una gran piedra que asa
así como una hoguera hicieron los de Xib'alb'a
grandes tiznes le pusieron. (párr. 37)¹⁶⁸

El sustantivo empleado para referirse a la hoguera es *chojib'al*, con el sufijo instrumental – *b'al* y la raíz *choj*, que en k'iche' moderno significa “asar carne, chojinear”¹⁶⁹. También los bancos

¹⁶⁵ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 472-473.

¹⁶⁶ A. Recinos, *Memorial de Sololá; Título de Totonicapán*, *op. cit.*, pp. 60-61.

¹⁶⁷ M. I. Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, *op. cit.*, p. 55.

¹⁶⁸ *PV*, p. 107.

en que se sientan Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu a la entrada de Xib'alb'a expresan el mismo concepto de piedra ardiente, que puede asar y chamuscar la carne de quien ahí se acerca.

-“Siéntense en nuestros bancos”- Dijeron.
Solamente, pues, eran piedras quemantes los bancos que les dieron
se quemaron, pues, en los bancos
en verdad se escabulleron en los bancos
no se aliviaron
se levantaron
se quemaron sus nalgas.
Así, pues, se rieron luego los de Xib'alb'a
se retorcían de la risa
cobró fuerza la culebra de la risa en sus corazones
en su sangre
en sus huesos
en la risa de todos los señores de Xib'alb'a. (párr. 19)¹⁷⁰

Además de las referencias al calor del mundo subterráneo, que podría reflejar el fuego telúrico de un volcán, el episodio de las piedras calientes y de la hoguera a mi parecer tiene una significación simbólica más profunda que la fiel representación del mundo natural. La piedra ardiente y la hoguera hacen alusión a la función del fuego telúrico de cocción de los alimentos y de transformación de un estadio natural a otro civilizado.

El paso entre lo crudo y lo cocido, en efecto, alude a la transformación de un objeto desde un carácter natural a otro cultural, o sea implica un proceso de interacción social. En las civilizaciones americanas son muy frecuentes las cocciones rituales de personajes que marcan una transición desde una condición individual a otra comunitaria, como el recién nacido, la mujer recién parida, la muchacha púber¹⁷¹. A través del contacto con el fuego telúrico, como la arena o las piedras calientes, los personajes entran en la vida social por la mediación del elemento civilizador. Los sacerdotes k'iche' que se sometían a aislamientos de la sociedad, purificaciones y recogimientos místicos no ingerían alimentos cocidos, “de manera que de todo punto le eran prohibidos (*sic*) cosa que llegase al fuego”¹⁷². Asimismo, en muchos mitos americanos, individuos como los solteros permanecerían encerrados en la naturaleza, en su condición de seres “crudos”.

La cocción ritual de individuos sobre piedras calientes tiene la función de socializarlos, o sea de mediar entre el estado natural y el cultural. El fuego determina el acceso a la condición de “cocidos”, o sea de socializados.¹⁷³ Esta misma lectura simbólica se podría aplicar a las piedras calientes de Xib'alb'a, que actúan la transición hacia las leyes sociales del inframundo.

¹⁶⁹ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 52.

¹⁷⁰ *PV*, p. 64.

¹⁷¹ C. Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, *op. cit.*, pp. 328-333.

¹⁷² F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente...*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁷³ C. Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, *op. cit.*, p. 329.

Efectivamente, Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu se quedan encerrados en las entrañas de la tierra, o sea que se asimilan a la sustancia telúrica y a la organización del reino de la muerte.

Por otro lado, el proceso se cierra con otra cocción ritual, o sea la hoguera de Junajpu y Xb'alanke, que los media hacia otra organización simbólica, la de la sustancia celeste y del mundo aéreo. Las dos cocciones rituales se llevan a cabo en la entrada y en la salida de las dos parejas de héroes y esto a mi parecer no puede ser casual. Las piedras calientes de Xib'alb'a pueden ser consideradas como dos procesos paralelos de adaptación cultural a las condiciones de la tierra y del cielo. La irrupción de la risa de los señores del inframundo parece reforzar la misma isotopía culinaria, ya que en las culturas orales hay muchas restricciones sobre la producción de ruidos durante las comidas. El ruido está asociado al desorden cósmico y social, en contraposición a la organización impuesta por el fuego de cocina¹⁷⁴. La risa durante la cocción ritual alude a la ruptura del equilibrio entre elementos complementarios y a la disolución del orden.

La cocción de comida por medio del fuego domesticado se observa también en el episodio de Kab'raqan, en que la transformación de lo crudo a lo cocido de los pájaros permite la victoria de los gemelos.¹⁷⁵ En este caso se observa una contraposición entre el contexto cultural de los héroes, que hacen uso del fuego de cocina, y el natural de Kab'raqan, quien sucumbe bajo los instrumentos culturales de los héroes. De la misma manera, son frecuentes las menciones en el *Popol Vuh* al uso del fuego de cocina, como en el caso del brazo arrancado de Junajpu colgado sobre la hoguera de Wuqub' Kaqix. Además de observar otro despedazamiento ritual de Junajpu, quien se presenta a lo largo de todos los episodios como ser en constante transformación, es interesante la presencia del fuego, que tiene la función de debilitar temporalmente la capacidad del héroe antagonista, representado metonímicamente por su brazo.

La parte del cuerpo que va de la mano al codo, indicada en k'iche' por la palabra *q'ab'aj*¹⁷⁶, tiene un claro simbolismo universal asociado al poder, a la protección y a la fuerza.¹⁷⁷ En los cantos k'iche' contemporáneos, el difrasismo brazo/ pierna representa la integridad del individuo en sus relaciones interpersonales y en su trabajo. El desmembramiento de Junajpu alude entonces a la ruptura de su plenitud como ser humano y a la depauperación de su energía vital. La ubicación del brazo desarticulado sobre el fuego sugiere el proceso de destrucción y de recuperación del objeto de su fuerza, ya que el fuego destruye para después regenerar la sustancia quemada. Por otro lado, el hogar representa el centro de la casa de Wuqub' Kaqix, falso sol de las primeras humanidades. Si consideramos la casa del falso sol como una expresión cósmica, se puede interpretar el fuego

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 289.

¹⁷⁵ Para Graulich, el pájaro y el cangrejo que determinan la derrota de los dos hermanos representarían una comida prohibida, cuyo consumo provoca la muerte. M. Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, *op. cit.*, p. 150.

¹⁷⁶ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 289.

¹⁷⁷ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, p. 154.

doméstico como el centro del mundo. La cocción ritual del brazo en el hogar de Wuqub' Kaqix puede ser leída, en esta perspectiva, como una primera etapa del rito de transición del héroe a través de un eje cósmico de comunicación.

También la humanidad de madera tenía conocimientos del fuego de cocina, ya que los objetos domésticos se rebelan precisamente a su uso impropio. Los tenamastes, las ollas y los comales abandonan sus funciones cotidianas, subrayando el uso ilícito del fuego cultural por parte de los hombres de palo. Es una etapa intermedia de la cosmogonía, antes de las regeneraciones por parte de la hoguera y de los ríos telúricos de Xib'alb'a. Por esta razón, el fuego de cocina representa un instrumento cultural impropio, porque es anterior a la formación de una cultura organizada.

La generación de madera no presenta todavía las características culturales necesarias para su desarrollo como seres humanos cabales, sin cultos divinos y sin la comunicación con los seres sagrados. La rebelión de los objetos de cocina podría ser considerada como la expresión de un desequilibrio entre el fuego y la falta de cultura. El uso del fuego domesticado, entonces, se relaciona claramente con los otros logros culturales y religiosos de las generaciones siguientes, como la memoria, los rezos y la palabra sagrada, ya que se presentan en el texto como dos características inseparables de la cultura de los hombres de maíz. La rebelión de los objetos y el diluvio son acciones paralelas de regreso a la condición pre-formal necesaria para la evolución de la cosmogonía.

3.2.4. El fuego como canal de comunicación

El fuego en el *Popol Vuh* es un instrumento de transformación y de purificación. Sin embargo, puede ser también un canal de comunicación. Es éste el caso de tres fuegos rituales, o sea la combustión de ofrendas a las deidades. Encontramos en el texto dos distintas tipologías simbólicas de incineración de dones. La primera se refiere a la combustión de la linfa roja por parte de los señores del inframundo.

Entonces lo levantó en alto con los dedos
rompió la piel de la sangre
era de rojo brillante la superficie de la sangre.
-“¡Bien! Aticen el aspecto del fuego
Pónganlo sobre el fuego”- Dijo, pues, Jun Kame.
Así también lo salpicaron sobre el fuego
el olor pues sintieron los de Xib'alb'a
Terminan por levantarse ahí todos
inclinándose ahí arriba
en realidad dulce sentían el humo de la sangre. (párr. 22)¹⁷⁸

¹⁷⁸ PV, pp. 71-72.

En este caso podemos decir que los de Xib'alb'a aparentemente se autosacrifican, ya que no sólo aspiran el humo producido por su misma ofrenda, sino que piensan quemar el corazón de su hija Xkik'. Se trata de un proceso circular y cerrado, en que los señores se alimentan de su misma sustancia sagrada. El fuego sirve aquí como instrumento de incineración y de evolución de la materia, de líquida a aérea. En las costumbres rituales de Xib'alb'a no se lleva a cabo un verdadero proceso de transformación, ya que la materia quemada vuelve a entrar en la sustancia de los señores, integrándose en sus mismas personas. Aquí la ofrenda resulta aparentemente muda, ya que no implicaría ninguna comunicación entre individuos y condiciones.

Sin embargo, la substitución de la sangre humana con linfa vegetal interviene directamente en la significación del episodio, no sólo porque permite la salvación de la muchacha, sino también porque introduce un elemento nuevo en el movimiento circular de la alimentación. A través de la linfa se crean las condiciones para el desarrollo de la vida vegetal desde las vísceras de la tierra.

Cabe señalar también que el sustituto vegetal del corazón implica una estrecha relación entre los seres humanos y las otras formas naturales. El humo, también en este caso puede ser un símbolo de la comunicación entre tierra y cielo¹⁷⁹, ya que la linfa vegetal entra en las entrañas de los señores de Xib'alb'a. El fuego se vincula aquí con la sangre según el simbolismo universal¹⁸⁰, ya que ambos son sustancias sagradas que dan calor y mantienen la vida.

La segunda tipología de ofrendas a través del fuego consiste en la quema de inciensos por parte de Xmukane frente a las plantas de maíz y en la combustión de resinas a Tojil por parte de los primeros hombres. Ambas fumigaciones rituales desempeñan muy bien la función de comunicación entre condiciones y espacios simbólicos. En el primer caso Xmukane levanta sustancias vegetales frente a las plantas, representación de los gemelos.

Le vino, pues, un retoño a las plantas de maíz
así se secaron luego
así, pues, cuando quemaron en la hoguera
entonces les vino pues un retoño a las plantas de maíz
así, pues, quemó su abuela
quemó *pom* frente a las plantas de maíz como recuerdo de ellos. (párr. 42)¹⁸¹

Es interesante observar que la quema del *pom* se lleva a cabo paralelamente a la quema de los gemelos en Xib'alb'a y que las plantas de maíz viven procesos alternos de combustión. Primero secan por la acción del fuego telúrico, luego florecen y absorben el humo de la ofrenda. En este caso, el fuego despliega sus valores complementarios: de destrucción/ purificación y comunicación.

¹⁷⁹ J. E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1962, p. 285.

¹⁸⁰ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, p. 322.

¹⁸¹ *PV*, p. 115-116.

En efecto, la sequedad de las plantas implica la purificación de los gemelos, mientras que la combustión del *pom* sirve como puente de comunicación entre la abuela y la sustancia astral de los nietos. Cabe señalar también que el *pom* es una resina vegetal y que entra otra vez en la naturaleza vegetal de las plantas de maíz, alimentando el mismo proceso vital. La identificación simbólica entre los gemelos y las plantas subraya la combinación de rasgos vegetales y solares en la naturaleza divina de Junajpu y Xb'alanke.

Los primeros hombres de maíz levantan a sus dioses rezos y ofrendas de resinas, pericón y hongos. Esta referencia atestigua la importancia de las fumigaciones rituales entre las comunidades mayas, que identifican en el humo una posibilidad de alimentar a los seres sagrados.¹⁸² El pericón es una planta medicinal que puede producir alucinaciones y trances estáticos al quemarse y aspirarse.¹⁸³ Según las referencias etnográficas, la sustancia ofrendada a los dioses y traducida como hongos-cabezas u hongo para la cabeza sería en realidad una planta de flores blancas, de la familia llamada “rompecajuelas” en Guatemala, que tiene propiedades curativas.¹⁸⁴

La combustión de resinas y hierbas tiene una doble función. Por un lado sirve para nutrir a los dioses; por otro produce estados alterados de conciencia en los sacerdotes que las queman. También esta segunda característica responde a la función principal del humo de poner en comunicación distintas condiciones, ya que los estados de trance facilitan el contacto entre los dioses y los hombres.

La incineración de *pom* y pericón, entonces, expresa dos necesidades complementarias. En primer lugar los hombres pueden alimentar a los dioses para asegurar la vida del cosmos; en segundo lugar se acercan a la comprensión del mundo, superando la condición humana contingente. Estas dos finalidades, realizadas por medio del fuego y del humo, representan la esencia misma de los hombres de maíz, o sea su capacidad de sostener y dialogar con los dioses.

Por esta razón, también el fuego ritual es un producto cultural importante en la civilización k'iche', paralelamente al fuego para calentarse y cocinar. Los dos son fuegos domesticados, que el hombre puede reproducir voluntariamente y usar para una función cultural específica. En ambos casos, el fuego adquiere una connotación simbólica significativa, puesto que es la expresión de la actividad cultural de la sociedad k'iche', que se aleja de lo esencialmente natural para abrir nuevos canales de comunicación con lo sagrado. El papel del fuego como puente de comunicación me parece realmente importante en la lógica del *Popol Vuh*. En efecto, el fuego y las fumigaciones

¹⁸² A través de la ofrenda y del sacrificio, el hombre busca abrir una comunicación con los dioses y propiciar su intervención. M. I. Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, op. cit., pp. 40-44.

¹⁸³ M. de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, op. cit., pp. 160-161.

¹⁸⁴ Duncan MacLean Earle, “La etnoecología quiché y el Popol Vuh”, en R. Carmack y F. Morales, op. cit., pp. 297-298.

rituales encarnan la función prioritaria de los hombres de maíz y, dentro de ellos, de los k'iche' en particular.

3.2.5. El bulto de fuego

La última mención significativa al fuego en la obra consiste en el bulto sagrado dejado por los antepasados. El bulto es llamado *pisom q'aq'al* en k'iche', del participio del verbo *pisik*, “envolver algo”¹⁸⁵ y del adjetivo *q'aq'al*, “caliente, ser de fuego”, de *q'aaq'*, “fuego”.¹⁸⁶ La traducción sería “bulto de fuego” o “bulto caliente”, aludiendo a algún objeto envuelto en tela, papel u hojas. La finalidad principal de este apartado es la de tratar de entender la función del bulto en el *Popol Vuh* y su relación con el fuego. Los estudios sobre los bultos encontrados en contextos arqueológicos nos ayudan a comprender el papel central de estos objetos en los rituales prehispánicos, asociados a los instrumentos de los sacerdotes para hacer adivinaciones y autosacrificios¹⁸⁷. Los bultos contenían distintos objetos rituales, como los utensilios para las ceremonias religiosas, o sea piedras, plumas, huesos de animales, tabaco, posiblemente sustancias psicoactivas y sangradores¹⁸⁸.

En el bulto encontrado en Mundo Perdido, Tikal, el contenido ritual (fragmentos óseos, carbón, concha, obsidiana, pendientes de perlas, una espina de raya, jade, espinas de plantas y restos de vegetales) estaba envuelto en papel amate pintado de azul y amarrado con cuerdas y nudos, elementos característicos de los bultos.¹⁸⁹ Por las informaciones relativas a toda la región mesoamericana, podemos pensar con Maricela Ayala que existían envoltorios de distinta naturaleza. Algunos eran rituales y contenían piedras, espinas, huesos de animales, conchas y yerbas, y otros posiblemente eran de linaje, con objetos relativos a las deidades y a los cultos de los antepasados, como cabellos, cenizas, maderos para prender fuego, referencias a los nombres de los dioses y mantas de los dioses¹⁹⁰.

¹⁸⁵ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 253.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 287. Otros autores dan lecturas distintas de la palabra, y la relacionan con algo poderoso. Tedlock lo traduce como “envoltorio de llamas”, (*Popol Vuh, op. cit.*, p. 172 y 360), Recinos, “envoltorio de grandeza” (*Popol Vuh, op. cit.*, p. 141); Chávez “envoltorio de la fortaleza”, (*Pop Wuj, op. cit.*, p. 94); Ximénez “la majestad y grandeza envuelta” y más adelante “envoltura poderosa” (*Popol Vuh*, ed. de A. Estrada Monroy, *op. cit.*, p. 227 y p. 283); Antonio Villacorta “envoltura poderosa” (*Popol Vuh, op. cit.*, p. 315) y Bunzel “sacred bundle” (R. Bunzel, *op. cit.*, p. 306). Sin embargo, también por la colaboración lingüística de Diego Guarchaj, guía de la comunidad de Nahualá, que usa constantemente envoltorios en sus rituales, adopto la interpretación de *q'aq'al* como “caliente, de fuego”. Carmak en la traducción al *Título de Totonicapán* lo interpreta como “Bulto glorioso”, con una extensión semántica de la palabra, que significa también “majestuoso, glorioso, caliente, lo del calor”. *Título de Totonicapán, op. cit.*, p. nota 86, p. 216.

¹⁸⁷ Maricela Ayala, *Bulto ritual de Mundo Perdido, Tikal*, UNAM, México, 2002, pp. 27-35 y 64-80.

¹⁸⁸ M. I. Nájera, “Rituales y hombres religiosos”, *op. cit.*, p. 137.

¹⁸⁹ M. Ayala, *op. cit.*, p. 35.

¹⁹⁰ *Ibidem*, pp. 51-56.

Estos objetos funcionaban también como medios de comunicación entre las deidades y la comunidad de los hombres¹⁹¹ y podían tener también un valor político, ya que servían para afirmar la identidad del grupo.

Según las fuentes históricas del altiplano central de México, existían dos tipos principales de bultos: uno de agua y otro de fuego¹⁹². El primero posiblemente contenía un espejo por su propiedad de reflejar las imágenes asociado al agua; el segundo, encerraba tal vez palitos para producir la ignición.¹⁹³ Por otro lado, Diego Guarchaj atestigua la continuidad de uso de los bultos rituales, que contienen 260 colorines, con una clara referencia calendárica¹⁹⁴. También en el *Popol Vuh*, las menciones al bulto sagrado subrayan la importancia de los envoltorios en las prácticas religiosas k'iche' y en el culto de los antepasados. Efectivamente, el bulto fue dejado por B'alam Kitzé' como señal de su existencia:

Entonces dejó la señal de su existencia
el bulto de fuego, le dicen.
No está claro su aspecto
solamente está envuelto
nunca ha sido desatado.
No está clara su costura
porque nadie lo ha visto
solamente lo envolvieron.
Así, pues, se despidieron
cuando desaparecieron pues allí
sobre le monte Jakawitz. (párr. 70)¹⁹⁵

El texto no especifica el contenido del envoltorio, sino su naturaleza sagrada y simbólica, enrollada en sí misma y no revelable a los hombres. También un poco más adelante, los narradores del *Popol Vuh* subrayan el carácter críptico del bulto y su imposibilidad de ser abierto:

Conmemoran a sus padres nuestros
grande era el esplendor del bulto para ellos
no lo desataban
solamente estaba envuelto allí con ellos
El bulto de fuego, fue dicho por ellos,
cuando apareció
le pusieron nombre también a su contenido escondido
fue dado antes por sus padres nuestros
cuando lo hicieron.
Así, pues, fue la desaparición
la destrucción de B'alam Kitzé'
B'alam Aq'ab'
Majukutaj
Ik'i B'alam. (párr. 70)¹⁹⁶

¹⁹¹ El dios Tezcatlipoca, en efecto, aparecía en el espejo contenido en el bulto y comunicaba por este medio con los hombres. A. López Austin, *Hombre-dios*, op. cit., pp. 58-59.

¹⁹² Se trata de la *Relación de Texcoco* de Juan Bautista Pomar de 1582, citada por M. I. Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, op. cit., pp. 93-94.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ D. Guarchaj, comunicación personal, 1999; véase también L. Shultze Jena, op. cit., pp. 85-88.

¹⁹⁵ *PV*, p. 170.

En otro paso de la obra, se revela una serie de objetos rituales concedidos por Nakxit a los k'iche' como símbolos de poder. Estos dones comprenden herramientas rituales, como instrumentos musicales, tronos, piedras amarilla, garras de puma y jaguar, cabezas y patas de venado, plumas, brazaletes, tabaco e incensarios, además de la escritura.¹⁹⁷

Sin embargo, este conjunto ritual fue concedido después de la desaparición de B'alam Kitze y por este motivo no puede ser considerado como indicativo del contenido del bulto de fuego. Podría tratarse de otro envoltorio político que afirmara la relación de los antepasados con la mítica ciudad del este, pero no puede ser confundido con el legado de los primeros hombres. Los dones de Nakxit tienen un claro carácter ritual vinculado con el culto solar, en sus distintas manifestaciones: venado, jaguar, plumas de garza y de papagayo, tabaco e instrumento para fumigar. Por esta razón, el don de Nakxit marca la descendencia de la estirpe k'iche' del lugar de donde sale el sol y afirma la identificación de las primeras generaciones con el surgimiento del astro solar.

Posiblemente el *Popol Vuh* hace referencia a dos conjuntos rituales distintos, el primero conocido como bulto de fuego, el segundo asociado al culto solar y a la relación política con el soberano del oriente. Tal vez también éste último estaba envuelto en hojas, papel o tela. Es interesante observar que estos objetos rituales presentan un valor simbólico en su conjunto, ya que manifiestan diferentes expresiones de lo sagrado, vinculadas por un principio común. En este caso, la relación entre los dones de Nakxit y el culto solar es evidente y permite comprender el poder como la adquisición de una serie de normas religiosas que ponen en comunicación directa con el astro. El poder político se relaciona estrechamente con el poder religiosos y el control de los canales de comunicación entre hombres y dioses.

Hay que considerar también que los objetos concedidos por Nakxit no indican la especificidad del grupo, sino su relación simbólica con otro reino y la presencia de conexiones política. Por esta razón, los objetos traídos del oriente tienen una función peculiar o sea señalar la presencia de un culto común a otros grupos del altiplano y consagrar el origen solar de su civilización.

El bulto de fuego, al contrario, parece tener una función distinta o sea apuntar hacia lo específicamente k'iche' y afirmar su identidad respecto a las otras etnias de un mismo contexto geográfico. Los dones de Nakxit marcan los elementos colectivos del poder político y del culto solar; el bulto de fuego, por otro lado, sugiere el origen individual de su sociedad y de su religiosidad. Podemos afirmar que los dos conjuntos rituales expresan en esto un valor complementario, como afirmación colectiva y a la vez individual del origen sagrado de la estirpe.

¹⁹⁶ PV, pp. 171-172.

¹⁹⁷ PV, p. 174.

En efecto, éstos pueden ser leídos de distintas formas. El don de Nakxit da a los k'iche' una dimensión intercultural e inserta su historia en el panorama político mesoamericano, indicando una continuidad en extensión geográfica y política. El bulto de fuego, al contrario, marca la especificidad de la cultura k'iche' y ahonda en la continuidad temporal del legado espiritual de los antepasados.

Por otro lado, no conocemos las sustancias que componen el bulto de fuego dejado por B'alam Kitze a sus descendientes. Al contrario, el texto subraya la imposibilidad de desatarlo y conocer su contenido. Podemos suponer la presencia de objetos rituales encontrados en los contextos arqueológicos, como sangradores, piedras, plantas, cabellos de los antepasados míticos o también objetos parecidos a los dones de Nakxit: huesos, tabaco, plumas y tronos. Sin embargo, a mi parecer podría ser un bulto de naturaleza distinta, vinculado con el culto específico de los ancestros k'iche'. Me interesa subrayar que los narradores no están interesados en la revelación de su contenido, sino en la función que representa para la comunidad. Se trata de la continuidad misma de la cultura k'iche' y de la transmisión de los símbolos de su identidad.

Cabe señalar que también el *Título de Totonicapán* hace referencia al bulto de fuego dejado por los ancestros, sin mencionar su contenido. El bulto posiblemente no era importante por lo que contenía, sino por lo que representaba, o sea la clave de la identidad del grupo social. A diferencia del *Popol Vuh*, el *Título* declara que fue traído del oriente y fue desatado en Jakawitz: “El Pisom C'ac'al que vino de donde sale el sol fue desatado allí en Jak'awits”.¹⁹⁸ Más adelante, el mismo título subraya la relación entre el envoltorio de fuego y la migración a oriente, antes de la desaparición de los progenitores:

Después de la aurora aconsejaron a sus hijos: “Hijos nuestros que ya se han completado y multiplicado, reciban este Pisom C'ac'al. Guárdenlo por el momento en una forma ordenada. Todavía no hemos encontrado nuestras montañas donde surgirán el poder y la gloria. Allí se abrirá esta señal del señorío de donde sale el sol”.¹⁹⁹

Las dos informaciones contenidas en el *Título de Totonicapán* pueden parecer contradictorias, ya que en la primera se menciona directamente la abertura del bulto en Jakawitz, en la segunda se asocia la desatadura del objeto con la llegada a la futura capital k'iche'. Posiblemente, se habla de dos bultos distintos: el primero que contiene los símbolos del poder traídos del oriente; el segundo el legado espiritual de los progenitores vinculado con la identidad del linaje. Sin embargo, los dos conjuntos rituales revelan elementos comunes interesantes para comprender su función. Las menciones contenidas en el documento, en efecto, nos permiten llegar a una primera

¹⁹⁸ *Título de Totonicapán*, op. cit., p. 177.

¹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 185-86.

interpretación, o sea que distintos bultos se abrían en ocasión de la fundación de una ciudad y se consideraban como las semillas de la nueva organización social.

El bulto del *Título de Totonicapán*, entonces, podría estar vinculado con los rituales de fundación, en que el contenido envuelto germinaba y producía nueva vida. En efecto, ambos bultos del *Título de Totonicapán* se vinculan con alguna ciudad, Jakawitz en el primer caso, los espacios sagrados de la futura capital en el segundo. Las montañas mencionadas en el texto aluden a las pirámides de las ciudades mayas y a los principales lugares de culto.²⁰⁰ A pesar del real contenido del envoltorio, tal vez parecido a los elementos encontrados en los contextos arqueológicos, los bultos funcionaban en cuanto se abrían simbólicamente a la vida durante la fundación, que fuera ésta la institución de un linaje, de un edificio o de una ciudad.

Por esta razón, los bultos citados en el documento parecen tener una clara función política, en la afirmación de la identidad del grupo social en el momento de su establecimiento en el territorio. Los objetos envueltos en papel, tela u hojas sirven de trámite entre el poseedor y el espacio, puesto que los elementos donados por los progenitores se presentan como los ejes espirituales que permiten la cohesión social y la integración del pueblo en el territorio. Al mismo tiempo marcan la continuidad de sus raíces culturales en el tiempo, identificando el origen de su ciudad con el legado de sus padres.

Es muy frecuente en toda el área mesoamericana la presencia de bultos sagrados asociados a la migración de una población, en que el envoltorio contenía la energía misma del dios patrono, necesaria para la superación de los obstáculos²⁰¹. A menudo los espacios urbanizados adquirirían el nombre del dios tutelar como en el caso del monte Jakawitz, marcando una identificación entre el espacio de los cerros y los dioses patronos de la comunidad, representados por los envoltorios que allí se cargaban.²⁰²

El segundo bulto dejado por B'alam Kitze a las siguientes generaciones del *Título de Totonicapán* podría tener relación con el bulto de fuego del *Popol Vuh*, ya que el mismo personaje lo dona a sus hijos antes de su muerte en ambos documentos. Podemos considerar también el envoltorio del *Popol Vuh* como un instrumento de afirmación política en el equilibrio territorial del altiplano guatemalteco y vincularlo con el origen de la dinastía y de la sociedad k'iche'.

Creo posible identificar también este objeto sagrado con los ritos de fundación, que inauguran un nuevo período para el grupo social. Sin embargo, si en el *Título* se hace énfasis en la necesidad de abrir el bulto en el momento apropiado, en el *Popol Vuh* se subraya muchas veces la

²⁰⁰ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 71-80; M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 113; L. Shultze Jena, op. cit., pp. 81-82.

²⁰¹ A. López Austin, *Hombre-dios*, op. cit., pp. 58-59.

²⁰² *Ibidem*, p. 65.

imposibilidad de abrir la costura y de conocer su contenido. Evidentemente los dos documentos hace referencia a dos rituales distintos o la narración misma alude a funciones específicas del envoltorio. Por los datos en nuestra posesión, no es posible conocer a ciencia cierta las razones y las ocasiones de la abertura del envoltorio citado en el *Popol Vuh*. Lo que podemos deducir, en cambio, es que había bultos que no se abrían y otros que se desataban en algún momento.

En el caso de los bultos adivinatorios contemporáneos, mencionados por Diego Guarchaj, resulta evidente la abertura de su contenido para las adivinaciones, en que se usan concretamente los colorines allí conservados. En otros caso, como el bulto del *Popol Vuh* y posiblemente los bultos enterrados en los edificios sagrados, su contenido no podía ser revelado.

Por esta razón, el elemento central en la comprensión del significado del bulto es su carácter cerrado y oculto, que sólo en algunas ocasiones especiales podía ser desatado, o sea el valor de la dicotomía abierto-cerrado. Me parece claro que el hecho de abrir el bulto en ocasión de la fundación de una ciudad o de la adivinación sacerdotal tiene implicaciones simbólicas fundamentales, que connotan el ritual mismo de la capacidad de abrir una nueva época, en el primer caso, de desatar el destino, en el segundo. La abertura del envoltorio implica el desenvolvimiento de las energías allí contenidas y la posibilidad de entrar en comunicación con las fuerzas sagradas representadas por las sustancias contenidas.

En especial modo en las culturas orales, el objeto pertenecido a algún personaje divino o partes de su cuerpo representan a la persona, por una relación metonímica tan fuerte en los rituales mágicos²⁰³. Así, desatar el envoltorio significa desatar lo sagrado que allí se contiene. Los bultos representan nudos de energía divina que se mantiene en el mismo lugar a través del tiempo. Esto es fundamental en los rituales de fundación, ya que la nueva ciudad o el edificio se fundan en el lugar donde se abre la energía.

Por otro lado, como he mencionado arriba, había bultos que no se abrían, como el caso del objeto citado en el *Popol Vuh*. En primer lugar, me parece importante tratar de entender el valor simbólico de la envoltura de tela o papel alrededor de los objetos. El verbo usado para definir el envoltorio es *pisom*, del verbo *pisik*, “envolver algo en tela, hojas o papel”²⁰⁴. Las superficies usadas para envolver los bultos son de origen vegetal y aluden, según mi opinión, a las semillas que están encerradas en la pulpa del fruto o de la flor. Los bultos representan núcleos de sustancia vital, listos para la germinación de un nuevo ciclo, en el momento en que la semilla está enterrada para abrirse a la germinación.

La envoltura, además, implica la protección de algo importante, que se puede preservar a lo largo del tiempo. De esta forma, los narradores del *Popol Vuh* proponen una identificación

²⁰³ Edmund Leach, *Cultura y comunicación*, Siglo XXI, Madrid, 1993, pp. 19-22.

metafórica entre el bulto dejado por los antepasados y el desarrollo de un ciclo vegetal, que generará nueva vida en cada primavera. Con el bulto sagrado, los k'iche' plantan su *axis mundi*, eje espiritual, cultural y familiar de su civilización.

La envoltura remite al carácter críptico del legado espiritual de los ancestros, que no se puede tocar, ni ver por su valor sagrado. Representa la esencia de su cultura y de su sistema religioso y por esta razón los hombres no pueden acercarse a su contenido divino. En otro paso de la obra, en efecto, se sugiere una identificación entre el bulto sagrado, Uk'ux Kaj (Corazón del cielo) y los dioses tutelares k'iche':

Tú Uk'ux Kaj
tú Uk'ux Ulew
tú bulto de fuego
tú también Tojil
 Awilix
 Jakawitz
dentro del cielo
dentro de la tierra
las cuatro esquinas
los cuatro rincones. (párr. 87)²⁰⁵

La relación entre Tojil, Awilix, Jakawitz, el envoltorio de B'alam Kitze y el creador del cielo y de la tierra revela la función fundamental del bulto en la concepción religiosa maya, según la cual las esencias sagradas mencionadas son creadoras de vida, de cultura y de integración política. Aun en este caso, el bulto está asociado al espacio, para mí con una función axial en el equilibrio del mundo. El valor sagrado del envoltorio se expande hacia los cuatro rumbos cardinales y cruza el cielo y la tierra, proponiéndose como quinta dirección.

La identificación entre el bulto y el *axis mundi* se vuelve a afirmar en este paso, declarando el valor central del legado de los primeros hombres en la vida de la comunidad. Es interesante observar también que en este difrasismo múltiple se unen distintas dimensiones sagradas: la energía creadora del cosmos, los dioses tutelares k'iche' traídos del oriente y los primeros hombres divinizados. El bulto de fuego permite el contacto entre el mundo de los hombres y la energía sagrada del cosmos.

Los bultos, en efecto, a veces contenían los instrumentos de la comunicación entre dioses y hombres, como el espejo de Tezcatlipoca, con el que el dios hablaba al pueblo en el caso de los envoltorios mexicanos.²⁰⁶ Me parece significativo que los niveles divinos, humanos y los de los antepasados intervengan en la afirmación de la identidad cultural k'iche', encarnando en un objeto

²⁰⁴ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 253.

²⁰⁵ *PV*, p. 194.

²⁰⁶ A. López Austin, *Hombre-dios*, *op. cit.*, p. 58.

simbólico la posible comunicación entre distintas dimensiones. El bulto representa la unión de lo humano y lo divino, el centro y la extensión espacial, el origen y el desarrollo del linaje.

A la luz de estas consideraciones, se puede afirmar que el bulto tiene un valor simbólico que va mucho más allá de su contenido concreto y se explica en su carácter encerrado, envuelto y no revelado. El simbolismo de los nudos parece ser una constante en muchas culturas, sobre todo en rituales vinculados con la noche y las aguas telúricas, o sea la dimensión no manifiesta, potencial y llena de gérmenes vitales²⁰⁷. Las cuerdas anudadas, en efecto, se usan en la iniciación y en los cultos funerarios, atestiguando una identificación difundida entre la envoltura de una tela, una cuerda o de un papel y las envolturas de la vida. Los tejidos y las cuerdas manifiestan, en efecto, un simbolismo vinculado con el tejido cósmico y el destino humano. El nudo representa la convergencia de energías y situaciones. Asimismo, los nudos están asociados a las situaciones difíciles y a los ritos de transición a los que el hombre se somete para renacer de forma distinta.²⁰⁸

El envoltorio del *Popol Vuh* implica, entonces, la unión de aspectos distintos de la existencia humana, como una gran atadura cósmica en que un aspecto está vinculado con el siguiente. El nudo que encierra los legados de los antepasados acerca las fuerzas interconectadas, que revelan su significación en su conjunto. El bulto representa el punto en que actúan las fuerzas sagradas complementarias, de tal forma que el nudo garantiza simbólicamente la cohesión misma de las energías cósmicas. Asimismo, “se podría decir que es el nudo lo que mantiene el ser en el estado considerado y que su desatadura provoca la muerte inmediata de tal estado”.²⁰⁹ Por esta razón, es tan importante no desenvolver el bulto de los antepasados, ya que los nudos garantizan la cohesión de las energías sagradas del linaje y la estructura misma del cosmos. Hay que considerar que los envoltorios contenían la energía sagrada del dios del que se conservaban las reliquias y que por eso transmitían al pueblo protección y ayuda.²¹⁰

Las ataduras, además, aseguran el vínculo entre los espíritus de los ancestros y las siguientes generaciones, que amarran los primeros hombres a la historia viva de la comunidad. En este sentido, el nudo atestigua la relación entre épocas, etapas generacionales y energías sagradas. La atadura permite la relación con los orígenes del grupo social y al mismo tiempo facilita el recorrido hacia el principio sagrado que lo justifica. La cuerda que amarra el bulto manifiesta un carácter axial, como canal de comunicación²¹¹. Por otro lado, el simbolismo del nudo podría estar relacionado con el ritual de la atadura de los años del mundo mexicana, con el que se cierra un período de 52 años en un momento crítico, que puede provocar la desaparición de la humanidad actual. El nudo de los años

²⁰⁷ M. Eliade, *Immagini e simboli*, op. cit., pp. 90-91.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 104-108.

²⁰⁹ R. Guénon, op. cit., p. 349. La traducción del italiano al español es mía.

²¹⁰ A. López Austin, *Hombre-dios*, op. cit., pp. 58-59.

²¹¹ R. Guénon, op. cit., p. 351.

marca el límite entre la etapa anterior y la nueva, facilitando la transición de los ciclos temporales²¹². La atadura de los años coincidía con la ceremonia del fuego nuevo, sugiriendo una identificación entre el tiempo y el fuego por la propiedad de ambos de consumirse y de dar luz, como el sol.²¹³ De la misma manera, el bulto dejado por los ancestros al momento de su muerte indica el paso entre la etapa de los orígenes y las nuevas generaciones, marcando a la vez la interrupción y la continuidad.

Precisamente en esta doble función del bulto, como instrumento de transición y de conexión, podemos observar la relación con el fuego. El bulto de los antepasados está construido alrededor del fuego del linaje, o sea el principio que da la vida y la muerte. El nudo envuelve el fuego, lo mantiene a lo largo de las generaciones y al mismo tiempo marca la transición entre la condición de los ancestros difuntos y la vida de la comunidad.

Si el adjetivo *q'aq'al* puede ser traducido también como “esplendente, poderoso, bravo, caliente, luminoso, majestuoso o brillante”²¹⁴, es su relación con el fuego (*q'aq'*) lo que confiere al bulto su verdadera razón de ser. Es una energía vital fundamental y un instrumento de civilización, un canal de purificación y de transformación. El legado de los primeros hombres es una fuente de afirmación política, como el fuego de Tojil frente a los otros grupos del altiplano. El bulto permite la supervivencia espiritual de la comunidad, así como el fuego cultural de los primeros hombres. En fin, es una fuerza cósmica que fertiliza la sociedad k'iche', como el fuego astral domesticado.

Por otro lado, el bulto de fuego podría remitir a la tradición de incinerar los despojos de los dioses y de mantener envueltas las cenizas sagradas. El envoltorio de fuego podría ser una referencia al fuego purificador y regenerador, que garantizaba energía inmortal a los huesos cremados de los ancestros²¹⁵.

La relación con el fuego puede representar también un instrumento de interpretación del contenido del bulto, precisamente por su color rojo. Podría aludir a la presencia de los colorines, que desde la época prehispánica hasta hoy se utilizan para hacer adivinaciones con un uso muy difundido²¹⁶. Las semillas de colorín, en efecto, contienen sustancias alucinógenas y posiblemente remiten a la comunicación con los dioses a través de estados de trance²¹⁷. Las semillas coloradas de los envoltorios indicarían el puente de comunicación con los dioses, que los ancestros míticos han abierto para las futuras generaciones.

²¹² A. López Austin, *Hombre-dios*, *op. cit.*, p. 99.

²¹³ P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, *op. cit.*, pp. 95-97.

²¹⁴ Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, *op. cit.*, p. 202; F. Ximénez, *Primera parte del Tesoro...*, *op. cit.*, p. 139; T. de Coto, *op. cit.*, p. CCXXXIX.

²¹⁵ A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, *op. cit.*, pp. 370-372.

²¹⁶ D. Guarchaj, comunicación personal.

²¹⁷ M. de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, *op. cit.*, p. 161.

El envoltorio de fuego, en este sentido, podría indicar la transmisión a las siguientes generaciones de las técnicas chamánicas de interacción con los dioses y de previsión del futuro. Esto significa que el envoltorio sagrado tal vez contenía también otras sustancias psicoactivas, como la *Amanita muscaria*, también de color rojo²¹⁸, que los mayas de las tierras altas usaban desde la época prehispánica para sus rituales religiosos.²¹⁹ En efecto, en el *Popol Vuh* se cita la costumbre de los primeros hombres de quemar y ofrendar a los dioses pericón, resina y hongos, posiblemente alucinógenos.²²⁰

En otros contextos, los himnos védicos definen el hongo como hijo del rayo y del trueno, fuego divino y disco solar.²²¹ Además, el uso de sustancias psicoactivas en los rituales chamánicos actuales está envuelto por el más riguroso secreto²²², lo cual podría justificar la imposibilidad de los narradores del *Popol Vuh* de describir el contenido del bulto sagrado. Por estas razones, considero posible que el envoltorio dejado por los antiguos padres contuviera semillas de colorín u hongos alucinógenos del tipo *amanita*, todos vinculados con el color rojo y la capacidad de poner en comunicación distintos estados y niveles temporales. A pesar de estos elementos, me parece importante aceptar también la lectura simbólica del bulto de fuego como instrumento cultural y medio de transición que funda las bases de la civilización.

La relación con el bulto de los antepasados subraya la función central del fuego en la cosmovisión k'iche'. Es un elemento fundamental en la organización del cosmos y de la vida social, ya que permite la transformación y el paso del inframundo al cielo, de lo crudo a lo cocido, de la oscuridad al calor, del desorden al orden, del tiempo mítico al tiempo de los hombres. El fuego es un instrumento de transición, puesto que activa una oposición y un movimiento necesarios para el desarrollo de la vida. Asimismo es una fuente de renovación por sus vínculos con el sol y con el tiempo cíclico. En la asociación con el bulto de los antepasados podemos observar la plena manifestación de la energía sagrada del fuego. El envoltorio y las llamas son elementos humanos y divinos a la vez; ambos permiten el paso de lo natural a lo cultural, de lo cósmico a lo histórico, de lo indiferenciado a lo dinástico.

²¹⁸ Lévi-Strauss menciona la costumbre de los indígenas de California de extraer de ciertos hongos de las coníferas un pigmento rojo que se usaba como pintura o unguento. C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, op. cit., pp. 221-222.

²¹⁹ M. de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, op. cit., pp. 153-155.

²²⁰ *PV*, párr. 62, p. 152.

²²¹ C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, op. cit., pp. 114-116.

²²² M. de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, op. cit., pp. 189-190.

4. La vegetación y su valor cósmico

Hablar del simbolismo vegetal del *Popol Vuh* significa tocar un tema central en la cosmovisión maya y adentrarse en las capas más profundas de la percepción simbólica de la realidad. Hasta podría decirse que todo el cosmos maya es una epifanía vegetal o, más bien, todo participa de la misma energía de regeneración de los ciclos naturales. A nivel metafórico en los cantos poéticos y a nivel simbólico en las expresiones artísticas de la civilización mesoamericana, la vegetación representa las pautas de la renovación cósmica.

La vegetación marca un ciclo completo de vida, muerte y regeneración en un lapso de tiempo muy breve, el año solar, perceptible por la experiencia humana. De esta manera, los ritmos de las estaciones encarnan a nivel microcósmico el carácter circular del tiempo y de todos los elementos sometidos a su energía divina o sea la totalidad del universo. Podemos afirmar, entonces, que las plantas son una manifestación del cosmos vivo, que se regenera sin cesar.¹ Por esta razón, el simbolismo vegetal es tan importante en la lógica narrativa del *Popol Vuh* y en la decodificación del mundo por parte de la sociedad k'iche'.

Hay que mencionar, también, que la civilización maya trae sus orígenes culturales desde los cultivos agrícolas, que han permitido el sustentamiento de la población, el asentamiento en el territorio y la división en clases encargadas de las distintas actividades². La agricultura no sólo ha determinado una sobreproducción de géneros alimenticios, sino que también ha mostrado a la humanidad la íntima integración entre todas las formas naturales: la mujer y la tierra, la generación y la siembra, los ritmos naturales y humanos.

Los cultivos han proporcionado a los hombres los modelos fundamentales para comprender los misterios del cosmos y han hecho posible el desarrollo cultural de la población. A través de la observación de los procesos naturales, el hombre pudo concebir las teorías básicas de la civilización, como el tiempo cíclico, la regeneración después de la muerte y la coparticipación entre las manifestaciones naturales³. Resulta crucial, entonces, el papel de la vegetación en la configuración cultural de la sociedad maya.

Por la importancia de la vegetación en la vida de los grupos humanos, el simbolismo vegetal se ha manifestado en formas complejas y polifacéticas, abarcando expresiones diferentes, desde la identificación entre plantas y hombres, la concepción del árbol como eje cósmico, la idea de la

¹ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 244.

² Tomás Pérez, "De los orígenes a las primeras aldeas", en Gerardo Bustos y Ana Luisa Izquierdo, *Los mayas, su tiempo antiguo*, UNAM, México, 1996, pp. 85-86.

³ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 326.

renovación constante y de la fertilidad inagotable, hasta los cultos agrícolas.⁴ Todas estas manifestaciones del simbolismo vegetal encuentran un espacio fértil de actuación en el *Popol Vuh*, en donde la vegetación forma una gran isotopía que da sentido y coherencia a la obra.

Además del valor universal de los símbolos vegetales, es posible reconocer una función específica de la flora en el texto, ya que por un lado facilita la comprensión de fenómenos naturales mucho más abstractos y por otro inserta la vida del hombre en un ciclo eterno de regeneración. En efecto, los elementos vegetales contenidos en el mito k'iche' son tantos y tales que podemos hablar de hierofanía fitomorfa continua, desde los primeros folios hasta las últimas partes de la obra. Estos elementos son indispensables para comprender la concepción k'iche' de la realidad y la relación que el hombre ha instaurado con el espacio natural.

4.1. La siembra como acto cultural

Es interesante observar que si bien el maíz representa el hilo simbólico más importante de la obra, la significación de la flora no se agota en el culto a la planta sagrada, sino que se extiende también a otros aspectos de la vida vegetal. Éstos van desde las flores del inframundo y las implicaciones vegetales de la diosa madre, hasta la instauración de distintos órdenes cósmicos. La primera mención significativa al valor fecundante de la vegetación se encuentra en el primer folio del documento, cuando los narradores identifican en un mismo difrasismo la escritura del *Popol Vuh* con la siembra.

Aquí escribiremos
dejaremos sembrada la antigua palabra
el principio
el fundamento también de todo lo que ha sido hecho en la ciudad k'iche'
el pueblo de la gente k'iche'.
(párr. 2)⁵

El verbo *tikib'axik*, “dejar fijo, dejar sembrado” (de *tikik*, “sembrar, plantar”) se asocia en la misma estructura léxica al verbo *tz'ib'axik*, “escribir, pintar”,⁶ sugiriendo un principio de identidad que puede aclarar la relación semántica. En efecto, ambas actividades se llevan a cabo en un espacio plano, la tierra en el primer caso, el papel amate, la piedra, la concha o la madera en el segundo, dejando una marca en la superficie.

El aspecto más significativo es la función que comparten ambas actividades: la de engendrar vida (vegetal y espiritual) e insertarse en el ciclo cronológico continuo. Esto contribuye a formar

⁴ *Ibidem*, p. 244.

⁵ *PV*, p. 21.

⁶ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, pp. 395 y 445.

una metáfora vegetativa global en el *Popol Vuh*, vinculada con todos los procesos de creación.⁷ La siembra y la escritura rompen el aislamiento entre las generaciones y permiten la continuidad de la especie a través del tiempo. De esta forma, por la relación con la escritura, la siembra se connota de las características sagradas de la palabra de los antepasados, que puede fertilizar a la comunidad y dar un sentido a la conducta de las últimas generaciones.

La identificación metafórica palabra-siembra carga la agricultura de los logros culturales de la civilización maya, en que el hombre se aleja de lo propiamente natural para intervenir de manera consciente sobre la realidad. La escritura, en efecto, abre una nueva relación con el tiempo y el espacio, ya que por medio de los signos gráficos la comunidad puede comunicar informaciones a través de épocas.

La escritura a la que se refiere el verbo *tz'ib'axik* podría ser pictográfica o referirse a dibujos, puesto que el verbo alude a ambas prácticas y no tenemos informaciones certeras sobre el sistema glífico k'iche' del posclásico⁸. Inclusive podría indicar el sistema alfabético que los k'iche' adoptaron durante la colonia para conservar sus tradiciones y comunicar con las instituciones españolas. Lo importante es la intención de confiar la palabra de los ancestros a signos que aseguren la decodificación a través del tiempo o que simplemente marquen la veracidad del mensaje en contextos ajenos a los de la comunicación oral.

Es significativo también que la transcripción se lleve a cabo ya durante los procesos de la colonización occidental, “ya dentro de la voz de Dios/ ya en el cristianismo”⁹. En este caso, la relación entre la escritura y la siembra connota el relato mítico como instrumento de supervivencia cultural y alimento sagrado de las futuras generaciones. El difrasismo nos ayuda también a comprender el valor de la tradición de los antepasados como eje vital de la comunidad, que saca sustento desde la palabra mítica y entra en los procesos naturales. Así como con la siembra, también la escritura del *Popol Vuh* inserta a los k'iche' en el ciclo cósmico de regeneración, vuelve al tiempo sagrado de los orígenes, fertiliza a la comunidad y le confiere una dimensión universal.

La capacidad de la escritura y de la siembra de intervenir sobre el espacio y conectar tiempos distintos me parece particularmente significativa. En primer lugar ambas acciones determinan una modificación intencional del territorio o del papel. Se trata de la transformación del mundo en un espacio cultural, en el que el hombre inserta sus semillas y sus palabras, vulnera la integridad de la superficie, modifica los procesos naturales y sobre todo entra en contacto con la

⁷ M. Edmonson, "Semantic Universal and Particulars in Quiché", en M. Edmonson, *Meaning in Mayan Languages*, Mouton, The Hague, 1973, pp. 240-241.

⁸ Fuentes y Guzmán atestigua también en el reino k'iche' la presencia de una tradición legislativa e histórica escrita: “y al modo de sus historias, también en aquellos caracteres y figuras tenían escritas sus ordenanzas y leyes”. F. Fuentes y Guzmán, *op. cit.*, t. 3, p. 256; así también B. de las Casas, *op. cit.*, t. 2, p. 505.

⁹ *PV*, párr. 2, p. 22.

sustancia sagrada. A través de la siembra-escritura, la sociedad maya penetra en los mecanismos de producción de la vida y se fertiliza por el contacto con las fuerzas de gestación natural y espiritual. Por otro lado, el sembrador-escritor participa de los ritmos naturales, ya que su sustentamiento depende de los ciclos agrícolas. Así, la escritura mítica y la agricultura manifiestan un lazo estrecho con el tiempo cíclico, integrándose en las etapas de generación vegetal en el primer caso, de regeneración espiritual en el segundo.

La siembra y la escritura sirven, entonces, como nexos entre el tiempo cronológico humano y el ritmo cósmico. Ambas actividades permiten superar la dimensión concreta del individuo y abarcar un contexto mucho más amplio. La siembra funciona como punto de integración entre el nivel humano y el vegetal, de modo que la milpa puede ser considerada como un espacio natural humanizado. No es casual, en esta perspectiva, la concepción del maíz como esencia de la humanidad, no sólo como carne del hombre, sino también como fuente del pensamiento, de la memoria y de los logros culturales.

De la misma manera, también la escritura del *Popol Vuh* funciona como nexo entre niveles y tiempos distintos. Por un lado facilita la comunicación del mensaje a lo largo de las generaciones; por otro recrea sobre el papel los tiempos de los orígenes, o sea se configura como repetición del acto cosmogónico primordial. La escritura del *Popol Vuh* realiza la integración entre la narración mítica, los tiempos de los orígenes y las futuras generaciones. Por esta razón el difrasismo siembra-escritura me parece particularmente significativo de la función vital que ambas actividades desempeñan en la cultura k'iche' en el momento del contacto.

La mención a la escritura no impide que las fases principales de la transmisión del *Popol Vuh* se llevaran a cabo por medio del canal oral. La escritura manifiesta aquí un carácter específico, como puente de comunicación entre tiempos y dimensiones. La presencia de textos epigráficos en tumbas, cámaras subterráneas y otros lugares no accesibles de las ciudades mayas prehispánicas revela la capacidad de la escritura de poner en comunicación el mundo de los vivos con los muertos, la comunidad humana con las energías sagradas, el tiempo del difunto con su condición futura. La narración oral y la transcripción del texto desempeñaban posiblemente dos funciones complementarias. La oralidad actualizaba el tiempo de los orígenes en una historia viva para la comunidad; la escritura permitía el contacto entre el tiempo mítico y las futuras generaciones.

Esta última función resulta ser fundamental al fin de preservar el patrimonio espiritual de los antepasados después de la conquista española, precisamente cuando los responsables de las tradiciones poéticas prehispánicas deciden redactar una versión escrita de la narración. Así como la siembra, también la escritura resulta ser un instrumento vital en el contexto cultural de la colonia, puesto que la palabra oral ya no asegura la conservación de su pasado. Cabe señalar que en distintas

civilizaciones la escritura marca una pérdida de presencia y que normalmente interviene cuando la palabra oral se retira; “es el símbolo de la palabra ausente”.¹⁰

La relación entre la siembra y la escritura citada en el *Popol Vuh* no es un caso aislado en la simbología de distintas culturas. En primer lugar podemos observar que la palabra latina *versus*, “verso, línea” alude al surco que los bueyes dejan en el terreno con el arado, del latín *vertere*, “dar vuelta, cambiar”¹¹. También aquí se caracteriza la escritura como la intervención humana en un espacio natural, en que el movimiento regular del arado en el campo cambia la conformación y la función del terreno mismo.

No se trata sólo de una identificación física entre el surco y la línea de tinta, sino de la coincidencia de intentos, o sea la de fertilizar el espacio y permitir la continuidad. Esta misma relación vital entre la agricultura y la escritura se encuentra también en la base de la literatura italiana en lengua vulgar, con la célebre “adivinanza veronesa”. Éste es el primer ejemplo de texto poético en vulgar italiano, que posiblemente remonta a finales del siglo VIII d.C.

Se pareba boves, alba pratalia araba
albo versorio teneba, negro semen seminaba¹²

La traducción al español sería:

Empujaba delante de sí a los bueyes, los blancos campos araba
el blanco arado tenía, la negra simiente sembraba¹³

La breve adivinanza en hexámetros alude a una identificación figurada entre el arado y la grafía. En efecto, los bueyes representan los dedos, el campo blanco el papel (o, mejor dicho, el papiro, la piel o las tablillas), el arado es la pluma y la semilla negra indica la tinta. Se observa también que el instrumento para abrir los surcos mantiene la forma arcaica de *versorio*, lo que se usa para verter la tierra y trazar “versos” en el terreno.

Además de la importancia del texto por ser un primer testimonio de la producción poética en lengua vulgar, el poema me parece significativo por la asociación que la sociedad campesina mediterránea y principalmente oral percibe entre los distintos fenómenos culturales. No es causal que el término de comparación de la escritura también en este caso sea la labranza de los campos. Ambas civilizaciones perciben la comunión de funciones en las dos actividades.

Es interesante notar que también en el poema italiano, la siembra se connota como acto cultural, en el que el hombre deja una marca (semilla negra) en un contexto natural, blanco y virgen.

¹⁰ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 349.

¹¹ Fernando Corripio, *Diccionario etimológico de la lengua española*, Ediciones B, México, 1984.

¹² C. Salinari y C. Ricci, *Storia della letteratura italiana*, vol. 1, Laterza, Bari, 1983, p. 6.

¹³ La traducción al español es mía, según la modernización al italiano de C. Salinari y C. Ricci, *Ibidem*, p. 7.

Claro está que el hombre no desarrolla solo estas actividades, aislado de los elementos naturales, sino que su acción es el resultado de la integración de la fuerza del sol y de la fertilidad vegetal. El difrasismo “siembra/ amanecer” indica muy bien la sinergia de elementos naturales en la conformación del ser humano. El individuo es sol y planta porque participa de los mismos ciclos de regeneración, pero al mismo tiempo fecunda la tierra con su *coa* como los rayos solares, brota de la matriz materna como las plantas y alimenta a los dioses con su sangre de maíz.

El cultivo de los campos permite al hombre salir de lo propiamente natural, ya que se hace artífice con sus instrumentos culturales de un espacio humanizado y de una organización social compleja. Al mismo tiempo, se reintegra en la naturaleza de forma consciente para participar activamente en los ritmos naturales. Se puede percibir así como parte integrante de la misma naturaleza de la que había salido con el proceso de culturización.

La definición del ser humano como “siembra/ amanecer” refleja el doble carácter del hombre, cultural y natural. Las dos características son complementarias y permiten a los hombres de maíz desarrollarse como individuos cabales, en interacción consciente con su ambiente.

Hay otro paso del *Popol Vuh*, en que este difrasismo expresa la función de la vegetación como nueva integración del hombre en el contexto natural. Se trata de la definición del primer amanecer, que funda una nueva época para los hombres recién creados.

Solamente, pues, estaban en los bosques
el lugar del amanecer en Tojil
en Awilix
en Jakawitz' se llaman hoy en día.
Así, pues, se sembró
amaneció para nuestros abuelos
nuestros padres. (párr. 59)¹⁶

En este fragmento, el referente aludido es el primer sol, asociado en la misma estructura gramatical a la siembra de los campos. Cabe señalar que este recurso subraya las implicaciones vegetales del dios solar, así como ocurre con frecuencia en las civilizaciones agrarias¹⁷. El sol desempeña una función fundamental en la vida de las comunidades campesinas y por este motivo es identificado como dios de un trayecto específico de la humanidad. No es casual que en el *Popol Vuh* el dios solar no aparezca directamente entre los dioses creadores, sino que surja después de una muerte iniciática y determine concretamente las actividades culturales de las primeras generaciones.

Con esto no quiero disminuir la importancia del culto solar entre los mayas, sino asociarlo a una fase específica de la vida de la comunidad, o sea la agrícola. Es muy probable que el dios tuviera cultos universales desde los albores de la humanidad pero con el desarrollo de la agricultura

¹⁶ *PV*, p. 144.

¹⁷ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., pp. 127-129.

pasó simbólicamente a funciones concretas. Este aspecto es extremadamente interesante al fin de entender la intervención del sol en la formación de la sociedad k'iche' y su relación con la siembra. Efectivamente, el nacimiento del astro solar lleva a una nueva integración del hombre con la dimensión sagrada, puesto que seca la superficie terrestre y transforma en piedras a las manifestaciones divinas.

Esto significa que el sol facilita el acercamiento entre los dioses tutelares y la dimensión humana y permite el contacto directo de los k'iche' con las imágenes de las fuerzas sagradas. El amanecer primigenio lleva también a la fundación de las primeras ciudades y a la toma de conciencia de la diversidad política, lingüística y religiosa de las distintas poblaciones. Estos elementos forman las raíces de la identidad cultural de los hombres de maíz, que la luz del sol ha hecho manifiesta.

El dios solar tiene aspecto humano en su primera manifestación y tal vez es la principal deidad en el *Popol Vuh* con una específica función civilizadora. Por esta razón, me parece importante la relación de la siembra y el amanecer en el difrasismo citado, ya que connota también la agricultura de las estrechas relaciones con la humanidad. Así como el nacimiento del sol, el cultivo de los campos permitió el desarrollo cultural de los k'iche'. Esto significó la comprensión de la periodicidad de las estaciones y del carácter eterno de la vida, sometida a procesos cíclicos de muerte y regeneración. La agricultura determinó también la toma de conciencia cultural del papel humano en el mundo y de su naturaleza a la vez peculiar y cósmica. A través de los cultivos, el hombre une lo particular a lo universal, el tiempo humano al tiempo cíclico, la muerte a la vida, lo humano a lo natural.

La relación metafórica entre la vegetación y el sol expresa muy bien el carácter civilizador de ambas fuerzas, puesto que las dos son las expresiones temporales por excelencia, energías sagradas que fertilizan el espacio y originan la vida de la sociedad. Precisamente por su periodicidad, son energías divinas que se pueden prever, controlar y humanizar. La siembra y el amanecer hacen alusión al sol domesticado, que se acerca a la vida cotidiana de la humanidad, sigue a una distancia apropiada y se alterna de forma constante a la noche y a la oscuridad. Es un sol cósmico pero al mismo tiempo humano, así como la agricultura es natural y cultural. El elemento simbólico más significativo, a mi parecer, es precisamente la capacidad de las dos manifestaciones sagradas, la vegetación y el amanecer, de proveer a los hombres de los instrumentos de contacto entre distintas dimensiones. Sea la siembra como el amanecer, en fin, aluden a energías masculinas y celestes, que fecundan la matriz telúrica con las semillas y los rayos solares, para el surgimiento de la vegetación, de la planta de maíz y de la verdadera humanidad.

La siembra y el amanecer, además, sugieren la combinación de rasgos solares y vegetales en la caracterización de los gemelos divinos, como ya he mencionado anteriormente. Los astros solares tienen que morir ritualmente para que nazca la vida, o sea que deben vivir las etapas nocturnas en el inframundo para que sea significativa su función luminosa. De la misma manera, las semillas tienen que pasar a través de la gestación telúrica para germinar. En esto se puede comprender la relación de la agricultura con el movimiento del sol, en el equilibrio entre aspectos contrastantes. El sol y la luna no se oponen tanto a las fuerzas del inframundo, ya que ellos mismos contienen en sí la muerte o, mejor dicho, viven constantemente la muerte.

Ellos no son la contraparte de la noche, sino la contraparte de un aspecto específico de la noche: su oscuridad. Junajpu y Xb'alanke son sol diurno y nocturno, son vida y muerte, amanecer y ocaso. De la misma manera, la vegetación abarca distintas fases, una telúrica y una celeste, una de vida y una de muerte. La identificación entre la siembra y el amanecer se basa sobre todo en este movimiento temporal cíclico y en el equilibrio entre contrarios. Y es precisamente la conciencia de la ciclicidad del tiempo lo que hace de la agricultura y del sol domesticado un logro cultural fundamental para la afirmación de la identidad humana.

4.2. El florecimiento de la vida cósmica

El carácter universal de la vegetación se manifiesta a lo largo de toda la cosmogonía del *Popol Vuh*, ya que las tierras que emergen de las aguas primigenias parecen aludir a las semillas fecundadas que se levantan hacia el espacio celeste.

[...]
entonces se asomaron en el agua las montañas
inmediatamente grandes montañas se engrandecieron
solamente su magia
solamente su encanto creó la idea de las montañas
los valles
al instante fue el nacimiento de los cipresales
los pinares de su superficie. (párr. 5)¹⁸

En primer lugar, cabe señalar que la tierra de la creación no se presenta como un espacio neutro y uniforme, sino como una dimensión dinámica que encarna ella misma el equilibrio entre contrarios. Por un lado las montañas expresan el principio diurno y masculino y los valles nocturno y femenino¹⁹. La tierra recién levantada se configura, entonces, como la combinación de aspectos opuestos y complementarios. El equilibrio entre energías diurnas y nocturnas en la formación de la tierra no se acaba en las montañas, sino que se extiende también a la vegetación que cubre su

¹⁸ PV, p. 26.

superficie. En efecto, los primeros árboles de la cosmogonía, los cipreses y los pinos, contienen en sí las dos dimensiones sagradas: la telúrica de las raíces y la celeste de las ramas. Ellos mismos permiten el contacto entre opuestos, ya que el árbol en la cultura maya es precisamente el trámite entre la dimensión humana y las energías que intervienen en la vida de la colectividad.²⁰ Además, los pinos y los cipreses, en cuanto coníferas de hojas persistentes y de resina incorruptible, simbolizan la inmortalidad y la regeneración.²¹

Podemos observar, entonces, que las tierras recién formadas contienen en sí el dinamismo necesario para la creación de la vida. La superficie terrestre se levanta desde el mar primigenio hacia el espacio aéreo y sale del baño ritual fertilizada y empapada de gérmenes fecundos²². Así, la tierra se dispone para la creación de la flora, de la fauna y de la humanidad, presentándose como una gran metáfora vegetal. Después de la purificación y la fertilización bajo las aguas, la sustancia telúrica brota hacia la vida, rompe la superficie plana del mar y sale hacia el cielo, inaugurando un nuevo ciclo cósmico. En esto, el universo del *Popol Vuh* se presenta como una clara hierofanía vegetal, que encarna el cosmos vivo, cambiante y en constante regeneración. El árbol-cosmos tiene una vida inagotable y es él mismo una fuente infinita de energía vital.²³ Los k'iche' no hubieran podido encontrar una imagen más apropiado para expresar la confianza en la capacidad de regeneración perpetua del universo, haciendo del árbol la síntesis y el principio de la infinita fertilidad cósmica.

El universo se abre a la vida y determina en su carácter vegetal los ciclos perpetuos de regeneración. Contiene en sí el movimiento y el equilibrio, las montañas y los valles, el cielo y la tierra, la energía masculina y femenina en perpetuo contraste. Es el eje cósmico, árbol sagrado, centro del universo y canal de comunicación entre espacios contrarios. El cosmos-árbol es al mismo tiempo símbolo del carácter cíclico del tiempo, de las generaciones humanas y de todas las formas naturales que ahí habitan. La vida cósmica se configura como la emanación del movimiento perpetuo de la vegetación y del tiempo. Por esto, la cosmogonía se inaugura con la hierofanía vegetal y con la creación de los ciclos de vida, muerte y regeneración. El cosmos como vegetación abre los canales de comunicación entre energías opuestas, empieza el movimiento cíclico del tiempo y fertiliza la tierra con sus gérmenes vitales.

La identificación universo-flora se refuerza en otros pasos de la obra, ya que la creación de los hombres está vinculada en un difrasismo con el nacimiento de los “árboles/ bejucos”, en la tierra

¹⁹ La montaña representada en época prehispánica por la pirámide permite el acceso al centro del cielo, mientras que el valle o plaza, indica la extensión cuadrangular de la tierra. M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 68-69.

²⁰ *Ibidem*, p. 174.

²¹ J. Chevalier y A. Gheerbrant, op. cit., vol. 1, p. 282.

²² M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., pp. 178-182.

recién levantada.²⁴ La vegetación no representa sólo el espacio natural en donde pueden encontrar sustento los animales y los hombres, sino también la energía sagrada necesaria para las sucesivas creaciones. En efecto, en el pensamiento de los dioses la formación de la humanidad se asocia al nacimiento de las plantas, para conferir a las distintas generaciones el carácter cíclico de las estaciones. De esta forma, los futuros hombres por un lado se insertan en los ciclos eternos de la vegetación, por otro se fertilizan a través de la sustancia vegetal del mundo.

La vegetación es emanación de la energía sagrada del universo y puede ser leída como teofanía de fuerzas contrastantes. No creo que se trate de la manifestación de una deidad de la vegetación específica, sino de la emanación a través de los árboles y de los bejucos de la fertilidad cósmica inagotable.²⁵ La creación de los árboles prefigura las futuras generaciones humanas y abre paso a las etapas de creación y destrucción del cosmos. Por eso me parece importante considerar la hierofanía vegetal como una primera forma de fertilización del universo, sometido a constantes fases de purificación y regeneración a través del agua y del fuego.

Los pinares y cipresales, los árboles y los bejucos que brotan en las tierras de los orígenes tienen también la función de proporcionar el sustento y los escondrijos de los primeros animales. Los dioses creadores reparten moradas y alimentos a la primera generación animal, estructurando el orden del universo y originando la cadena alimenticia. Efectivamente, los árboles y los bejucos se caracterizan por su connotación natural y por albergar a las primeras generaciones no humanas.

Además, es interesante notar que la vegetación no se crea por un acto intencional de los dioses, sino que brota junto a las cumbres de las montañas, como expresión del mismo proceso de germinación vegetal. Por este motivo, los árboles no desempeñan una función autónoma en la cosmogonía, sino que están destinados a fertilizar el cosmos y a constituir las moradas de los animales. En efecto, las plantas recién germinadas sirven para connotar el espacio terrestre según dos dimensiones simbólicas complementarias: las entrañas de la tierra y el punto de contacto con el cielo.

Los primeros animales, los venados y los pájaros, se asocian a regiones específicas del cosmos: las vigas de los ríos, los barrancos y los bosques en el primer caso; las ramas de los árboles y los bejucos en el segundo. La tierra de la creación empieza a adquirir una organización simbólica en sus relieves, su vegetación y sus animales. Los ríos, los barrancos y los bosques indican la parte más oscura y telúrica de la superficie terrestre, vinculada con las aguas de la creación, la noche y los accesos al mundo subterráneo. Las ramas de los árboles y los bejucos, por otro lado, hospedan los

²³ *Ibidem*, p. 244.

²⁴ *PV*, p. 25, párr. 5.

²⁵ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, p. 257.

nidos de los pájaros, caracterizándose como el espacio aéreo y el puente de comunicación con el cielo.

Las plantas que acaban de surgir en la oscuridad de la creación, entonces, adquieren una doble connotación simbólica. La espesura de los bosques se asocia a las vísceras de la tierra y a la dimensión telúrica, mientras que las ramas se vinculan con la región celeste. De esta forma, el cosmos manifiesta la tensión hacia las dos regiones complementarias y a través de la vegetación puede alcanzar el contacto y la comunicación entre ambas.

Por otro lado, también los animales se dividen en dos grupos simbólicos: por una parte el venado, hierofanía solar,²⁶ está relacionado con los bosques; por otra los pájaros se identifican con el espacio diurno y celeste. Cabe señalar también que el venado por sus cuernos que se renuevan constantemente podría aludir al florecimiento de la vegetación y ser una imagen del árbol cósmico, representando la fecundidad y los ritmos de regeneración²⁷. Vinculado con los bosques, los ciervos del *Popol Vuh* aluden a la salida del sol de las tinieblas de la noche, a la renovación cósmica y al principio de la vida. En la estrecha vinculación con pájaros y venados, la vegetación funciona aquí como puente de contacto entre dimensiones opuestas, imagen de renovación, morada de los animales, fuente de fertilidad y símbolo de la organización binaria del cosmos.

4.3. Los árboles del mundo

El surgimiento de los árboles marca también la primera etapa de la cosmogonía, en la que la fertilidad de la fauna regenera constantemente el universo. La elevación de las montañas como hierofanía vegetal, en efecto, sugiere la presencia de un primer eje cósmico que da orden y sentido a la vida del formado mundo. Las montañas se elevan como un *axis mundi* sobre la superficie de las aguas, creando una línea central de comunicación entre las energías sagradas. Así la cumbre de la montaña cósmica representa el ombligo del mundo y el punto en que ha empezado la creación.²⁸

El árbol-cosmos encarna en sí la función primordial de centro y de contacto entre opuestos. Sin embargo, a lo largo de las fases de la cosmogonía, se substituyen distintos ejes cósmicos, que mueven constantemente el centro del universo y la función de las formas naturales. A mi parecer, los episodios de Wuqub' Kaqix, Kab'raqan y Sipakna desarrollan la isotopía vegetal de la creación, imponiendo distintos árboles cósmicos como sostén del universo. En primer lugar, Wuqub' Kaqix aparece constantemente asociado al árbol de nance de donde saca su nutrimento diario.

Así, pues, Wuqub' Kaqix tiene un árbol de nance
éste, pues, es el pasto de Wuqub' Kaqix

²⁶ M. de Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 89.

²⁷ J. Chevalier y A. Gheerbrant, op. cit., vol. 1, p. 252.

²⁸ M. Eliade, *Immagini e simboli*, op. cit., p. 43.

éste llega a la superficie del nance
sube sobre el árbol cada día
fue visto que era su pasto por Junajpu
Xb'alanke
aguardan, pues, al pie del árbol de nance a Wuqub' Kaqix
están escondidos ahí los dos muchachos entre las hojas del árbol
entonces llegó Wuqub' Kaqix
va directamente sobre su pasto de nance.
Así, pues, entonces tiró con la cerbatana Junajpú
llega derecho la bolita de la cerbatana a su quijada
grita cuando vino desde la cumbre del árbol
va directamente a la superficie de la tierra. (párr. 12)²⁹

Si por un lado, el nance indica el carácter animal de la guacamaya solar, que se nutre de los frutos de los árboles, la relación con la planta me parece significativa en la lógica simbólica. En efecto, Wuqub' Kaqix se presenta como falso sol e impone un nuevo orden cósmico sobre su árbol antes de la creación de los verdaderos astros. La subida al árbol indica el ascenso a la sustancia celeste y su función de falso sol. El nance marca precisamente el camino de su recorrido diurno, desde la tierra al cielo, y sirve como canal de comunicación entre los dos espacios. Sin embargo, con las joyas de su rostro, la guacamaya proyecta una luz artificial que no logra derrotar las tinieblas de la noche cósmica. Es un sol individual y aislado de los otros fenómenos astronómicos, sin fases, sin luna y sin regeneración. Por esta razón, su poder no puede imponerse en el mundo, ya que no crea movimiento entre energías contrarias.

Podemos decir que la guacamaya sugiere un desplazamiento parcial del astro solar desde el pie del árbol hasta las ramas según una línea vertical estática. El recorrido de Wuqub' Kaqix no abarca la extensión total del espacio, no toca el este y el oeste, sino que se reduce sólo a un movimiento de salida y de bajada por el centro del mundo. El numeral siete asociado a su nombre parece ser una referencia al ascenso celeste del falso sol. En efecto, en muchas culturas las escaleras que permiten la elevación ritual tienen siete o nueve marcas, así como siete son las ramas del árbol cósmico.³⁰

En el caso de la civilización maya, el siete indica el paso del sol por el cenit, o sea la etapa central de los trece niveles del cielo. Wuqub' Kaqix llega directamente a la séptima grada sin pasar por los otros numerales y los niveles progresivos de movimiento por el cosmos. Esto revela el carácter incompleto del falso sol y su incapacidad de alumbrar todo el universo. El siete está asociado también a las deidades agrarias y a la temporada de lluvia, que refuerzan la isotopía vegetal del árbol cósmico de la guacamaya.³¹

²⁹ PV, p. 42.

³⁰ M. Eliade, *Immagini e simboli*, op. cit., pp. 46-47.

³¹ J. Chevalier y A. Gheerbrant, op. cit., vol. 2, p. 379.

Este numeral alude también a la tensión de los cuatro rumbos cardinales más los tres planos: celeste, terrestre y del inframundo.³² La relación con el siete y el punto central de los trece niveles del cielo nos ayudan a comprender el valor exclusivamente celeste del falso sol, que no presenta una contraparte nocturna, femenina y telúrica. Es un sol sin luna, sin recorrido nocturno, sin regeneración. Precisamente por su ascenso central y vertical, el sol no logra generar las etapas de las estaciones, el día y la noche, el amanecer y el ocaso, o sea que no puede crear el tiempo. La guacamaya reduce el espacio cuatripartito del cosmos a una línea vertical y bidimensional.

El movimiento de Wuqub' Kaqix por el árbol indica muy bien la función de la planta como *axis mundi* de los hombres de palo. La cosmogonía en acto sigue desplazando los centros del mundo y los postes alrededor de los cuales se construyen las distintas etapas cósmicas. La subida de la guacamaya permite crear una primera forma de humanidad, un centro provisional de su mundo que no prevé el equilibrio entre contrarios. La parcialidad de Wuqub' Kaqix consiste en su movimiento autorreferencial por el *axis mundi*, que no consiente el intercambio con otras energías y la fertilización del espacio. La cerbatana de Junajpu, símbolo de los verdaderos rayos solares³³, rompe el diente de la guacamaya, la derrumba del árbol cósmico y destruye la función del nance como eje de un mundo sin sol, sin luna y sin tiempo.

La oposición entre el tiempo lineal y el tiempo circular me parece fundamental para comprender el significado del episodio de Wuqub' Kaqix. En esta perspectiva, el falso sol determina una etapa de transición hacia el surgimiento del verdadero sol, de la luna y del tiempo cíclico. Efectivamente, la guacamaya tiene que ser fertilizada por los granos de maíz para poder entrar en los ritmos perpetuos de las estaciones. Los gemelos sacan del rostro de la guacamaya los ornamentos de su apariencia ficticia: el jade, las esmeraldas, las joyas y el metal, y sólo introducen en su boca granos de maíz blanco. Los dientes substituidos indican la pérdida de la defensa del individuo, pero sobre todo marcan un proceso de vegetalización de la guacamaya. A través de los granos sagrados, los gemelos asimilan el pájaro solar a los ritmos de las estaciones y facilitan el paso hacia las sucesivas etapas cósmicas.

La destrucción de Wuqub' Kaqix se lleva a cabo por medio de la caída del árbol de nance, la neutralización de su recorrido lineal y la fertilización con las semillas sagradas. A través de esta siembra ritual, los gemelos fundan una nueva época e inauguran el ritmo cíclico de la vegetación. La guacamaya muere como sol y se asimila a la sustancia vegetal para la regeneración cósmica. Además, será el brazo arrancado de Junajpu, futura deidad solar el que substituye temporalmente el *axis mundi* derrumbado. Después de la recuperación del arto de la fogata de Wuqub' Kaqix, el

³² M. I. Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, op.cit, p. 75; M. Preuss, *op. cit.*, p. 24.

³³ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 244.

brazo se planta como nuevo árbol cósmico. La raíz *tik*, del verbo *xtikitax*, en efecto, alude a la acción de “sembrar algo, dejarlo fijo”³⁴.

[...]
Entonces tomaron, pues, su antebrazo
lo dejaron sembrado allí
bien fue. (párr. 12)³⁵

La substitución cíclica de ejes cósmicos sigue en el siguiente episodio de Sipakna y de los cuatrocientos muchachos. El dintel que ellos quieren levantar en su casa se refiere posiblemente a la institución de un nuevo árbol cósmico, como centro del universo en formación. La casa es un claro símbolo del universo, una *imago mundi* que representa el microcosmos en que se mueve el individuo³⁶. Por otro lado, en Mesoamérica así como en otras regiones, el techo es una representación de la bóveda celeste.³⁷ La tentativa de los muchachos de levantar el árbol sugiere la formación de un nuevo espacio sagrado alrededor del eje cósmico, centro de la siguiente etapa de la cosmogonía.

Los cuatrocientos, en efecto, personifican a las Pléyades que anuncian el primer paso anual del sol por el cenit³⁸ y por esto forman con su casa y su dintel la etapa previa al nacimiento del sol y a la institución del cosmos en equilibrio.

Así pues Sipakna se baña en la boca de un río
entonces pasaron cuatrocientos muchachos arrastrando un árbol como sostén de su casa
cuatrocientos caminan
entonces cortaron pues un gran árbol como dintel de su casa.
Así pues fue Sipakna
llegó pues con los cuatrocientos muchachos. (párr 13)³⁹

El levantamiento del dintel remite a la institución de un universo renovado y fertilizado. Sipakna y los cuatrocientos muchachos aluden precisamente a las energías opuestas. Sipakna con mucha probabilidad es un nombre de origen náhuatl, de *cipac(tli)*, “caimán”⁴⁰, y se asocia a la sustancia telúrica.⁴¹ Vive en los ríos, escarba cavidades, mueve la superficie terrestre, determina el crecimiento de las montañas y se nutre de pescados y cangrejos, todas expresiones de la energía sagrada de la tierra. Los muchachos, por otro lado, como prefiguración de la constelación de las Pléyades, manifiestan un claro valor celeste. El caimán, además, representa en las expresiones

³⁴ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, pp. 392-393.

³⁵ *PV*, p. 45.

³⁶ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, p. 72.

³⁷ M. Graulich, “El Popol Vuh en el altiplano mexicano”, *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas*, UNAM, México, 1995, p. 119; M. Eliade, *Mito y realidad*, *op. cit.*, p. 53.

³⁸ A. Aveni, *op. cit.*, p. 48.

³⁹ *PV*, p. 45.

⁴⁰ L. Campbell, *op. cit.*, p. 85.

⁴¹ Para Michel Graulich, este personaje representa la luna de las edades anteriores. M. Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, *op. cit.*, p. 151.

plásticas mesoamericanas el sostén del mundo, como dragón sagrado sobre el cual se levanta la tierra.⁴² La imposición de un árbol sobre el cuerpo de Sipakna en el hueco recién esculpido alude a la tentativa de fundar un nuevo orden en el universo por parte de las Pléyades sobre la sustancia telúrica.

En la estela 25 de Izapa observamos el florecimiento de un árbol cósmico desde el cuerpo de un cocodrilo, que determina con su posición axial el centro del mundo y el contacto entre sustancias opuestas.⁴³ Con esto no pretendo afirmar que la estela mencionada represente el episodio del *Popol Vuh*. Al contrario, faltan elementos fundamentales en la caracterización del mito k'iche', como la presencia de las estrellas, la caída de este *axis mundi* y el anuncio del futuro amanecer. Se trata más bien de la difusión de una cosmovisión común desde el preclásico hasta el posclásico, con connotaciones simbólicas cambiantes.

Es interesante la representación plástica de la estela de Izapa para entender la función del caimán como sostén del universo. Sin embargo, la tentativa de los cuatrocientos muchachos de fundar su casa y su cosmos sobre el cuerpo de Sipakna fracasa, ya que el caimán se substrahe a la posición axial, escarba otro hueco y derrumba el cosmos ya sin raíces y fundamento. Esta etapa de la cosmogonía se deshace por la falta de coparticipación entre la tierra y el cielo, ya que el árbol cósmico no une el cuerpo del lagarto con la sustancia celeste de la casa de las Pléyades. El derrumbamiento de la casa representa la caída de la bóveda celeste y la desaparición de las Pléyades después de su salida heliaca.⁴⁴

La lucha de Sipakna contra los cuatrocientos muchachos sugiere precisamente el contraste entre fuerzas opuestas necesarias para el desarrollo de la cosmogonía. Sin embargo, el predominio del poder telúrico de Sipakna causa la ruptura del orden dual del universo. Así como su padre Wuqub' Kaqix, tampoco el caimán sabe interactuar con los otros elementos y encontrar una compensación a su energía telúrica y mortífera. Con la superioridad de su fuerza, destruye la colaboración entre principios contrarios y la fase cosmogónica inaugurada por los muchachos.

La muerte ritual de los muchachos bajo los escombros de la casa, además, consiente su paso por las entrañas de la tierra y su divinización. Este rito de transición lleva a su transformación en astros y la integración en el tiempo cíclico del sol y de la luna. La muerte de los cuatrocientos y el fracaso de las tentativas de oposición al poder telúrico, asimismo, requieren la intervención de los gemelos astrales, que neutralizan el poder de Sipakna en las entrañas de la tierra y regeneran su energía sagrada.

⁴² M. Rivera Dorado, *La religión maya*, op. cit., p. 46; M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 113-114.

⁴³ M. de la Garza, *ibídem*, p. 65; M. de la Garza, "El dragón, símbolo por excelencia de la vida y de la muerte entre los mayas", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XX, 1999, pp. 196-198.

⁴⁴ M. Graulich, "El Popol Vuh en el altiplano mexicano", op. cit., p. 119.

También en este caso, los héroes asimilan el caimán a la sustancia terrestre, insertando su cuerpo en las profundidades de la tierra y sometiéndolo a una muerte ritual. El pelo que las hormigas transportan es un símbolo de la proliferación de la vida vegetal e instintiva y su asimilación a un nuevo ciclo natural.⁴⁵ El episodio de Sipakna explica muy bien la necesaria contraposición entre elementos opuestos, la fuerza telúrica del caimán y la energía celeste de las Pléyades. Cuando un elemento predomina sobre el otro, se destruye el *axis mundi*, cae el sostén del universo y las fuerzas cíclicas astrales regeneran la vida del mundo en otra etapa cosmogónica.

También en este fragmento del *Popol Vuh* se observa que la instauración del árbol como centro del mundo necesita de una regeneración cíclica para poder sostenerse. El tiempo lineal de Wuqub' Kaqix y la superioridad telúrica de Sipakna inmovilizan el universo en una situación invariable y por esto sin vida. El árbol cósmico para poder funcionar como eje del universo tiene que participar de los ciclos eternos de la regeneración vegetal. La asimilación de Sipakna en las entrañas de la tierra hace posible su fertilización y su regeneración para la siguiente etapa de la cosmogonía.

Otro elemento interesante en el episodio de Sipakna es la relación estrecha entre los cuatrocientos muchachos y la isotopía vegetal. La constelación de las Pléyades en la que ellos se transforman después de su muerte ha desempeñado una función fundamental en las civilizaciones de todos los tiempos, hasta conformar mitos con difusión panamericana en los que las estrellas se forman por un castigo o la lucha entre seres divinos.⁴⁶ Lévi-Strauss ha recogido relatos míticos de distintas regiones de América con elementos comunes, que permiten aclarar la función de estas estrellas en la distribución de los recursos naturales.

En todos los casos analizados por el antropólogo francés, el nacimiento de las Pléyades se debe a la muerte iniciática de algunos personajes, normalmente siete como el número de las estrellas que componen la constelación. Éstos mueren por desobedecer a alguna regla vinculadas con la alimentación y se levantan en el cielo por medio de árboles o lagunas, ambos canales de comunicación entre sustancias opuestas.⁴⁷

Según la distinta latitud de los asentamientos humanos, el mito expresa significados simbólicos cambiantes. En algunas regiones de América, la constelación aparece en medio de la temporada seca, anunciando la estación de la caza, cuando es más fácil transitar por los caminos. Por otro lado, en otras regiones la aparición de las estrellas ocurre en la temporada de lluvias y el mito hace referencia a la isotopía acuática y a la abundancia de peces en los ríos y los lagos⁴⁸. Estas

⁴⁵ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 197.

⁴⁶ B. Castellón Huerta, *op. cit.*, pp. 351-355; N. Megged, *El universo del Popol Vuh*, *op. cit.*, pp. 71-72.

⁴⁷ C. Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, *op. cit.*, pp. 238-244.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 242-243.

consideraciones nos pueden ayudar a comprender la función de las Pléyades en la cosmovisión k'iche' y en la dinámica mítica del *Popol Vuh*. También en este mito, los muchachos se convierten en estrellas después de la ingestión de alimentos, o sea de la bebida de maguey fermentada durante tres días. Los licores embriagantes se consumían durante rituales religiosos⁴⁹ y efectivamente permiten a los muchachos la comunicación entre la dimensión humana y la divina. Los líquidos rituales podrían aludir a la llegada de las lluvias que las estrellas anuncian en las regiones del área maya.

Aún actualmente, en Guatemala se celebra el orto helíaco de la constelación de las Pléyades la mañana del 25 de abril, cuando empieza la temporada húmeda y se fertilizan las simientes.⁵⁰ La primera manifestación anual de las Pléyades a finales de abril anuncia también el momento de la limpia de los campos y de la preparación de la siembra. La aparición de las Pléyades en primavera coincide con el cenit solar, momento fundamental en el recorrido del astro. Por otro lado, la segunda aparición cenital del sol ocurre en Guatemala entre el 12 y el 13 de agosto, abriendo un período caracterizado por vientos y lluvias, también en este caso anunciado por la presencia de las Pléyades.⁵¹

Para establecer el momento exacto del cenit, todavía a principio del siglo XX se plantaba una estaca en el terreno y se observaba el ángulo de proyección de la sobra⁵². Esta costumbre podría aludir al levantamiento del palo de los muchachos en el *Popol Vuh* y su relación con la temporada de lluvias. De todas formas, el episodio de las Pléyades parece estar vinculado con la isotopía acuática y con el anuncio de una nueva etapa en el equilibrio cósmico, que permite la regeneración vegetal y el florecimiento de los recursos alimenticios fundamentales para la comunidad. La muerte de las futuras estrellas marca un rito de transición que las transforma en instrumento de sustentamiento de la humanidad, ya que desde la transgresión originaria se hacen responsables de la siembra y de la abundancia de cacería.

La aparición de estas estrellas en el cielo, además, anuncia el primer paso anual del sol por el cenit. Por esta razón, los pueblos mesoamericanos, así como muchísimas otras culturas⁵³, han brindado a las Pléyades un culto especial, haciendo de sus estrellas un símbolo de la llegada del sol y del nacimiento de la vida. El culto tiene claras implicaciones agrarias, puesto que anticipan el surgimiento del sol en un nuevo ciclo, fertilizan las semillas y marcan la renovación anual. En el altiplano central de México, las Pléyades pasan por el cenit de medianoche en noviembre, señalando

⁴⁹ P. Johansson, *Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos, Teatro mexicano*, vol. I, CONACULTA, México, 1992, p. 33-34.

⁵⁰ A. Aveni, *op. cit.*, p. 48.

⁵¹ *Ibidem*, p. 54.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, pp. 233-234.

el momento en que se concluye un ciclo de 52 años. La ceremonia de la atadura de los años inaugura un nuevo ciclo cronológico en alusión a la quinta dirección cardinal.⁵⁴ Las Pléyades se relacionan también en esta ceremonia con el centro del mundo y el eje cósmico por donde transitan las energías del cielo y de la tierra.

Aun en el mito náhuatl de la *Leyenda de los soles*, los cuatrocientos mixcohua están asociados a la alimentación y a las bebidas embriagantes.⁵⁵ Después de emborracharse, son derrotados por las fuerzas telúricas de Quauhtliicohuauh, Mixcóhuatl, Tlotópetl, Apanteuctli y Cueutlacheíhuatl, que representan las energías destructoras de la tierra. Cruje la superficie terrestre, hierven las aguas, se derrumban los cerros para vencer a los cuatrocientos muchachos que no había respetado la regla de alimentar a sus padres y a sus madres. La derrota de los muchachos implica también este caso su integración en la sustancia telúrica y la renovación del cosmos para un nuevo ciclo vital.

El vínculo de las Pléyades con los ciclos vegetales puede aclarar la relación con los astros y el ritmo de las estaciones. En el momento de la transformación de Junajpu y Xb'alanke en sol y luna, en efecto, también los cuatrocientos muchachos ascienden a la sustancia celeste como constelación. La presencia de las estrellas en el cielo de abril indica el principio de la primavera y la renovación del cosmos. No es casual, entonces, que la subida al cenit de los dos gemelos como deidades astrales coincida con la manifestación de las Pléyades, ya que el primer amanecer abre el ciclo solar e inaugura la naciente primavera de la humanidad.

La relación de las estrellas con esta etapa subraya el simbolismo vegetal de los cuatrocientos muchachos y la relación con el abastecimiento de productos alimenticios para el sustentamiento de los k'iche'. Cabe señalar también que el numeral cuatrocientos tiene implicaciones temporales específicas, ya que indica veinte veces veinte, tercera posición llena en la numeración maya. Al mismo tiempo, cuatrocientos es el resultado de cinco veces ochenta, indicando la tensión hacia los cinco rumbos del universo.⁵⁶ El paso por el cenit del sol en el momento de la aparición primaveral de las Pléyades señala el punto más alto del recorrido solar y el centro del mundo. También este elemento refuerza la presencia de un eje cósmico provisional, que el surgimiento del verdadero sol renueva en su recorrido cíclico.

La isotopía vegetal de la cosmogonía k'iche' confluye en la derrota de Kab'raqan realizada por los héroes astrales. La montaña que crece al oriente alude otra vez al nacimiento de la vegetación por medio de la fuerza del sol. Se trata de la instauración de otro eje cósmico

⁵⁴ A. Aveni, *op. cit.*, p. 47.

⁵⁵ *Leyenda de los soles*, *op. cit.*, pp. 122-125. Se observa también una relación con los cuatrocientos totochtin, númenes del pulque.

⁵⁶ D. Tedlock, *Popol Vuh*, *op. cit.*, nota 35, p. 250.

provisional, que estructura el mundo de Kab'raqan. El segundo hijo de Wuqub' Kaqix parece manifestar un carácter ambiguo, relacionado con el cielo y la tierra y sobre todo un desequilibrio entre los dos. En efecto, su actividad consiste en derribar las montañas con sus dos pies desde arriba, actuando una fuerza contraria a la superficie terrestre. El dos es un numeral vinculado con la tierra, con la contradicción y el conflicto, aunque pueda representar también el equilibrio y la complementariedad.⁵⁷

El nombre mismo del personaje sugiere la relación con Juraqan, posiblemente una manifestación del dragón celeste, corazón del cielo y dios de la lluvia.⁵⁸ Kab'raqan podría indicar una energía nefasta del cielo, el movimiento destructor de los astros o la falta de equilibrio entre los dos niveles. Tal vez representa una energía centrípeta que se opone al movimiento generador de vida de Juraqan. Podría sugerir también la presencia de temblores, pero las alusiones al personaje mítico en el texto hacen pensar en una fuerza que incumbe desde arriba sobre la superficie terrestre y cambia la estructura del cosmos.

El segundo hijo de Wuqub' Kaqix se pone en competición con el astro solar, ya que “supera el sol en la grandeza/ en el peso”.⁵⁹ Por estos elementos creo posible identificar al personaje con la energía celeste, en este caso como manifestación nefasta de la intemperie. Además, su movimiento vertical sobre sus piernas alude al desarrollo lineal de su energía celeste, en contraposición al dinamismo cíclico de Juraqan.

Los dos pies de Kab'raqan implican el contacto con la sustancia telúrica y la presión que el cielo ejerce sobre la tierra. Así, el personaje alude a los movimientos destructores que derrumban las montañas y la vegetación y mueven constantemente los ejes del mundo. Los gemelos logran vencerlo con el pájaro untado de tierra, que pierde su sustancia celeste y se hace instrumento de muerte.

El pájaro parece ser una prefiguración del personaje mítico, ya que pasa desde la sustancia celeste a la condición telúrica debajo de la tierra. El ave cubierto de barro, en efecto, representa por una relación metonímica a Kab'raqan, produciendo una identificación de sus cuerpos por magia simpatética. Los gemelos lo derrotan porque actúan sobre su representación simbólica, aislándolo de la sustancia celeste. Además son precisamente sus soplos divinos a través de la cerbatana los que matan a los pájaros, en alusión a la victoria de los rayos solares sobre las fuerzas caóticas del cielo de la creación.

⁵⁷ Marco Antonio Novelo, *El orden cósmico quiché. Análisis del Popol Vuh desde una perspectiva dramática*, FFyL, UNAM, México, Tesis de Maestría, 2000, p. 80.

⁵⁸ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 109.

⁵⁹ PV, p. 52, párr. 15.

Los gemelos del *Popol Vuh* inauguran otra etapa cósmica a través del simbolismo del *axis mundi*. Levantan una montaña al oriente, derrotan las energías celestes destructoras para permitir el desarrollo de la cosmogonía. La ubicación de la montaña al este es significativa de la substitución primordial de otras deidades que intervienen en la cosmogonía antes del nacimiento del verdadero sol.

Aun Kab'raqaan se presenta como falso sol o, mejor dicho, como falso eje del universo. Sus dos piernas impiden el movimiento cíclico y la imposición de un principio ordenador unitario. Además, con la destrucción de las montañas Kab'raqaan elimina las posibles relaciones entre elementos complementarios, aislando las energías opuestas y provocando la muerte del universo. Su actividad revela la parcialidad del cosmos de los orígenes, que no ha encontrado todavía un equilibrio entre fuerzas contrarias y una fértil comunicación entre ambas dimensiones. Con su padre y su hermano impide la armonía entre contrarios y destruye cualquier posibilidad de regeneración cíclica.

También el episodio de la derrota de Kab'raqaan presenta implicaciones vegetales, así como las luchas con los otros seres míticos de los orígenes. Según mi opinión, las tres luchas cósmicas ofrecen una lectura simbólica coherente y homogénea que arroja luz sobre la significación de la cosmogonía del *Popol Vuh*. La muerte de Wuqub' Kaqix, Sipakna y Kab'raqaan son la prefiguración de los rituales que fertilizan la tierra y los cultivos.⁶⁰ Encarnan a las criaturas míticas sacrificadas ritualmente *in illo tempore* de las que habla Mircea Eliade con relación a las ceremonias de fertilidad agrícola.

El mito cosmogónico implica la muerte ritual (es decir violenta) de un gigante primordial, de cuyo cuerpo fueron constituidos los mundos, crecieron las hierbas etc. Es sobre todo el origen de las plantas y de los cereales lo que se pone en relación con semejante sacrificio.⁶¹

Por esta razón, los tres personajes del *Popol Vuh* fertilizan la tierra con su muerte ritual. Los dos hijos se asimilan a la sustancia telúrica para dar comienzo a una nueva etapa cósmica y fecundar con su sangre la vegetación. Su muerte consiente la renovación del universo y el crecimiento de las plantas, así como el restablecimiento de la fertilidad de la tierra después de la cosecha. Los cuerpos de Sipakna y Kab'raqaan dan vida a los cultivos, fertilizan las semillas, multiplican los productos y llevan a cabo la renovación de las energías naturales. Esta función fertilizante es aun más evidente a luz de las implicaciones agrarias del culto de las Pléyades, que efectivamente marcan entre los pueblos mesoamericanos el principio de un nuevo ciclo temporal.

⁶⁰ Gaulich interpreta el episodio como la caída de la etapa cosmogónica del sol de tierra por el derrumbamiento del cielo. La familia de Wuqub' Kaqix representaría a los gigantes primordiales de las eras anteriores a la generación de maíz. M. Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, op. cit., pp. 147-151.

Los episodios de Wuqub' Kaqix y sus hijos representan la celebración del sacrificio primigenio que los k'iche' vuelven a vivir en los rituales agrarios.

No sólo a través del rito, sino también por medio de los relatos míticos, los mayas logran superar su contexto espacio-temporal específico e insertarse en una dimensión cósmica, en la que las actividades cotidianas adquieren una significación universal. De esta forma, el *Popol Vuh* proporciona a la comunidad k'iche' la base simbólica de sus ceremonias y los instrumentos verbales e ideológicos necesarios para la fertilización de su espacio.

La imposición de ejes cósmicos por parte de los gemelos sigue en el episodio de los hermanos mayores, Jun B'atz' y Jun Chowen, que se transforman en monos en las ramas de un árbol cósmico.

Así pues subieron sobre el árbol
aumentó pues el árbol
se hinchó su parte interna.
Así pues querían bajar ahí
pero no era bueno que bajaran ahí desde la cumbre del árbol Jun B'atz'
Jun Chowen.

Dijeron pues ahí desde la cumbre del árbol:
-“¿Cómo nos agarramos, o nuestros hermanos menores?
¡Que nos tengan lástima!
Es que este árbol espanta si lo vemos, o hermanos menores nuestros”- Dijeron ahí desde la cumbre del árbol.
Dijeron pues Junajpu

Xb'alanke:
-“Desaten sus pantalones
amárrenlos debajo de su vientre con las puntas alargadas
jálenlos atrás
así pues es buena su caminada”- Les fue dicho por los hermanos menores.
-“¡Bien!”- Dijeron pues.
Entonces jalaban pues la punta de sus pantalones
solamente inmediatamente las suyas eran colas
solamente como monos se hizo su aspecto.
Así pues se fueron sobre los árboles por las montañas pequeñas
por las montañas grandes

fueron por los bosques
hacen ruido
se columpian en las ramas de los árboles. (párr 25)⁶²

La transformación de personajes humanos en monos ya se había presentado durante la lluvia de resina que cae sobre la generación de madera. Los muñecos que habían trepado hasta la cumbre de los árboles, en efecto, se salvan de la destrucción y se convierten en estos animales. Por esta razón, es significativo que ambas acciones se verifiquen con los monos, que se asocian a la humanidad por su parecido y por algunos hábitos comunes. La animalización determinada por el diluvio sirve para dar una función específica a los elementos naturales y a proponer modelos de actuación en el orden cósmico recién inaugurado. También esta evolución milagrosa se lleva a cabo

⁶¹ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 312.

⁶² PV, pp. 77-78.

por medio del canal vegetal, ya que las plantas permiten la comunicación entre distintas condiciones.

Sin embargo, los dos episodios manifiestan un simbolismo distinto. En primer lugar, en el caso de Jun B'atz' y Jun Chowen se puede hablar de una verdadera deificación, ya que se verifica un ascenso a la bóveda celeste a través del crecimiento excepcional del árbol según un simbolismo universal.⁶³ La evolución de los muñecos, en cambio, consiste en la adquisición de una conformación animal por parte de personajes que no habían diferenciado todavía su condición de los otros seres de la cosmogonía.

Por esto, los muñecos asimilan la madera de sus cuerpos a la materia vegetal del bosque y se convierten en los habitantes de esta región por la coincidencia de sus sustancias vitales. La transformación en monos subraya su carácter no-humano, en un punto intermedio entre el mundo vegetal por su cuerpo de madera y el mundo animal por su movimiento.

El mono representa también en los bailes indígenas contemporáneos el espacio antisocial de la selva, el desorden de la dimensión desconocida e irracional del mundo subterráneo.⁶⁴ Por esto encarna en el *Popol Vuh* la condición antihumana de la segunda generación. Estas animalizaciones, así como la transformación en peces de los gemelos divinos, a mi parecer no responden al fenómeno del nahualismo, sino a la confluencia entre formas vitales distintas durante la cosmogonía, cuando el universo está sometido todavía a evoluciones, purificaciones progresivas y definiciones de hábitos y costumbres culturales.⁶⁵

La metamorfosis de los hermanos en monos, en cambio, consiste en una verdadera deificación. También el árbol en que se verifica el ascenso es una planta sagrada, el *q'ante*, literalmente “árbol amarillo” en las lenguas mayances occidentales, donde *te* “árbol” corresponde a *che'* del k'iche'.⁶⁶ El árbol ha sido interpretado como “madre del cacao”⁶⁷, planta frondosa de hojas comestibles, que hace sombra en los cultivos de cacao.⁶⁸

Lo amarillo hace referencia al maíz y el cacao a la sustancia ritual que se consumía durante las celebraciones religiosas. El uso de un término extranjero podría tener distintas explicaciones. Por un lado hace referencia a una planta presente en otras áreas geográficas, más húmedas, donde se cultivaba el cacao. Por otro lado, podría aludir a un eje cósmico anterior, que ha sido desplazado o

⁶³ M. Eliade, *Immagini e simboli*, *op. cit.*, pp. 46-47; G. Kirk, *op. cit.*, p. 137.

⁶⁴ M. I. Nájera, “Imágenes del inframundo en las danzas rituales”, *Estudios Mesoamericanos*, n. 3-4, enero 2001-diciembre 2002, p. 136. Raphael Girard asocia el baile de los hermanos mayores con el ritual del palo del volador. R. Girard, *El Popol-Vuh, fuente histórica*, Ministerio de Educación Pública, México, 1952, pp. 360-361.

⁶⁵ Por otro lado, Brenda Rosenbaum considera la transformación de los hermanos en mono como una forma de nahualismo impuesto por la trasgresión de una regla social. Véase: Brenda Rosenbaum, “El nahualismo y sus manifestaciones en el Popol Vuh”, en R. Carmack y F. Morales, *op. cit.*, p. 202.

⁶⁶ L. Campbell, *op. cit.*, p. 82.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ F. Fuentes y Guzmán, *op. cit.*, t. 1, p. 245.

substituido en las sucesivas fases de la cosmogonía o al carácter interregional de los mitos cosmogónicos. El árbol de *q'ante* representa un canal sagrado de comunicación entre la tierra y el cielo o, mejor dicho, entre la condición humana y divina de los personajes.

Cabe preguntarse qué características asumen los hermanos después de su metamorfosis y qué significación expresa el castigo impuesto por Junajpu y Xb'alanke. En primer lugar, se trata de la imposición de una generación de hermanos sobre otra. Según Michel Graulich, los hermanos mayores representan los campesinos sedentarios, dedicados al cultivo de la milpa y a la cura del espacio doméstico.⁶⁹

Los dos gemelos menores, en cambio, se dedican a la cacería y viven en espacios silvestres. Por esto, se puede interpretar el episodio como la oposición entre una generación de hombres sedentarios y otra de nómadas sin recursos materiales. Se articula de esta forma una dicotomía binaria entre los actantes antagonistas, tan frecuentes en los relatos mayas contemporáneos.⁷⁰ En este caso se trataría de la institucionalización de los productos culturales de una sociedad, como las actividades artísticas, a través de la deificación de sus representantes y de la imposición de un nuevo orden social y cultural.

Asimismo, las dos generaciones de hermanos podrían hacer referencia a la superposición de una población foránea sobre otra autóctona.⁷¹ Esta interpretación me parece interesante al fin de comprender la relación de complementariedad entre Jun B'atz' y Jun Chowen por un lado, y Junajpu y Xb'alanke por otro. Los hermanos menores, además, manifiestan características excepcionales desde su nacimiento: son el resultado de una unión exogámica y se crían en el monte entre espinas y hormigas. Esta situación se relaciona con la llamada “cuna ctoniana”, o sea la exposición de un niño, con el estatuto social de huérfano, frente a los elementos naturales hostiles. Desafiando el destino y con el riesgo de morir, los niños expósitos se convierten a menudo en héroes o seres sagrados, ya que a través de la protección de las fuerzas cósmicas adquieren una condición distinta de la humana.⁷²

El simbolismo de la transformación en monos no se acaba en la institucionalización de las artes, sino que se extiende también a las características sagradas de estos animales. Jun B'atz' y Jun Chowen son nombres calendáricos, ambos asociados a los monos. *B'atz'*, en efecto, significa “mono zaraguato o saraguato”, y Chowen según Diego Guarchaj es otra expresión para referirse al mismo animal.⁷³ En algunos contextos rituales contemporáneos, como el baile del palo volador,

⁶⁹ M. Graulich, “El Popol Vuh en el altiplano mexicano”, *op. cit.*, p. 122.

⁷⁰ J. Alejos, “Vencer o morir. Mitología y sociedad entre los choles”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. XX, 1999., pp. 430-431; M. O. Marion, “Parentesco y poder entre los mayas”, en M. O. Marion, *Simbólicas*, *op. cit.*, p. 47.

⁷¹ M. Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, *op. cit.*, p. 157.

⁷² M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, p. 229.

⁷³ D. Guarchaj, comunicación personal.

protagonizado por monos, el animal parece asociarse a los rituales de fertilidad y al culto de los muertos.⁷⁴

En las imágenes plásticas y pictóricas prehispánicas, el mono se asocia al llamado dios C, portador de la sacralidad a todos los seres del universo, incluyendo a los dioses.⁷⁵ Un aspecto interesante es que ambos nombres se refieren al mismo día según dos calendarios distintos: B'atz' pertenece al calendario k'iche' y Chowen al yucateco⁷⁶. Habría que entender por qué se usan dos tradiciones calendáricas diferentes para referirse a personajes de la misma familia y qué tipo de relación existe entre los dos hermanos. Tal vez indican la alianza con otros grupos mayances o el origen común de los productos culturales. En primer lugar, se puede deducir que los dos hombres-monos nacieron el mismo día, Uno B'atz'-Chowen, y que entonces son gemelos. Además, su destino de artistas y creadores está marcado ya desde el día de su nacimiento.⁷⁷ La carga del signo B'atz', en efecto, se extiende sobre las características de los individuos o sea el cultivo de las artes y el conocimiento del tiempo⁷⁸.

Me parece importante subrayar también que los que nacen en un día B'atz' tienen una relación especial con el hilo del tiempo y el cordón umbilical representado por la cola del mono.⁷⁹ Schultze Jena señala que el nombre del día tiene la vocal radical /a/ larga y significa “mono grande”, mientras que la palabra con vocal breve significa “hilo”.⁸⁰ La confluencia de significados y la paranomasia por la relación fonológica entre los dos términos es muy frecuente en las adivinaciones mayas y ayuda a ampliar la carga simbólica del día.⁸¹

El signo b'atz' en el calendario contemporáneo está vinculado también con la línea generacional, el futuro, los antepasados, el tiempo de la gestación humana, la noche y lo que hace bajar al sol. En las comunidades actuales, el día B'atz' marca el nacimiento de los adivinos y de los que conocen y decodifican los ciclos temporales.⁸²

⁷⁴ L. Shultze Jena, *op. cit.*, pp. 116-118; N. Megged, *Los héroes gemelos del Popol Vuh. Anatomía de un mito indígena*, José de Pineda Ibarra, Guatemala, 1979, pp. 56-57.

⁷⁵ M. I. Nájera, “Cambios y permanencias en la religión maya a través del análisis del significado de la figura simbólica del mono”, *Estudios Mesoamericanos*, n. 2, julio - diciembre 2000, p. 50.

⁷⁶ D. Tedlock *Verba manent. L'interpretazione del parlato*, *op. cit.*, pp. 269-270; M. León Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, *op. cit.*, p. 50.

⁷⁷ Alberto Morales, “La creación de imágenes en la cultura maya”, *Estudios Mesoamericanos*, n. 3-4, *op. cit.*, p. 113.

⁷⁸ Las mismas características se manifiestan en el día Ozomatli, el correspondiente en el calendario mexica. B. de Sahagún, *op. cit.*, p. 243.

⁷⁹ *Chol Kin, 20 nawales*, trabajo mecanografiado, sin autor.

⁸⁰ L. Shultze Jena, *op. cit.*, p. 69.

⁸¹ R. Bunzel, *op. cit.*, pp. 277-278.

⁸² M. I. Nájera, “Cambios y permanencias en la religión maya a través del análisis del significado de la figura simbólica del mono”, *op. cit.*, p. 52; *ibídem*.

La deificación de los gemelos mayores a mi parecer no se reduce sólo a la institucionalización de las artes⁸³, sino también al desarrollo temporal y a las relaciones entre las generaciones. La cola de los animales simboliza muy bien esta continuidad. En efecto, los hermanos se convierten en monos precisamente porque entre las ramas no saben desplazarse y transforman sus artefactos culturales, o sea los vestidos, en colas. La evolución de los pantalones en rabos me parece fundamental en la lógica narrativa y representa la verdadera función de estos animales. La cola indica la capacidad de adaptarse al contexto natural, el instrumento de movimiento y contacto, la evolución del destino humano y del tiempo. Es significativo que en los diccionarios coloniales, como el de Basseta, para la raíz *b'atz'* se encuentre una sola referencia al mono, enfatizando en una serie de lemas sucesivos el significado de "hilo, hilar, estar enrollado como culebra, estar asido como al bejuco, atar".⁸⁴

La metamorfosis de los gemelos mayores ofrece entonces una segunda posibilidad de lectura simbólica. Su deificación por medio de la ascensión determina un control sobre el desarrollo temporal y la imposición de un ritmo cíclico y continuo en las etapas estacionales. La animalización de Jun B'atz y Jun Chowen representa un paso intermedio para el nacimiento del sol, de la luna y del tiempo. Prepara el cosmos a la continuidad cronológica y vegetal. Los hermanos pasan de una condición humana a una natural, insertándose en el ritmo vegetal y marcando ellos mismos a través de la cola, del hilo y del cordón umbilical, el ciclo de las estaciones. Cabe señalar también que los dos personajes acceden a la condición divina por medio del canal del árbol, pero sobre todo por medio de la asimilación al mundo animal. Los animales en el mundo maya, en efecto, poseen características excepcionales, que los asimilan a las fuerzas sagradas y que hacen de ellos hierofanías vivientes.⁸⁵

La animalización de los hermanos mayores puede ser considerada por un lado como un castigo por su hostilidad y por otro lado también como la imposición de un nuevo orden en el mundo. La acción de Junajpu y Xb'alanke tiene que ser leída como la prosecución de la cosmogonía y la preparación del mundo a su rito iniciático y su solarización. Por esto resulta importante en la dinámica mítica que los dos hombres-monos sean gemelos o sea que representen el aspecto simétrico de los héroes astrales. Es significativo también que todos pertenezcan a la misma familia, ya que las colas de los monos indican la continuidad temporal y generacional.

Jun B'atz' y Jun Chowen inauguran un orden cronológico que será afirmado por los hermanos mayores después de su paso por Xib'alb'a. Los dos monos fertilizan el espacio y abren la

⁸³ La identificación de estos personajes (en la versión de *Huncheven y Hunaham*) como patrones de las artes se encuentra también en B. de las Casas, *op. cit.*, t. 2, p. 506.

⁸⁴ D. de Basseta, *op. cit.*, s.p.

⁸⁵ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, p. 123.

posibilidad al desarrollo del tiempo y al contacto entre las distintas etapas generacionales. Asimismo, estos animales se asocian en muchos contextos plásticos prehispánicos a la deidad solar, sobre todo en su capacidad creativa y artística, hasta substituirse a los atributos solares en el signo *kin*.⁸⁶ En la tradición yucateca, los monos se relacionan con el cielo y la fertilidad del universo por su habilidad creadora. Como dios de los artesanos, el mono es un sabio y un generador de vida, ya que sabe manejar las fuerzas sagradas e imitarlas.⁸⁷

La escultura, la pintura, la música y el baile que Jun B'atz' y Jun Chowen patrocinan representan también un primer acercamiento a la realidad o sea la capacidad de reproducirla. Los dos hermanos encarnan la posibilidad de reflejar el mundo con el arte, así como estos animales pueden ser imágenes de la figura humana sin identificarse totalmente con ella. En la cultura maya, el arte es una actividad sagrada creadora, ya que produce y representa la vida.⁸⁸

De la misma manera, las ligas de sus taparrabos son un producto cultural y artístico, que confluye en la manifestación natural como cola y marca la continuidad de las actividades imitativas de los artistas y de los monos. Estos animales, como patronos de las artes, encarnan la disposición de las futuras generaciones de maíz a integrarse en el ambiente natural a través de los productos culturales. El hombre, en efecto, recrea con la pintura, la escultura, los grabados y el teatro la realidad que lo rodea, humanizándola. Por esta razón, el episodio de la animalización de los hermanos se presenta como la prefiguración de las actividades culturales de la futura humanidad.

Si Junajpu y Xb'alanke crean el tiempo, los cultivos y la regeneración vegetal, los hermanos mayores transforman la realidad en un producto cultural. También en este sentido, las dos generaciones de hermanos manifiestan un papel simétrico: los primeros encarnan la vida y la energía divina del cosmos, los segundos la organización cultural y las actividades humanas. Las dos parejas de personajes pueden aludir también a las relaciones con las deidades o a la línea entre las generaciones, representada por el hilo y la cola del mono. La gemelaridad de los dos grupos refuerza el carácter complementario entre la acción artística del hombre y la capacidad generadora de los dioses.

La metamorfosis de los hermanos en monos revela una estructura parecida a las luchas de Junajpu y Xb'alanke contra la familia de Wuqub' Kaqix. A mi parecer, el episodio de Jun B'atz' y Jun Chowen manifiesta una continuidad lógica respecto a las aventuras contra las fuerzas caóticas de los orígenes. Se trata también en este caso de la imposición de un orden sobre el desequilibrio de las épocas primigenias. El elemento más significativo consiste en la transformación de una energía opuesta y hostil en otra benéfica, que regenera y fertiliza el cosmos. En el primer caso la familia de

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 104-105; M. León Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, *op. cit.*, p. 50.

⁸⁷ A. Morales, *op. cit.*, pp. 114-115.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 116.

Wuqub' Kaqix se asimila a la sustancia telúrica y funda el arquetipo del sacrificio agrario. En el segundo caso, los hermanos mayores se asimilan a las fuerzas celestes, imponiendo un modelo de interacción cultural con el mundo. En todos los casos, existe un elemento que sirve de trámite y de canal de regeneración, como los árboles, la montaña-planta, el dintel de la casa o las cavidades de la tierra.

4.4. La vegetación y la alimentación

Otro elemento común consiste en el esquema básico de interacción con el ambiente. En todos los episodios, la derrota se lleva a cabo por medio de los recursos alimenticios. El nance con Wuqub' Kaqix; el cangrejo con Sipakna; los pájaros con Kab'raqan y los hermanos mayores con la caza⁸⁹. Evidentemente se trata de la mitificación de contrastes por el control de recursos naturales o, mejor dicho, estos mismos contrastes sirven como modelo de oposición mítica entre fuerzas antagonistas. La muerte o la transformación se llevan a cabo por algo que se ingiere o que ya no se puede ingerir y esto esquematiza la intervención de elementos externos sobre el equilibrio físico del personaje.

La lucha por los recursos alimenticios determina también nuevas relaciones jerárquicas, ya que en todos los casos son los gemelos sagrados los que logran disponer y modificar los alimentos. La muerte procurada por los héroes se debe a un cambio en la cadena alimenticia y en el orden del mundo. Por esta razón, la oposición entre los grupos de personajes toca los puntos neurálgicos de la supervivencia de una sociedad según un esquema básico de interacción con la naturaleza. Los gemelos, en efecto, alternan los mecanismos de subsistencia que existían anteriormente e inauguran un nuevo orden basado en la fertilización de la naturaleza.

La muerte de los hijos de Wuqub' Kaqix y la transformación de los hermanos mayores determina un cambio desde un modelo de sustentamiento de caza y recolección a otro basado en la regeneración de la tierra para los cultivos. También en esto podemos observar que las acciones de los gemelos antes de su viaje iniciático imponen una transformación del cosmos. Sus luchas preparan el universo para la fertilización agrícola y para el desarrollo cultural de la generación de maíz.

La risa incontenible de la abuela que aleja cuatro veces a los nietos en el bosque parece estar vinculada con la gestión de los recursos alimenticios. Como ya he mencionado al hablar de las carcajadas de los señores de Xib'alb'a, también esta risa indica una transgresión de un orden impuesto por la alimentación. La risa es provocada por la turbación ante lo imprevisto, cuando se

⁸⁹ M. I. Nájera, "Sobre el carácter naturista de los seres divinos de la creación quiché en el Popol Vuh", *op. cit.*, p. 1349; C. Hendrickson, *op. cit.*, p. 133.

rompe una convención o una norma.⁹⁰ Es la representación simbólica de la incapacidad de contención de los personajes, que no saben gestionar de forma equilibrada los alimentos.

La relación entre la risa y una prohibición vinculada con la alimentación está atestada en los mitos americanos recogidos por Lévi-Strauss, quien asocia la risa a la incontenencia y a características nefastas.⁹¹ Según el autor, un número muy consistente de mitos, en efecto, relaciona las carcajadas con la incapacidad del hombre de contener la comida y de cerrar los orificios, o sea de transformar los alimentos en productos culturales asimilados al hombre.

La oposición abierto-cerrado y natural-cultural constituye la base de las estructuras míticas analizadas por Lévi-Strauss y nos ayuda a comprender el significado de las carcajadas de la abuela como la imposibilidad de contener el proceso de animalización de los hermanos. La risa es el símbolo de una transgresión al orden cultural que los protagonistas no logran sujetar y controlar.

En la mayoría de los mitos americanos, desde el Chaco argentino hasta México, la risa implica un peligro de muerte.⁹² Las cuatro carcajadas de la abuela se dirigen a los rumbos del universo, pero sobre todo aluden a las cuatro etapas de la generación cósmica: de los animales, los hombres de barro, de madera y de maíz. Por esto, la repetición de la acción cuatro veces alude a un ciclo completo de tentativas progresivas, que en este caso llevan a la completa asimilación natural de Jun B'atz y Jun Chowen. Quiero decir con esto que el cuatro tiene aquí un valor espacial cósmico, pero sobre todo temporal, indicando el ciclo de las etapas cronológicas.

Habría que estudiar otras versiones de los relatos míticos contenido en el *Popol Vuh* para conocer el sentido específico de la risa, pero la persistencia del eje risa-alimentación en muchos mitos americanos no puede ser casual. Esto sugiere según mi opinión una asociación estrecha entre las carcajadas y el control de los recursos alimenticios. Me parece plausible que la falta de contención de Xmukane aluda a otro tipo de incapacidad de gestión, que puede ser de los instrumentos culturales o el control sobre el ambiente. En este sentido la risa lleva a la cabal naturalización de los hermanos y a la institucionalización de las artes, con una función específica en el mundo natural.

Los monos representan efectivamente el punto de contacto entre lo humano y lo natural, puesto que su metamorfosis encarna esta misma dicotomía. La selva en la que se integran alude al espacio antisocial y desordenado del cosmos, vinculado con el mundo subterráneo.⁹³ Los monos funcionan precisamente como canal de transición entre la dimensión humana y la natural. Por otro

⁹⁰ N. Megged, *El universo del Popol Vuh*, op. cit., p. 186.

⁹¹ C. Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, op. cit., pp. 134-139.

⁹² N. Megged, *Los héroes gemelos del Popol Vuh. Anatomía de un mito indígena*, op. cit., pp. 131-132.

⁹³ M. I. Nájera, "Cambios y permanencias en la religión maya a través del análisis del significado de la figura simbólica del mono", op. cit., p. 51.

lado, es significativo que las carcajadas marquen el cambio hacia otro tipo de gestión de los recursos, o sea la agricultura.

Algunos críticos han interpretado el episodio de la transformación de Jun B'atz' y Jun Chowen como una alusión al desplazamiento de los astros en el cielo. En particular, Tedlock asocia el regreso de los dos hermanos a la casa de Xmukane como los movimientos cíclicos de Marte. Los dos monos, en esta perspectiva, son una representación del planeta que empezaría su período astral a partir de un día B'atz'. Su primer movimiento en el cielo alude a la institucionalización de las artes durante la generación de los hombres de madera.⁹⁴

Ruud Van Akkeren, por otro lado, con base en un estudio iconográfico y lingüístico, identifica los dos personajes con una parte del cielo conocida como “corazón negro”, centro del norte celeste⁹⁵ La transformación de los hermanos en monos aludiría a la ubicación de las estrellas en el firmamento. También el árbol por donde Jun B'atz' y Jun Chowen suben a la sustancia celeste sería una referencia a un fenómeno astral, la Vía láctea,⁹⁶ que señala la dirección norte-sur en el cielo durante algunas noches.⁹⁷ De esta forma, la Vía láctea canaliza a los dos hermanos hacia su posición astral, en el norte. El antagonismo entre las dos generaciones de hermanos, según esta interpretación, refleja la incompatibilidad entre la ubicación de los monos en el cielo y el recorrido del futuro astro solar.

Estas propuestas pueden arrojar luz sobre la polivalencia de los elementos míticos relatados en el *Popol Vuh* y la capacidad de manifestar distintos niveles semánticos. Sin embargo, más allá de las posibles relaciones con fenómenos celestes, me interesa subrayar los valores simbólicos que estos mismos elementos expresan en la lógica narrativa, o sea la connotación de los monos como patronos de las artes y puntos de transición entre lo cultural y lo natural. Los puntos centrales del discurso mítico consisten en la asociación entre la alimentación y la risa; la interpretación de la cola del mono como símbolo del tiempo; la fertilización del cosmos necesaria para la creación del ciclo solar y la asimilación de estos personajes en la maleza.

4.5. Las plantas del inframundo y la continuidad de la vida

La isotopía vegetal encuentra su máxima expresión en el episodio de la decapitación de Jun Junajpu y la fecundación de Xkik'. La cabeza del héroe vivifica la planta de jícaras y permite la regeneración de la sustancia vital. La decapitación se vincula con los rituales agrarios desde la

⁹⁴ D. Tedlock, *Popol Vuh*, *op. cit.*, pp. 24-25.

⁹⁵ Ruud Van Akkeren, “The Monkey and the Black Heart-Polar North in Ancient Mesoamerica”, *Memorias del tercer Coloquio Internacional de Mayistas*, UNAM, México, 1995, p. 176.

⁹⁶ Según Schele, Freidel y Parker, el árbol del mundo representa la Vía Láctea, que traza el eje sur-norte en el cielo en algunas temporadas, desde la constelación del Escorpión hasta la estrella del norte. Por este camino pasan los difuntos a su nueva condición. D. Freidel, L. Schele y J. Parker, *op.cit.*, pp. 73-75.

época prehispánica, en particular con el cultivo del maíz, para renovar la fuerza sagrada de la tierra y fecundarla con la sangre de la víctima.⁹⁸

Se cortó la cabeza de Jun Junajpu
solamente su tronco se enterró con su hermano menor.
-“Lleven su cabeza sobre el árbol sembrado en el camino”- Dijo, pues, Jun Kame
Wuqub’ Kame.

Entonces fueron a llevar su cabeza sobre el árbol
entonces dio frutos, pues, el árbol.
No tenía fruto
(cuando) no estaba colocada la cabeza de Jun Junajpu sobre el árbol.
Así, pues, jícara llamamos hoy la cabeza de Jun Junajpu, así se dice.
Entonces miraban con maravilla, pues, Jun Kame

Wuqub’ Kame el fruto del árbol.

Por todas partes estaban sus frutos redondos
no estaba visible, pues, la cabeza de Jun Junajpu
solamente su aspecto era igual a los frutos de la jícara. (párr. 19)

El árbol que florece en el inframundo sigue el arquetipo de los árboles cósmicos de difusión universal, desde el ejemplo bíblico hasta los casos asiáticos y americanos.⁹⁹ Se trata del árbol de la vida y de la inmortalidad, centro del mundo, receptáculo de lo sagrado, planta “que vive y hace vivir”.¹⁰⁰ Sus frutos donan la eternidad y su tronco permite el contacto entre dimensiones distintas, en particular el paso desde la muerte a la vida.¹⁰¹ La linfa de la planta, esencia misma de la vegetación, se encuentra concentrada emblemáticamente en sus frutos.¹⁰² En este simbolismo universal se inserta el árbol de jícaras de Xib’alb’a, que florece por la presencia de la calavera entre sus frutos.

El episodio aclara la estrecha relación entre los huesos y las semillas vegetales que producen la vida y la regeneración desde la muerte. El esqueleto humano o animal sintetiza las dinámicas de la muerte y la resurrección, ya que es la materia prima y la sustancia vital de los ancestros preservada después de su desaparición.¹⁰³

El cráneo de Jun Junajpu está asociado a los frutos de la planta, cuyo solo contacto determina la germinación vegetal. Es interesante observar que la cabeza del héroe se identifica con los frutos por una relación de múltiples capas, desde la manifestación física hasta sus funciones comunes. Ambos representan el meollo vital del ser humano y vegetal y contienen en sí otros elementos fundamentales: los órganos y el aliento en el primer caso, las semillas en el segundo. Los frutos, en cuanto depósito de semillas, son receptáculos de vida y origen del mundo.¹⁰⁴

⁹⁷ R. Van Akkeren, *op. cit.*, p. 175.

⁹⁸ M. I. Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, *op. cit.*, pp. 180-181.

⁹⁹ M. Rivera Dorado, “¿Influencia del cristianismo en el Popol Vuh?”, *op. cit.*, p. 145.

¹⁰⁰ M. Eliade, *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, *op. cit.*, pp. 220-221.

¹⁰¹ R. Guénon, *op. cit.*, pp. 285-289.

¹⁰² *Ibidem*, p. 287.

¹⁰³ M. Eliade, *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, *op. cit.*, pp. 138-139.

¹⁰⁴ R. Guénon, *op. cit.*, p. 193.

También la cabeza desempeña en el universo mesoamericano un papel fundamental en cuanto sede del *tonalli*, el aliento vital que permitía las relaciones sociales y la vida cognitiva del individuo. El *tonalli* está asociado al calor solar, la irradiación, el alma y el espíritu, el día de nacimiento y el destino de la persona.¹⁰⁵ La cabeza como sede del *tonalli* está vinculada a lo celeste y lo masculino.

Resulta clara la función axial de la cabeza como origen de la vida del individuo y fuente de la línea generacional. Aun más, tanto la calavera de Jun Junajpu cuanto las jícaras son redondas. Esta analogía va más allá del dato exterior y se extiende sobre la significación simbólica de los dos elementos. En efecto, también el *tonalli* irradiado por los dioses se concebía como una sustancia redonda, representada gráficamente por círculos.¹⁰⁶ La redondez de la calavera indica, por un lado su real aspecto físico, por otro alude a la manifestación del *tonalli*, que se mantiene activo después de la decapitación para fertilizar a la muchacha. La forma circular simboliza el cosmos en evolución, lo que no se ha manifestado todavía, el centro de la futura expansión de energía vital en todas las direcciones.¹⁰⁷ Por esto, el fruto y la calavera en cuanto redondos encarnan el centro del universo y la realización de los gérmenes allí encerrados de forma latente.

El fruto es la substitución de la cabeza de Jun Junajpu o, mejor dicho, es el punto de transición entre el mundo humano del héroe y la dimensión vegetal. Como ya había ocurrido en las otras expresiones fitomorfas del *Popol Vuh*, también aquí la ubicación de la calavera entre las ramas le confiere valor eterno y le permite superar la muerte. El árbol de la vida es precisamente el trámite entre las dos condiciones y el instrumento de regeneración. De la misma manera, el cráneo vivifica la planta y la transforma en una fuente inagotable de fertilidad. Podemos decir que la calavera es el elemento que hace del jícaro del inframundo un árbol de la vida. Al mismo tiempo, es la planta la que asimila el hueso del héroe a la sustancia vegetal y le da inmortalidad.

La relación fruto-calavera permite la asimilación de la cosmogonía en los ritmos vegetales y hace de la muerte del héroe el inicio de un nuevo ciclo. Además, la redondez de los dos objetos transforma la marginalidad del árbol telúrico en un *axis mundi*, que facilita la ascensión al cielo de Xkik' y de sus hijos. Esta etapa de la cosmogonía empieza en el centro de un círculo, que se connota como centro del mundo y eje de la creación.

Por esta razón, es fundamental la asociación de la cabeza de Jun Junajpu con el árbol de la vida, que a partir de la ubicación del cráneo adquieren una función generadora y por esto fructifica. El florecimiento del árbol estéril no es otra cosa que la señal de su activación como centro

¹⁰⁵ Se observa que el sol es la fuente de la energía llamada *tona* en el mundo náhuatl, claramente relacionada con el *tonalli* y con la cabeza. Resulta clara también la relación del *tonalli* con el fuego, *tletl*. A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., pp. 223; 227 y 236.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 229.

¹⁰⁷ R. Guénon, op. cit., p. 193.

cosmogónico. La ubicación de la calavera entre las ramas indica su función primordial como semilla fecundadora. El árbol vuelve a la vida, así como Xkik' se abre a la gestación de los futuros dioses astrales. Por esto, la calavera representa en sí misma una semilla sagrada, que genera el árbol y fecunda a la madre tierra.

La planta representa el trámite para la regeneración de la vida. Como en los otros casos analizados, la vegetación sirve como instrumento de transición desde la muerte de Jun Junajpu a la vida de los gemelos solares. No es casual, en esta perspectiva, que el árbol de Xib'alb'a esté situado precisamente en un sendero, símbolo de la transformación y la comunicación entre espacios. La acción fertilizadora de la cabeza empieza en el momento en que la cuelgan sobre el jícaro y lo fecunda. Los frutos de esta planta podrían ser una alusión a la matriz, fecundada por la capacidad mágica del hueso.

La cabeza de Jun Junajpu no es simbólicamente significativa sólo por su relación con el fruto y su forma redonda, sino que manifiesta un valor específico también por su materia. El hueso, en efecto, es la parte más dura y más escondida de los hombres y de los animales. Por esto representa el meollo inviolable del individuo y su simiente vital. Se asocia precisamente a las semillas por su capacidad de regeneración, su disolución en la tierra y la inauguración de un nuevo ciclo vegetal.¹⁰⁸

Sin embargo, la creencia en la capacidad regenerativa de los huesos no es exclusiva de las sociedades campesinas, sino que se encuentra también entre los cazadores nómadas de distintas civilizaciones con una difusión universal. Entre estas poblaciones, los huesos representan la sustancia-vida, la fuente esencial de la existencia humana y animal, ya que allí reside el alma.¹⁰⁹ El hueso simboliza la vida en constante regeneración y por esto encarna virtualmente la totalidad del pasado y del futuro.¹¹⁰ Aun más, es precisamente la presencia de los huesos lo que atestigua la posibilidad de un nacimiento iniciático.

La metáfora vegetal del inframundo tiene su cumplimiento en el embarazo de Xkik', quien se presenta como una manifestación de la fertilidad telúrica. Criatura de Xib'alb'a, hija de los señores del inframundo, encarna los gérmenes vitales de la madre tierra y expresa en sí la potencialidad matricial de la gran cavidad terrestre. Además, su corazón es substituido en Xib'alb'a por la savia roja del árbol, confirmando su carácter vegetal y su fecundidad inagotable.¹¹¹

Por otro lado, la cabeza de Jun Junajpu es una expresión celeste, en cuando sede del *tonalli*, sustancia área asociada al calor solar y al cielo.¹¹² Cabe señalar que precisamente la cabeza

¹⁰⁸ J. E. Cirlot, *op. cit.*, p. 29.

¹⁰⁹ M. Eliade, *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, *op. cit.*, pp. 139-142.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 142.

¹¹¹ M. I. Nájera, "Rituales sacrificatorios en los mitos quichés y cakchiqueles", *op. cit.*, p. 1112.

¹¹² A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, *op. cit.*, p. 223.

decapitada representa al astro solar en los rituales sacrificiales y en el simbolismo del juego de pelota.¹¹³ Resulta clara, entonces, la asociación entre la calavera y el principio vital masculino que fertiliza la tierra como emanación de los rayos solares. La cabeza de Jun Junajpu supera la muerte a través de la linfa del árbol y engendra a dos seres eternos en la sustancia telúrica, ya que forman parte del ciclo vegetal.

La isotopía de la vegetación desempeña una función fundamental en la lógica narrativa, puesto que confiere inmortalidad al padre y la capacidad de regeneración cíclica a los hijos. La relación entre la cabeza y el fruto, entonces, no es sólo la expresión mítica de la fertilización estacional de la tierra por medio de las semillas, sino que sirve también para connotar a los futuros dioses de la capacidad de regeneración perpetua. La inserción de los huesos entre las ramas del árbol es la señal de la asimilación de los héroes en la temporalidad cíclica y de su carácter eterno. Además, la definición de Xkik' como *q'apoj*, "muchacha virgen"¹¹⁴ subraya la fertilidad inagotable de la madre tierra, que todavía no ha recibido los gérmenes vitales y resurge virgen después de cada cosecha. Por esta razón, la condición de la muchacha es significativa de su connotación telúrica y de su capacidad infinita de procreación.¹¹⁵

En el embarazo milagroso de Xkik' se manifiestan dos niveles simbólicos entrelazados. Por un lado se desarrolla la isotopía vegetal, por otro se manifiesta la continuidad generacional humana. La relación entre la calavera y la mujer, en efecto, alude a un acto sexual excepcional, ya que la interacción se concentra en dos partes metonímicas de los personajes: la cabeza y la mano. La cabeza, como manifestación solar, representa el poder fecundante concentrado en su líquido germinativo, la saliva. En muchos mitos americanos y asiáticos, la saliva es un sustituto del líquido seminal que fecunda con su sólo contacto.¹¹⁶ Es una sustancia mágica, que puede curar, disolver y preñar. Al mismo tiempo, refuerza su poder por medio de la palabra y representa el lenguaje mismo.¹¹⁷ Podemos observar que la capacidad fecundante de la saliva se reafirma gracias al uso de la palabra del héroe, verdadero acto mágico de actuación sobre la realidad. La voz de Jun Junajpu fertiliza a la muchacha junto a su saliva y transforma el contacto con su mano en un acto creador.

Cabe señalar que los conjuros mágicos funcionan precisamente por una relación metonímica entre la palabra y el objeto representado¹¹⁸ y que en este caso la voz del héroe participa de la fuerza

¹¹³ M. I. Nájera, "La religión. Los rituales", en G. Bustos, A. L. Izquierdo, *op. cit.*, p. 252; M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, pp. 178-179.

¹¹⁴ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 293.

¹¹⁵ M. I. Nájera, "Rituales sacrificatorios en los mitos quichés y cakchiqueles", *op. cit.*, p. 1112.

¹¹⁶ C. Lévi-Strauss, *Storia di lince*, *op. cit.*, p. 12; J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 321; M. I. Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, *op. cit.*, p. 50.

¹¹⁷ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *ibídem*.

¹¹⁸ E. Leach, *op. cit.*, pp. 19-22.

vital de su secreción. La saliva podría estar relacionada con el aliento, ya que ambos salen de la boca y pueden representar la esencia vital. Se presenta como una emanación de la voz del personaje, que fecunda a la muchacha con un acto mágico. Es también agua, elemento primordial, receptáculo de sustancias vitales y origen de la vida.

Son muy comunes los mitos que relatan el embarazo de una muchacha virgen por medio del agua, como gotas de una estalactita o como lluvia.¹¹⁹ La saliva y el semen masculino se asocian a través de los gérmenes vitales contenidos en el agua, sustancia sagrada fertilizadora. Si la calavera representa simbólicamente el fruto que genera vida en la sustancia telúrica, la saliva es la emanación de la cabeza, según la lógica mítica.

No creo que la saliva sea un sucedáneo del semen masculino por razones de censura colonial. La saliva en efecto está relacionada directamente con la parte del cuerpo colgada entre las ramas del jícaro y la censura hubiera tenido que actuar de forma profunda en la estructura del relato para dar un sentido coherente al mito. Por esto, también en este caso considero la unión de la saliva con la mano como la expresión de una lógica simbólica específica del mundo maya y no como el resultado de una influencia póstuma.

La mano de Xkik', por otro lado, sintetiza en una sola parte del cuerpo la carga simbólica de la persona. La mano extendida con sus cinco dedos alude al simbolismo del numeral cinco, vinculado con el espacio y los rumbos del universo. Es un símbolo ctónico, asociado en Mesoamérica al corazón, la sangre y el sacrificio.¹²⁰ Por esto podemos interpretar la mano de Xkik' como una señal de su carácter terrestre y del lado mortífero del universo. La mano extendida indica también la actitud de entrega de la muchacha y de aceptación de la fecundación. En el mundo náhuatl, asimismo, la mano derecha alude a la pureza, la bondad, la protección, la paz, la hermosura y la limpieza. La derecha se vincula con las actividades cotidianas, la izquierda con lo sobrenatural.¹²¹

Hay que señalar también que la mano cóncava puede ser un receptáculo e indicar por su forma la matriz materna. La unión mano-saliva implica la fusión entre las energías sagradas de los dos personajes y la compenetración entre el principio celeste de la calavera y el telúrico de la muchacha del inframundo.

El embarazo excepcional de Xkik' parece ser una constante en muchas culturas. Desde la gestación milagrosa de María en la tradición cristiana, hasta el nacimiento de seres sagrados en los

¹¹⁹ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones, op. cit.*, pp. 179-180.

¹²⁰ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 64.

¹²¹ A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología, op. cit.*, pp. 175-176.

mitos americanos y orientales.¹²² Habría que preguntarse si la gestación de la muchacha virgen es el reflejo de una influencia bíblica en el *Popol Vuh* o, al contrario, es la expresión de un simbolismo autóctono¹²³. En ambos casos, en efecto, las dos mujeres se quedan embarazadas por una intervención sobrehumana sin relación sexual y dan luz a seres divinos: Cristo en la Biblia, el sol y la luna en el *Popol Vuh*.

La comprensión de los sincretismos religiosos en los documentos coloniales no es de fácil solución, sobre todo por la complejidad de los niveles simbólicos involucrados y por la presencia de núcleos semánticos universales. A este respecto, habría que averiguar si la presencia de la muchacha virgen es o no es el resultado del contacto de los narradores del *Popol Vuh* con los evangelizadores que los adoctrinaron en el cristianismo y en el manejo de la escritura alfabética.¹²⁴ Sin embargo, considero más probable que el episodio refleje a nivel mítico una interpretación meramente americana de la fusión de fuerzas ctónicas y celestes.

La virginidad de la muchacha representa el estadio primigenio de la tierra, todavía empapada de gérmenes vitales antes de la siembra. Su condición caracteriza a Xkik' como diosa telúrica que resurge de la noche y de la muerte. Por esto, la integridad sexual no parece ser el resultado de una influencia occidental, que se quedaría al nivel superficial del relato. La muchacha es fértil precisamente por su virginidad y su embarazo inaugura un nuevo ciclo vegetal, con el nacimiento del sol y de la luna. La fecundación, en efecto, “es en sí misma un cumplimiento, y por lo tanto un agotamiento de todas las posibilidades hasta entonces virtuales”.¹²⁵ La virginidad, en cambio, significa que la mujer se queda intacta para la fertilización.¹²⁶ La condición virginal representa lo no manifiesto, lo que todavía no ha sido revelado, como las potencialidades de la noche.¹²⁷ Resulta claro que la diosa virgen mantiene en sí activas las virtualidades de gestación, que podrían agotarse después de la fecundación y del parto.

El embarazo irregular marca también las características excepcionales de los hijos, que manifiestan su naturaleza divina ya desde su concepción. Es un acto de fecundación cósmica, que se puede reproducir a través de los rituales y que se renueva en cada ceremonia. Por esto, el embarazo

¹²² J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 321; C. Lévi-Strauss, *Storia di lince, op. cit.*, pp. 45-46; Tatiana Goncharova, “Acerca de la tipología de los motivos mitológicos del Popol Vuh”, in AA. VV., *Ensayos sobre el Popol Vuh, Libro sagrado de los mayas*, ed. Cultura, Guatemala, 2001, p. 108; M. McClear, *op. cit.*, pp. 128-129.

¹²³ Al respecto, hay que señalar que también Bartolomé de las Casas registra la presencia de mitos mayas sobre una gestación milagrosa de una muchacha virgen, madre de un dios. Bartolomé de las Casas, *Apologética historia de las Indias*, en *Historiadores de las Indias*, ed. de M. Serrano y Sanz, Madrid, 1909, vol. 1, p. 329, cit. en D. Contreras, *op. cit.*, pp. 8-9.

¹²⁴ Sobre la cuestión, véase: D. Contreras, *op. cit.*, pp. 8-9; M. Rivera Dorado, “¿Influencia del cristianismo en el Popol Vuh?”, *op. cit.*, p. 149.

¹²⁵ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones, op. cit.*, p. 313.

¹²⁶ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 550.

¹²⁷ *Ibidem*.

milagroso señala la fundación de una nueva época y el nacimiento de seres que no siguen las reglas naturales, sino que las determinan ellos mismos.

Hay que señalar también que para definir la relación irregular de la muchacha se emplea el verbo *joxowem*, “cometer adulterio, fornicar”¹²⁸, usado también en el episodio de la tentación en los baños de Tojil. Si la transgresión de Xkik’ se debe a una influencia cristiana, tendríamos que aceptar el mismo carácter foráneo también en la tentativa de seducción por parte de las jóvenes de las parcialidades enemigas, ya que el mismo término hace referencia a un contacto sexual atípico, fuera del contexto matrimonial.

Por otro lado, cabe señalar que el mismo verbo se usa en los rezos de los primeros hombres a sus dioses, para pedir protección contra los delitos, los adulterios y los engaños. Por las tres menciones en el texto, considero probable que la palabra indique una transgresión de normas propias de la cultura indígena que reglamentaban la vida sexual en la época prehispánica de forma autónoma de la moral cristiana. El embarazo milagroso de Xkik’, a mi parecer, no se debe a la aplicación de un modelo virginal bíblico, sino que es el resultado de una ruptura social interna a la lógica maya, tal vez en referencia a la necesidad de una unión exogámica que fertilice la estirpe.¹²⁹

La protección de la virginidad de la hija y la infracción de un tabú paterno representan modelos míticos constantes en distintas civilizaciones, como en el caso de Perseo, Gilgamesh, Ciro, Rómulo, Moisés y en parte Jesús.¹³⁰ De la misma manera, también la gestación milagrosa se registra en muchísimas tradiciones, en particular de América. Los dioses gemelares de los mitos americanos, los futuros sol y luna, nacen por la intervención extra-sexual de un padre mágico, que fecunda a la mujer por su saliva o su semen seco.¹³¹

Los embarazos sin contacto sexual son numerosos en el mundo náhuatl y significativos del carácter excepcional del niño. La madre de Huitzilopochtli se embaraza con una pelotilla de plumas caída del cielo y guardada en el seno¹³²; la madre del Tepozteco lo genera por el contacto de un pajarillo o una piedra verde con su seno, mientras que Guatezuma fue concebido en sueño por una mujer virgen¹³³; la madre de Quetzalcóatl, Chimalman, se preña por ingerir una piedra preciosa¹³⁴ y según otras fuentes el hijo nace ocho años después de la muerte del padre; en fin, Motecuhzoma Ilhuicamina fue engendrado por una piedra verde lanzada por su padre con una flecha.¹³⁵

¹²⁸ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 102

¹²⁹ C. Hendrickson, *op. cit.*, p. 134.

¹³⁰ N. Megged, *El universo del Popol Vuh*, *op. cit.*, p. 119; G. Kirk, *op. cit.*, pp. 196-197 y 204.

¹³¹ C. Lévi-Strauss, *Storia di lince*, *op. cit.*, pp. 12 y 45.

¹³² B. de Sahagún, *op. cit.*, p. 191.

¹³³ A. López Austin, *Hombre-dios*, *op. cit.*, p. 147; Y. González, *op. cit.*, pp. 86; 145.

¹³⁴ *Anales de Cuauhtitlán*, *op. cit.*, p. 7.

¹³⁵ A. López Austin, *Hombre-dios*, *op. cit.*, p. 147; Y. González, *op. cit.*, pp. 86; 145.

Resulta claro que el embarazo milagroso de Xkik' no es un caso único en la mitología americana y asociarlo sólo a la influencia bíblica significa aislarlo de su contexto interregional. Al contrario, la relación con los mitos nahuas nos ayuda a comprender el simbolismo de la concepción sin contacto sexual. En todos los casos analizados, la sustancia fecundante está asociada al agua (jade, piedra verde, saliva) o al cielo (pajarillo, plumón), enfatizando la función activa del elemento acuático y de la energía urania en la fecundación de la matriz materna.

Por estas razones, me parece dudoso considerar el embarazo de Xkik' sólo como el resultado de una influencia cristiana, sino más bien como una representación propiamente mesoamericana de la unión entre contrarios. La similitud entre las dos tradiciones tal vez contribuyó a la supervivencia del mito después de la conquista y posiblemente determinó también una lectura del nacimiento de Cristo como el resultado de la fertilización telúrica por una fuerza celeste. Esto facilitó también la adquisición de elementos religiosos occidentales como parte integrante de la espiritualidad sincrética de las comunidades coloniales.

El castigo que los señores de Xib'alb'a quieren imponer a Xkik' por su embarazo irregular es representativo de la concepción mesoamericana de la sexualidad y de su función en la sociedad. En primer lugar, podemos deducir que las relaciones sexuales estaban sometidas a reglas severas, ya que la transgresión de estas normas podía determinar también la muerte del individuo.¹³⁶ Dice Ximénez que “los que pecaban en el vicio de la carne, siendo solteros pagaban cierta cosa, pero morían si los acusaban los parientes porque se tenían por afrentados”.¹³⁷ Una referencia parecida se encuentra también en la obra de Bartolomé de las Casas.¹³⁸ Hay muchos testimonios de votos de castidad de sacerdotes mesoamericanos, que se abstenían de las relaciones sexuales por razones rituales. Esta costumbre está atestiguada en los documentos coloniales de toda la región, incluyendo el *Popol Vuh*, y en las prácticas rituales contemporáneas, en las que los miembros de una ceremonia no pueden tener relaciones íntimas durante un período establecido previo a la celebración.¹³⁹

La unión sexual, además, podía causar la salida del *tonalli* del cuerpo y un desequilibrio anímico de la pareja.¹⁴⁰ Estas normas rígidas no tienen que asombrar, ya que el control de la

¹³⁶ Todavía en las comunidades contemporáneas, el adulterio, el robo y los errores en los rituales son castigados por los antepasados con la enfermedad o la muerte. R. Bunzel, *op. cit.*, p. 270.

Por otro lado, Ximénez afirma que las relaciones sexuales fuera y antes del matrimonio no eran aceptadas, ya que “si algún mancebo conocía alguna doncella, la pena era hacerlo casar con ella”. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente...*, *op. cit.*, p. 103.

¹³⁷ F. Ximénez, *ibidem*, p. 94.

¹³⁸ B. de las Casas, *op. cit.*, t. 2, p. 502.

¹³⁹ D. de Landa, *op. cit.*, pp. 47-48; A. López Austin, *Hombre-dios*, *op. cit.*, pp. 154-155; M. I. Nájera, “La religión. Los rituales”, *op. cit.*, pp. 242-243; José León Coloch, director del *Rabinal Achí*, comunicación personal; M. I. Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, *op. cit.*, pp. 62-63; L. Schultze Jena, *op. cit.*, pp. 116-117; *PV*, párr. 86, p. 192.

¹⁴⁰ A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, *op. cit.*, pp. 331-335.

sexualidad toca las dinámicas fundamentales del hombre, como el ritmo de los nacimientos y el manejo de la parte emotiva del individuo.¹⁴¹

Por otro lado, la presencia de reglas establecidas en la gestión de la vida sexual subraya el valor fundamental que ésta desempeña en la existencia humana, no sólo como don divino que permite superar las miserias terrenas, sino también como fuerza generadora y motor de la vida del universo.¹⁴² El acto sexual es una hierogamia que manifiesta a nivel simbólico la reproducción de los seres naturales. Por esto, los rituales eróticos tienen la función de reproducir por magia simpática la fecundación de los campos y de los animales.¹⁴³

La sexualidad contiene para el mundo americano una carga sagrada, que da valor universal a la unión de la pareja y al mismo tiempo crea la vida.¹⁴⁴ Las restricciones del erotismo y el valor de la virginidad subrayan la importancia del acto sexual en el equilibrio del cosmos y en la reconstrucción de la plenitud del ser humano. Por esto, si por un lado podemos decir que el embarazo de Xkik' quebranta la regla de unión endogámica establecida por la sociedad, por otro la misma infracción inaugura un nuevo ciclo vital y funde por primera vez la energía de la tierra y del cielo.

La unión sin contacto de la muchacha y la calavera precisamente por su carácter atípico y antisocial determina el desarrollo de la vida, del tiempo y de las generaciones humanas. El acto sexual divino representa el momento crucial en la historia del universo, en que se impone el impulso vital sobre las reglas establecidas. Posiblemente éste representa un modelo arquetípico en los relatos míticos, en que la acción del héroe empieza con la ruptura de un orden impuesto y la inauguración de otro nuevo.

Otro elemento interesante relacionado con la transgresión sexual de Xkik' consiste en la prohibición a cortar el fruto del jícara, según las palabras de los señores de Xib'alb'a:

-“Que nadie corte su fruto
que nadie tampoco entre ahí al pie del árbol”- Dijeron
sentenciaron entre sí
se recomendaron entre sí todos los de Xib'alb'a. (párr. 19)¹⁴⁵

Por un lado, la jícara representa la fuente de la fecundación de la muchacha y adquiere una clara connotación sexual. La calavera de Jun Junajpu es la fuente de la saliva y por esta razón puede representar los órganos de reproducción sexual. La interdicción a tomar el fruto, en este sentido, alude a las restricciones de la vida sexual del individuo. Por otro lado, el árbol de jícaras que florece

¹⁴¹ Además de los canales rituales institucionales, el impulso sexual se expresa también en contextos colectivos como los *cucuechcuicatl*, los cantos traviesos de los aztecas. P. Johansson, *La palabra de los aztecas, op. cit.*, p. 162.

¹⁴² *Ibidem*, pp. 351-352.

¹⁴³ Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, UNAM, México, 1996, p. 47.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 107.

milagrosamente podría indicar la manifestación de lo sagrado que el hombre no puede tocar sin la preparación y purificación adecuadas.

Hay que señalar que prohibiciones y restricciones salvaguardan en todas las culturas el objeto de la utopía humana. Lo sagrado, la fuente de la vida, el árbol de eterno florecimiento están protegidos por guardianes o normas que marcan su valor crucial en el equilibrio de la sociedad.¹⁴⁶ La muerte y el castigo son la otra cara del principio de fertilidad contenido en el árbol.

También en el Tamoanchan de la tradición náhuatl, los dioses cortan flores o frutos de un árbol prohibido y son expulsados de allí por su pecado. Según las imágenes dibujadas en los códices, podría tratarse de plantas psicoactivas o de hongos, o sea de productos sagrados.¹⁴⁷ En algunos casos la responsable de la transgresión es Ixnnextli, en otros Tlazoltéotl-Ixcuina o Cihuacóatl, todas manifestaciones de la deidad telúrica.¹⁴⁸ La imagen del árbol con el tallo o el tronco roto es muy frecuente en los códices nahuas, posiblemente en referencia a la bifurcación de la unidad existencial del cosmos.¹⁴⁹

Del árbol roto manan chorros de sangre, relacionados con el pecado sexual. La sangre que sale tiene que ser restituida a través del sacrificio sangriento y del autosacrificio.¹⁵⁰ La flor que la diosa corta es una metáfora de los órganos de reproducción, así que tomar una flor implica una mancha sexual.¹⁵¹ La transgresión, la ruptura del árbol y la expulsión de los dioses determinan la institución de la muerte, la creación y del tiempo y la institución de un equilibrio binario sobre la unidad primigenia.¹⁵² El pecado sexual, en efecto, rompe el tiempo eterno del inframundo, dando origen a la alternancia del día y de la noche, el florecimiento vegetal perpetuo y el ciclo de las estaciones. El universo conoce la muerte, pero puede superarla a través de la procreación, ya que la reproducción es una compensación de la pérdida de la eternidad.¹⁵³

Resulta claro que la transgresión sexual de Xkik' se vincula estrechamente con el nacimiento del sol y de la luna, o sea del tiempo. La ruptura del orden eterno de Xib'alb'a por la mancha sexual puede ser considerada como un verdadero acto de iniciación del tiempo.¹⁵⁴ El mundo celeste y el telúrico se unen por medio del acto sexual y confluyen en un nuevo equilibrio a través del árbol cósmico del inframundo.

¹⁴⁵ PV, p. 67.

¹⁴⁶ Beatriz Pastor, *El jardín y el peregrino. Ensayos sobre el pensamiento utópico latinoamericano 1492-1695*, Rodopi, Amsterdam, 1996, pp. 36-43.

¹⁴⁷ M. de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, op. cit., p. 55.

¹⁴⁸ M. Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, op. cit., p. 71.

¹⁴⁹ P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, op. cit., p. 116.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ M. Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, op. cit., p. 72.

¹⁵² A. López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, op. cit., pp. 73-77; P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, op. cit., p. 114.

¹⁵³ M. Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, op. cit., p. 74.

¹⁵⁴ A. López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan* op. cit., p. 77.

La prohibición a tomar los frutos del jícaro muestra un claro paralelismo con el episodio bíblico del árbol del bien y del mal, del que Adán y Eva comen en el paraíso terrenal.¹⁵⁵ Aun en este caso se trata de un simbolismo muy común, ya que también en las culturas euroasiáticas el acceso al árbol sagrado está protegido por obstáculos o monstruos.¹⁵⁶ Los guardianes de la planta cósmica representan las pruebas iniciáticas que el acercamiento al árbol requiere. La ingestión del fruto, en efecto, implica una verdadera iniciación: al conocimiento del bien y del mal en el caso bíblico, a la inmortalidad en los mitos avésticos,¹⁵⁷ a la gestación en el *Popol Vuh*.

En todos los ejemplos, el contacto con la linfa vital del árbol (como fruto o saliva) confiere la inmortalidad y los instrumentos para trascender la condición humana. Este simbolismo es útil para aclarar la función del jícaro prohibido como creador del sol y de la luna, o sea del tiempo cíclico. Si la planta de la vida y del conocimiento en la tradición euroasiática es una fuente de inmortalidad, también la fecundación de Xkik' puede ser considerada como el origen de la procreación humana o sea del instrumento que el hombre tiene para superar la muerte.

La transgresión de la muchacha en Xib'alb'a representa el acto sexual originario que da comienzo a la gestación de la vida humana y a los ritmos cíclicos de las estaciones. Por esta razón, el difícil acceso al árbol del inframundo aclara el nexo estrecho entre la reproducción humana y la inmortalidad. Además, la fecundación de Xkik' por el árbol subraya la participación de la humanidad en los ritmos naturales y cronológicos. El nacimiento del sol y de la luna es también un nacimiento humano, no sólo porque el astro solar permite el desarrollo de la vida sobre la tierra, sino porque la inmortalidad del universo se manifiesta como capacidad de reproducción perpetua de los individuos.

La prohibición a acercarse al jícaro es un medio para proteger la fuente de la inmortalidad, o sea el origen de la vida y el centro cósmico donde se concentra lo sagrado.¹⁵⁸ La interdicción a tocar el árbol parece ser una representación universal de las pruebas iniciáticas que median cualquier acercamiento a la fuente de la vida y de la muerte, la sexualidad, la gestación humana y la creación del tiempo. El acto primigenio de fecundación en el inframundo sugiere la identificación entre las generaciones humanas y la sucesión de las etapas cronológica, confirmando el carácter perpetuo de

¹⁵⁵ Según el relato bíblico: "La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvéh Dios había hecho. Y dijo a la mujer: ¿Cómo es que Dios os ha dicho: No comáis de ninguno de los árboles del jardín?" Respondió la mujer a la serpiente: Podemos comer del fruto de los árboles del jardín. Mas del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, no lo toquéis so pena de muerte". Replicó la serpiente a la mujer: "De ninguna manera moriréis. es que Dios sabe muy bien que el día que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal". Y como viese la mujer que el árbol era buena para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió. Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y cosiendo hojas de higueras se hicieron unos ceñidores". *Génesis, op. cit.*, p. 4.

¹⁵⁶ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones, op. cit.*, pp. 262-266.

¹⁵⁷ R. Guénon, *op. cit.*, pp. 287-288.

¹⁵⁸ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones, op. cit.*, p. 266.

la humanidad de maíz. El jícaro de Xib'alb'a se revela como el prototipo del árbol maravilloso, ubicado en el centro cósmico, en un espacio inaccesible donde se concentran la sacralidad y la vida.¹⁵⁹

La relación de la cabeza de Jun Junajpu con el fruto de jícaro subraya las asociaciones entre la agricultura y el mundo de los difuntos. Como la semilla es enterrada para abrirse a un nuevo ciclo vegetal, de la misma manera los huesos inhumados fertilizan la tierra para renacer bajo una nueva forma.¹⁶⁰ Los ciclos de vida y muerte de los gemelos divinos en Xib'alb'a, en efecto, están relacionados con los brotes de una planta, que señala su supervivencia a través de las pruebas del inframundo.

“Nos vamos, abuela nuestra,
solamente nos despedimos de usted.
Éste pues es una señal de nuestra palabra:
Lo dejaremos cada uno de nosotros
sembraremos un elote en medio de nuestra casa
lo sembraremos
es la señal de nuestra muerte si se secan.
-¡Se han muerto!-
dice usted cuando se secan.
Si vienen brotes pues
-¡Están vivos!- Dice usted pues.
O abuela nuestra,
o madres nuestra,
no lloren.
Ahí está la señal de nuestra palabra que se queda con ustedes”- Dijeron.
Cuando se fueron,
un (elote) sembró Junajpu
otro, pues, había sembrado Xb'alanke.
Solamente en casa los sembraron
no en las montañas
ni tampoco en tierra verde
sino en tierra seca
en medio de su casa los sembraron ahí. (párr. 31)¹⁶¹

En primer lugar, hay que señalar que la planta que los gemelos siembran se llama en k'iche' *aj*. En el diccionario de k'iche' moderno, la palabra *aj* se traduce como “elote” o “caña de carrizo”¹⁶², mientras que en el diccionario de Francisco Ximénez está traducido como “mazorca tierna, caña de Castilla”¹⁶³ y en el de Brasseur como “mazorca, caña”.¹⁶⁴ De estas informaciones, podemos sacar dos interpretaciones: por un lado podría tratarse de una caña, distinta de la de maíz,

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 270.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 316.

¹⁶¹ *PV*, pp. 91-92.

¹⁶² P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 4; AA. VV., *K'iche' Cholzij. Vocabulario k'iche'*, Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, Guatemala, 2004, p. 14.

¹⁶³ F. Ximénez, *Primera parte del Tesoro...*, *op. cit.*, p. 59. En su *Historia de la provincia...*, Ximénez traduce el día *aj* como “maíz tierno que no ha zasonado [*sic*] y caña”. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente...*, *op. cit.*, p. 120.

¹⁶⁴ Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, *op. cit.*, p. 191.

que en k'iche' se llama *patz'an*.¹⁶⁵ La palabra *aj*, entonces, podría hacer referencia a una planta cualquiera, una caña, que normalmente crece en terrenos húmedos. En este caso, la siembra mítica enfatiza la relación entre el ciclo de los astros y el florecimiento vegetal, pero sin implicaciones simbólicas específicas. Por otro lado, los gemelos podrían sembrar una mazorca tierna, que vuelve a la sustancia telúrica para generar nueva vida, así como la jícara había fecundado a la diosa madre. Esta segunda interpretación me parece más viable, ya que la planta sembrada constituye un *axis mundi* y un canal de comunicación entre dimensiones. Por la importancia cultural y económica del maíz, es más probable que el eje cósmico esté representado por una planta de maíz que por una caña. Sin embargo, considero probable que los dos significados se mantengan activos y que el uso del término *aj* aluda a la planta sagrada y a su crecimiento como caña cósmica vertical.

Es interesante notar que los héroes no plantan realmente granos de maíz (*ixim*), sino el fruto de la planta, símbolo de fecundidad y receptáculos de los gérmenes vitales.¹⁶⁶ El fruto representa la parte material de la existencia humana, la fuente del nutrimento, pero al mismo tiempo la mortandad que encarna.¹⁶⁷ La siembra de la mazorca simboliza el entierro de los huesos de los difuntos, que se integran en la tierra e inauguran un nuevo ciclo vital. Efectivamente, los hermanos bajan al inframundo, donde mueren ritualmente, para ser molidos y arrojados al río como semillas sagradas. Su recorrido por el mundo de los muertos representa el proceso de las simientes, que se asimilan a la madre tierra, para renacer como planta.

La abundancia de semillas contenidas en el elote, además, implica la afirmación de las energías diurnas y solares en el inframundo. El desarrollo paralelo de la vida de los gemelos y de la planta de maíz, que brota y se seca según el éxito del recorrido iniciático en Xib'alb'a, es indicativo de las implicaciones vegetales de las deidades astrales del *Popol Vuh*, como ya he señalado anteriormente. Sin embargo, me interesa señalar aquí que los dos hermanos no renacen como plantas de maíz de forma que no se presentan concretamente como epifanías vegetales. Su movimiento determina el florecimiento de la vegetación, pero nunca se confunde con ésta.

Junajpu y Xb'alanke mueren y renacen como plantas sagradas en el inframundo; sus huesos son arrojados a las aguas telúricas, comunican con la abuela por el ritmo de crecimiento del maíz, pero no son plantas ni manifestaciones vegetales en sentido estricto. Los dos gemelos son la fuente de la vida vegetal y el principio del ritmo de las estaciones, sin por esto desarrollar una identidad con el dios del maíz.

¹⁶⁵ Los granos de maíz se llaman *ixim* y toda la planta *ab'ix*. AA. VV., *K'iche' Cholzij. Vocabulario k'iche'*, op. cit., pp. 13, 165 y 219.

¹⁶⁶ J. Chevalier y A. Gheerbrant, op. cit., vol. 1, p. 468.

¹⁶⁷ P. Johansson nota también que la palabra náhuatl para definir al fruto es *xochicualli*, "lo bueno de la flor". Esta definición es indicativa de la función vital del fruto, vinculada con las semillas y la reproducción de la planta, además de ser una fuente de nutrición. P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, op. cit., p. 120.

Por otro lado, los atributos vegetales de los gemelos ayudan a comprender la relación simbólica entre los huesos y las semillas o, dicho de otra manera, entre la muerte y la vegetación. Podemos deducir que la muerte en el *Popol Vuh* no es una condición definitiva, sino una etapa intermedia en el desarrollo cíclico universal que encuentra en el simbolismo vegetal un modelo fértil de representación. Por esto, la mazorca sembrada en el centro de la casa podría aludir a las costumbres funerarias mayas de enterrar a los difuntos bajo el piso de la vivienda.¹⁶⁸

La plantación del maíz en el hogar facilita la fertilización del espacio y determina el acto mítico originario de la construcción del espacio doméstico. La inhumación de los miembros de la familia debajo de la casa podría ser la reproducción de la siembra primigenia de la mazorca *in illo tempore*, ya que el maíz representa la carne y la sangre del hombre. La mazorca podría ser entonces un sustituto o un equivalente simbólico del cuerpo del muerto, que regresa a la tierra para engendrar un nuevo ciclo vital. La siembra de maíz connota el suelo doméstico de la capacidad infinita de fecundación y transforma la casa en un espacio cósmico. La planta sagrada que nace de la mazorca subraya las potencialidades vitales del microcosmos doméstico y la inauguración del ciclo eterno de las generaciones humanas y de las etapas vegetales. Enterradas en la casa como la sustancia vital de los huesos de los muertos, las semillas brotan a la vida y afirman la superación de la muerte a través de la materia telúrica.

La planta de maíz que se yergue en el centro de la casa de Xmukane constituye el *axis mundi* por el cual los gemelos comunican con la superficie terrestre y renacen a la vida cíclica. Podemos decir que la planta de maíz es un medio, más que una imagen, de su deificación. Aquí también, el árbol funciona como canal de contacto y de transformación y al mismo tiempo como símbolo del carácter perpetuo de los dioses astrales. La siembra de la mazorca y el crecimiento de la planta desempeñan una función específica en el relato, como instauración del *axis mundi* de los hombres de maíz, después de la destrucción del nance y del dintel de Sipakna de las etapas anteriores.

Con la siembra de la planta, los gemelos imponen un nuevo centro en la casa de la abuela, abren un contacto entre el cielo y la tierra y ponen en comunicación el inframundo con la superficie terrestre, instaurando un nuevo orden cósmico para la verdadera humanidad. No es casual, en esta perspectiva, que el árbol sembrado como centro del universo sea una planta de maíz. La siembra de la mazorca constituye un acto cosmogónico, ya que los hermanos organizan el espacio y fundan un nuevo tiempo para la generación humana. La planta representa el canal necesario para llevar a cabo la cosmogonía, abrir la comunicación entre espacios y transformar el mundo de los muertos en la contraparte fértil de la vida, del día y del astro solar.

¹⁶⁸ A. Ruz, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, op. cit., p. 152.

La relación estrecha entre la vegetación, la tierra y el mundo de los difuntos está confirmada por la presencia de las flores de Xib'alb'a, que los gemelos tienen que recoger como señal de su derrota contra los señores del inframundo.

-“Solamente ganamos cuatro jícaras de flores”- Dijeron los de Xib'alb'a.

-“Está bien.

¿Qué flores?”- Dijeron los muchachos a los de Xib'alb'a.

-“Un manojo de flores amontonadas rojas

uno de flores amontonadas blancas

uno de flores amontonadas amarillas

uno de las grandes”- Dijeron los de Xib'alb'a.

-“Está bien”- Dijeron los muchachos. (parr. 31)¹⁶⁹

Las flores encarnan el poder de regeneración de la tierra y se asocian a la energía femenina de gestación. La palabra usada en el texto para referirse a las flores es *kotz'ij*, que significa a la vez “flor, vela” y también “placenta”¹⁷⁰. La flor puede ser una representación del útero materno y de lo que envuelve al niño durante el embarazo. Encarna la fugacidad de la vida y al mismo tiempo como parte reproductora de la planta determina su renacimiento cíclico.¹⁷¹

En los rituales contemporáneos es una imagen del cuerpo humano, de la vida y de las nuevas generaciones.¹⁷² En el mito náhuatl figurado en el *Códex Magliabechianus*, Xochiquétzal produce flores de mal olor por la mordida de un murciélago en su vulva.¹⁷³ El animal, en efecto, encarna las fuerzas nocturnas y mortíferas del universo¹⁷⁴, provocando la salida de sangre impura de la menstruación, representada por las flores.¹⁷⁵ La asociación flor-menstruación del mito náhuatl es particularmente interesante, ya que expresa el carácter femenino y matricial de la flor, como etapa intermedia para la creación de la vida.

La flor encarna los gérmenes potenciales de la gestación materna que serán fecundados por la intervención del principio masculino. Además, muchas referencias del área maya refuerzan la relación entre las flores, las abejas y la parte oscura del universo, ya que aparecen asociadas a menudo a las energías telúricas.¹⁷⁶

La relación entre la flor, la noche y la sangre menstrual puede ser útil para comprender la connotación específica de las flores de Xib'alb'a que los gemelos recogen en cuatro jícaras. En primer lugar, la jícara es una imagen cósmica, ya que los dioses creadores del *Popol Vuh* son definidos como “el que hace trastos verdes/ el que hace jícaras verdes”. En la cosmovisión k'iche'

¹⁶⁹ PV, p. 98.

¹⁷⁰ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 141.

¹⁷¹ P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, *op. cit.*, p. 120.

¹⁷² N. Megged, *Los héroes gemelos del Popol Vuh. Anatomía de un mito indígena*, *op. cit.*, p. 96.

¹⁷³ Y. González, *op. cit.*, p. 123; P. Johansson, comunicación personal, 2004.

¹⁷⁴ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 228.

¹⁷⁵ R. Romero, comunicación personal, 2005.

moderna, el universo se concibe como dos jícaras sobrepuestas de color verde-azul (*yax*), la de arriba celeste, la de abajo terrestre.¹⁷⁷ El jícaro es también el *axis mundi* que se levanta en medio de camino del inframundo y que permite la gestación de Xkik' y el nacimiento del sol y de la luna. El fruto encarna los huesos de Jun Junajpu y la capacidad de fecundación y regeneración después de la muerte. Es evidente que la jícara expresa valores simbólicos importantes en la cultura maya y que connota las flores ahí contenidas de los valores cósmicos propios del recipiente.

La entrega de las flores en las jícaras puede ser la indicación de la recolección de las fuerzas matriciales del cosmos en los cuatro rumbos cardinales. La flor, así como la jícara, implica la idea de receptáculo femenino de energías fecundantes.¹⁷⁸ La recolección de las flores encarna la capacidad de juntar las fuerzas vitales dispersas en el jardín de Xib'alb'a y organizar el cosmos según las líneas fundamentales del movimiento del sol. Los gemelos actúan con las flores una fertilización del inframundo y una disposición del espacio para que sea posible el futuro desplazamiento astral.

Las flores recogidas en las jícaras encarnan el principio de la fuerza vital infinita y cíclica, la matriz vegetal contenida en la gran matriz cósmica. Se trata del principio femenino de la jícara telúrica que contiene otro receptáculo de energía vital, fertilizada por la acción de los gemelos. La recolección de las flores en las jícaras, en efecto, las connota por su capacidad de procreación y les confiere una función específica en el equilibrio del universo. Las flores en las jícaras se transforman en una gran metáfora de la capacidad reproductiva del inframundo y de su fertilidad inagotable.

La relación de las flores con la sangre menstrual ilustra muy bien la doble valencia de los seres que viven en el inframundo. Por un lado son portadores de energías mortíferas, por otro encarnan los principios vitales de la regeneración. El reino de la oscuridad contiene en sí los gérmenes vitales potenciales todavía no manifiestos, que necesitan de la intervención de la energía celeste para desarrollar la vida. Por esta razón las pruebas de los gemelos en el inframundo activan las potencialidades de la energía telúrica del inframundo, fecundándola. El recorrido por Xib'alb'a no es sólo una representación de la iniciación astral, sino que sirve también para activar las fuerzas femeninas allí contenidas y transformar los principios nefastos en energías de gestación.

La bajada a Xib'alb'a de los dos gemelos puede ser considerada como un acto sexual cósmico¹⁷⁹, que connota la tierra de la fuerza infinita de procreación. La recolección de las flores responde, según mi opinión, a esta misma función fertilizadora. Los gemelos sacan las flores del aislamiento del jardín, activan su poder germinador en las jícaras y las fecundan con su acción

¹⁷⁶ C. Valverde, *B'alam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, op. cit., pp. 124-133; *Libro del Chilam Balam de Chumayel*, op. cit., pp. 42-44 y 75-76.

¹⁷⁷ D. Guarchaj, comunicación personal, 1999.

¹⁷⁸ R. Guénon., op. cit., pp. 72-73.

¹⁷⁹ M. Rivera Dorado, "Un punto de vista sobre le mito central del Popol Vuh", op. cit., p. 61.

celeste. El número de las jícaras es significativo de su función cósmica, ya que el cuatro alude a los rumbos del universo y la flor de cuatro pétalos es una imagen solar.¹⁸⁰ La colección de las cuatro jícaras, entonces, podría indicar la organización de la tierra según el paso del sol, o sea la sacralización del espacio por medio de la intervención del tiempo. Las flores en las cuatro jícaras pueden ser consideradas como una metáfora del espacio-tiempo, ya que la tierra se dispone hacia los ejes cósmicos según el movimiento cíclico del sol.

Es significativo señalar también que los colores de las flores son representativos del orden espacial, con una interesante substitución. Además de las de pétalos rojos, amarillos y blancos, la última jícara contiene flores grandes, *nimaq*.¹⁸¹ En la disposición cromática del cosmos, falta aquí el color negro, que indica el oeste y la parte nefasta del universo, y el color azul-verde, que encara el centro y la quinta dirección.¹⁸² La falta de flores negras posiblemente se debe a un reflejo de la realidad, ya que son escasas las manifestaciones vegetales de este color. Sin embargo, las características atípicas de la cuarta jícara responden más bien a razones míticas y simbólicas. La ubicación del jardín en el inframundo, en efecto, puede explicar la ausencia de flores negras. Los gemelos imponen un nuevo orden cósmico a través de las cuatro jícaras a partir de Xib'alb'a, que se propone como centro de la nueva disposición espacial.

En esta perspectiva, el acto cosmogónico de los héroes se lleva a cabo desde el oeste hacia su dirección opuesta, el este rojo, y los otros rumbos amarillo y blanco, o sea el eje sur-norte. Las flores grandes, o *carinimac* en la traducción de Recinos,¹⁸³ para mí representan la parte telúrica en toda su extensión o sea la sección cósmica occidental viendo hacia el oriente según la directriz norte-sur. Esta disposición del espacio connota el mundo de los muertos como punto de partida de la fase de la cosmogonía. En este sentido, las jícaras de flores representan los cuatro rumbos, pero connotando el oeste como punto germinal y centro de la nueva organización cósmica.

De esta manera, el mundo de los muertos pierde sus valores nefastos y se convierte en el centro de producción de la vida. La flor es en sí misma una imagen del centro y de la irradiación del espacio cósmico.¹⁸⁴ La abertura de la flor a la vida implica el movimiento divergente desde lo potencial hacia la realización manifiesta.¹⁸⁵ Xib'alb'a se presenta como una gran metáfora vegetal, "flor grande", receptáculo de los gérmenes vitales fecundados por la acción celeste del sol.

La intervención de las hormigas, que substraen las flores del jardín, refuerza la connotación germinal del inframundo. Las hormigas viven debajo de la tierra y se asoman a la superficie,

¹⁸⁰ M. de la Garza, "La religión. Los dioses, el mundo y el hombre", en AA.VV., *Los mayas. Su tiempo antiguo*, op. cit., p. 210.

¹⁸¹ Sam Colop registra la forma *nima'q*. PV, p. 98.

¹⁸² M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 64-68.

¹⁸³ A. Recinos, *Popol Vuh*, op. cit., p. 85.

¹⁸⁴ J. Cirlot, op. cit., p. 105

funcionando como trámite entre las energías celestes de los gemelos y las fuerzas telúricas de los señores de Xib'alb'a. Estos animales se asocian al sexo femenino y a la fecundidad, por su relación con las entrañas de la tierra, las aguas subterráneas y la capacidad reproductiva.¹⁸⁶

4.6. La gestación de la vida: el maíz

La relación entre la vegetación y el principio femenino se manifiesta a lo largo de todo el relato cosmogónico del *Popol Vuh*, presentándose como una gran isotopía de gestación universal. Los poderes germinales de Xkik' siguen después de la salida de Xib'alb'a y se manifiestan en la milpa abandonada de Jun B'atz' y Jun Chowen. Cabe señalar que la muchacha ya ha sido fecundada por la saliva de Jun Junajpu y contiene en sí el equilibrio de los elementos masculinos y femeninos.

Xkik' se presenta en este episodio como una deidad de la vegetación, o sea la realización del encuentro entre el cielo y la tierra. Como en el caso de sus hijos a la vez dioses astrales y agrícolas, también la diosa madre reúne atributos telúricos y vegetales, marcando el desplazamiento propio de las civilizaciones agrícolas desde los cultos a la tierra creadora hacia una gran diosa de la vegetación.¹⁸⁷ Ella representa la energía femenina fecundada, ya que contiene en sí el principio celeste del sol y de la luna, o sea los ritmos cronológicos de las estaciones. Por esta razón, Xkik' encarna la realización de la fertilidad telúrica y la plenitud de las energías vitales fecundadas.

Su mismo nombre alude al principio sagrado por excelencia, ya que X- es un prefijo de género femenino y *kik'* en k'iche' es "sangre"¹⁸⁸, con el posible significado de "La de la sangre, la mujer de la sangre". Esta palabra significa también "hule"¹⁸⁹, sugiriendo una identificación simbólica entre el principio vital humano y el vegetal. Como diosa de la vegetación, representa la fertilidad inagotable y la capacidad perpetua de regeneración.¹⁹⁰ La única planta de maíz de la milpa de Jun B'atz' y Jun Chowen indica que la vegetación no se ha podido renovar todavía, antes de la acción fertilizadora de la diosa. Es una fase de la cosmogonía aún sin tiempo y sin estaciones. La vegetación se manifiesta en sentido horizontal estático, sin expresar la capacidad de reproducción cíclica. La planta aislada en el campo encarna muy bien la inmovilidad temporal gracias a la expresión de una metáfora espacio-temporal. El aislamiento físico representa la parálisis cronológica de la etapa previa al nacimiento del sol y de la luna. Por esto, la diosa madre organiza el cosmos para el desarrollo temporal y actúa la primera reproducción vegetal.

[...]

¹⁸⁵ R. Guénon., *op. cit.*, p. 74.

¹⁸⁶ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 458.

¹⁸⁷ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, p. 226.

¹⁸⁸ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 136.

¹⁸⁹ F. Jiménez, *Primera parte del Tesoro...*, *op. cit.*, p. 485.

¹⁹⁰ M. I. Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, *op.cit.*, p. 51.

“párate Xtoj
 Xq’anil
 Xkakaw
 ustedes que cuecen el maíz
 tú guardián de la comida de Jun B’atz’
 Jun Chowen”-

Entonces tomó pues el pelo de la mazorca
 el pelo que está en la parte de arriba de la mazorca madura
 los arrancó arriba
 no cosechó las mazorcas maduras
 arregló pues la comida como mazorcas maduras en la red
 se llenó la gran red. (párr 23)¹⁹¹

Los pelos de la mazorca madura, en efecto, son los estambres del maíz por donde pasa el polen masculino que fertiliza la flor y produce la mazorca.¹⁹² Los hilos sirven como receptáculos de los principios fecundadores y como sede de la creación de los granos sagrados. Por esto, son precisamente los pelos canches los que producen los granos como matrices repletas de vida. Xkik’ determina una acción reproductora por medio de un acto de magia imitativa, puesto que transforma el pelo de la mazorca en una fuente de reproducción vital.¹⁹³

De la misma manera actúa sobre el tiempo, inaugurando un nuevo ciclo vegetal. Por esta razón, Xkik’ lleva a cabo un proceso fundamental en el desarrollo cosmogónico, ya que rompe la inmovilidad de las etapas vegetales y abre los ciclos de la regeneración de las plantas y del universo. La diosa madre es portadora del tiempo porque da luz al sol y a la luna, pero también porque transforma una planta de maíz en la etapa intermedia de un ciclo infinito. Por esto, la reproducción del maíz por los pelos de la mazorca determina no sólo una multiplicación física de los frutos, sino una ampliación temporal, ya que da origen a los ciclos vegetales perpetuos.

Las fuerzas divinas que la muchacha invoca en la milpa participan de la energía creadora de la diosa madre. Xtoj, Xq’anil y Xkakaw presentan prefijos femeninos X-, que sugieren el poder fértil de la vegetación y de la madre tierra. La primera deidad invocada, X-toj, alude a los pagos y las ofrendas, de *tojik*, “pagar” y *toj*, día del calendario vinculado con las ofrendas¹⁹⁴; X-q’anil sugiere la presencia de algo amarillo y fértil, de *q’an*, “amarillo” y *q’anil*, día calendárico en que se llevan a cabo los rituales de la siembra;¹⁹⁵ X-kakaw, en fin, representa a la diosa del cacao.¹⁹⁶

Son las guardianas de la milpa, pero sobre todo son las responsables de la cocción y de la preparación del maíz, del verbo *tzaiyaxik*, “quitar la cáscara del maíz, cocerlo”¹⁹⁷. Esto significa que

¹⁹¹ PV, p. 73.

¹⁹² Francesco Bonciarelli, *Coltivazioni erbacee da pieno campo*, Edagricole, Bologna, 1995, pp. 96-99.

¹⁹³ N. Megged, *El universo del Popol Vuh*, op. cit., 175.

¹⁹⁴ AA. VV., *K’iche’ Cholzij. Vocabulario k’iche’*, op. cit., p. 115

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 93-94; D. Guarchaj, comunicación personal.

¹⁹⁶ Ruth Bunzel refiere la costumbre de realizar una adivinación sobre los robos en la milpa precisamente en los días 7 q’anil, 8 toj y 9 tz’i. Esta secuencia estaría asociada a los pecados. R. Bunzel, op.cit, 282-283 y 366-367. Véase también Ruud Van Akkeren, op. cit., p. 176.

¹⁹⁷ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, op. cit., p. 432.

las deidades invocadas representan las implicaciones culturales de la milpa o sea de la capacidad de transformar un elemento natural en un producto social. La milpa no es un espacio totalmente natural, sino el punto de encuentro entre la vegetación y la dimensión humana, como cuerpo de la generación de maíz y eje cósmico. Xtoj, Xq'anil y Xkakaw facilitan la acción del hombre en el contexto natural, sus cultos agrícolas (Xtoj, "la de los pagos"); la fertilización de la tierra (Xq'anil, "la de lo amarillo") y los instrumentos de comunicación con los dioses (Xkakaw, "la del cacao").

Las deidades invocadas se asocian también a la lluvia, a las mieses y al cacao.¹⁹⁸ La colaboración de las energías divinas civilizadoras subraya la función de Xkik' como diosa madre. Ella inaugura un nuevo ciclo vegetal, abre paso al desarrollo del tiempo y en última instancia transforma el crecimiento del maíz en una actividad reglamentada por la mano del hombre. A través de la regeneración cíclica de la vegetación, el hombre puede intervenir en el espacio natural, cultivando la tierra y cosechando sus productos.

A la luz de estas consideraciones, podemos afirmar que Xkik' no es sólo una deidad telúrica y de la vegetación, sino sobre todo una diosa agrícola, que se inserta en el espacio cultural de la milpa e impone un nuevo ritmo cósmico. Resulta clara su función ordenadora y civilizadora, ya que organiza el ciclo agrario, origina el tiempo y permite el crecimiento de los granos de maíz y el sustentamiento humano. Su acción en la milpa de Jun B'atz' y Jun Chowen manifiesta una doble connotación. Por un lado representa una prueba de su naturaleza mágica, ya que logra multiplicar los granos de maíz y demostrar a la abuela su verdadero carácter divino. En este caso, la multiplicación de las mazorcas revela su valor sagrado y su la capacidad prodigiosa de interactuar con el ambiente. Xkik' afirma su condición divina aun fuera de Xib'alb'a, revelando su fecundidad inagotable y su función como fuente cíclica de fertilidad cósmica.

En cuanto diosa telúrica y agrícola, ella no representa sólo la fuerza matricial de gestación, sino también la energía perenne de renovación: por esta razón su acción abarca el día y la noche, la estación húmeda y seca, las temporadas frías y calientes; la muerte y el florecimiento de la vegetación. La diosa se presenta como canal de comunicación continuo entre las entrañas de la tierra y el espacio celeste, o entre la vida y la muerte, y por esto encuentra en las plantas su perfecta hierofanía. Ya que permite la futura creación de los hombres de maíz, el episodio de las mazorcas de Xkik' puede ser considerado como una etapa fundamental en la cosmogonía, puesto que la diosa con su acto mágico determina los ciclos estacionales y permite superar la muerte con la regeneración vegetal, animal y humana.

La función cultural y civilizadora del maíz se expresa de forma más completa y articulada en el mito central de la creación de los hombres de maíz. Como es sabido, el grano sagrado

¹⁹⁸ M. I. Nájera, "Rituales sacrificatorios en los mitos quichés y cakchiqueles", *op. cit.*, p. 1112.

constituye la carne de la verdadera humanidad, consiente su sustentamiento y permite la conservación del equilibrio del cosmos.¹⁹⁹

Entonces, se alegraron, pues, por el descubrimiento de la hermosa montaña llena de dulzuras
densa de mazorcas amarillas
mazorcas blancas
densa también de pataxte
de cacao
incontables zapotes
anonas
jocotes
nances
matasanos
miel.

Lleno de muchos tipos de comida era la ciudad de Paxil
de Kayala', éste es su nombre.

Había comida
el aspecto de todos los alimentos pequeños
los alimentos grandes
las plantas pequeñas
las plantas grandes.

Entonces fue enseñado el camino por los animales.

Molió, pues, la mazorca amarilla
la mazorca blanca

Nueve molidas, pues, hizo Xmukane.

La comida entró, con el agua, en la sustancia del hombre formado
en los brazos
en la grasa del hombre que iba a ser.

Lo hicieron la Madre
el Padre
Tepew
Q'ukumatz, se dice. (párr. 46)²⁰⁰

En primer lugar, podemos observar que las mazorcas se encuentran en un lugar sagrado, llamado Paxil Kayala'. Paxil deriva del verbo *paxem*, que significa "rajarse, quebrarse"²⁰¹, aludiendo a la ruptura de una superficie cava por parte de algún instrumento cortante y puntiagudo. El lugar de las delicias, en efecto, es "una hermosa montaña, llena de dulzuras", de donde los animales sacan las mazorcas.²⁰² Se trata, entonces, de una montaña quebrada, que representa a mi parecer la matriz telúrica rota y fertilizada por algún elemento masculino, que puede ser el rayo, el sol o la lluvia.

Resulta evidente que la cueva dentro de la montaña es el lugar primigenio donde se gesta la vida y se fecundan los granos de maíz. La caverna es un arquetipo del útero materno y receptáculo de energía ctónica, lugar de origen y de regeneración.²⁰³ Contiene la vida latente bajo la forma de

¹⁹⁹ N. Cruz, *Mitos de origen del maíz de los mayas contemporáneos*, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM, 1999, pp. 12-24.

²⁰⁰ *PV*, pp. 120-121.

²⁰¹ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 245.

²⁰² También los mitos contemporáneos de origen identifican a Paxil con una montaña o cerro quebrado. Véase C. Navarrete, "Los mitos del maíz entre los mayas de la Tierras Altas, *Arqueología Mexicana*, vol. 5, n. 25, mayo-junio 1997, pp. 57-61; N. Cruz, *op. cit.*, pp. 63-78.

²⁰³ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, pp. 234-238.

las semillas vegetales de maíz. Es interesante observar, además, que salen de Paxil mazorcas, o sea los frutos ya maduros de la planta. La cueva encarna la fuerza femenina y telúrica de gestación, así como la capacidad de renovación perpetua de la tierra y de la vegetación.

Los granos se regeneran en el vientre telúrico, originan la planta y su fruto, o sea el instrumento de constante regeneración. A través de la cueva de Paxil, la mazorca se connota por ser la expresión cumbre del ciclo vegetal, que abre paso a una nueva etapa germinativa. La cueva y la mazorca representan las dos fases complementarias de un mismo proceso cíclico en que cada elemento activa la función del otro.

Cabe señalar también que la cueva es una representación de la sepultura de los difuntos o sea que se configura como el espacio de la transición entre cielo y tierra en un recorrido de doble sentido.²⁰⁴ La caverna puede ser un símbolo cósmico, ya que contiene en sí la tensión entre contrarios. Paxil no es sólo un espacio telúrico, sino una montaña rota y fertilizada por el elemento masculino. Me parece importante subrayar el equilibrio entre fuerzas divinas complementarias. La montaña rajada contiene en sí las dos componentes: el espacio ctónico y el rayo que lo ha fecundado.

En la tensión hacia las profundidades de la tierra y la energía celeste, Paxil es un microcosmos que encarna los ritmos naturales de las plantas, de los animales y de los hombres. Situada en medio de un cerro, la caverna adquiere el valor simbólico de la montaña, punto de transición y canal de comunicación entre dimensiones distintas. Además, la salida de las mazorcas desde la matriz telúrica subraya la coparticipación de las plantas, los animales y los hombres en el mismo proceso vital, apuntando hacia la identidad simbólica entre las mazorcas y la generación humana.

La presencia de la montaña rajada subraya el valor sagrado de las plantas allí germinadas, ya que éstas se revelan como la expresión de la fusión entre contrarios. La mazorca de Paxil sintetiza la fuerza telúrica de gestación y la energía celeste del rayo o del sol, adquiriendo el carácter sagrado de la tierra y del cielo. En cuando planta, el maíz se configura como el canal de comunicación entre elementos complementarios y como expresión de este contacto. A través del mito de origen, las mazorcas adquieren la connotación sagrada necesaria para crear la vida del hombre y para transformarse en un instrumento cultural.

Un elemento particularmente interesante es la definición de Paxil también como ciudad o pueblo, *tinamit*.²⁰⁵ Esta asociación me parece significativa de la estrecha relación entre el espacio natural y el urbano, ya que los hombres y las plantas participan en el mismo proceso germinativo

²⁰⁴ R. Guénon, *op. cit.*, p. 179.

²⁰⁵ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 396. Palabra de origen náhuatl, de *tenamitl*, "muralla".

cíclico. Por otro lado, el maíz que sale de la montaña-ciudad subraya un aspecto importante, que a mi parecer constituye la esencia misma del mito de creación. La planta sagrada, en efecto, representa los logros culturales de la futura humanidad, o sea que se connota por su función civilizadora. Si consideramos las generaciones anteriores de lodo y de madera podemos observar que ambas están hechas de materia sagrada: la tierra, en el primer caso, los árboles, en el segundo. Las primeras humanidades adquieren con su materia el aliento vital de los dioses y la carga divina telúrica y vegetal. Sin embargo, no alcanzan la condición humana, ya que no saben adorar a sus dioses. Por consiguiente, podemos deducir que es precisamente el maíz lo que confiere el carácter humano a la última generación, o sea que transforma una materia sagrada en seres capaces de interactuar con el ambiente.

Si la interacción interpersonal, la capacidad de comunicación y la intervención en el contexto natural constituyen las características propias del ser humano, resulta claro que estas funciones culturales se adquieren por medio del maíz. Sin embargo, según mi opinión esto no se verifica sólo porque los hombres ingieren las semillas sagradas. La significación profunda del mito a mi parecer apunta hacia otro lado y subraya las implicaciones agrícolas de la planta. A través de los cultivos, en efecto, el hombre sale de lo propiamente natural para intervenir concretamente en el ritmo de las estaciones, en la fecundidad de la tierra y en el equilibrio entre contrarios.

El maíz que forma a la verdadera humanidad, entonces, alude a la acción del hombre para producirlo o sea a su actividad agrícola. Para mí, precisamente en esto reside la esencia de la verdadera humanidad, o sea en la capacidad de crear la vida vegetal, de determinar la fecundidad de los campos y de entrar de forma consciente en el ritmo temporal. El descubrimiento del maíz tuvo implicaciones sustanciales para la supervivencia de la sociedad, no sólo desde el punto de vista material, sino sobre todo espiritual. A través de la agricultura, los mayas adquirieron una conciencia cronológica y el instrumento cognitivo para superar la muerte con la reproducción.

La cueva como lugar primigenio es también un “centro”, un espacio axial de origen y de renovación. Esta connotación no se reduce a su ubicación física en medio de la montaña, sino que se extiende también a los aspectos culturales. La montaña y la caverna son ambas símbolos de un centro espiritual, invisible y virtual, del cual se irradia la espiritualidad de una cultura.²⁰⁶ Por esto, la ubicación de la mazorca dentro de la montaña rajada refuerza el valor del maíz como eje cultural y fuente del desarrollo espiritual de la verdadera humanidad.

Por maíz no entiendo sólo los productos alimenticios que derivan de la masa sagrada, sino todo el proceso de producción, regeneración, fecundación e integración en el tiempo cíclico de la

²⁰⁶ R. Guénon, *op. cit.*, p. 186.

agricultura. Así, el nacimiento del maíz en la cueva puede ser considerado como un re-nacimiento o un rito de iniciación en el sentido etimológico del término, o sea un *regressus ad initium*.

Con la salida de las mazorcas de Paxil, las generaciones anteriores renacen como seres humanos cabales, ya que actualizan las potencialidades latentes en las semillas en el lugar primigenio. Y es precisamente en el paso desde la virtualidad a la actualización que se verifica el desarrollo espiritual de la humanidad.²⁰⁷ A partir de esta adquisición cultural, la sociedad se afirma como verdadera generación humana, diferenciándose de las creaciones anteriores de barro y de madera. Más que de una formación *ex nihilo* por parte de los dioses, el mito alude a una renovación espiritual de la humanidad a partir de las implicaciones culturales de la planta. No es casual que esta iniciación primigenia se verifique precisamente en una cueva, lugar simbólico de transición y de gestación materna.

Por todos estos elementos, el maíz que entra en la carne del hombre alude al desarrollo de una conciencia activa en el mundo y de una organización social avanzada. El maíz representa el alimento sagrado, pero sobre todo es un instrumento cultural, que permite llevar a cabo el proceso de humanización. A través del cultivo del maíz, la humanidad se aleja de la naturaleza informe de la generación de lodo y de la condición pasiva de los hombres de palo. Sale de la madre tierra y de los árboles de colorín, para volver allí trasformada en un agente cultural consciente.

Me interesa subrayar aquí la connotación civilizadora de la planta, ya que confiere al individuo su carácter humano, por ser éste el creador activo y el artífice del mismo proceso germinativo. Con esto no quiero disminuir la importancia del maíz como eje económico y alimenticio de las civilizaciones mesoamericanas. Ya es sabido que el maíz representa la fuente primaria de la alimentación y del sustento de los mayas desde la época prehispánica hasta hoy.²⁰⁸ Además de las mazorcas se usan las hojas y el tallo para actividades domésticas y esto transforma el maíz en la clave de la subsistencia de civilización maya.²⁰⁹ Sin embargo, me parece importante destacar también la función cultural de la planta, vinculada con la agricultura y la intervención consciente en el ambiente a través de su cultivo.

El descubrimiento de las fases cíclicas del nacimiento, el desarrollo, la muerte y la regeneración de la planta ha hecho del maíz un símbolo del ser humano, que participa del mismo proceso cíclico. Por esta razón, el mito de origen de la humanidad enfatiza la confluencia simbólica entre plantas y hombres y subraya la complementariedad de sus funciones. Si por un lado el hombre

²⁰⁷ *Ibidem*, pp. 186-187.

²⁰⁸ A. Ruz, *La civilización de los antiguos mayas*, *op. cit.*, pp. 22-24.

²⁰⁹ Cristina Barros y Marco Buenrostro, "El maíz, nuestro sustento", *Arqueología Mexicana*, vol. 5, n. 25, *op. cit.*, pp. 6-15.

siembra las semillas de maíz y determina su renacimiento cíclico, por otro el maíz representa la fuente principal de sustentamiento y el origen mítico de su desarrollo cultural.

Podemos decir que el maíz representa la clave de su identidad y de su diferenciación cultural. Precisamente en esto se afirma el valor de la generación de maíz, o sea en su capacidad de interactuar con sus dioses y de adorarlos. Según la teoría bajtiniana, en efecto, el sujeto puede abrir una comunicación fértil con los demás si está en una posición externa y afirma su identidad frente al otro.²¹⁰ Yo creo que la búsqueda por parte de los dioses de seres que los recuerden va precisamente en la dirección indicada por Bajtín. Se trata de instaurar un diálogo entre sujetos activos, que puedan interactuar recíprocamente y sustentarse. Para dialogar con los dioses, los hombres tienen que afirmar su identidad, diferenciando su naturaleza de los otros seres. Y el maíz representa la clave de la identidad y de su afirmación cultural. En esto podemos decir que el origen de los hombres de maíz constituye el mito central del *Popol Vuh*. No tanto por su posición axial en el relato, sino porque representa el núcleo narrativo de la obra y responde a la pregunta fundamental alrededor de la cual se construye el texto.

El mito propone una interpretación compleja y profunda de la función de la humanidad actual, connotándola por su relación biunívoca con el medio ambiente, por sus logros culturales, por su organización social y su estructura económica. La creación de los hombres a partir de las mazorcas de Paxil constituye una explicación simbólica y polivalente de la identidad de los k'iche', sobre todo en el contexto cultural de la colonia.

Los relatos contenidos en el *Popol Vuh*, y el mito de origen en particular, tienen claras raíces prehispánicas, pero adquieren una nueva función en el momento en que los conquistadores europeos ponen en tela de juicio la dignidad humana de los habitantes de América. Por esto, el mito de creación de los hombres de maíz enfatiza los aspectos espirituales que el cultivo de la planta les ha proporcionado. Para llegar a una más completa comprensión del mito, me parece fundamental reconocer las connotaciones culturales de la planta y considerar el nacimiento de los hombres de maíz como una renovación de las humanidades anteriores, ya purificadas por el agua y el fuego. De esta manera la creación de la vida se revela como un acto espiritual, de toma de conciencia de su propia identidad y de su función en el mundo.

4.7. La participación en los ciclos vegetales

Es significativo también que, aun en este caso, una planta encarne el canal de comunicación entre espacios y condiciones. La planta de maíz es el instrumento del contacto entre hombres y

²¹⁰ M. Bajtín, *Hacia una filosofía del acto ético*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 79-81; M. Bajtín, *Estética de la creación verbal*, op. cit., pp. 325-343; J. Alejos, "Jugar y dialogar. Lenguaje y sociedad en Wittgenstein y en Bajtín", op. cit., pp. 206-216.

dioses, ya que por medio del cultivo agrícola se afirman la conciencia humana en el mundo y los individuos pueden interactuar con las otras formas de vida. Por otro lado, la planta representa un cauce siempre abierto, que asegura a los hombres la fruición de la energía divina del cielo y de la tierra. El simbolismo del maíz se manifiesta, entonces, en una doble dirección. En primer lugar es una hierofanía, o sea la expresión vegetal de los ciclos eternos de regeneración; en segunda instancia es un producto cultural, en que el hombre se inserta de forma consciente frente a los otros seres. En esto representa muy bien la unión entre contrarios y el equilibrio entre aspectos complementarios.

Por medio del maíz, los hombres no afirman sólo su participación en los ciclos vegetales, sino también su concordia con la regeneración cósmica a todos los niveles. En el mito del *Popol Vuh*, en efecto, fueron cuatro animales los que señalaron la presencia de la planta sagrada a los dioses. Además del simbolismo del numeral cuatro, que alude a los rumbos del universo y a la tensión cósmica en toda el área mesoamericana²¹¹, la intervención de estos seres es significativa de la relación estrecha entre todas las formas naturales.

También los animales, como los hombres, se nutren de estas semillas, subrayando la presencia de un ciclo vital paralelo y la integración de estos seres en el mundo cultivado y humanizado.²¹² Todos, de una u otra forma, se vinculan con la milpa y la actividad agrícola del hombre. Sin embargo, la presencia de los animales tiene una función simbólica más profunda. La colaboración del gato del monte, del coyote, del chocoyo y del cuervo, en efecto, indica la intervención de fuerzas sagradas que median entre la humanidad y los dioses.²¹³ Esta función mediadora es significativa de la concepción maya del mundo animal como una gran hierofanía, ya que los animales expresan energías sobrehumanas.²¹⁴ Representan cabalmente el medio de comunicación entre el mundo divino y la sociedad, como manifestación concreta de fuerzas invisibles para los sentidos del hombre.

Esta función de contacto y comunicación entre las dos condiciones se expresa también en el episodio del *Popol Vuh*. En este caso, los animales fungen de intermediarios entre los dioses y la futura humanidad. El animal posee el valor divino necesario para entrar en contacto con la planta y permitir su fertilización. La ingestión de las semillas verifica una transformación vital del maíz, o sea que activa los gérmenes vitales contenidos a nivel latente en los granos. La ingestión de maíz por los animales implica un proceso de regeneración que empapa las semillas de energía vital sagrada.

²¹¹ M. Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, op. cit., pp. 76-77.

²¹² G. Brotherston, op. cit., p. 202.

²¹³ N. Cruz, op. cit., p. 105.

²¹⁴ M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, op. cit., p. 47.

Lo mismo ocurre en el *Memorial de Sololá*, en el que el maíz fue encontrado en las entrañas del coyote y fertilizado con sangre de danta y de serpiente.²¹⁵ El episodio del mito q'aq'chikel alude a un ritual de fertilización a través de la sangre de la danta y de la serpiente, ambas asociadas a la sexualidad y al agua, principios primigenios de vida.²¹⁶ También en el mundo náhuatl, los animales facilitan el contacto con los granos de maíz, como en el mito de Quetzalcóatl. La hormiga revela la presencia del maíz en el interior de una montaña, para que los granos sean acarreados al Tamoanchan por el mismo dios transformado en este animal.²¹⁷ En estos mitos mesoamericanos y en las numerosísimas referencias mayas contemporáneas,²¹⁸ resulta evidente la función crucial de los animales en la creación de la verdadera humanidad.

En el caso del *Popol Vuh*, la intervención de los animales para mí representa un medio de fertilización, ya que estas mismas criaturas ingieren las semillas sagradas o sea que activas sus potencialidades vitales. Un acto fertilizador parecido se encuentra en el mito náhuatl arriba citado, ya que los dioses mastican los granos de maíz, empapándolos de sustancia vital.²¹⁹ La saliva, como observamos en el episodio del embarazo milagroso de Xkik', es un sustituto del semen masculino, sustancia sagrada fecundante por excelencia.²²⁰ El ciclo alimenticio de los animales que sacan de Paxil las semillas y las comen, presupone un proceso de fecundación de los granos a través de la saliva y de la ingestión, ya que el maíz pasa a través de sus cuerpos renovando su poder fecundante.

Si consideramos el valor simbólico de los animales que participan en el descubrimiento del maíz, resulta aún más evidente su función fertilizadora. El gato del monte y el coyote pertenecen al ámbito terrestre, mientras que el chocoyo y el cuervo son criaturas celestes. El gato montés se asocia a la milpa, ya que allí encuentra su fuente principal de alimentación, y puede ser considerado como una epifanía del monte, con poderes sobrehumanos.²²¹ El coyote, por otro lado, en el *Popol Vuh* es una deidad creadora, junto al tacuazín, y representa al dios masculino de la noche.²²²

También las aves mencionadas son expresiones sagradas, vinculadas con los dioses celestes. El chocoyo posiblemente es una representación del sol naciente y un anunciador del verano.²²³ Además, sus plumas verdes son un símbolo del centro del mundo y de la fecundidad del universo. El cuervo, en fin, es un animal sagrado, asociado al maíz por la costumbre de comer los granos de

²¹⁵ *Memorial de Sololá; Título de Totonicapán*, ed. de A. Recinos, *op. cit.*, p. 42.

²¹⁶ M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, *op. cit.*, pp. 151-153; M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, pp. 138-139

²¹⁷ *Leyenda de los soles*, *op. cit.*, p. 121.

²¹⁸ N. Cruz, *op. cit.*, pp. 88-106.

²¹⁹ *Leyenda de los soles*, *op. cit.*, p. 121.

²²⁰ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 321; M. I. Nájera, "Rituales sacrificatorios en los mitos quichés y cakchiqueles", *op. cit.*, p. 1111.

²²¹ N. Cruz, *op. cit.*, p. 96.

²²² M. I. Nájera, "Sobre el carácter naturista de los seres divinos de la creación quiché en el *Popol Vuh*", *op. cit.*, pp. 1345-1347.

²²³ M. de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, *op. cit.*, pp. 124-125.

esta planta.²²⁴ Según el simbolismo universal, es una expresión de la germinación y de la fertilización cósmica, por el color negro de sus plumas que implica un renacimiento después de la muerte.²²⁵ Ambos pájaros están vinculados con la esfera humana por sus hábitos y su asociación con la milpa.²²⁶ Cabe señalar también que tanto el chocoyo como el cuervo son expresión de una renovación después de la muerte, ya que indican la llegada del sol y la germinación vegetal. En este sentido, anuncian la regeneración del hombre desde la condición pre-formal de las etapas anteriores hasta el estadio diferenciado y cultural.

Además, todos los animales mencionados son manifestaciones de energías sagradas necesarias para el nacimiento del hombre. La ingestión de las semillas de maíz por parte de estas criaturas produce un efecto de fertilización de la futura carne de la humanidad. Desempeñan funciones parecidas al mito del *Memorial de Sololá*, en el que el maíz fue encontrado en las vísceras del coyote y amasadas con sangre animal.²²⁷ También en el *Popol Vuh*, los animales comen habitualmente los granos de las mazorcas y determinan por su hábito alimenticio el descubrimiento de la carne del hombre, ya fertilizada por sus entrañas.

La participación de los animales en el descubrimiento del maíz alude a la relación vital entre el hombre y el animal, ya que ambos se nutren de la misma sustancia sagrada. Sin embargo, no hay que suponer una identificación rígida en los ciclos alimenticios de los dos mundos. En efecto, el alimento que los animales sacan de Paxil es definido en el *Popol Vuh* con un término específico, *echa'*, que indica “la comida de los animales herbívoros, el pasto”²²⁸. El nutrimento de maíz de los hombres, en cambio, es *wa*, “comida de masa de maíz, tamal”, destinada a la humanidad.²²⁹

La distinción léxica entre *echa'* y *wa* no se limita a una cuestión meramente lingüística, sino que responde al sistema de percepción k'iche' de la realidad. El maíz destinado a los hombres, en efecto, adquiere una connotación humanizada y se distingue claramente de la comida de maíz de las otras formas vitales. Esto refuerza las implicaciones culturales del maíz que entra en la carne del hombre. No se trata de la pura semilla, como en el caso animal, sino de un producto procesado, cocinado y humanizado por la intervención de la sociedad.

También en esta perspectiva el maíz destinado a la alimentación es el resultado de un proceso cultural, que transforma un elemento natural en un objeto humano. De la misma manera, la carne que forma el cuerpo humano evoluciona desde *echa'* a *wa*, o sea que se verifica el paso desde un estadio meramente natural a uno cultural. No es casual que los dos pájaros que enseñan el

²²⁴ *Ibidem*, p. 121.

²²⁵ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, pp. 328-329.

²²⁶ N. Cruz, *op. cit.*, 89-95.

²²⁷ *Memorial de Sololá; Título de Totonicapán*, ed. de A. Recinos, *op. cit.*, p. 42.

²²⁸ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 75.

²²⁹ AA. VV., *K'iche' Cholzij. Vocabulario k'iche'*, Guatemala, *op. cit.*, pp. 39 y 134.

camino de Paxil se asocien al ámbito humano, o sea que funcionan en la lógica mítica como intermediarios entre el mundo natural y el contexto humanizado. El maíz, entonces, pasa desde una condición vegetal (*echa'*) a una cultural (*wa*) gracias a la intervención de los animales, la ingestión de las semillas y su fertilización cíclica. Por estas razones, la presencia del gato montés, del coyote, del chocoyo y del cuervo hace posible la aculturación del maíz, o sea el nacimiento de la verdadera humanidad por medio de un instrumento civilizador.

La sangre de la danta y la serpiente del mito q'aq'chikel fecunda las semillas de maíz y las transforman en una fuente de vida. La misma fertilización ocurre en el *Popol Vuh* por medio del agua, que entra en la sangre del hombre. No se trata sólo de la representación de la costumbre de amasar el maíz con agua, sino de un ritual de fertilización, en que los granos sagrados se empapan de sustancias vitales.

El agua es la sustancia primigenia, la matriz de todas las potencialidades virtuales y el receptáculo de los gérmenes vitales.²³⁰ La unión del agua y del maíz por un lado alude a la fecundación de los granos en la madre tierra después de la siembra, por otro simboliza la unión de aspectos complementarios para el nacimiento de la vida. El agua, en efecto, representa el útero materno. Así la semilla a través del agua regresa a la sustancia matricial, se purifica y se prepara a la germinación de la planta. El agua activa las sustancias vitales contenidas en la semilla, para que nazca la verdadera humanidad. El agua y el maíz representan la fecundación cósmica, en la que se inserta la formación del hombre.

La humanidad de maíz, de esta forma, adquiere un carácter universal y sagrado, participando de los ciclos vegetales y de la energía sagrada del maíz y del agua. Según Mary Preuss, por otro lado, la masa de maíz y el agua son un símbolo del semen masculino, que permite la creación de la vida junto a la acción de la diosa madre.²³¹

La entrada del agua en la masa del hombre, además, subraya el valor fecundante de la sangre humana y su función fertilizadora. Este mismo simbolismo cósmico se encuentra también en las nueve molidas realizadas por Xmukane. El nueve es un numeral sagrado asociado al inframundo y a la energía femenina de gestación.²³² Las nueve molidas de Xmukane identifican la acción culinaria con la gestación de la vida humana, subrayando la fuerza femenina que interviene en la acción de la diosa madre. La relación entre la preparación de las mazorcas y el embarazo sugieren también el carácter humanizado de la masa de maíz.

²³⁰ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 178.

²³¹ M. Preuss, op. cit., p. 27.

²³² M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 59.

Por otro lado, las nueve molidas podrían ser una referencia al número de las lunaciones en que se crea la vida en el útero materno.²³³ Todas estas indicaciones nos ayudan a comprender el valor universal de las molidas de Xmukane, como acto creador a la vez humano y vegetal. La formación de los primeros hombres con la masa de maíz se connota también en este caso por su carácter cultural, ya que la cocina es una clara señal del desarrollo de la civilización.

También el color de las mazorcas expresa valores simbólicos significativos en la connotación del nacimiento del hombre. El amarillo alude a la fertilidad de la tierra, a la madurez de la vegetación y al esplendor solar.²³⁴ Al mismo tiempo puede ser un color terrestre, que anuncia el paso del sol por el sur en su movimiento hacia el este.²³⁵ En esta perspectiva, indica la parte cósmica que va desde el nadir hasta el amanecer. El amarillo indicaría el punto intermedio entre el este y oeste, o sea el sur, en el momento en que el sol vuelve a renacer después de la media noche.

Por otro lado, el blanco es su opuesto en el eje norte-sur, asociado al norte.²³⁶ Podría ser una alusión al declino solar desde el cenit hacia el oeste, cuando el astro baja en el cielo. Se trataría de la posición intermedia en el recorrido solar desde el rumbo rojo hacia el negro, o sea el ocaso después del renacimiento diario. Representa el momento vacío entre dos estadios distintos, el día que deja paso a la noche.²³⁷ Los dos colores parecen aludir al eje norte-sur²³⁸, hacia donde tienden los movimientos solares durante los solsticios.²³⁹ Por esto, la mazorca blanca y la amarilla connotan a la humanidad por las dos fases de transición, de la noche al día y del día a la noche.

La generación de maíz se configura, entonces, como la síntesis de las dos etapas complementarias y como equilibrio entre contrarios. Los hombres de maíz blanco y amarillo representan la renovación de la vida desde la muerte, en un ciclo eterno de regeneración marcado por el movimiento solar, según el eje norte-sur. La humanidad encarna precisamente una etapa de transición y equilibrio entre la decadencia y la renovación. Por otro lado, si el oeste es el punto donde se pone el sol y su rumbo opuesto es donde se levanta, podemos considerar el sur amarillo como el centro de la sustancia telúrica y el norte blanco como una imagen celeste, determinando el recorrido del sol en su órbita diaria. De esta forma, el maíz blanco y amarillo aluden a las dos esencias complementarias, ctónicas y aérea, desde cuya relación se origina la vida. Los hombres de maíz encarnan en sí esta síntesis y eterno equilibrio, adquiriendo una connotación cósmica.

²³³ Según las investigaciones etnográficas de Schultze Jena, la gestación humana en las comunidades k'iche' se asocia a nueve lunaciones. Schultze Jena, *op. cit.*, p. 75.

²³⁴ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, pp. 499-501.

²³⁵ Silvia Salgado Ruelas, *Análisis semiótico de la forma arbórea en el Códice de Dresde*, UNAM, México, 2001, p. 84.

²³⁶ *Ibidem.*

²³⁷ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 146.

²³⁸ M. Preuss, *op. cit.*, p. 24.

²³⁹ A. Villa Rojas, *op. cit.*, pp. 134-135.

dioses la idea de la futura humanidad. Las semillas se configuran como fuentes espirituales que producen nuevos pensamientos. Cabe señalar también que el tz'ite' y el maíz representan precisamente la materia de las dos sucesivas generaciones humanas y que por esto se pueden considerar como metáforas de los ciclos de regeneración cósmica. Aun en este caso, las semillas adquieren una connotación cronológica, ya que se presentan como el principio de una etapa humana, superada por la siguiente.

El tz'ite' y el maíz aluden también al equilibrio entre contrarios, porque el primero se vincula con Xpiyakok, dios masculino creador, y el segundo con Xmukane, diosa madre. La relación del colorín con el hombre y del maíz con la mujer está atestiguada por los usos rituales contemporáneos, en que las sacerdotisas consultan los granos de maíz y los sacerdotes varones el tz'ite'.²⁴⁴

El uso adivinatorio de los dos tipos de semillas sugiere la participación de las energías femeninas y masculinas en el nacimiento del conocimiento y de los ciclos cronológicos futuros. El manejo de las semillas de las dos plantas, en efecto, representa una imagen cósmica, en la que los granos brotan en las siguientes etapas y determinan ellas mismas la línea de las generaciones y la sucesión de los hombres de palo y de maíz.

Por estas razones, me parece importante estudiar también el episodio de la adivinación de Xpiyakok y Xmukane como un nudo simbólico de la isotopía vegetal, que afirma la relación estrecha entre la vegetación y la cosmogonía. La consulta de las semillas por parte de los dioses creadores funciona en el texto como prefiguración de las futuras generaciones humanas de colorín y de maíz, que se configuran como dos etapas complementarias en la creación del orden cósmico.

Las semillas de maíz y de tz'ite' son instrumentos culturales de intervención en la realidad, que determinan la continuación de la cosmogonía y la formación de las generaciones humanas. A través de la adivinación, el dios-chamán supera su condición espacio-temporal, para alcanzar una dimensión universal, necesaria para la introducción del hombre en el espacio cósmico. También en este caso, las semillas sagradas se vinculan estrechamente con la humanidad, presentándose como su representación metafórica, con una clara connotación cultural.

4.9. La humanidad y el maíz

La importancia del cultivo del maíz en la sociedad maya desde el período preclásico hasta la época actual está confirmada por las connotaciones culturales de la planta y por los mitos de origen

²⁴⁴ D. Guarchaj, comunicación personal.

contenidos en el *Popol Vuh* y en los relatos coloniales y contemporáneos.²⁴⁵ Sin embargo, si tomamos en consideración las tentativas vanas de los gemelos divinos de labrar la tierra de los hermanos mayores, podríamos detectar una aparente contradicción.

Se fueron pues al segundo día
llegaron pues a la milpa
se acababan de levantar otra vez todos los árboles
los bejucos
se habían juntado entre sí todas las hierbas
las espinas, cuando llegaron. (párr 27)²⁴⁶

El destino de Junajpu y Xb'alanke evidentemente no prevé la labranza de la tierra, ya que los animales destruyen los cultivos y hacen renacer mágicamente la vegetación silvestre. Este episodio a mi parecer puede ser significativo de la función de los gemelos en relación con la actividad principal de la sociedad maya. En primer lugar, podemos observar que los animales mencionados son una manifestación de energías divinas, como el jaguar, el venado, el coyote, el pizote y los pájaros.²⁴⁷ Sus acciones responden entonces a la lógica de los dioses creadores y pueden ser interpretados como emanaciones de la voluntad divina.

La oposición de los animales sagrados al cultivo de la milpa, en efecto, da paso a la transformación de los gemelos en sol y luna. La primera reflexión que podemos hacer es que los gemelos no pueden dedicarse a la agricultura porque tienen que vivir un rito de transición en Xib'alb'a para su deificación. En la organización textual, en efecto, los animales funcionan como medios para superar un estadio y acceder a un nivel vivencial distinto. La milpa representa en esta perspectiva el espacio doméstico del cual los gemelos se alejan para adquirir una dimensión universal.

Se crea un sistema de oposiciones entre lo peculiar y lo cósmico, lo familiar y lo astral, lo humano y lo divino. El recorrido de Junajpu y Xb'alanke desde la milpa hasta el cielo representa el canal de contacto entre los dos elementos de la oposición, marcando la evolución desde una etapa cósmica a la siguiente. Según esta lectura, la milpa se connota como el espacio cultural conocido y humanizado en oposición a la extensión astral, divina y universal del sol y de la luna. Encontramos en este episodio una confirmación del carácter cultural y humano del maíz respecto a lo puramente natural y divino.

²⁴⁵ N. Cruz, *op. cit.*, pp. 12-24; Perla Petrich, "Hombres de maíz: un motivo mesoamericano", en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz*, ed. crítica de Gerald Martin, Colección Archivos - Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1996, pp. 722-738.

²⁴⁶ *PV*, p. 82.

²⁴⁷ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, pp. 123-125; M. I. Nájera, "Sobre el carácter naturalista de los seres divinos de la creación quiché en el *Popol Vuh*", *op. cit.*, pp. 1343-1355.

Sin embargo, la imposibilidad de cultivar los campos por parte de los gemelos va más allá de una razón narrativa, connotando las dinámicas mismas de la sociedad k'iche'. La milpa es la actividad prioritaria de la familia de Xmukane, que se revela como emblemática de los núcleos familiares mayas. Los gemelos salen desde esta situación cultural y económica estándar, para dedicarse a otras actividades, en particular la caza con cerbatana y el juego de pelota.

El episodio de la oposición de los animales a la milpa se puede interpretar como una forma de cosmogonía, en que las fuerzas divinas imponen un orden social complejo al lado de un sistema basado únicamente en la agricultura. Además de los labradores, los gemelos encarnan la función de las otras clases sociales que intervienen en la vida económica del mundo k'iche', como los cazadores, los sacerdotes o los jugadores de pelota. Se trataría, entonces, de la representación mítica de la composición social o, mejor dicho, de la articulación de un grupo dinámico y polivalente.

El cultivo de la milpa resulta ser el polo de un nuevo equilibrio, basado en la integración entre agricultores y cazadores/ jugadores de pelota. La oposición de los animales sirve para subrayar la complementariedad entre las distintas actividades necesarias para la supervivencia de la comunidad. Por esta razón, la destrucción de la milpa de Junajpu y Xb'alanke podría indicar la imposición de una nueva articulación social a partir del equilibrio entre clases distintas.

Entonces, la imposibilidad de cultivar la tierra va más allá de las razones narrativas y estructurales que sirven para dar paso a la acción de los gemelos en Xib'alb'a. A mi parecer toca los puntos neurálgicos de la sociedad, ya que establece la función complementaria de las varias componentes sociales.

El relato de las vanas tentativas de cultivo se basa en un sistema binario muy útil para comprender la significación del acontecimiento mítico. Por un lado, los dos gemelos no se dedican a la misma labor, sino que diferencian sus acciones. Los instrumentos que trabajan la milpa, en efecto, son dos: el azadón y el hacha. Cada gemelo se asocia con un utensilio y con una operación específica: uno labra la tierra con el azadón de madera; el otro corta los árboles y los bejucos con el hacha. Efectivamente, antes de mostrarse delante de la abuela, un hermano se ensucia la cara y las manos de tierra, mientras que el otro se tira astillas al pelo. Esta división connota el cultivo de la tierra como el resultado de dos tareas complementarias, representadas por la gemelaridad de Junajpu y Xb'alanke.

En un segundo momento se crea otro sistema de oposiciones entre los que se dedican de forma articulada a la agricultura y los cazadores/ jugadores de pelota. En particular, en este episodio se subraya la oposición entre la labranza de la tierra y los responsables del juego. Esta actividad ritual es necesaria al mantenimiento del equilibrio cósmico y desempeña un papel importante en la sociedad maya, como contraparte fértil de las tareas de los campos. Si a través de la siembra, los

hombres intervienen en el ritmo estacional, con la pelota los jugadores propician el movimiento de los astros y el ritmo temporal. En el mito del *Popol Vuh*, la agricultura y el juego de pelota se connotan como formas complementarias de interacción con el ambiente.

Los dos grupos de actantes antagonistas en la milpa, los gemelos por un lado y los animales por otro, realizan actos simétricos. Unos abren la tierra y cortan las plantas, otros recomponen la superficie terrestre y reconstruyen los árboles. Además, todos manifiestan capacidades mágicas sobre los elementos, ya que las acciones se llevan a cabo sin la intervención directa de los personajes. Por otro lado, los gemelos actúan sobre los instrumentos culturales, mientras que los animales intervienen sobre la naturaleza. También en esto determinan una dicotomía entre la milpa como espacio humanizado y el mundo animal y silvestre como lugar natural.

Todos estos elementos nos ayudan a comprender la significación profunda de la oposición agricultura-juego de pelota, como representación de las dinámicas sociales complementarias. Los gemelos pasan de un ámbito al otro, fertilizando el espacio y connotando también la agricultura como el lugar de la realización de su poder fecundante. Como sol y luna, transitan desde la milpa a la cancha del juego de pelota, para luego bajar al inframundo y subir al cielo. Resulta clara la connotación del campo como microcosmos, en que se realizan las primeras acciones de los dos gemelos. Por tratarse de un espacio humanizado, la acción cósmica de Junajpu y Xb'alanke adquieren una clara función social, como fertilización de la humanidad e imposición del equilibrio entre contrarios por medio de la sucesión del día y de la noche.

La oposición entre agricultores y cazadores/ jugadores de pelota se puede leer entonces como una forma de cosmogonía, en que los dos héroes civilizadores determinan las dinámicas económicas y la estructura compleja del tejido social k'iche'. El episodio puede ser interpretado como la expresión de luchas y contradicciones sociales, en particular entre los que desempeñan trabajos productivos y los guerreros. La dicotomía entre la agricultura y la cacería refleja también una organización primigenia en el área k'iche', en la que grupos de cultivadores se asentaron en los territorios centrales a partir de 200-300 d.C., mientras que los cazadores-recolectores ocupaban el resto del territorio, maximizando su acceso a los recursos naturales.²⁴⁸

Los gemelos, además de presentarse como figuras emblemáticas de los jugadores de pelota, se dedican a la caza con cerbatana. El instrumento podría aludir a los rayos solares y al aliento vital de los dioses recorriendo el cielo.²⁴⁹ La cerbatana parece caracterizar muchas de las actividades de los gemelos divinos, desde la lucha contra Wuqub' Kaqix en el árbol de nance, la caza de los pájaros que matarían a Kab'raqan, la captura del gavián en la cancha de pelota, la cacería para

²⁴⁸ Jonh Weeks, "Las ruinas de Utatlán: 150 años después de la publicación de *Incidents of travel in central America, Chiapas, and Yucatan* de John Stephens", *Apuntes Arqueológicos*, vol. 5, n. 1, febrero 1997, p. 12.

²⁴⁹ M. Rivera Dorado, "Símbolos del Popol Vuh", *op. cit.*, p. 262.

alimentar a la abuela, hasta el paso de los ríos de pus y de sangre sobre las cañas y la protección dentro de ellas en la Casa de los Murciélagos. Las cerbatanas se presentan como una extensión simbólica de los gemelos en su relación con el mundo y los connotan claramente como cazadores.

El arma estaba destinada a la captura de los pájaros que proveían a la sociedad maya de carne, huesos y sobre todo plumas desde la época prehispánica.²⁵⁰ Me parece interesante la relación entre la caza de pájaros y los gemelos, ya que éstos se configuran como deidades celestes. La caña con que se construye, además, podría sugerir la connotación de la cerbatana como planta y punto de contacto entre espacios y situaciones distintas.

Esta función está comprobada por el uso de la cerbatana como puente sobre los ríos de pus y sangre que obstaculizan el acceso a Xib'alb'a. Al mismo tiempo, su estructura cava permite el abrigo del ataque de los murciélagos, como antro y o cueva dentro de la cueva de Xib'alb'a.

La asociación constante de este instrumento con los gemelos sobre la superficie de la tierra y en las profundidades del inframundo los connota por su función social de cazadores. Esto nos permite dar una lectura del episodio de la milpa destruida como división en clases sociales integradas y complementarias. La cacería de los pájaros se relaciona al ámbito celeste y al valor simbólico y comercial de los pájaros. Por esto, me parece importante vincular el uso de la cerbatana con las actividades específicas de una parte de la sociedad, dedicada a la caza y al comercio de plumas.²⁵¹

La oposición estructural entre agricultores y cazadores podría indicar por extensión también una dicotomía entre grupos sedentarios y nómadas o entre agricultores y guerreros.²⁵² Este aspecto reflejaría la oposición de actantes positivos y negativos, necesarios para la imposición de un nuevo orden. La cerbatana, en efecto, es un símbolo de poder, asociado al linaje en los contextos arqueológicos y en las representaciones cerámicas de los Altos de Guatemala.²⁵³ Esto nos hace valorar la función de los gemelos como antecesores del linaje dominante k'iche', que orienta la narración del *Popol Vuh* y se presenta como portavoz de la historia oficial.

A la luz de las dinámicas políticas del altiplano guatemalteco del posclásico, la caracterización de Junajpu y Xb'alanke en cuanto cerbataneros resulta ser la expresión de una clase específica vinculada con el poder, que afirma su papel político en la continuidad de la actividad de los gemelos. La cerbatana puede expresar, entonces, un valor político y representar el instrumento

²⁵⁰ Carlos Navarrete y María Elena Ruiz, "Nuevas informaciones sobre el uso de cerbatanas en las tierras altas mayas", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XX, *op. cit.*, p. 88.

²⁵¹ Hay datos lingüísticos e históricos que atestiguan la relación estrecha entre la caza y el comercio, por el carácter itinerante y la presencia de deidades comunes. Cristina Álvarez, "Idioma y cultura en el descifre de la escritura maya", *Estudios de Cultura Maya*, XI; 1978, pp. 321-324.

²⁵² Teresa Franco, "Simbolismo del juego de pelota en el Popol Vuh", *Estudios de Cultura Maya*, vol. IX, 1973, pp. 129-133; M. Graulich, "El Popol Vuh en el altiplano mexicano", *op. cit.*, p. 122.

²⁵³ C. Navarrete y M. E. Ruiz, *op. cit.*, p. 82.

de afirmación sobre las otras clases sociales. La sociedad posclásica de los Altos de Guatemala manifiesta una estructura fuertemente jerarquizada y militarizada, dividida en clases en que también las actividades religiosas estaban reglamentadas según la dinastía de origen.²⁵⁴ Con base en las fuentes coloniales, los señores k'iche' eran divinizados, presentándose como intermediarios entre dioses y hombres. Además, eran los únicos autorizados a jugar a la pelota.²⁵⁵

Este dato resulta ser interesante para comprender mejor la oposición entre agricultores y cerbataneros-jugadores de pelota en el *Popol Vuh*. Los gemelos se caracterizan por el uso constante de la cerbatana y por jugar a la pelota en lugar de cultivar de la milpa. Ya vimos que ambos elementos, la cerbatana y el juego, son atributos de los señores k'iche' del posclásico y que marcan la pertenencia a la dinastía en el poder. Asimismo, la caza podría ser una metáfora bélica, ya que existe un claro paralelismo entre la cacería y la operación militar. También la relación lingüística entre estas dos actividades en maya yucateco²⁵⁶ permite sugerir una connotación guerrera de los gemelos, como prefiguración del linaje dominante en la sociedad k'iche'.

Por esta razón, considero el episodio de la destrucción de la milpa como una estrategia de afirmación política por parte de la clase al poder y como reconocimiento de su filiación de los héroes astrales del *Popol Vuh*. La oposición entre la milpa y el juego de pelota-cacería podría representar también la complejidad social del reino k'iche' después de la expansión territorial y la imposición de un centro político sobre los asentamientos campesinos foráneos.²⁵⁷ Los dos gemelos, en cuanto dioses solares, se vinculan con la guerra y los sacrificios sangrientos²⁵⁸ y por esto pueden proporcionar un modelo de comportamiento social, afirmado por la clase dominante.

La milpa sugiere una clara relación con los asentamientos humanos a lo largo de todo el texto. Los antepasados k'iche', en efecto, durante la migración del oriente no tenían comida de maíz, ni hierbas con que alimentarse.

Sufrían sus corazones
grandes sufrimientos pasaron ahí
no tenían comida de maíz²⁵⁹
no tenían hierbas²⁶⁰.
Solamente debajo de sus bastones olían
así pensaban comer²⁶¹
pero no comían cuando vinieron.

²⁵⁴ Lionel Méndez, "Algunas consideraciones sobre la estructura social de los quichés del Popol Vuh", en R. Carmack y F. Morales, *op. cit.*, pp. 181-183.

²⁵⁵ R. Carmack, *Historia social de los quichés*, SISG, Guatemala, 1989, pp.65-67; F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente...*, *op. cit.*, p. 72.

²⁵⁶ C. Álvarez, *op. cit.*, pp. 339-340.

²⁵⁷ John W. Fox, *Quiché Conquest. Centralism and Regionalism in Highland Guatemalan State Development*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1978, pp. 280-289.

²⁵⁸ M. I. Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, *op.cit.*, p. 160.

²⁵⁹ Wa, "comida normalmente de maíz".

²⁶⁰ Echa' indica propiamente "la comida de los animales herbívoros, pasto".

²⁶¹ Ke-wa'ik, forma plural de wa'ik, "comer maíz". Chi-ki-na'o, de la raíz na', "idea, pensamiento".

[...]

Así, pues, estaban dolidos sus corazones
cuando se hacían los consejos entre sí
no tenían comida
una bebida tomaban
solamente un poco de maíz²⁶². (párr. 58)²⁶³

Aquí también encontramos la dicotomía *wa-echa'*, “comida maíz”-“comida de los animales herbívoros”, para indicar la totalidad de las fuentes alimenticias de las primeras generaciones. Los hombres de maíz substituyen a la ingestión de las semillas sagradas el olor de la parte baja de sus bastones.

Estos palos podrían ser una referencia a los instrumentos usados para sembrar (*coa*) y aludir a los principios del arte agrícola. Sin embargo, el simbolismo del bastón va mucho más allá de esta primera significación y nos permite comprender su valor axial y político en el *Popol Vuh*. El bastón (*ch'amiy*)²⁶⁴, en efecto, es un símbolo de mando, así como se observa en Xib'alb'a, donde Ch'amyá B'aq/ Ch'amyá Jolom, señor de la muerte y de la enfermedad, es definido *Aj-ch'ami*, “el de los bastones”. Además, los antepasados k'iche' roban junto a las cejas y las barbas de las parcialidades enemigas también el puño de metal de sus bastones (*ki-ch'amik*), para humillarlas.

Resulta claro que el bastón es una señal de poder²⁶⁵ y que su olor es una emanación del prestigio social de los primeros hombres. Su esencia tiene una implicación más bien política, ya que substituyen a la nutrición por medio de maíz un símbolo de mando. La alimentación, en efecto, no es sólo un acto fisiológico, sino también religioso, ya que la comida es una creación divina y su ingestión lleva a la renovación del tiempo de los orígenes.²⁶⁶

El bastón es asimismo una señal del camino y del movimiento²⁶⁷, connotando a los ancestros por su viaje iniciático al este. La alimentación por medio de los bastones significa la adquisición de su papel dinástico a través de su desplazamiento al oriente y de su rito de transición. El palo de madera se asocia también a la isotopía ígnea o sea a la fertilidad y la regeneración, además de tener un valor fálico.²⁶⁸ El uso de los bastones implica, entonces, una fecundación del espacio en que se mueven los personajes y una regeneración. Los primeros hombres se nutren de valores políticos y de sustancia espiritual, subrayando su función específica en el equilibrio de la sociedad.

También en este caso, podemos observar una dicotomía entre el cultivo de la milpa y el carácter itinerante de los ancestros, fundadores de la dinastía de sacerdotes, guerreros y gobernantes

²⁶² *Ixim*, “granos de maíz”.

²⁶³ *PV*, p. 140.

²⁶⁴ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 63.

²⁶⁵ Hasta épocas recientes, las autoridades indígenas mayas llevaban bastones de mando, con listones y puntas de plata. J. Alejos, *Ch'ol/ kaxlan, Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1924-1940*, UNAM, México, 1999, p. 137.

²⁶⁶ M. Eliade, *Tiempo y realidad*, *op. cit.*, p. 50.

²⁶⁷ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, pp. 136-137.

k'iche'. La escasez de maíz es también una señal de la pobreza de los antepasados. Sin embargo, me parece importante notar igualmente que la sustitución del maíz con el bastón sigue desarrollando la misma dicotomía observada antes entre agricultores y cazadores-sacerdotes. En efecto, los primeros sacrificadores hacen penitencias y ayunos, absteniéndose del consumo de la planta sagrada.

Solamente zapotes
matasanos
jocotes comen
así no comen comida de maíz.
Si diecisiete veces veinte días hacen sacrificios
diecisiete días pues ayunan
no comen.
En realidad grandes preceptos sagrados hacen
ésta es la señal de su esencia de señores.
Pues, no duermen con mujeres (párr. 86)²⁶⁹

En esta perspectiva es interesante observar que el ayuno se refiere sólo a la comida de maíz y que no se extiende a otros productos vegetales. Esto acentúa las implicaciones vitales del maíz, ya que la renuncia marca una situación inusual y ajena a la costumbre cultural de la comunidad.

Aun en este caso se verifica una oposición entre los que consumen maíz y los que se privan para purificarse y acercarse a los dioses. En este episodio, el ayuno de maíz podría indicar un alejamiento de lo cultural y humano representado por la milpa, para asimilarse al contexto natural y entrar en una comunicación fértil con otras dimensiones.

Por otro lado, el paso citado revela un aspecto representativo de la función esencial del maíz en la sociedad maya. En efecto, los sacerdotes del *Popol Vuh* se abstienen simultáneamente de la comida de maíz y de las relaciones sexuales. La asociación entre la planta sagrada y la sexualidad me parece significativa del valor fundamental que los narradores del *Popol Vuh* atribuyen a ambos elementos. El maíz y la unión sexual producen nueva vida y regeneran a la sociedad.

La relación entre los dos conceptos, además, subraya los vínculos entre la agricultura y los ciclos cronológicos, la vegetación y la humanidad, el maíz y la última generación de hombres. Precisamente por su carácter específico y ocasional, la abstinencia sexual y alimenticia sirve para valorar la importancia de la planta sagrada y de la unión entre energías complementarias en el mundo k'iche'.

Como el hombre ofrenda la esencia de la vida humana a sus dioses, de la misma manera se priva de los principios vitales fundamentales para acercarse excepcionalmente a lo sagrado.²⁷⁰ Los

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 138.

²⁶⁹ *PV*, p. 192.

²⁷⁰ M. I. Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, op.cit, p. 63.

ayunos y la abstinencia, asimismo, podían facilitar estados de trance estáticos que permitían la adquisición de poderes sobrenaturales y el contacto con las deidades.²⁷¹

A la luz de estas consideraciones, se puede estimar la función cósmica de la vegetación en la lógica narrativa del *Popol Vuh*. El hombre vive según los ritmos vegetales, entra en comunicación con el ambiente que lo rodea y adquiere su humanidad precisamente por medio del cultivo agrícola y la ingestión de la masa sagrada. En el mundo náhuatl, el vocabulario refleja la correspondencia entre los individuos y las plantas, ya que la palabra *cuauhtlactli*, “tronco del árbol”, se forma con la raíz *tlac*, usada para referirse al tronco humano.²⁷² De la misma manera, las bifurcaciones de las ramas en el tronco son las horquillas de las piernas²⁷³, la madera es la carne del hombre, la copa es su pelo, la corteza es la piel; las ramas, en fin, son las manos, llegando a la definición de un antropomorfismo vegetal.²⁷⁴ López Austin habla de una ascendencia humana del árbol en los tiempos míticos según las fuentes nahuas.²⁷⁵

También en el *Popol Vuh*, se puede observar una evolución desde la vegetación hasta la verdadera humanidad, ya que la segunda generación fue escarbada en la madera del colorín y la tercera fue formada de la masa de maíz. La relación entre el hombre y las plantas parece ser biunívoca: los árboles evolucionaron en hombres y los hombres adquirieron su identidad humana por medio de los cultivos y de la integración natural. La asociación entre el árbol y el ser humano se manifiesta también a nivel ético, ya que la planta representa un modelo existencial de equilibrio entre el cielo y la tierra, el día y la noche, la muerte y la regeneración.²⁷⁶

En los textos poéticos nahuas²⁷⁷ así como en los cantos rituales k'iche', los hombres son árboles que florecen frente a la comunidad y marcan en su existencia la continuidad generacional. En el *Popol Vuh* la unión vital entre el hombre y la vegetación está atestiguada también por un vocabulario compartido, ya que *kik'*, significa “sangre y hule”²⁷⁸; *kotz'i'j* es “flor y placenta”²⁷⁹; *uq'ab' che'*, “rama” y *q'ab'aj*, “mano, brazo”²⁸⁰; *kab'chijal*, “resina de árbol o sebo de animal”²⁸¹; en fin, *xe'*, “pie y raíz”²⁸².

²⁷¹ M. de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, op. cit., pp. 135-136.

²⁷² A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., p. 297.

²⁷³ P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, op. cit., p. 114.

²⁷⁴ A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., p. 297.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, op. cit., p. 116.

²⁷⁷ *Ibidem*. pp. 112-115.

²⁷⁸ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, op. cit., p. 136; F. Ximénez, *Primera parte del Tesoro...*, op. cit., p. 485.

²⁷⁹ AA. VV., *K'iche' Choltz'ij, Vocabulario k'iche'*, op. cit., p. 60.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 245.

²⁸¹ *PV*, p. 34, nota 30 de E. Sam Colop.

²⁸² Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, op. cit., p. 247.

Los rituales contemporáneos que se llevan a cabo en la milpa subrayan la relación entre la sangre del hombre y la fertilidad de la tierra.²⁸³ La primera cosecha de un campo mojado con sangre del cordón umbilical se le conoce cómo “la sangre del niño”.²⁸⁴ Resulta clara la estrecha relación entre el ser humano y la vegetación, desde el *Popol Vuh* hasta las evidencias actuales pasando por otros testimonios coloniales. Las plantas adquieren en el texto un carácter cósmico, como una gran manifestación de energía sagrada que ofrece un modelo existencial para todos los seres que viven en el contexto natural. El árbol se presenta como paradigma de renovación cíclica, a la que se someten los animales, los hombres y todo el universo.

²⁸³ M. I. Nájera, “La religión. Los rituales”, *op. cit.*, pp. 232-233.

²⁸⁴ N. Cruz, *op. cit.*, pp. 39-40.

5. La participación de los animales en la manifestación de lo sagrado

Los animales desempeñan una función fundamental en la cosmovisión maya, desde la época prehispánica hasta nuestros días, integrándose en algunos casos al concepto de persona.¹ Esto no se debe sólo a la importancia económica y alimenticia del mundo animal, ni a la presencia constante de estos seres en la vida cotidiana de los hombres de todas las culturas. Los animales manifiestan también caracteres excepcionales, ya que poseen poderes sobrehumanos, como la fuerza, la vista, la velocidad y la capacidad de volar o vivir en las aguas. Son seres especiales, distintos del hombre y en algunos casos superiores a él.² Por esta razón, los mayas los consideraban como epifanías de energías sagradas, que se revelaban a la humanidad por medio de las manifestaciones zoomorfas.³

Una primera característica interesante en la concepción mesoamericana del mundo animal es precisamente su doble naturaleza, física y sobrenatural, humana y divina, cultural y salvaje a la vez. La cercanía con el contexto social y al mismo tiempo sus poderes extrahumanos han hecho del animal un instrumento de contacto y revelación, puesto que comparte los códigos comunicativos de distintas dimensiones. Resulta evidente que los animales desempeñan un valor simbólico cambiante y rico en la cultura maya según las distintas especies. Esta misma complejidad simbólica se encuentra en el *Popol Vuh*, en donde los animales participan con sus propias características sagradas en los actos cosmogónicos y en la historia de la humanidad de maíz.

Como ya he mencionado en los apartados anteriores, el mundo animal opera en muchos casos como canal de contacto entre los personajes y los distintos niveles cósmicos. La expresión animal abarca planos distintos, desde la dimensión física y espacial, hasta la cronológica. Esta función relacional responde a principios simbólicos distintos, creando expresiones heterogéneas y cambiantes de una gran hierofanía zoomorfa. El principio unificador de las manifestaciones animales se puede encontrar en su carácter bivalente y en su capacidad de interacción y conexión.

En este apartado, trataré de analizar las funciones simbólicas de las manifestaciones animales del *Popol Vuh*, evidenciando en cada ocasión su valor específico en la lógica narrativa. A este respecto, podemos hacer una primera reflexión sobre la flexibilidad de su carácter simbólico. En efecto, en algunos casos el elemento animal es un atributo de la deidad, que se connota por su capacidad de interacción con el ambiente natural; por otro lado, los animales representan también una extensión de algunos hombres, que entran en contacto por medio de ellos con lo sagrado.

Podemos decir que los animales en el *Popol Vuh* funcionan como complemento de los distintos personajes, confiriendo un valor natural a los dioses y un carácter sobrenatural a algunos

¹ C. Valverde, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, op. cit., p. 33

² N. Cruz, *Mitos de origen del maíz de los mayas contemporáneos*, op. cit., p. 105.

³ M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, op. cit., p. 45.

hombres. El animal representa también en todas las culturas un nexo con el más allá, como psicopompo o como nueva manifestación del espíritu del difunto.⁴ Resulta claro en esta perspectiva el papel central de los animales en el *Popol Vuh*, ya que los héroes gemelos determinan el equilibrio entre la vida y la muerte a través de su propio sacrificio.

5.1. Los atributos zoomorfos de los dioses creadores: coyote, tacuazín, jabalí y pizote

Una primera caracterización importante del mundo animal es su contacto con lo sagrado. Desde los dioses zoomorfos creadores hasta los seres del inframundo y del espacio celeste, los animales se manifiestan como expresión de energías divinas. En la primera parte del manuscrito, en efecto, los dioses aparecen con atributos animales, que revelan aspectos específicos de su poder creador. En el siguiente paso, la traducción al español de los nombres divinos declara la importancia de los animales en la formación de la vida.

Que aparezcan sus nombres, Junajpu tacuazín

Junajpu coyote
dos veces Alom
dos veces K'ajolom
gran jabalí
gran pizote
que prepara adornos
que trabaja joyas
escultor
carpintero
que trabaja escudillas verdes
que trabaja jícaras verdes
que trabaja el copal
artesano
abuela de la luz
abuela de la claridad, así son llamados por nuestra creación
nuestra formación. (párr. 8)⁵

En primer lugar, en el paso citado se puede observar la asimilación entre las artes y la creación de la realidad. Los dioses primigenios actúan sobre la materia como los artesanos que trabajan las jícaras, el copal, la madera y la piedra. Esto nos ayuda a comprender la concepción de los dioses del *Popol Vuh* como expresiones físicas y humanizadas de energías demiúrgicas abstractas. La asociación entre los dioses y los artesanos connota a las fuerzas divinas de la capacidad cultural de transformación de los elementos naturales en artefactos humanos. Por esta razón, los dioses del *Popol Vuh* se acercan a la humanidad, configurándose como modelos de actuación de las futuras generaciones.

El trabajo de las deidades sobre la materia puede ser considerado como una verdadera cosmogonía, ya que para los mayas contemporáneos las escudillas y las jícaras verdes son una

⁴ M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, op. cit., p. 91.

representación de las dos esferas que forman el universo, la de arriba celeste y la inferior terrestre.⁶ La creación del universo como acto artesanal explica la función de la cosmogonía como el fundamento de la antropogonía, o sea la transformación de la materia natural en un espacio apto para albergar a la humanidad.

El acercamiento entre los dioses y los hombres se lleva a cabo también gracias a sus atributos animales. La definición de las deidades creadoras como “Tz’aqol, B’itol, Alom, K’ajolom, Junajpu Wuch’ (tlacuache o tacuazín), Junajpu Utiw (coyote), Saq Nim Aq (Blanco Gran Jabalí), Sis (Pizote) Tepew Q’ukumatz (quetzal-serpiente), Corazón del lago, Corazón del mar, el que hace trastos verdes, el que hace jícaras verdes”, en efecto, se repite en dos pasos de la cosmogonía, antes de la creación de la tierra y antes de la formación de los hombres de palo.

La enumeración de los nombres divinos puede ser considerada como una evocación de su capacidad creadora, ya que la pronunciación del nombre produce una manifestación concreta del referente representado.⁷ Por esto, resulta tan importante la presencia de definiciones animales en la caracterización de la fuerza vital primigenia. A mi parecer, se trata de un único principio creador, dinámico y heterogéneo, que actúa en la fertilización de la tierra por la presencia de sus atributos zoomorfos. Quiero decir con esto que los nombres evocados no hacen referencia a catorce o más deidades distintas, sino a la connotación polimorfa de la energía de fecundación cósmica. Por otro lado, los animales mencionados no se configuran como dioses autónomos (el dios coyote, el dios jabalí, el dios pizote y tacuazín etc.), sino como atributos y manifestación de un único principio fertilizante.

El carácter animal de los dioses creadores del *Popol Vuh* expresa dos funciones complementarias. Por un lado permite la comprensión de lo divino; por otro activa en el momento de su enunciación el carácter sagrado de los animales. Los animales evocados participan en la misma fuerza creadora, presentándose como expresiones cambiantes del principio vital primigenio. La estructura difrástica de las definiciones animales subrayan la complementariedad de los atributos y la concepción dinámica de la fuerza sagrada que origina la vida.

La definición del tacuazín y del coyote como Junajpu hacen referencia al contexto humano de actuación, ya que se trata de un nombre calendárico, “uno-cazador”; de *jun*, “numeral uno”, y *ajpu*, décimo día del calendario k’iche’, que corresponde a *ahau* del calendario yucateco y a *xochitl* del calendario mexica⁸. El día está vinculado con la fuerza y la sabiduría de los señores, pero al mismo tiempo se relaciona con el eclipse solar y lunar, además de ser un signo de fertilidad.⁹

⁵ PV, p. 32.

⁶ D. Guarchaj, comunicación personal.

⁷ W. Ong, *op. cit.*, pp. 42-50.

⁸ *Chol kin, 20 nawales, op. cit.*

⁹ *Ibidem.*

Cabe señalar también que la cerbatana que los gemelos usan para cazar podría remitir al soplo divino de los rayos solares.¹⁰ Junajpu alude entonces a la connotación a la vez humana y astral del tacuazín y del coyote. Este último animal representa la formación de la muerte y del invierno en las tradiciones indígenas de Norteamérica, manifestando una capacidad antagonista a la energía solar.¹¹ Ésta se refleja en la relación del signo calendárico k'iche' con los eclipses y con la muerte del sol. Entonces, se puede considerar a Junajpu Coyote como el dios masculino de la noche,¹² posiblemente en el momento en que se pone el astro solar.

También el tacuazín o tlacuache tiene una connotación sagrada, asociada a los cuatro rumbos terrestres como Bacabes.¹³ Vinculado él también con el sol, es la representación del crepúsculo matutino.¹⁴ Efectivamente, sus peculiaridades anatómicas hacen del marsupial un símbolo de fertilidad y de regeneración, puesto que la hembra tiene dos úteros y el macho el pene bífido.¹⁵ Además, el animal se caracteriza por la regeneración vital a través de su marsupio. La gestación dura trece días, así como trece son sus pezones y la cría que puede alimentar, encarnando el simbolismo celeste del numeral sagrado para los mayas.¹⁶

En muchos mitos mesoamericanos y panamericanos, el tacuazín o tlacuache es un ser sagrado civilizador e intermediario entre los dioses y los hombres, ya que ha difundido el fuego y los cultivos agrícolas entre las generaciones humanas.¹⁷ El tacuazín aparece también en otro paso de la obra, con la misma asociación solar vinculada con el amanecer. El animal oscurece la bóveda celeste de Xib'alb'a, permitiendo la creación de la falsa cabeza de Junajpu. Interviene de esta forma en los ritmos temporales, haciendo volver la oscuridad en el cielo del amanecer.

[...]
Así, pues, quería amanecer
se enrojeció la raíz del cielo.
-“Tizna, viejo”- Le fue dicho al tacuazín
-“Bien”- Dijo el viejo cuando estaba tiznando.
así, pues, cuando estaba oscureciendo.
Cuatro veces tiznó el viejo.
Tizna el tacuazín- dice la gente hoy.
Solamente pues el rojo
el azul se concluía
cuando fue sembrada su esencia. (párr. 35)¹⁸

¹⁰ M. Rivera Dorado, “Símbolos del Popol Vuh”, *op. cit.*, p. 262.

¹¹ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, pp. 333-334.

¹² M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, *op. cit.*, p. 69.

¹³ *Ibidem*, p. 52.

¹⁴ A. López Austin, *Los mitos del tlacuache*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁵ *Ibidem*, p. 17.

¹⁶ M. I. Nájera, “Sobre el carácter naturista de los seres divinos de la creación quiché en el Popol Vuh”, *op. cit.*, p. 1344.

¹⁷ C. Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, *op. cit.*, pp. 167-185.

¹⁸ *PV*, p. 104.

Por esta razón, el tacuazín parece ser la representación de la energía sagrada y luminosa del sol, que sale desde las entrañas de la tierra determinando un control entre una etapa cronológica y la siguiente. En cuanto *bacab*, el animal participa en las destrucciones cósmicas y es el responsable de los diluvios en el *Chilam Balam de Chumayel*.¹⁹ Se enfatiza de esta forma su función como creador y destructor de la vida, o sea instaurador del movimiento cíclico. Cabe mencionar también que la asociación del tacuazín y del coyote con el nombre de Junajpu subraya las implicaciones solares de estos dioses, ya que Junajpu se transforma en deidad astral en el mito central del *Popol Vuh*.

Por otro lado, las características simbólicas del tacuazín y del coyote connotan a los dioses creadores por su complementariedad, ya que el primero representa la transición del día a la noche, mientras que el segundo indica el paso de la noche al día. Asimismo, el coyote encarna el principio creador masculino, mientras que el tacuazín o tlacuache la fecundidad del principio femenino.²⁰ Por esto, los dos animales sagrados se complementan recíprocamente, aludiendo a la pareja primigenia creadora de la vida del cosmos. Los atributos animales ayudan a comprender la capacidad de regeneración cíclica de las fuerzas sagradas y la imposición de un ritmo circular en la formación del universo. Los elementos zoomorfos de las deidades aluden a la fuerza solar del amanecer y del ocaso, que fertiliza la tierra recién formada en el acto cosmogónico.

El equilibrio complementario entre elementos masculinos y femeninos sigue en los sucesivos atributos zoomorfos de los dioses creadores, como Nim Aq, Gran jabalí, y Nima Sis, Gran pizote. El jabalí blanco es un animal sagrado en muchas tradiciones. Representa la espiritualidad, la sexualidad y el ámbito silvestre en que vive.²¹ El animal tiene un carácter primordial y marca la sucesión de las etapas cronológicas y la evolución cíclica desde los tiempos primigenios.²² El color blanco podría ser una alusión a la mayor edad de los abuelos divinos, pero también podría referirse a la dimensión celeste de los dos animales. El blanco, en efecto, parecer asociarse al norte y al espacio aéreo, contrapuesto a la sustancia telúrica amarilla relacionada con el sur.²³

El jabalí es una manifestación de energía masculina sagrada, que permite la fertilidad de la tierra. De la misma manera, el pizote es una expresión del principio femenino de gestación, como diosa madre y abuela del alba.²⁴ Encontramos también en este caso una fuerza luminosa que marca la transición entre una etapa temporal y la siguiente. Se trata del principio vital que permite la creación a partir de la oscuridad de la noche y la regeneración del día. La definición zoomorfa de la

¹⁹ M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, op. cit., p. 167; *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, op. cit., p. 88.

²⁰ M. I. Nájera, "Sobre el carácter naturista de los seres divinos de la creación quiché en el Popol Vuh", op. cit., p. 1344.

²¹ J. Chevalier y A. Gheerbrant, op. cit., vol. 1, pp. 272-273.

²² *Ibidem*.

²³ S. Salgado Ruelas, op. cit., p. 84.

Hay que recordar, también, que la formación del universo del *Popol Vuh* se verifica precisamente gracias al movimiento de las aguas que se retiran de la extensión telúrica. Los dioses creadores encarnan el dinamismo entre el cielo y la tierra y el paso desde una condición indistinta, oscura y caótica, a otra diurna y ordenada. Las deidades primigenias, en efecto, no crean el universo *ex nihilo*, ni fecundan concretamente las tierras para la formación de la vida, sino que activan una serie de procesos cíclicos de creación, destrucción y regeneración.

El coyote, el tacuazín, el pizote y el jabalí representan el movimiento perpetuo de renovación de la vida, determinando la instauración del tiempo cíclico y connotando la fuerza sagrada como un principio de regeneración cósmica. Además, por sus hábitos decodificados por la experiencia humana, se presentan como la clave de interpretación de las energías divinas en la formación del mundo. A la luz de estas consideraciones, podemos observar que según el *Popol Vuh* la vida cósmica se origina por la instauración del movimiento entre el atardecer y la noche, la oscuridad y el alba.

Conforme a la concepción cronológica circular de los mayas, el universo se forma por medio de etapas sucesivas de creación, destrucción y regeneración. La luz pre y post solar, representada por el coyote, el tacuazín, el pizote y el jabalí, activa el movimiento y la renovación cíclica del cosmos. La connotación animal encarna perfectamente la regeneración, ya que los mamíferos expresan el paradigma de la renovación de la vida por medio de sus propias entrañas. Los atributos animales de los dioses creadores no manifiestan, entonces, el principio solar fecundante, diurno y masculino, que se realizará después del rito iniciático de los gemelos. En este caso, se trata más bien de la fuerza solar como generadora de movimiento y equilibrio, de la compenetración entre las energías diurnas del cielo y nocturnas de la tierra. Los animales realizan en su simbolismo el dinamismo propio del dios solar entre las etapas cronológicas, representando la vida cósmica como la instauración de una lucha entre contrarios.

5.2. La serpiente, la vida y el tiempo

Además de los animales mencionados, la instauración de la vida se verifica por la intervención de otra deidad creadora, que sintetiza en su connotación zoomorfa el movimiento y la regeneración constante. Se trata de Q'ukumatz, dragón cósmico y serpiente emplumada.

[...]

solamente Tzakol

B'itol

Tepew

Q'ukumatz

Alom

K'ajolom está en el agua clara

está envuelto en plumas de quetzal

en plumas de ranchón, por esto el nombre de Q'ukumatz.
son de gran conocimiento
son de gran pensamiento sus esencias. (párr. 4)²⁷

El dios creador está envuelto en las plumas del quetzal y del ranchón, pájaros de plumaje verde muypreciado. Las plumas son una representación acuática y aluden a la fertilidad de las aguas. En la plástica prehispánica, efectivamente, están representadas por volutas o bolitas que indican también el jade, el agua o la sangre, sustancias sagradas que fertilizan la materia telúrica.²⁸

En los mitos de creación de los dioses nahuas, éstos nacen a menudo porque sus madres ingieren o entran en contacto con cuentas de jade o plumas, como en el caso del nacimiento de Huitzilopochtli que se debe a la interacción de una bola de plumas con el seno materno.²⁹ Resultan claras las implicaciones acuáticas y sagradas de las plumas, así como la sangre y el jade representan lo precioso³⁰.

Sin embargo, a mi parecer aquí las plumas no aluden sólo a las aguas celestes, sino, a las aguas telúricas de la creación. Se trata de un elemento uranio y ctónico a la vez, que fertiliza todo el cosmos con su capacidad purificadora y fecundante. El quetzal se asocia a la energía vital, presidiendo los nacimientos y los retoños de las plantas.³¹ Las plumas de Q'ukumatz desempeñan un doble papel en el paso citado. Por un lado forman parte de las características zoomorfas del dios creador, connotándolo por su función central en el equilibrio cósmico. El color verde del quetzal y de la serpiente, en efecto, indica el centro del universo³², enfatizando su capacidad de comunicación y su papel de fertilización universal³³.

Por otro lado, las plumas con que está envuelto el dios manifiestan una función específica en el acto cosmogónico, ya que encarnan el poder sagrado de las aguas primigenias. Podemos decir que el agua que cubre la superficie terrestre es una emanación misma de las plumas de Q'ukumatz, que extiende sobre el cosmos su fuerza de fecundación. Por esta razón, las plumas que rodean a los dioses creadores aluden a la sustancia primigenia que origina la vida, presentándose como encarnación de esta misma energía. Este elemento zoomorfo es representativo de la doble naturaleza celeste y terrestre de la sustancia vital, ya que por el color verde del agua y la naturaleza urania del pájaro representa perfectamente la compenetración entre contrarios. La presencia de las plumas en el cosmos de los orígenes aclara el papel creador del dios, que con su sola emanación empapa de sustancia vital la materia universal.

²⁷ PV, p. 24.

²⁸ M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, op. cit., p. 156.

²⁹ B. de Sahagún, op. cit., p. 191.

³⁰ M. de la Garza, "La religión. Los dioses, el mundo y el hombre", op. cit., p. 202.

³¹ M. de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, op. cit., p. 35.

³² M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 61-66.

³³ M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, op. cit., p. 153

Los atributos animales de Q'ukumatz no se acaban claramente con las plumas, ya que el poder de fertilidad cíclica le deriva también de su naturaleza serpentina. Es sabido que el nombre del dios hace referencia precisamente a la composición múltiple de su esencia sagrada, de *q'uq'*, “quetzal” y *kumatz*, “serpiente”.³⁴ El estudio del simbolismo de este último animal resulta fundamental para comprender la concepción maya de la vida cósmica y la manifestación de energías latentes en el caos primigenio.

El animal se encuentra en los orígenes de la vida en muchas culturas, encarnando un conjunto arquetípico vinculado con el frío y la noche pre-formal. En su configuración sin miembros, en movimiento perpetuo, la serpiente representa la multiplicidad primordial que desaparece y renace constantemente, o sea el potencial vital del que derivan todas las manifestaciones naturales, el principio mismo de la vida y el poder vivificante de lo sagrado.³⁵ La serpiente contiene también la duplicidad sexual, es fálica y matricial al mismo tiempo, presentándose como ser andrógino.³⁶ Por esto, encarna perfectamente en la cosmogonía k'iche' el principio primigenio que produce la vida.

Este animal está asociado también a la gemelaridad y a la duplicidad, entendida como unión de los contrarios o como equilibrio entre la vida y la muerte, el nacimiento y la regeneración.³⁷ La serpiente, en efecto, representa la autofecundación y la creación de la vida desde la muerte. Encarna la sustancia primordial de donde deriva todo y a donde regresa todo. En este proceso dialéctico y autogenerativo, podemos encontrar la expresión del principio cronológico maya, encarnado en las espiras de la serpiente y en el paso de una condición a la siguiente. Este aspecto me parece sumamente representativo de la concepción k'iche' de los orígenes de la vida, entendida no sólo como revelación de energías sagradas, sino sobre todo como movimiento y tiempo. La connotación cronológica de la serpiente acomuna el animal a los otros dioses creadores zoomorfos, representando el verdadero principio vital de la cosmogonía k'iche'.

Lo que origina la vida cósmica, en efecto, es el tiempo y la sucesión de las etapas generacionales encarnadas cabalmente por las espiras de la serpiente y su movimiento circular alrededor de sí misma. Por consiguiente, se puede considerar al animal como una imagen del tiempo cíclico y del proceso regenerativo de la vida del universo. En esto, la serpiente expresa el principio vital del cosmos y su capacidad de autogeneración.

La presencia del dios determina por contacto el movimiento entre la vida y la muerte. De esto se deduce que entre los mayas existía una idea bastante compleja y con un sumo grado de

³⁴ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, pp. 144 y 311.

³⁵ J. Chevalier y A. Gheerbrant, vol. 2, p. 359.

³⁶ M. de la Garza, “El dragón, símbolo por excelencia de la vida y la muerte entre los mayas”, *op. cit.*, p. 179.

³⁷ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 362.

abstracción del concepto de vida y de muerte. Éstas se conciben como energías temporales cíclicas paralelas, desde cuyo contraste los seres naturales pasan desde una condición a la siguiente, o sea que se someten a una dimensión cronológica.

La cosmogonía del *Popol Vuh* refleja el proceso de instauración de la vida en todos los seres naturales. Se trata de la transformación desde la materia indistinta y caótica a un orden binario, o sea a la sucesión vida-muerte, día-noche. La evolución desde la condición potencial a la expresión vital está representada en el acto cosmogónico por la salida de las aguas de la creación. La irrupción de la tierra sobre el mar primordial produce el contacto entre la superficie terrestre y el cielo. Esto puede indicar muy bien el valor de la vida animal, vegetal y humana como una salida desde lo indiferenciado a la condición dual del universo.

El movimiento que activa el equilibrio dual a mi parecer expresa un claro carácter cronológico, ya que con la instauración de la vida del cosmos se verifica un proceso de regeneración constante. De esta forma, el universo asume en sí la vida y la muerte como dos etapas temporales sucesivas, alejándose de la condición indistinta y homogénea de los orígenes. Podemos decir que con la salida desde el mar caótico, el universo conoce el concepto de tiempo y por esto desarrolla la vida. Se puede deducir, entonces, que la energía vital encarnada en la imagen serpentina coincide esencialmente con el principio cronológico.

El animal se asocia en muchas culturas con el árbol por su forma lineal, su unidad múltiple, el color verde y la elevación que implica.³⁸ También en este simbolismo, se pueden reconocer las implicaciones cronológicas de la serpiente, ya que, junto a la vegetación, encarna la evolución cíclica y la regeneración. El ofidio, entonces, aun en su connotación vegetal, manifiesta el principio vital y temporal, ya que en su valor dual contiene en sí la vida, la muerte y la autogeneración. El reptil, entonces, es una expresión sagrada múltiple y compleja en el *Popol Vuh*. Se presenta como manifestación telúrica relacionada con el vientre materno y la sustancia terrestre antagonista de la energía solar.³⁹ Asimismo, es una manifestación celeste vinculada con la luna y la fecundidad femenina del universo.⁴⁰ En muchas manifestaciones plásticas prehispánicas, en efecto, la diosa madre se asocia a la luna y a la serpiente, enfatizando la capacidad creativa y la regeneración.⁴¹

Me parece importante subrayar también las connotaciones lunares de este animal, puesto que la luna tiene un claro carácter cronológico. Efectivamente, el tiempo cíclico y la concepción cosmogónica de las sucesivas creaciones y destrucciones tienen raíces lunares basadas en la periodicidad de las fases del astro en el cielo nocturno.⁴²

³⁸ G. E. Cirlot, *op. cit.*, pp. 274-275.

³⁹ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 363.

⁴⁰ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, p. 163.

⁴¹ M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, *op. cit.*, p. 135.

⁴² M. Eliade, *Immagini e simboli*, *op. cit.*, p. 68.

La luna es la forma primigenia de medición de las actividades concretas de la humanidad, que da sentido a los fenómenos cósmicos como la lluvia, las mareas y la vegetación, pero también humanos, como la menstruación. La luna representa para los hombres la realización de un tiempo “vivo”.⁴³ La relación de la luna con la medida del tiempo significa mucho más que división en etapas cronológicas constantes; significa también el paso de lo caótico a lo regular; la evolución de las manifestaciones heterogéneas hacia una realidad ordenada por reglas cíclicas y constantes.⁴⁴ La medición implica una activación de los elementos vitales pertinentes al desarrollo cósmico. Por esto, a través de su simbolismo lunar, la serpiente sagrada de los orígenes actúa una vitalización de los gérmenes latentes, confiriéndoles un ritmo, un orden y un sentido, o sea que transforma la materia caótica en energía vital.

Es sumamente interesante la connotación lunar y temporal del dios creador del mito k'iche', ya que éste se configura como fuerza sagrada complementaria al nacimiento del sol. En esta función paralela a la energía solar, podemos observar una continuidad con los otros dioses zoomorfos de la creación: el tacuazín, el coyote, el pizote y el jabalí. Todos estos animales manifiestan en el texto un carácter luminoso, asociado a las fases de transición de una etapa a la siguiente. Encarnan la manifestación y el ocaso del sol, el paso de la luz a la oscuridad, la transición de la vida a la muerte. Por esto, la relación de los dioses con la serpiente aclara la función común de la energía divina como activadora de los gérmenes presentes en la materia.

En esta perspectiva, el nacimiento del sol después del rito de transición de los gemelos se configura como una fase complementaria de la cosmogonía, en que se superpone al ritmo cronológico “vivo” y concreto de la luna. El universo de los orígenes, antes de la primera aurora, no es necesariamente un cosmos inacabado e inestable, sino una etapa previa a la culturalización que representa el astro solar. La creación del sol, en efecto, sirve como transición hacia la verdadera antropogonía.

Si bien es cierto que la luna surge por la metamorfosis de uno de los dos gemelos en el mito central del *Popol Vuh*, las connotaciones lunares están presentes ya desde el principio de la creación. Se trata a mi parecer de dos funciones distintas de la luna, basadas en dos ciclos temporales autónomos. Las implicaciones lunares de la serpiente emplumada y de la fuerza divina primigenia, en efecto, aluden a las fases de crecimiento, plenitud, decadencia y muerte del astro, con un claro paralelismo con el recorrido humano. La luna, en esta perspectiva, es la imagen más inmediata de la existencia de todas las formas naturales, del hombre, de los animales y de la vegetación.⁴⁵ Por esto encarna el principio temporal que determina las fases vitales del individuo y

⁴³ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., pp. 150-151.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 150.

de todo el universo. La serpiente emplumada y los otros dioses zoomorfos determinan el desarrollo de la vida cósmica en virtud de su carácter cronológico y cíclico, encarnado en la energía lunar.

Por otro lado, la transformación de uno de los dos gemelos en luna alude a otro ciclo cronológico, o sea a la presencia dinámica del día y de la noche. Se hace referencia al recorrido y a la presencia visible de la luna desde el atardecer hasta el amanecer, con un ritmo constante y diario. La subida al cielo de los gemelos, entonces, no determina las fases de crecimiento, plenitud, decadencia y muerte del universo, sino su carácter dual y complementario. Con el nacimiento del sol, la luna adquiere una nueva connotación, como aspecto nocturno, femenino, telúrico y mortífero del cosmos. Podemos decir que el rito iniciático de los gemelos profundiza el simbolismo lunar, pero no lo contrasta ni lo anula. Se trata de la superposición de una dimensión dual astronómica, sobre el ritmo concreto de la existencia humana.

La concepción de la energía creadora como movimiento y tiempo declara la naturaleza abstracta y espiritual de la vida del universo. Se desprende la función demiúrgica de los dioses creadores, que actúan sobre una materia preexistente, pero inerte e indiferenciada. La acción de los dioses zoomorfos consiste precisamente en la realización de un orden que dé un sentido a cada elemento natural. La vida se concibe entonces como la activación de una función y de una correlación ordenada y pertinente con las otras manifestaciones vitales.

Se puede deducir, entonces, que, según el *Popol Vuh*, la vida es una condición relacional dinámica. Otro aspecto interesante es que la vida no coincide con la materia, sino que se forma por la interrelación de sus partes. La materia es preexistente a la vida y la vida perdura después de la destrucción de la materia. Esto nos permite comprender el nivel de abstracción alcanzado por el pensamiento maya. Efectivamente, en el *Popol Vuh* se expresa una concepción espiritual de la existencia del hombre y del cosmos, vista como interrelación dinámica y cronológica de los componentes materiales. Lo que activa la vida y transforma la materia caótica en relaciones vitales es la energía sagrada de los dioses, del tiempo y del movimiento entre fuerzas complementarias.

La serpiente sagrada en los orígenes del cosmos k'iche' manifiesta su multiplicidad simbólica también en las plumas de quetzal y ranchón que la envuelven. El dios se presenta como dragón cósmico, o sea la encarnación de distintas energías sagradas e imagen de la fertilidad del universo.⁴⁶ Dios ambivalente, manifiesta el principio activo demiúrgico, la energía divina y el impulso espiritual.⁴⁷ Las diferentes componentes del dragón, terrestre y celeste a la vez, lo hace una imagen de lo animal por excelencia.⁴⁸ Q'ukumatz contiene en sí la vida y la muerte, proponiéndose como vehículo de transición y síntesis del movimiento temporal.

⁴⁶ M. de la Garza, "El dragón, símbolo por excelencia de la vida y la muerte entre los mayas", *op. cit.*, pp. 179-180.

⁴⁷ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 394.

⁴⁸ J. E. Cirlot, *op. cit.*, p. 82.

En su función creadora, se relaciona con Juraqan, Uk'ux Kaj/ Uk'ux Ulew, “corazón del cielo/ corazón de la tierra”, Kaqulja Juraqan, “Rayo Juraqan”, Ch'ipi Kaqulja, “Rayo pequeño”, y Raxa Kaqulja, “Rayo verde”.⁴⁹ Las definiciones de Juraqan como rayo subrayan sus implicaciones lunares. El rayo, en efecto, en distintas culturas se asocia al dragón, a la serpiente y a la luna, sobre todo en su carácter cíclico y cambiante.⁵⁰ El color verde del rayo, además, alude al centro cósmico y a la materia acuática en la que están sumergidos los seres divinos. Juraqan se presenta como otra manifestación de la energía primigenia de vida, centro del movimiento cósmico a partir de su única pierna. La confluencia entre las imágenes simbólicas de la serpiente emplumada y del dios K en los contextos plásticos prehispánicos atestiguan la continuidad entre los dos principios vitales y una coparticipación en la energía cronológica y cíclica de la luna.⁵¹

Cabe señalar también que el rayo y Juraqan se asocian a las aguas celestes, profundizando el valor fecundante de la serpiente sagrada. Los seres que existen en los orígenes del mundo k'iche' se configuran, entonces, como las expresiones cambiantes de una única fuerza divina, o sea la energía vital, la fertilidad del cosmos, los ciclos cronológicos y el impulso a la regeneración.⁵² Los dioses zoomorfos analizados en este apartado se revelan como expresiones de una deidad suprema que crea el tiempo y la vida. Los atributos animales tienen una función específica en la lógica narrativa, ya que connotan a la energía divina por sus distintas implicaciones simbólicas.

De esta forma, el dios primigenio adquiere una dimensión dinámica y polisémica, fuente de vida y de muerte, movimiento y cambio, fertilidad celeste y telúrica, acuática y matricial. Me parece importante subrayar que todas estas manifestaciones animales se relacionan, de una o de otra forma, con el simbolismo astral, lunar y pre-solar, o sea con el principio cronológico cíclico y vivo. Aun los animales asociados a las luces del amanecer y del ocaso encarnan el principio lunar en su oposición al sol diurno, masculino y seco. Por esto, los elementos zoomorfos sugieren las implicaciones espirituales, temporales y al mismo tiempo naturales de la energía sagrada. A través de las manifestaciones animales, el hombre puede participar en la vida del universo, vivir la cosmogonía como una renovación de su historia y reconocer el principio vital universal en los ritmos de su propia existencia.

⁴⁹ Cf. Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, *op. cit.*, p. 199; P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, pp. 128 y 321.

⁵⁰ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 396; M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, p. 150.

⁵¹ M. de la Garza, “El dragón, símbolo por excelencia de la vida y la muerte entre los mayas”, *op. cit.*, pp. 193-194.

⁵² *Ibidem*, p. 195.

5.3. La primera generación de animales

De la primera generación de animales ya se ha hablado en el primer capítulo. Sin embargo, me parece importante señalar aquí la precisa connotación simbólica de estos seres en las dinámicas de la cosmogonía k'iche'.

Entonces pensaron en los animales de las montañas
los guardianes de los bosques
todas las criaturas de las montañas
los venados
pájaros
pumas
jaguares
serpientes
víboras
cantiles
los guardianes de los bejucos. (párr. 6)⁵³

Estos animales forman la prima generación no humana o sea que se caracterizan por su valor natural y extra-social. Efectivamente, los dioses los destinan a los barrancos, las vegas de los ríos, las ramas de los árboles y de los bejucos, como espacios opuestos a la dimensión cultural de los cultivos y de las áreas urbanas. La función de los animales radica precisamente en su carácter natural, punto de contacto entre los hombres y el espacio ajeno a su comunidad. Se revelan como manifestación de lo sagrado que el hombre no logra alcanzar pero que puede percibir a través de sus hábitos extraordinarios.

Por esto, es fundamental el carácter bivalente de la serpiente, el venado, el pájaro y el jaguar. Por un lado, comparten con el hombre algunas características vitales, la respiración, la reproducción sexual, la alimentación, el movimiento, el nacimiento y la muerte; por otro, poseen peculiaridades distintas, naturales y divinas a la vez. La presencia de los animales en los espacios silvestres garantiza una decodificación de la diversidad por parte de la comunidad y asegura el contacto con la dimensión sagrada de la naturaleza.

La creación de los animales, entonces, se presta a una doble lectura. Representa en primer lugar un acercamiento a los hombres de maíz, o sea un puente de contacto entre los dioses y la generación humana todavía por crear. La formación de estos seres se configura como una metáfora espacial y temporal, o sea como la apertura de un cauce intermedio entre la dimensión divina y la humana.

Por otro lado, los animales sacralizan el espacio en que vivirán los hombres de maíz, canalizan las energías sagradas en sus valores excepcionales y proporcionan el sustentamiento mismo de la humanidad. Con la creación de la primera generación animal, los dioses inauguran una nueva etapa de la antropogonía, o sea la creación de un cosmos apto a recibir y sostener a los

hombres. Aquí se activa la cadena alimenticia, que encontrará un desarrollo en la asignación de la comida de los sucesivos episodios. Evidentemente, se toca un punto central en la organización mítica del espacio o sea el control de los recursos alimenticios.

La creación de los animales supera en su simbolismo múltiple la expresión del carácter falible de los dioses creadores. Se trata, más bien, de la revelación de la sacralidad del mundo y de su carácter natural. Los animales se pueden considerar como expresión del espacio sagrado en el que viven. En efecto, los barrancos y las vegas de los ríos, donde demoran venados, jaguares, pumas y serpientes, representan las hendeduras de la tierra que facilitan la comunicación con la sustancia sagrada y la fertilidad femenina. De la misma manera, las ramas de los árboles y de los bejucos están en contacto con la materia celeste, representando un cauce de contacto con la fertilidad del cielo y del elemento masculino. Los animales silvestres encarnan estas mismas energías sagradas y las transmiten a los hombres que entran en contacto con ellos de forma concreta o simbólica.

La creación de los animales se puede considerar como una prosecución de la geogonía o sea como la creación de seres que manifiestan la sacralidad del espacio. El contexto silvestre de su actuación es representativo de su función mediadora. Si la milpa representa el cuerpo del hombre, de la misma manera los lugares salvajes son una expresión de la vida animal, con una correspondencia biunívoca entre contexto natural y expresión zoomorfa.

Me parece importante señalar que en realidad no se verifica una dicotomía rígida entre la dimensión natural y cultural, ya que los animales se encargan de los contactos entre ambas dimensiones. Por estas razones, la formación de venados, pumas, jaguares, serpientes y pájaros tiene un valor específico en la cosmogonía, puesto que por un lado permite un acercamiento a la futura humanidad por parte de los dioses, por otro hace del espacio recién creado un organismo significativo para los hombres.

Todos los animales mencionados en la primera creación, los pájaros, los venados, los pumas, los jaguares, las serpientes, las víboras y los cantiles, pertenecen a los lugares silvestres donde normalmente el hombre no tiene acceso. Esto reafirma su carácter sobrehumano o, en esta perspectiva, no-humano. Además, todos son animales sagrados, expresión de energías divinas. Al simbolismo de la serpiente ya he dedicado el apartado anterior. Podemos observar brevemente que se hace referencia a tres tipos de culebras con características parecidas, vinculadas con la luna y la fertilidad del cosmos.

⁵³ PV, p. 27.

De la misma manera, los pájaros representan la sacralidad del cielo, sitio por excelencia de lo sagrado.⁵⁴ Son conocidas las implicaciones solares de los venados, de los jaguares y de los pumas⁵⁵, posiblemente en este caso con un valor nocturno. El venado, en efecto, parece manifestar en este contexto una naturaleza lunar o solar nocturna, puesto que se asocia a los barrancos y las vegas de los ríos, o sea a las aguas telúricas. Además, el animal aparece en varios difrasismos antitéticos con el pájaro, ser celeste y manifestación de energías diurnas y masculinas. Los pumas, los jaguares y los venados, en efecto, se asocian a los bosques y las fracturas de la superficie terrestre, o sea a las regiones oscuras y telúricas.

Asimismo, el jaguar y el puma representan lo caótico y lo irracional, proponiéndose como fuerza antagonista de la humanidad.⁵⁶ En efecto, con el nacimiento del primer sol, estos animales junto a las serpientes se convierten en piedras, o sea que se institucionaliza su culto. La desnaturalización de los pumas, jaguares y serpientes subraya su fuerza opuesta a la energía solar diurna, sugiriendo la función del sol como instrumento cultural.

A la luz de estas consideraciones, podemos apreciar el carácter sagrado, anti-humano y natural de los primeros animales. Ya que el sol ofrece al hombre los elementos culturales para interactuar con el ambiente, el sol puede ser considerado como un símbolo de la humanidad de maíz o, mejor dicho, de la historia de su humanidad. De esta forma, se puede observar el carácter telúrico, lunar y solar nocturno de la serpiente, el jaguar, el venado y el puma, que encarnan las fuerzas ctónicas opuestas al sol diurno y cultural de los hombres. Al mismo tiempo, el pájaro manifiesta la energía celeste necesaria para el equilibrio del mundo, transformando la zoogonía en una manifestación del valor sagrado de todo el universo.

5.4. Los dioses zoomorfos del cosmos en evolución

La relación entre el mundo animal y los dioses no se acaba en los atributos zoomorfos de los seres creadores. En el cosmos en evolución aparecen varias deidades animales, como Wuqub' Kaqix, Siete Guacamaya, y Sipakna, lagarto telúrico. También en este caso, el simbolismo de la guacamaya y del lagarto ha sido discutido en los apartados anteriores, así que vuelvo aquí sólo para subrayar la poliforme manifestación de lo sagrado en las representaciones animales del *Popol Vuh*.

La guacamaya es una representación del fuego celeste en su carácter nefasto y voluble,⁵⁷ que se contrapone al sol diurno, generador del tiempo calendárico. Se puede observar una primera distinción entre el falso sol de la guacamaya y la verdadera deidad solar. El primero se caracteriza

⁵⁴ M. de la Garza, *Rostrros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 128.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 122 y 132.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 132; C. Valverde, *B'alam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo*, op. cit., pp. 156-159.

⁵⁷ M. de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, op. cit., pp. 50-51.

por la homogeneidad y el aislamiento, mientras que el sol de la verdadera humanidad se presenta como la contraparte de la energía lunar, o sea como un concepto dinámico y en constante equilibrio. Por esta razón, el sol puede generar el tiempo cronológico, mientras que la guacamaya se configura como un ser autorreferencial, que se agota en su misma apariencia.

Siete Guacamaya podría estar vinculado con una fase específica del recorrido solar, el momento solsticial, como sugieren Chevalier y Gheerbrant, o como guía de los muertos en otras tradiciones americanas.⁵⁸ Lo importante es su carácter incompleto, que lo convierte en un dios inestable, destinado a la muerte y a la transformación en otras energías.

Hay que recordar que a pesar de su valor negativo en el episodio del *Popol Vuh* Wuqub' Kaqix expresa un valor sagrado celeste, ya que las plumas de la guacamaya aluden a la energía masculina y al calor solar. En esto se puede observar la peculiar concepción maya de lo sagrado, o sea un movimiento entre energías complementarias y contrastantes, nefastas y vitales, falibles, “ociosas” y activas, dinámicas y en evolución constante. La guacamaya alude a un aspecto específico del sol y como tal representa una energía fundamental en la vida del hombre. Sin embargo, si el valor sagrado de Wuqub' Kaqix le deriva de su carácter animal, éste resulta ser parcial. Efectivamente, el dios se compone también de piedras verdes, metal, esmeraldas y joyas, que determinan su aspecto exterior. Creo que precisamente en esto consiste su marginalidad, o sea en una naturaleza animal incompleta y ficticia.

Las piedras verdes, el metal y las joyas pueden ser un símbolo de energía vital, como el jade, pero no contienen esta misma energía. La substitución de los dientes de jade con granos de maíz indica la relación simbólica que la cultura maya reconoce entre los dos objetos. Es común la costumbre desde la época prehispánica de alimentar a los difuntos con cuentitas de jade o piedras, que transmiten el alimento sagrado al más allá.⁵⁹ Sin embargo, la muerte de Siete Guacamaya se verifica precisamente por este reemplazo, atestiguando su carácter ficticio y antinatural. Las joyas se convierten en una señal de su valor incompleto, en equilibrio entre dos mundos: el animal y el mineral, el celeste y el acuático del jade. Por esto, los atributos animales de Wuqub' Kaqix no connotan a todo el personaje, sino sólo a una parte de su función, declarando su marginalidad y su valor híbrido destinado a la muerte y a la regeneración.

El mismo destino caracteriza a Sipakna, el primer hijo de Wuqub' Kaqix. Es un dios telúrico representado por el caimán, ya que *cipac(tli)* en náhuatl significa “lagarto, caimán”⁶⁰, animal

⁵⁸ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 85.

⁵⁹ A. Ruz, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, *op. cit.*, p. 152.

⁶⁰ L. Campbell, *op. cit.*, p. 85; M. Iliá Nájera, “Sobre le carácter naturalista de los seres divinos de la creación quiché en el Popol Vuh”, *op. cit.*, p. 1349.

asociado a la tierra y al sostén del mundo, según la cosmovisión mesoamericana⁶¹. El atributo animal del ser primigenio lo relaciona con las aguas telúricas y la fertilidad de la parte femenina y nocturna del cosmos. En efecto, vive cerca de los ríos y se alimenta de cangrejos y peces.

Como su padre, es un ser en equilibrio entre distintas condiciones, acuática y terrestre; cruza diferentes espacios y produce el nacimiento de las montañas, o sea los puntos de acceso a la sustancia celeste. Precisamente por sus características zoomorfas, también en este caso su derrota ocurre por una violación de sus costumbres animales. Los gemelos le fabrican un cangrejo vegetal y mineral, o sea un elemento híbrido. La búsqueda de este alimento provoca la substitución de sus hábitos alimenticios animales con otros que no forman parte de su mundo. Su muerte es el resultado de la ruptura de su cadena alimenticia habitual y de un cambio en el equilibrio vital del lagarto.

Por su poder excepcional, no contrastado todavía por energías celestes complementarias, Sipakna tiene que asimilarse a la sustancia telúrica, neutralizando su poder nefasto. Representa las fuerzas caóticas de los orígenes que los gemelos astrales someten a un orden y a una finalidad específica. Por esto, más que de total destrucción, sería más correcto hablar de renovación de la energía terrestre del caimán, en un regreso *post mortem* a las entrañas de la tierra. En este lugar, el caimán se convierte en el símbolo mismo de la fuerza generadora de la tierra.

También en este episodio, los atributos animales del personaje lo connotan como ser sagrado, nefasto creador y destructor del orden del mundo, representación de las fuerzas cosmogónica y de su evolución constante. El lagarto es derrotado por medio de su alimento no convencional, que le quita su carácter animal y lo asimila a la sustancia terrestre. Sin embargo, su poder vital y mortífero sobrevive, pero orientado hacia una finalidad específica, o sea asociado a las profundidades de la tierra y a la parte femenina y nocturna del universo. En esta asimilación se activa su función cósmica, ya que su energía adquiere un lugar específico en que realizarse. El lagarto se transforma en la contraparte de la energía astral de los gemelos, contribuyendo con su asimilación terrestre a crear un orden en la organización binaria del universo.

5.5. Los animales del lado oscuro de la vida

En el cosmos k'iche' son muy numerosos los animales que expresan frente a los hombres la sacralidad de la tierra y la oscuridad nocturna. En primer lugar podemos mencionar a todos los habitantes de Xib'alb'a, que encarnan el poder de creación y de destrucción de la gran matriz telúrica. Los tecolotes, los búhos, los jaguares, los murciélagos y las hormigas representan la expresión de la fuerza sagrada de la tierra, de la noche, de lo femenino y matricial, que para dar

⁶¹ M. Rivera Dorado, *La religión maya*, op. cit., p. 46; M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los*

nueva vida tiene que destruir y asimilar. En particular, todas estas energías nocturnas se encuentran en el episodio de la destrucción de los hombres de palo, expresando la fuerza nefasta de la noche, necesaria para restablecer un orden en el mundo.

Así, pues, fue su muerte
los inundaron:
vino una gran resina del cielo
vino K'otk'owach, su nombre
escarbó sus ojos
vino Kamalotz'
les cortó sus cabezas
vino Kotzb'alam
les comió sus carnes
vino Tukumb'alam
les revolvió
les maltrató sus huesos
sus nervios
les molió
les despedazó sus huesos. (párr. 9)⁶²

Además de la lluvia, la muerte de los muñecos se verifica por medio la intervención de varias manifestaciones zoomorfas. En los personajes mencionados se pueden reconocer las raíces de los verbos *lotz'* “sangrar”, *kamik*, “muerte”, *k'otok'otem*, “estar escarbando”, pero sobre todo los atributos animales del jaguar (*b'alam*), del tecolote (*tukur*) y posiblemente una paronomasia entre *kama-lotz'*, “muerte sangrando”⁶³ y *kama-sotz'*, “murciélago de muerte”.⁶⁴ Así que diferentes manifestaciones sagradas destruyen a la generación de palo, determinando una confluencia de distintas energías mortíferas. Inclusive hay personajes con atributos zoomorfos complejos, como *Tukum-b'alam*, “tecolote-jaguar”, que expresa la coparticipación de la energía telúrica del jaguar y celeste del tecolote en la destrucción de una etapa cósmica.

El tecolote-jaguar podría ser una representación del ave Moan, que en los códices prehispánicos se configura con una cabeza de pájaro y el cuerpo manchado de algún mamífero.⁶⁵ El animal fantástico tecolote-jaguar aparece también en la plástica prehispánica, así como en mitos contemporáneos.⁶⁶ Este animal se asocia al ámbito oscuro de la existencia, en particular a la luna, al cielo de la noche y a la muerte.⁶⁷ Conjuga las fuerzas solares y telúricas del jaguar con la energía lunar y celeste de la lechuza. Por esta razón el animal fantástico encarna la esencia de la fuerza nocturna y destructiva del universo de los orígenes. En cuanto ave, el tecolote cruza distintos espacios, desde las profundidades de *Xib'alb'a* hasta el cielo, llevando la energía nefasta del

mayas, op. cit., p. 201

⁶² *PV*, p. 35.

⁶³ En el Ms. Newberry, folio 4 v., está registrado efectivamente *camalotz*, tal vez por un error de transcripción. L. Campbell lo interpreta efectivamente como un error, en lugar de *camasotz*. L. Campbell, *op. cit.*, p. 86.

⁶⁴ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, pp. 124; 171, 188, 370, 417.

⁶⁵ M. de la Garza, *Aves sagradas de los mayas, op. cit.*, p. 90.

⁶⁶ C. Valverde, *Balam, El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya, op. cit.*, p. 84.

inframundo a la sustancia urania y connotando la lluvia, símbolo de vida por excelencia, de implicaciones mortíferas.⁶⁸

Por su intervención, la lluvia se transforma en un instrumento de muerte para los hombres de madera, funcionando como intermediario entre la materia acuática y la energía mortal. La lechuza encarna ella misma el valor nefasto de la lluvia y de las tempestades, actuando también sobre la vegetación y la regeneración.⁶⁹ Esto nos aclara la función del diluvio y de la muerte de los muñecos de palo, ya que la tierra se purifica y se prepara para una nueva creación. La lluvia representada por los animales nocturnos no actúa sólo una aniquilación, sino una regeneración del mundo, propiciando el nacimiento de nueva vida. Por otro lado, los atributos zoomorfos de las energías sagradas de destrucción enfatizan su carácter bivalente, ya que estos animales cruzan distintos espacios, desde el inframundo hasta el cielo. Están presentes en el ambiente conocido por la humanidad y abren un canal de comunicación entre la dimensión humana y el espacio caótico de la noche.

La imagen del tecolote-jaguar representa muy bien la intervención de las energías destructivas ambivalentes, ya que el ave está relacionada con la lluvia y el agua, mientras que el jaguar con el fuego solar. El tecolote-jaguar se configura, entonces, como una representación plástica del diluvio, sugiriendo sus características complementarias de destrucción y purificación.

Cabe mencionar también que la decapitación de los muñecos alude a los rituales sacrificiales y a la recolección de sangre para la fertilización del cosmos. La raíz *lotz'*, “sangrar” subraya las implicaciones vitales de la sangre. A pesar de la falta de sangre y resina en la generación de palo, me parece significativa la insistencia en la escarbadura de la carne y los huesos de los muñecos. Si la representación zoomorfa de *Kamalotz'* realmente alude a *Kamasotz'*, “murciélago de muerte”, resultan claras las relaciones del animal con la sangre y la decapitación, así como en otro episodio del *Popol Vuh*.

Los atributos zoomorfos de las energías mortíferas del diluvio no tienen una función accesoria en la narración; al contrario encarnan los aspectos ambivalentes de la destrucción cósmica. Al mismo tiempo, los animales que participan en la aniquilación de la generación de madera acercan el episodio cosmogónico a la dimensión humana, ya que estos seres sagrados comparten con el hombre espacios y condiciones naturales. La destrucción de la segunda humanidad, entonces, se puede leer como paradigma de las sucesivas regeneraciones del cosmos que se verifican al terminar de cada época. Si el hombre interrumpe la comunicación con sus dioses,

⁶⁷ M. de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, op. cit., p. 90.

⁶⁸ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 129.

⁶⁹ J. Chevalier y A. Gheerbrant, op. cit., vol. 1, p. 287.

las fuerzas nocturnas que habitan en el espacio natural se pueden transformar en instrumentos de destrucción y de muerte.

La función principal de los animales del cielo nocturno es la de llevar a cabo un contacto entre el cielo y la tierra, o sea de connotar de valor mortífero la sustancia celeste y de fertilizar las entrañas de la tierra con la sacralidad del cielo. El papel de mensajeros e instrumentos de comunicación de los tecolotes es muy frecuente en el *Popol Vuh*, así que ésta se puede definir como su principal función simbólica. Son las lechuzas las encargadas de llamar al inframundo a Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu, así como de transportar a Xkik' sobre la superficie terrestre.

Así, pues, sus mensajeros eran los tecolotes

Ch'ab'i Tecolote

Juraqan Tecolote

Kaqix Tecolote

Jolom Tecolote, así se dicen los mensajeros de Xib'alb'a.

Así Ch'ab'i Tecolote pues solamente como un rayo aparece de repente

así pues Juraqan Tecolote solamente como una pierna tiene su ala

así Kaqix Tecolote como fuego en su espalda tiene su ala

así también Jolom Tecolote solamente su cabeza tiene

piernas no tiene

solamente alas tiene. (párr. 18)⁷⁰

Los tecolotes mencionados aparecen en la cancha del juego de pelota como mensajeros de los señores de Xib'alb'a. Ya que el campo del juego es una representación de la oposición de las energías sagradas del cosmos, los cuatro animales podrían indicar la extensión espacial en que se manifiestan sus esencias sagradas. De esta forma, la totalidad del espacio participa en la revelación de las energías del inframundo.

El cuatro es también un numeral solar, aludiendo a la característica celeste de las aves mensajeras. Es interesante observar las distintas características de estos animales según sus atributos zoomorfos poliformes. Los nombres de las lechuzas, Ch'ab'i Tecolote, (“Rayo Tecolote”), Juraqan Tecolote, (“Una pierna Tecolote”), Kaqix Tecolote, (“Guacamaya Tecolote”), Jolom Tecolote, (“Cabeza Tecolote”), aluden a connotaciones complementarias de las fuerzas divinas. En primer lugar, el rayo, la guacamaya y Juraqan hacen referencias a fuerzas uranias asociadas al nacimiento de la vida. También la cabeza del animal sin piernas indica las semillas y los huesos de los frutos que brotan en las entrañas de la tierra, así como la calavera de Jun Junajpu.

Todos los atributos de las cuatro lechuzas, entonces, hacen referencia al principio de la vida y a la regeneración, ya que será el mismo animal el encargado de hacer aflorar a la muchacha embarazada y a propiciar el nacimiento del sol y de la luna. El rayo y Juraqan, además, son expresiones de la misma energía divina, generadora del tiempo, del movimiento y de la vida.

⁷⁰ PV, p. 61.

Ambos se vinculan con el centro del universo y se presentan como un *axis mundi*, alrededor del cual se construye el orden cósmico.

De la misma manera, también la guacamaya y la cabeza del tecolote están vinculadas con el núcleo vital y el centro del universo, como ave solar y semilla que fructificará. Podemos decir que si el numeral cuatro alude a la extensión cósmica, cada uno de ellos se constituye como centro del universo y como impulso regenerador. Los cuatro animales pueden ser considerados como distintos aspectos del mismo principio sagrado. Por sus atributos peculiares, las cuatro manifestaciones zoomorfas fantásticas se vinculan con distintos elementos vitales: el rayo con la lluvia y la fertilidad celeste; Juraqan con el movimiento, la lluvia y la tormenta; la guacamaya con la energía solar y la cabeza con la renovación perpetua de los ciclos vegetales. Cabe señalar también que en el caso específico del juego de pelota, la cabeza tiene implicaciones astrales, como sol y luna, reforzando el simbolismo celeste de los tecolotes.

Los atributos simbólicos de las lechuzas enfatizan la capacidad de movimiento aéreo de este animal. El rayo indica la velocidad del desplazamiento; la única pierna su recorrido circular; las plumas rojas de la guacamaya las implicaciones cíclicas del sol y la falta de piernas la exclusiva naturaleza urania del tecolote. Estos animales fantásticos revelan su carácter divino en la naturaleza celeste y en la peculiar capacidad de movimiento.

Otra característica peculiar es su capacidad de comunicación. Por medio del vuelo, alcanzan espacios distintos, llevando la carga mortífera del inframundo hacia el cielo y revelando a los hombres el carácter bivalente de las energías telúricas. Pero también son portavoz de las palabras de los señores de Xib'alb'a, ya que su voz es agorera de muerte.⁷¹ Su función, entonces, no se acaba en el movimiento entre distintas condiciones, sino que consiste también en la revelación de la presencia de las fuerzas nefastas en el espacio humano. Su naturaleza bivalente declara al mismo tiempo la regeneración que implica la muerte y el paso por el inframundo. No es casual que los tecolotes se revelen precisamente en la cancha del juego de pelota, ya que ahí se manifiesten las energías complementarias y el hombre puede entrar en contacto con ellas y controlarlas.

Los mismos animales revelan su doble naturaleza vital y mortal en otro paso de la obra. Se trata del episodio del falso sacrificio de Xkik' y de su subida a la superficie terrestre.

Llévenla
córtenla, o Ajpop Achij,
traíganme acá su corazón dentro de una jícara
que los señores lo guarden hoy"- les dijo pues a los tecolotes
Los cuatro entonces se pusieron en camino
guardan boca arriba la jícara cuando se pusieron en camino
levantan a la muchacha
llevan la blanca punta

⁷¹ M. de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, op. cit., p. 96.

el instrumento del sacrificio. (párr. 22)⁷²

Los cuatro tecolotes mensajeros de Xib'alb'a desempeñan un cargo político en el inframundo, como *Ajpop Achij*, o sea señores del Pop de la orden militar superior.⁷³ Esto aclara su función de instrumentos de muerte, además de ser mensajeros y portavoces. El papel específico de las lechuzas alude a una organización del inframundo parecida a la sociedad k'iche', ya que ambas se dividen en clases encargadas de las distintas actividades, según una precisa jerarquía y la complementariedad de los respectivos oficios. Se podría hablar en este caso de una visión antropomorfa del espacio telúrico, ya que el mundo de abajo representa la estructura de la sociedad humana.

Por otro lado, se puede interpretar más bien la sociedad k'iche' como un reflejo de la organización social del inframundo o como la realización concreta de un arquetipo. Poco importa que se trate de un espacio nefasto y mortífero, ya que éste representa la contraparte fundamental de la dimensión celeste, indispensable para el equilibrio del mundo. Es interesante observar que la actividad militar se asocia precisamente con el contexto telúrico, porque la guerra y el sacrificio son instrumentos de muerte, pero también de regeneración.

La relación simétrica entre Xib'alb'a y la comunidad k'iche' nos permite reconocer fuertes implicaciones humanas en la concepción de lo sagrado y al mismo tiempo una influencia de energías divinas en la vida de la sociedad. Esta relación biunívoca está mediada aun en este caso por la manifestación animal, ya que los tecolotes encarnan capacidades extraordinarias, como el vuelo y la vida nocturna, pero también comparten hábitos mortíferos con las órdenes militares superiores de la comunidad humana.

Entre todas las criaturas nocturnas, los tecolotes se encargan de los sacrificios por extracción de corazón. El instrumento que usan, el pedernal blanco, alude al hueso, o sea a la materia sagrada que constituye el cuerpo humano y animal, lo hace caminar y vivir. La palabra utilizada es *tok'*, "algo puntiagudo, cuchillo, lanza, pedernal"⁷⁴, objeto blanco que contiene hueso fragmentado en la primera prueba de Xib'alb'a. El hueso facilita la continuidad de la vida y el regreso a la madre tierra y hace referencia a la sustancia inmortal.⁷⁵ Es posible que el cuchillo de los tecolotes fuera de hueso animal, subrayando aun más las implicaciones zoomorfas de la energía destructiva y regeneradora. La definición del tecolote como rayo y ser de una pierna, además, refuerza la relación entre el sacrificio y el dios K, deidad serpentiforme de una única pierna.⁷⁶ Las aves fantásticas del

⁷² PV, p. 70.

⁷³ R. Carmack, *Historia social de los quichés*, op. cit. p. 77.

⁷⁴ Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, op. cit., p. 237; P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, op. cit., p. 402.

⁷⁵ J. Chevalier y A. Gheerbrant, op. cit., vol. 2, p. 172.

⁷⁶ M. I. Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, op. cit., pp. 97-98.

inframundo podrían ser una representación de este dios, en su carácter celeste y fertilizador, asociado también a la sangre y al autosacrificio.

La jícara para recoger el corazón, asimismo, parece referirse a la cajeta llamada en las fuentes *zuhuy lac*, vasija sagrada que contenía los restos del sacrificio, huesos y posiblemente sangre.⁷⁷ El hecho de que la caja fuera el fruto seco y cóncavo del jícara, tiene claras implicaciones simbólicas. En primer lugar se relaciona con el árbol de las jícaras, que la cabeza de Jun Junajpu había hecho florecer en Xib'alb'a. El fruto es un símbolo vital por excelencia, ya que contiene las semillas y permite la continuidad de la vida. De la misma manera, el corazón y la sangre de Xkik' representan las semillas sagradas que permiten el desarrollo de la vida sobre la tierra. Cabe señalar, también, que de hecho su corazón no es sacrificado y que la savia del árbol rojo la substituye. La relación sangre humana-vegetación enfatiza la función del sacrificio como instrumento de regeneración cósmica.

A este respecto, habría que preguntarse por qué los señores del inframundo decretan el sacrificio por extracción del corazón y no optan por otras prácticas sacrificiales presentes en el mismo documento, como la decapitación de Jun Junajpu y Junajpu, el descuartizamiento de los de Xib'alb'a y la hoguera de los gemelos. Sería interesante también comprender qué relación existe entre los tecolotes y esta práctica ritual específica. Podemos suponer que entre los mayas se celebraban distintos actos sacrificiales en función de la ocasión específica. La extracción del corazón posiblemente estaba relacionada con las ceremonias de final de año y los rituales bélicos, mientras que la decapitación parece estar asociada a la guerra, el juego de pelota y la agricultura.⁷⁸

En el primer caso, el animal que realiza el acto sacrificial es el tecolote, en el segundo el murciélago. Ya notamos el cargo militar de las lechuzas en la organización social de Xib'alb'a, que hace de estos animales los responsables de la práctica sacrificial bélica. Sin embargo, el simbolismo de la extracción del corazón del *Popol Vuh* va más allá del castigo y del predominio de una actitud normalizada sobre una conducta irregular. Toca, a mi parecer, los nudos rituales específicos que el sacrificio del corazón representa en el equilibrio de la sociedad.

El corazón y la cabeza tienen implicaciones vitales y son la sede de las sustancias anímicas del individuo, como dos aspectos complementarios de la identidad de la persona. El corazón, así como la sangre, tiene un valor telúrico, mientras que la cabeza, en cuanto sede del *tonalli*, manifiesta un carácter celeste.⁷⁹ El corazón representa, por su posición, el centro del individuo, asociado con la materia ctónica, la parte femenina del ser y el principio pasivo de la manifestación

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 137-138.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 150-170.

⁷⁹ A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., pp. 223; 227 y 236.

universal.⁸⁰ Se nota también que la sangre tiene implicaciones acuáticas, vinculándola con las aguas primordiales de la creación. Por esta razón, el corazón de Xkik' representa la esencia de su carácter telúrico y matricial, su capacidad procreadora, que los señores de Xib'alb'a quieren arrancar. La tentativa de sacar el corazón de la muchacha indica la neutralización de su fecundidad y la punición para su unión exogámica.

Además, el ritual de extracción del corazón permite la combustión de la sangre y la alimentación de los dioses. De esta forma, los señores de Xib'alb'a se alimentan con su misma sustancia telúrica, concentrando en sí las energías del universo. La absorción de la sangre quemada implica la instauración de un círculo cerrado y autosuficiente, que no permite el desarrollo de la vida astral. La autocombustión de la materia telúrica impiden la sacralización de todo el espacio y converge el valor sagrado de la sangre hacia el centro mismo de Xib'alb'a.

Podemos considerar la extracción del corazón de Xkik' como una acción contraria a la unión exogámica con la energía celeste de Jun Junajpu. El ritual de decapitación, en cambio, hubiera provocado una fertilización del espacio, enfatizando las características masculinas y celestes de la cabeza. Así, el sacrificio de Xkik' adquiere una connotación específica en la lógica narrativa del *Popol Vuh* y lo convierte en un instrumento de autogeneración de las fuerzas nocturnas de Xib'alb'a, contrarias al equilibrio entre las energías complementarias del mundo.

En esta perspectiva, los tecolotes se presentan como los puntos de contacto entre la tendencia autárquica de Xib'alb'a y la unión de los contrarios encarnada por los dioses astrales. En todo el episodio, en efecto, las lechuzas actúan como intermediarias entre las dos fuerzas, llevando a cabo concretamente el movimiento y el contacto entre la tierra y el cielo. Aun perteneciendo al ámbito nocturno y femenino del universo, podemos decir que las aves nocturnas actúan una transición desde la función mortífera de los señores de Xib'alb'a hasta la capacidad creadora de Xkik'. En efecto, pasan de ser colaboradores de los señores del inframundo a ayudantes de la diosa madre, encarnando en este recorrido el paso desde la muerte a la regeneración.

Por estos elementos, la extracción del corazón de la muchacha presupone la ingestión de su propia sustancia por parte de los señores de Xib'alb'a. Es también una ofrenda de tipo telúrico, necesaria para la inauguración del nuevo ciclo cronológico marcado por el sol y la luna.

Si el sacrificio por extracción está vinculado con los rituales de final de período, el sacrificio de Xkik' se puede leer precisamente como la fertilización del tiempo solar que la muchacha lleva en sus entrañas. Los tecolotes propician esta transición temporal, ya que por su carácter uranio y nocturno participan de la esencia sagrada de las dos dimensiones. Sus atributos fantásticos, asociados a la guacamaya y a Juraqan, sugieren su posición axial y la posibilidad de acceder a otro

⁸⁰ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 362.

nivel terrestre por medio del eje cósmico que representan su única pierna y su ala. Cabe señalar también que en otras culturas americanas, como la Chimú de Perú, la lechuza se asocia a los rituales sacrificiales, llevando en la mano un cuchillo y una vasija destinada a recoger la sangre de la víctima.⁸¹ Las relaciones entre el animal y la aspersión ritual de sangre refuerzan la función del tecolote como instrumento de vida y de muerte.

Otra manifestación de la energía nocturna y celeste se puede observar en el mochuelo, posiblemente la lechuza de Campanario, de la familia *Tytonidae*, guardián del jardín de Xib'alb'a.⁸² También en este caso, la lechuza está asociada con un elemento telúrico, la flor, representación de la matriz materna y del principio pasivo que crea la vida.⁸³ La flor es una metáfora de los órganos femeninos de reproducción sexual⁸⁴ y se relaciona también con la menstruación, ya que entre los mayas yucatecos contemporáneos, la palabra *hula*, significa "flor" y también "menstruación".⁸⁵

En cuanto parte reproductora de la planta, determina el renacimiento cíclico y encarna la fecundidad femenina.⁸⁶ La flor sugiere la relación con la sangre, así que cortar las flores del inframundo podría aludir al acto sexual, pero también al sacrificio sangriento y a la primera menstruación. Resultan claras las implicaciones telúricas de las flores, como principio vital creador e instrumento de renovación vegetal. La recolección de las flores de Xib'alb'a, en efecto, impide la instauración de un nuevo ciclo vital en el jardín del inframundo, ya que los gemelos cortan con las flores la posibilidad de regeneración.

Los dos mochuelos tienen que impedir el contacto con los elementos externos al contexto del inframundo. Como las lechuzas son seres nocturnos y celestes, pero por la acción de las hormigas pierden sus alas. Así se atenúa su atributo uranio, perdiendo su función comunicadora y transformadora. Estos animales, en efecto, a diferencia de los tecolotes, se quedan encerrados en Xib'alb'a, vinculados con el ámbito oscuro y caótico de la muerte y con la parte femenina del universo. La presencia de estos animales en las entrañas de la tierra connota la energía de Xib'alb'a por la capacidad regenerativa de la sangre, de la menstruación y de las flores.

La imagen más elocuente del carácter ambivalente del inframundo la encontramos precisamente en la sangre menstrual, que se inscribe en el ámbito de la muerte y de la descomposición. Sin embargo, al mismo tiempo es un signo del poder y de la capacidad de procreación de la tierra y de la mujer.⁸⁷ El número de los mochuelos refuerza el valor simbólico de la flor y de la tierra, revelando también el carácter dinámico y articulado del principio telúrico. Este

⁸¹ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 187.

⁸² M. de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, *op. cit.*, p. 96.

⁸³ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, pp. 450-451.

⁸⁴ M. Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, *op. cit.*, p. 72.

⁸⁵ M. I. Nájera, *El umbral hacia la vida*, *op. cit.*, p. 29.

⁸⁶ P. Johansson, *Voces distantes de los aztecas*, *op. cit.*, p. 120.

animal se asocia con la sangre, como el tecolote, en sus caracteres cambiantes: sangre sacrificial, linfa vital y ofrenda a los dioses en el episodio de Xkik', sangre muerta en las flores menstruales del inframundo.⁸⁸ Hay que recordar que en el Códice Maglibecchi, f. 61 r., un murciélago muerde la vulva de Xochiquetzal, creando flores, o sea la primera menstruación.⁸⁹

5.6. Los animales mortíferos de Xib'alb'a: los murciélagos y los jaguares

Otros animales encarnan el poder mortífero y regenerador de Xib'alb'a, desempeñando un papel fundamental en la organización narrativa del relato. Se trata de los murciélagos, seres nefastos y energías divinas de la parte oscura del mundo.

Los metieron en la Casa de los Murciélagos
solamente murciélagos había en el interior de la casa
una casa de murciélagos-kama,
grandes animales.
Así, pues, sus trompas eran sus instrumentos de muerte
inmediatamente llega a su fin el que llegue frente a ellos.
Estaban en su interior
solamente en sus cerbatanas durmieron
no fueron mordidos por los que estaban en la casa.
Ahí, pues, se entregaron
uno fue, un murciélago-kama
del cielo había venido. (párr. 35)⁹⁰

Ya he señalado en los apartados anteriores que este animal se opone a la fuerza luminosa de los dioses astrales, como devorador del sol y representación de la oscuridad caótica del mundo. Junto al jaguar, se asocia con los rituales sacrificiales en muchos contextos prehispánicos, plásticos y glíficos, sobre todo con la decapitación.⁹¹ Ya que es el único mamífero que puede volar, revela poderes excepcionales y, por sus hábitos nocturnos, encarna la energía oscura del universo y la fuerza destructora de Xib'alb'a.⁹² A mi parecer, representa el verdadero antagonista de la acción de los gemelos, o más bien es el mediador que realiza la oposición actancial entre las energías del cielo y de la tierra.

Efectivamente, el murciélago es un intermediario entre la fuerza telúrica de los señores de Xib'alb'a y el carácter celeste de Junajpu y Xb'alanke. Encarna, entonces, una naturaleza dual, nocturna y celeste a la vez, que le facilita el contacto con los héroes antagonistas. La acción del animal revela el verdadero carácter de la lucha cósmica realizada por los gemelos. Se trata de la oposición entre la luz y la oscuridad, o sea entre fases distintas de la vida cósmica. Este contraste se

⁸⁷ M. I. Nájera, *El umbral hacia la vida*, op. cit., pp. 25-30.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 30.

⁸⁹ R. Romero, comunicación personal.

⁹⁰ *PV*, p. 102.

⁹¹ C. Valverde, *B'alam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo*, op. cit., p. 83.

⁹² M. I. Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, op. cit., pp. 197-180.

realiza en el valor luminoso de los gemelos, como futuros sol y luna, y en la naturaleza oscura y nocturna del murciélago.

Es interesante observar que la decapitación se lleva a cabo precisamente en el momento del amanecer, o sea cuando el sol se levanta. La salida de la cabeza de Junajpu desde la cerbatana alude a un nacimiento solar, interrumpido por la acción mortal del murciélago. De la misma forma, la cerbatana alude a la superficie terrestre desde la que surge el sol. Podemos considerar el arma como una extensión metonímica del árbol, de la que es producida, y éste como una imagen cósmica.

La relación metafórica entre la cerbatana y el mundo subraya la oposición de fuerzas a la que el universo se somete: el sol y la luna todavía en las entrañas de la tierra y la oscuridad primigenia alrededor y dentro de ella. La manifestación animal connota la energía divina nocturna por su movimiento en distintos espacios, dentro de las cuevas, los árboles, los bosques y el cielo. Al mismo tiempo, subraya su valor nefasto para la vida universal, ya que la destrucción del sol implicaría la aniquilación de todo el universo.

La decapitación de Junajpu por el murciélago produce una regeneración de la energía solar, pero no su cabal desaparición, ya que la cabeza es recuperada por la intervención animal. Podemos decir, entonces, que la acción del murciélago determina una muerte iniciática del héroe astral, permitiendo su regeneración y la imposición de la energía celeste y diurna en el juego de pelota.

La decapitación de Jun Junajpu y de Junajpu se verifica en ambos casos en contextos asociados con la cancha, en alusión al valor cíclico de los astros que desaparecen para renacer constantemente. El murciélago, en cuanto intermediario, actúa esta transición desde la luz a la oscuridad o, en términos simbólicos, desde la vida a la muerte. Si Junajpu representa el sol y Xb'alanke la luna, podemos deducir que la acción del murciélago contra Junajpu impone la noche sobre la luz diurna o sea que activa el movimiento cronológico diario, sin intervenir directamente en los ciclos lunares más amplios. Por esto, la energía del inframundo representada por el murciélago se opone más bien a la luz solar, encarnada por Junajpu. Xb'alanke encarna la contraparte luminosa de la noche, compartiendo con el animal el ámbito nocturno.

Podemos apreciar en el murciélago la manifestación del carácter nocturno y oscuro del inframundo, en equilibrio con otras manifestaciones vitales del principio telúrico, como las flores, la sangre de Xkik' y el surgimiento de la vegetación. Por esto, el animal encarna la esencia nefasta de Xib'alb'a y su función mortífera, sobre todo en contraposición a la luz astral. Se deduce que el sol y la luna representan la esencia de la vida, en cuanto seres luminosos y en cuanto generadores temporales, instrumentos del movimiento y del equilibrio cósmico.

La Casa de los Murciélagos es una de las pruebas de Xib'alb'a por la cual pasan los gemelos en su rito de transición. Se encuentra después de la Casa de la Oscuridad, de las Navajas, el jardín

de Xib'alb'a, la Casa del Frío, de los Jaguares y del Fuego. Consiste en la prueba cumbre en que los héroes salen derrotados, ya que todavía no logran imponer su poder luminoso sobre la oscuridad nocturna. Ofrece una síntesis de las energías de inframundo presentes en las otras pruebas, con la carga oscura y mortífera de la decapitación. Este acto sacrificial, en efecto, produce la aspersion de una gran cantidad de sangre y encarna el modelo de actuación de las energías mortales de las otras casas. La decapitación en la Casa de los Murciélagos implica la intervención de las navajas, la purificación del fuego, la sangre florida, el frío, la oscuridad y el caos destructor de los jaguares.

Por esta razón, es precisamente en la Casa de los Murciélagos en donde se lleva a cabo un episodio fundamental en el recorrido de los héroes debajo de la tierra, o sea su transformación y renovación. La decapitación activa la fertilidad de la tierra con la sangre vertida y aniquila la individualidad de la víctima por medio de la cabeza. El rostro, en efecto, para la cultura náhuatl es la sede de la fuerza vital del hombre, del *tonalli* y de su aliento, y es la expresión de su individualidad.⁹³ Podemos suponer una concepción parecida entre los mayas.

La decapitación produce una asimilación de la vida del hombre en la sustancia cósmica y su regreso a la falta primigenia de diferenciación. Esto actúa una renovación de las potencialidades y una regeneración ritual del personaje. También en este caso los atributos zoomorfos de la energía mortífera de Xib'alb'a revelan un carácter múltiple y dinámico, celeste y nocturno, antagonista de la luz solar, pero al mismo tiempo regenerador de esta energía y activador del tiempo en la cancha del juego de pelota.

La fuerza destructiva del inframundo no se acaba con las aves y los murciélagos, sino que se extiende también a los aspectos caóticos del cosmos, representados por los jaguares. Estos animales desempeñan un papel importante en la cosmovisión maya, desde el período clásico hasta la época contemporánea. El jaguar encarna las fuerzas misteriosas, caóticas e irracionales del cosmos y del hombre mismo, además de ser una manifestación del sol nocturno y del cielo estrellado.⁹⁴ En el *Popol Vuh*, el animal aparece en distintos contextos con funciones cambiantes, relacionadas con el inframundo, el sol, el poder político y los aspectos antisociales de la naturaleza.

La frecuencia de las apariciones del jaguar en el texto mítico subraya la importancia de este animal en la concepción del universo. La presencia del jaguar en la obra enfatiza el equilibrio necesario entre el espacio humano, racional y culturizado y los lugares salvajes, desconocidos y misteriosos, representados por este mamífero. Esta dicotomía cultural-natural se puede reconocer también en el interior del ser humano, como una tensión entre la conciencia del individuo y su lado

⁹³ *Ibidem*, pp. 171-172.

⁹⁴ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 131-133.

impulsivo.⁹⁵ El jaguar representa la fuerza ajena a la sociedad, que hay que controlar por medio de la divinización de su poder destructor.

La primera mención representativa del jaguar se refiere a una de las casas de Xib'alb'a, en la que los animales representan las energías mortíferas y las fuerzas antagonistas a la naturaleza humana.

Así, pues, entraron en la Casa de los Jaguares
era densa la presencia de jaguares
era la Casa de los Jaguares.
-“¡No nos muerdan!
Esto es lo propio de ustedes”- Les dijeron a los jaguares.
Así, pues, esparcieron huesos frente a los animales.
Así, pues, hacen ruido ahí sobre los huesos.
-“¡Acabaron bien!
Comieron sus corazones.
Así, pues, se han entregado
sus huesos mastican”- Dijeron los guardianes.
Todos sus corazones estaban dulces por esto.
No se murieron.
Solamente era bueno su aspecto
salieron ahí de la Casa de los Jaguares. (párr. 33)⁹⁶

En esta casa se establecen las reglas alimenticias de los animales y se define un orden de interacción recíproca. Los gemelos, en efecto, imponen los huesos como comida de los animales, o sea la parte duradera del individuo ya muerto. Con esto, substituyen la ingestión de corazones, símbolo de la esencia vital, con las osamentas, semillas sagradas ya llegadas a la conclusión de un ciclo. Los héroes tratan de ordenar la relación entre el hombre y las fuerzas contrarias, dirigiendo su poder letal contra un símbolo de muerte y neutralizando de esta forma la fuerza destructora del animal.

Cabe señalar, además, que los jaguares se encuentran encerrados en una casa, o sea que su fuerza irracional y caótica ya se encuentra en un contexto domesticado. La acción de los gemelos se inscribe precisamente en un paradigma culturizador, en el que los jaguares representan lo ajeno y opuesto al contexto social de la humanidad.

Junajpu y Xb'alanke llevan a cabo un acto de racionalización de las fuerzas caóticas, imponiéndoles una función específica en el equilibrio natural y canalizando su poder mortífero en espacios que el hombre puede controlar. El paso de los gemelos por la Casa de los Jaguares expresa un modelo de interacción con el elemento natural desconocido más allá de su valor episódico en el recorrido por Xib'alb'a. Se trata de una extensión del ámbito humano sobre el ambiente silvestre, que de esta forma se puede decodificar. El éxito positivo de la prueba de Xib'alb'a no expresa sólo el carácter mágico de los gemelos, sino que también revela que a partir de este encuentro la futura

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 133-134.

⁹⁶ *PV*, p. 101.

humanidad se hallará en un espacio natural racionalizado y que las fuerzas hostiles tendrán canales específicos de actuación.

La sustitución de la carne humana con huesos declara el cambio de dirección de la energía nefasta de los jaguares en el nuevo orden del mundo impuesto por Junajpu y Xb'alanke. En efecto, los animales encerrados en la Casa de Xib'alb'a no causan directamente la muerte de las personas, sino que comen los huesos de individuos ya muertos, sometiéndose a la organización del mundo y a los ciclos alimenticios ordenados por los gemelos.

5.7. El mundo animal y el contexto natural

La función simbólica del jaguar se construye alrededor del espacio desordenado y natural, opuesto al contexto cultural de los hombres. Esta misma connotación se encuentra en el episodio de la milpa, en que algunos animales silvestres destruyen periódicamente los cultivos de Junajpu y Xb'alanke. El jaguar, el puma, el venado, el conejo, el gato del monte, el coyote, el jabalí, el pizote, los pequeños pájaros y los grandes pájaros hacen crecer la vegetación cortada por los gemelos y recomponen el espacio natural. Estos seres se identifican con los lugares inhóspitos opuestos a la dimensión social de la milpa. Podemos decir que esta característica se extiende a todas las manifestaciones animales, por su valor sobrehumano y sus capacidades extraordinarias.

Sin embargo, la relación entre el jaguar y las otras criaturas sirve para subrayar dos funciones importantes en el simbolismo del felino. En primer lugar, el jaguar y el puma encarnan los valores misteriosos y desordenados de la naturaleza, las energías nocturnas y agresivas que están fuera del alcance humano y que destruyen la dimensión ordenada de la milpa.⁹⁷ Por otro lado, todos los animales representan una fuente de regeneración vegetal y de fertilización cósmica. Son expresiones de energías relacionadas con los astros, la luz del amanecer y el atardecer, el tiempo cíclico y la fecundidad de la tierra.

Como he mencionado anteriormente, el jabalí encarna la sexualidad, el ámbito silvestre, el principio masculino y la transición de los ciclos cronológicos⁹⁸, así como el pizote es una representación de la gestación femenina y es la diosa del alba.⁹⁹ De la misma manera, el coyote es una manifestación de la fuerza nocturna masculina, antagonista de la energía solar.¹⁰⁰ Además, el venado es una expresión de la energía solar¹⁰¹, posiblemente relacionada con el contexto terrestre y

⁹⁷ C. Valverde, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, op. cit., p. 75.

⁹⁸ J. Chevalier y A. Gheerbrant, op. cit., vol. 1, pp. 272-273.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, op. cit., p. 69.

¹⁰¹ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op.cit, p. 121.

la espesura de los bosques, así como el conejo se relaciona con la luna y la tierra, la regeneración de la vegetación y las aguas fecundantes.¹⁰²

Se puede observar que todos los animales citados, incluyendo al jaguar, son manifestaciones de energías luminosas, solares o lunares, que fecundan la tierra y permiten la regeneración de la vegetación destruida por la acción cultural de los gemelos. La fuerza del sol y de la luna fertiliza el espacio y hace renacer las plantas, símbolo de la dimensión silvestre y natural. Por esta razón, los animales mencionados pueden ser considerados como una emanación del movimiento cronológico y un instrumento de reconstrucción de los ciclos eternos de la vegetación. La intervención de los animales renueva la fecundidad de la tierra, reconstruye el equilibrio natural y marca un predominio de los ámbitos silvestres sobre el espacio ordenado de la comunidad.

En este caso se puede observar también una oposición entre la actividad agrícola de los gemelos y el contexto de la caza en la que estos seres representarían los señores de los animales. Se trata de expresiones zoomorfas sagradas, que median entre el contexto salvaje y el dominio del hombre, protegiendo al mismo tiempo los espacios ajenos a la humanidad.¹⁰³ El episodio de la milpa representa el equilibrio entre las distintas actividades humanas, ya que la cacería proporciona una fuente de sustentamiento paralela a los productos agrícolas. Los animales protectores de los espacios salvajes encarnan también la fuerza vital de la naturaleza desconocida, que constituye la contraparte del mundo ordenado y jerarquizado de la sociedad agrícola.

La destrucción y la reconstrucción de la milpa aluden a los procesos cíclicos naturales que llevan fases de muerte y recreación. Por esto, podemos considerar el renacimiento de las plantas en los campos de cultivo como la metáfora de las regeneraciones cíclicas del cosmos de los orígenes. El crecimiento de las plantas silvestres puede adquirir también una connotación histórica, vista como la imposición de una sociedad de cazadores nómadas, antes del nacimiento de la verdadera agricultura y de los asentamientos humanos estables.

Entre todos los animales mencionados, el jaguar, junto al puma, el gato montés, el coyote, el jabalí y el pizote encarnan las fuerzas ajenas al mundo humano que logran prevalecer en algunas etapas cronológicas. Estas pueden ser una representación de la caza, como recurso económico o como una manifestación de la muerte de los cultivos en la temporada invernal. Lo importante es la clara implicación salvaje de estos animales que jamás se someten al hombre, escapando de las manos de los gemelos.

Efectivamente, si el jaguar, el puma, el gato montés, el coyote, el jabalí y el pizote nunca entran en contacto con el mundo humano, los venados y los conejos se sitúan en una posición intermedia, ya que los héroes logran agarrar sus colas y moldear su forma definitiva. La cola podría

¹⁰² J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 16; M. Rivera Dorado, "Símbolos del Popol Vuh", *op. cit.*, p. 254.

ser un atributo fálico¹⁰⁴ y ser una representación metonímica del animal. La captura de las colas, en efecto, alude al dominio sobre el animal mismo y al control de su potencia. La reducción de su cola tal vez implique un debilitamiento de su poder. De todas formas, a través de las colas del venado y del conejo, los gemelos desarrollan las fases de la cosmogonía, interviniendo en la formación de los animales y de sus atributos físicos. El ratón, por esta misma razón, se asocia al contexto doméstico, ya que los gemelos logran capturarlo, cambiándole la fisonomía y la alimentación.

Vino, pues, otro
por último
brincaba cuando vino
así, pues, le cortaron el paso
atraparon al cuello al ratón.
Así también lo agarraron
lo apretaron a la nuca
querían estrangularlo
quemaron su cola en el fuego.
Entonces se tomó la cola del ratón
no tiene pelo su cola. (párr. 27)¹⁰⁵

Este animal encarna precisamente la transición entre la dimensión animal y humana, ya que vive de la basura de los hombres y comparte su alimentación: maíz, pepitas de ayote, chile, frijol, pataxte y cacao. Es un animal ctónico, que se asocia a las hendeduras de la tierra, pero también a las casas y a la comunidad humana. Por esto, en el texto sirve de puente de comunicación entre las energías sagradas y los gemelos, revelándoles su pasado y su destino. También en este caso, la cola del ratón es quemada, reduciendo su carácter animal o sea su contexto salvaje.

Con la acción de los gemelos, el animal se integra en el espacio doméstico, fungiendo como intermediario entre lo cultural y lo natural. La asignación de la comida del ratón establece la cadena alimenticia de los animales, implicando una función ordenadora por parte de los gemelos.¹⁰⁶

El episodio de la destrucción de la milpa y la captura de las colas del venado, del conejo y del ratón toca aspectos económicos y alimenticios importantes de la sociedad maya. En efecto, los venados y los conejos representan las fuentes animales de la alimentación prehispánica, identificándose de esta forma con el espacio conocido y culturizado por la intervención del hombre. También el ratón se vincula con el hombre por los aspectos alimenticios, ya que comparten la misma comida. Este animal simboliza los aspectos latentes de la comunicación con lo sagrado,¹⁰⁷ poniéndose como contacto entre el hombre y las energías telúricas.

¹⁰³ M. de la Garza, *Rostrros de lo sagrado en el mundo maya*, op.cit, p. 121.

¹⁰⁴ J. Chevalier y A. Gheerbrant y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, 292.

¹⁰⁵ *PV*, p. 84.

¹⁰⁶ F. Sandoval, *op. cit.*, p. 99.

¹⁰⁷ N. Cruz, *Mitos de origen del maíz de los mayas contemporáneos*, *op. cit.*, p. 101.

El episodio de la milpa arroja luz sobre el carácter salvaje de algunos animales y la posición intermedia de otros. La asociación de los jaguares con el venado, el conejo y el ratón en el mismo difrasismo subraya las peculiaridades simbólicas de cada uno de ellos, en particular el valor anti-humano y anti-social del felino. Éste se asocia con la capacidad destructora de los impulsos desconocidos e irracionales del hombre, pero también con la energía sagrada ordenadora del mundo. La intervención del jaguar permite la recuperación de los instrumentos del juego de pelota, el cumplimiento del destino astral de los gemelos y la creación de la vida humana.

Podemos decir que es un ser ambivalente, relacionado con la muerte y la destrucción, pero también con la fertilidad telúrica y el nacimiento de la vida. En cuando dios solar nocturno, encarna la regeneración constante del cosmos y sus aspectos nefastos y vitales. El ámbito silvestre del felino se asocia a lo desconocido y lo sagrado, la parte más profunda de la experiencia humana, que no se logra decodificar completamente.¹⁰⁸ Encarna el poder y la fuerza excepcional de la naturaleza, la esencia de las energías cósmicas sagradas e inalcanzables. Los mismos dioses tutelares de los k'iche', como Tojil, viven en esta dimensión ajena y sobrehumana, reino silvestre de lo misterioso e ignoto.

Entonces se celebró el escondrijo del barranco
remedio de Tojil.
Muchas, pues, eran las culebras
muchos también los jaguares
los cascabeles
los cantiles. (párr. 59)¹⁰⁹

Ya he evidenciado arriba el valor sagrado de la serpiente, asociada a las aguas primigenias y a la formación de la vida. El jaguar y el ofidio encarnan las fuerzas que el hombre no puede dominar¹¹⁰, la energía vital de la tierra, la vegetación y las aguas, la capacidad de movimiento en espacios ajenos a la humanidad, la encarnación del tiempo cíclico y de la fertilidad cósmica.¹¹¹ Por esto, el espacio silvestre del jaguar se vincula con Tojil, presentándose como la esencia de lo sagrado, es decir toda condición distinta de la humana, más poderosa y al mismo tiempo oscura, desconocida e indescifrable. El jaguar encarna precisamente el aspecto oculto de las energías divinas, sus manifestaciones incontrolables por la comunidad.

Su carácter destructor puede ser neutralizado por medio de su deificación con la creación de un canal cultural de comunicación, alimentación y petición. El jaguar, en efecto, se transforma en piedra con la salida del sol junto a Tojil, Awilix y Jakawitz. Esto implica la institucionalización de

¹⁰⁸ C. Valverde, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, op. cit., pp. 121-123.

¹⁰⁹ *PV*, p. 141.

¹¹⁰ Fuentes y Guzmán refiere la creencia indígena en el carácter nefasto del cantil, como señal de mal agüero. F. Fuentes y Guzmán, op. cit., t. 1, p. 280.

¹¹¹ C. Valverde, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, op. cit., pp. 125-126.

encarna entonces las fuerzas divinas mortíferas, que permiten el sustentamiento de los dioses y el equilibrio del mundo.

Los chillidos del jaguar y la extensión de las alas de los pájaros revelan la estrecha conexión entre estos animales y la fuerza solar que activa el poder y la función de cada uno de ellos. El jaguar empieza su recorrido como astro solar en las entrañas de la tierra, o sea que se convierte en una manifestación del carácter desconocido y nocturno del sol. El jaguar como sol nocturno permite la sucesión del día y de la noche y la creación del tiempo. El felino hace posible la manifestación en sí de una fuerza desconocida e inalcanzable por los hombres, permitiendo su comprensión por parte de la comunidad.

De la misma manera, las águilas y los zopilotes encarnan las funciones nefastas de la energía celeste, el carácter destructor del sol y de la lluvia. El surgimiento del sol determina entonces un cambio sobre los animales a él vinculados, activando una función complementaria al recorrido diurno del astro. La reacción del jaguar, del águila y del zopilote frente a los rayos recién levantados revela, a mi parecer, la instauración de un proceso dinámico de coparticipación en el equilibrio del mundo y la activación de las energías antagonistas a la acción solar diurna, fertilizadora y benéfica para la comunidad. El chillido del jaguar y la extensión de las alas de las aves son la señal de la creación de un movimiento entre los aspectos positivos y negativos de las energías divinas instaurado por el nacimiento del sol.

El primer amanecer no se configura, entonces, sólo como la instauración del tiempo y de la vida social de los hombres, sino también como equilibrio y movimiento entre contrarios. Por estas razones, podemos deducir una concepción compleja y totalizante de la esencia cronológica, como sucesión cíclica del día y de la noche, pero sobre todo como alternancia entre las implicaciones simbólicas de estas mismas entidades temporales: la luz y la oscuridad, la vida y la muerte, la sociedad y la vida salvaje, la fertilidad y la destrucción. Los animales mencionados se presentan como manifestaciones de las energías nocturnas, nefastas, oscuras y antisociales del cosmos, activadas por la acción complementaria del astro diurno.

5.8. Los hombres, los animales y lo sagrado

La relación del jaguar con los orígenes de la vida declara la necesaria compenetración de elementos opuestos en el desarrollo cósmico. El animal expresa la fuerza primordial que interviene en la cosmogonía, pero también en la creación de la sociedad humana. Su función sagrada se asocia a los procesos de renovación del cosmos y de la humanidad, vinculándose estrechamente con el

origen del linaje.¹¹⁶ Los primeros hombres, en efecto, llevan en sus nombres los atributos del felino, como se puede observar en el caso de B'alam Kitze', B'alam Aq'ab' e Ik'i B'alam, quienes construyen sus nombres a partir de la palabra *b'alam*, “jaguar”.

Majukutaj, por otro lado, parece tener implicaciones simbólicas distintas. Según las interpretaciones de Diego Guarchaj, el primer nombre alude a *tze'*, “risa”, *aq'ab'* a la “noche” e *Ik'i* a *ik'*, “luna”.¹¹⁷ Más allá de los significados simbólicos de la risa, tal vez vinculados con la expresión de las pulsiones irracionales del individuo, resulta clara la relación del animal con el contexto nocturno y la luz lunar, como resulta desde el análisis etimológico de los nombres.

Es significativo que los primeros hombres se relacionen con el animal y el cielo nocturno antes del nacimiento del sol. El jaguar es también un símbolo de poder por la fuerza y el carácter sobrehumano del animal, hasta la definición misma de la carga sacerdotal con el nombre del felino.¹¹⁸ El gobernante que ostenta los atributos del animal logra dominar también el espacio natural y oculto, presentándose como mediador entre la sociedad y las energías a ésta opuestas.

El soberano-jaguar es el garante de la estabilidad de la comunidad, ya que encarna las fuerzas hostiles, neutralizando su carácter nefasto. El uso de los atributos del jaguar en los tronos y los atuendos del gobernante, además, transforma el animal en un producto cultural, con una agresividad anti-humana limitada. Podemos decir que el atributo concreto y verbal del jaguar funciona como sustituto del valor sagrado del animal, por una relación metonímica entre el referente y una parte constitutiva de éste.

Los primeros tres hombres se presentan, entonces, como encarnaciones de las energías nefastas y poderosas del animal, pero al mismo tiempo como canalizadores de estas fuerzas en los cauces previstos por la sociedad. La energía nefasta y peligrosa del felino se transforma por la mediación del soberano en un poder divino, solar, nocturno y natural, necesario para el desarrollo de la vida. La piel del jaguar y la imposición del nombre del gobernante es el resultado del encuentro entre la comunidad humana y las fuerzas a ella hostiles, que se reincorporan en el contexto civil por medio de la mediación cultural.

Los atributos animales de los primeros hombres tienen también la función de declarar su carácter antisocial o, mejor dicho, pre-social. Estos individuos míticos se proponen como punto de transición entre el estadio natural y el sistema cultural. Ellos encarnan esta dicotomía en su valor humano y al mismo tiempo en su carácter extra-humano. Casi no comen maíz, no tienen ropa, sólo pieles de animales, todavía no tienen fuego, no conocen la integración social. Es interesante sobre

¹¹⁶ C. Valverde, *B'alam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo*, op. cit., p. 153.

¹¹⁷ D. Guarchaj, comunicación personal. También Francisco Ximénez traduce el nombre del primer progenitor como “Jaguar de risa” o “Risa mortífera”. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente...*, p. 49.

¹¹⁸ “El que era brujo, quemábanlo. Era llamado éste en su lengua *Balán*, que quiere decir tigre”. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente...*, op. cit., p. 73.

todo su función primigenia, vinculada con los orígenes de la vida social y del desarrollo cultural k'iche'. Como hombres-jaguares, participan en la creación de la sociedad, fundan la comunidad como una prosecución de la cosmogonía y encarnan el valor sagrado de la noche primigenia. Por medio del simbolismo del animal, los progenitores expresan el movimiento desde la condición nocturna indistinta hasta la definición de una sociedad articulada.

El jaguar expresa al mismo tiempo el carácter sobrehumano de los primeros hombres y su función fertilizadora. Los antiguos padres asimilan en sí las energías divinas del animal y las comunican a los miembros de la sociedad. No es casual la definición de los ancestros como B'alam Kitze', B'alam Aq'ab' e Ik'i B'alam, ya que canalizan todas las valencias sagradas del animal, como la sexualidad, la fuerza excepcional, el ámbito oculto y las pulsiones irracionales, en el contexto cultural de la humanidad de maíz.

Hasta podemos afirmar que el animal es una metáfora del cosmos de la creación, hundido en la noche primigenia, caótico y todavía indistinto, receptáculo de las energías vitales latentes y ocultas. La relación del animal con los primeros hombres nos ayuda a comprender la función de la antropogonía como la formación de una energía complementaria a las fuerzas nocturnas, naturales y nefastas del felino.

Con la creación de la humanidad de maíz, el jaguar activa sus funciones específicas e instaura un equilibrio vital con los elementos sociales a los cuales se opone. La creación de los hombres de maíz prefigura el nacimiento del sol diurno, o sea la imposición de una energía sagrada contraria al felino y a su poder mortífero. Por medio de la oposición al jaguar, la verdadera humanidad subraya sus vínculos simbólicos con el astro solar diurno. De la misma manera, el sol se presenta como una imagen de la sociedad, en su carácter manifiesto, ordenado y cíclico.

Cabe señalar también que el sol es considerado como el instrumento del desarrollo cultural, ya que las etapas temporales conllevan la posibilidad de la agricultura y el desarrollo del concepto cronológico. Por otro lado, los atributos del jaguar registrados en las expresiones artísticas prehispánicas del poder político podrían hacer alusión a la identificación de los gobernantes con los antepasados míticos, en la función de mediadores entre la naturaleza y la comunidad. Los soberanos k'iche' del Posclásico se presentan como herederos de los hombres-jaguares y continuadores de su poder político. Los descendientes se convierten en individuos excepcionales, por la asunción del carácter sagrado de los ancestros-felinos.¹¹⁹

Las estrechas implicaciones del animal con los primeros hombres son expresión del nahualismo, ya que los progenitores se manifiestan como jaguares, pumas, gatos monteses y coyotes frente a las otras tribus. Sin embargo, por las implicaciones complejas de este fenómeno,

¹¹⁹ C. Valverde, *B'alam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo*, op. cit., p. 212.

regresaré más adelante sobre el tema, profundizando los vínculos biunívocos entre el mundo animal y algunos seres excepcionales. La creencia se expresa en varias partes del *Popol Vuh* y, por esto, merece un tratamiento a parte. Me interesa señalar aquí que la continuidad simbólica entre los antepasados y los animales no se acaba en los nombres de los primeros hombres, sino que se expresa en sus transformaciones zoomorfas y en la intervención de los animales para combatir a las otras tribus del altiplano guatemalteco. De la misma manera, algunos animales se presentan como símbolos o substitutos de los ancestros k'iche', como el venado. A todos estos aspectos dedicaré las últimas partes de este capítulo.

5.9. Los animales entre distintos contextos: hormigas y perros

Los animales vinculados con las fuerzas ctónicas desempeñan un papel predominante en el *Popol Vuh*. En efecto sus referencias son mucho más frecuentes y su simbolismo parece más complejo que el los animales uranios. Éstos se relacionan con la creación de la vida cósmica, presentándose más bien como “dioses ociosos”, que dejan de intervenir en la vida cósmica.¹²⁰

Los animales telúricos y nocturnos, en cambio, tienen una relación mucho más estrecha con los hombres, tal vez por sus contextos vitales cercanos a la experiencia humana. Sin embargo, es posible que las finalidades específicas de la narración del *Popol Vuh* hayan privilegiado el simbolismo de ciertos animales y pasado por alto el de otros, no esenciales en la lógica mítica del texto. Por esta razón, no pretendo afirmar que los animales telúricos desempeñen una función simbólica más importante en la cultura maya, sino que los episodios centrales del *Popol Vuh*, desde la creación del cosmos hasta la bajada al inframundo de los gemelos, privilegian la relación del hombre con los animales de la parte oscura del universo.

Además, por el mismo contexto vital de las comunidades humanas, es más fácil registrar la influencia de los seres que comparten el espacio con el hombre, como los mamíferos y los insectos. La presencia de los animales uranios, como ciertas aves y la serpiente, por otro lado, se manifiesta más bien en la cosmogonía, sin muchas intervenciones concretas en la vida cotidiana de la comunidad.

Entre las numerosas manifestaciones zoomorfas de las fuerzas del inframundo encontramos también a las hormigas, presentes en varios pasos de la obra. La primera mención se halla en el episodio de Sipakna, en que estos animales transportan las uñas y el pelo del personaje sobre la superficie terrestre. Ya analizamos también la colaboración de las hormigas en el corte de las flores de Xib'alb'a y la presencia de un lecho de hormigas y espinas que cobijan a Junajpu y Xb'alanke recién nacidos. Esta última mención hace referencia a la llamada “cuna ctónica”, o sea la exposición

¹²⁰ M. Preuss, *op. cit.*, p. 57.

de huérfanos y seres excepcionales a las fuerzas naturales adversas, para marcar su carácter sobrehumano¹²¹.

En todos estos ejemplos se observa el valor eminentemente telúrico de estos animales, asociados al vientre materno y a la fertilidad femenina como puertas simbólicas a Xib'alb'a.¹²² De la misma manera, las hormigas son las responsables de la salida de los señores del inframundo desde las entrañas de la tierra.

Terminaron, pues, ahí todos sus hijos de madres
sus hijos de padre en el gran barranco
solamente juntos se amontonaron en un gran abismo
ahí, pues, estaban amontonados
cuando los encontraron innumerables hormigas
los movieron fuera del barranco
así, pues, los fueron a arrear afuera. (párr. 41)¹²³

También en este paso, las hormigas sirven de canal entre la sustancia terrestre y el ámbito humano. Cabe señalar, en efecto, que estos insectos comparten con el hombre el espacio doméstico, pero al mismo tiempo saben entrar en las profundidades de la tierra, así como sacar de allí objetos y personas.

Por sus costumbres vitales, las hormigas son los animales que mejor representan el movimiento entre espacios distintos y el transporte de objetos de un nivel al otro. En el episodio citado, las hormigas ponen en comunicación Xib'alb'a con el nivel terrestre, neutralizando la carga nefasta de los señores del inframundo. En realidad, las hormigas llevan a cabo un renacimiento de los seres telúricos por medio de su salida del barranco, clara evocación matricial. Con la expulsión de Xib'alb'a, sus habitantes pierden sus connotaciones nefastas y se resemantizan en el nuevo contexto vital. Los insectos funcionan precisamente como intermediarios entre las dos condiciones y como instrumentos de conversión simbólica.

Por medio del movimiento de las hormigas, los de Xib'alb'a adquieren una nueva función en el mundo y unas normas para ser invocados. Con la victoria de los gemelos y su salida del barranco, los seres del inframundo asumen una posición marginal y relativa, equilibrando su influencia sobre el mundo con la fuerza astral de los gemelos. La salida de la matriz telúrica alude a un nuevo nacimiento y a la imposición de su ámbito definitivo de acción. Las hormigas funcionan como colaboradoras de los gemelos sagrados y como mediadoras entre las dos condiciones, manifestando una doble naturaleza, telúrica y doméstica, natural y socializada.

Otro animal en vilo entre distintas condiciones es el perro, presente en dos episodios de la obra. El primer caso es la célebre rebelión de los objetos y animales domésticos contra la

¹²¹ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 229.

¹²² J. Chevalier y A. Gheerbrant, op. cit., vol. 1, p. 458; N. Megged, *El universo del Popol Vuh*, op. cit., p. 183.

humanidad de palo. Este acontecimiento mítico ya ha sido comentado en los apartados anteriores; sin embargo me parece importante señalar aquí la específica connotación simbólica del animal. El perro cruza distintos espacios, desde el inframundo, donde actúa como psicopompo, hasta el sol y el fuego celeste, pasando por el contexto humano.¹²⁴ El animal es el compañero del hombre, su sustituto en algunos sacrificios humanos, su guía en el más allá y su alimentación ritual.¹²⁵ El perro se asocia también con la sexualidad y la cópula, sobre todo en contextos considerados impuros y deshonestos.

Como ilustra Barbara Tedlock, el día *tz'i* del calendario k'iche', en efecto, alude a la suciedad y a la impureza, por la paranomasia entre el día, el animal, las actividades impuras y las palabras de recelo.¹²⁶ El que nace en este día será un adúltero y “un perseguidor de faldas”, según los k'iche' actuales.¹²⁷ El mamífero por su conocimiento del inframundo, del ámbito doméstico y del espacio celeste encarna capacidades excepcionales, sobre todo como intermediario entre los hombres y las fuerzas sagradas del cosmos. Por esta razón, resulta fundamental en la explicación de su simbolismo la relación esencial entre el animal y el ser humano, de quien se presenta también como emanación y expresión anímica.

En el episodio de la rebelión contra la generación de madera, el animal se configura precisamente como símbolo del contexto doméstico que los hombres de palo no saben gestionar de forma apropiada. Junto a las aves de corral, las ollas, los comales, los metates y el tenamaste, los perros se rebelan a la falsa humanidad porque ésta no encarna los principios espirituales por los que fue creada. Los seres domésticos representan precisamente los logros culturales de la futura humanidad, como el fuego, la cocina y la integración con los animales domesticados. El perro y los objetos de la casa se presentan como la esencia cultural de la verdadera humanidad, negándose con su rebelión a la cooperación con un estadio humano incompleto.

Es interesante observar que el perro se asocia, en éste como en otros contextos americanos, con el fuego domesticado y las funciones civilizadoras¹²⁸. En primer lugar, el animal en los códigos mayas es un héroe cultural, portador del fuego a los hombres.¹²⁹ En muchas culturas, se asocia con el sol y el fuego celeste, pero sobre todo con el fuego sexual producido por frotamiento.¹³⁰ En el episodio del *Popol Vuh*, a mi parecer, el animal alude precisamente a este simbolismo ígneo, ya que hace referencia a la capacidad humana de recrear el fuego doméstico o sea a sus implicaciones

¹²³ PV, p. 113.

¹²⁴ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 136-137.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Barbara Tedlock, “Sound Texture and Metaphor in Quiché Maya Ritual Language”, *Current Anthropology*, vol. 23, 3, 1982, p. 270.

¹²⁷ L. Shultze Jena, op. cit., p. 69.

¹²⁸ J. Chevalier y A. Gheerbrant, op. cit., vol. 1, p. 188.

¹²⁹ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 137.

culturales. La presencia del tenamaste y del metate, junto al mamífero, sirven para subrayar la relación del animal con la sexualidad y con las implicaciones simbólicas del frotamiento sobre el metate y sobre las piedras ígneas.

La rebelión de los objetos domésticos, de los perros y de las aves de corral expresa entonces una clara connotación cultural, como la señal de la imposible relación entre dos estadios distintos de desarrollo humano. Por otro lado, hay que recordar que la humanidad de madera fue destruida precisamente por una lluvia de agua y fuego, marcando el acuerdo entre las manifestaciones sagradas que se oponen a los muñecos. En el caos de los orígenes, son los perros los que quieren comer a los hombres, indicando la substitución de los papeles en el orden precario del universo.

La segunda mención significativa a los perros en el *Popol Vuh* se encuentra en el inframundo, cuando los gemelos divinos se sacrifican mutuamente y ofrecen espectáculos de arte mágico. Antes del sacrificio de los señores de Xib'alb'a, en efecto, Junajpu y Xb'alanke despedazan a un perro, para hacerlo revivir inmediatamente después.

-“Corten mi perro
que se despierte su rostro por ustedes”- les dijo.
-“Bien”- Dijeron.
Entonces cortaron al perro
se despertó su rostro.
En realidad estaba alegre el perro
cuando se despertó su rostro
meneando su cola
cuando se despertó su rostro. (párr. 40)¹³¹

Es evidente la concepción del animal como sustituto del hombre frente a los dioses en los sacrificios sangrientos, como se puede deducir también desde los contextos arqueológicos prehispánicos.¹³²

La idea de la relación del perro con la muerte del individuo no es exclusiva del área maya. En muchísimas culturas el mamífero acompaña al difunto en su recorrido por el más allá, también como emanación de su espíritu.¹³³ La presencia del perro en Xib'alb'a ilustra la relación estrecha entre las fuerzas ctónicas y este animal. En el caso específico, podemos observar que el animal es el mediador entre los señores del inframundo y los héroes astrales, ya que ellos producen progresivamente la muerte de los seres nefastos a través de la destrucción de sus casas y de sus perros para llegar luego a su real sacrificio.

¹³⁰ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, *op. cit.*, vol. 1, p. 188.

¹³¹ *PV*, p. 111.

¹³² M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, p. 135.

¹³³ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, pp. 185-186.

El perro ocupa el punto intermedio entre el espacio doméstico y el individuo que allí vive, como su emanación animal, aunque no como su *alter ego*. Según mi opinión, no se trata de los fenómenos del nahualismo o del tonalismo, ya que entre los dos seres no hay ni coincidencia anímica ni física. La relación entre el perro y el hombre se debe más bien a la manifestación de los aspectos culturales del individuo y a la extensión de su espacio doméstico hacia otro ser animado.

El perro encarna en sí los aspectos familiares y doméstico del ser humano, entendidos como integración social básica o sea como carácter político y culturizado. El sacrificio del perro de los señores de Xib'alb'a mira a la destrucción de la integración de los habitantes del inframundo y al debilitamiento de sus características culturales y sociales. El perro, en efecto, renace y da paso al real sacrificio de los señores, proponiéndose como etapa de progresiva aniquilación de la fuerza nefasta de Xib'alb'a.

El simbolismo del animal como héroe civilizador, expresión del poder sexual y de la regeneración, psicopompo y encarnación de la renovación del cosmos¹³⁴, manifiesta en el *Popol Vuh* una continuidad simbólica en sus funciones cambiantes. El animal se configura como la expresión de la actividad cultural de los hombres bajo distintas manifestaciones: fuego domesticado y cocina, integración interpersonal, guía en el inframundo y relación fértil con el mundo natural.

Más que la revelación de fuerzas divinas, el perro en el mito es una extensión del ser humano en su capacidad de movimiento, en la adaptación al ambiente y en la transformación desde la condición terrestre al inframundo, desde la vida a la muerte. El perro representa precisamente el canal de paso, el instrumento de conocimiento del destino que espera al hombre en el más allá. Es, entonces, un símbolo de la cultura que permite a la humanidad decodificar el ambiente y orientarse en las distintas condiciones que cruza. El perro revela su función prioritaria como guía del hombre en la vida y en la muerte, ya que es la encarnación del sistema cultural en que se construye la sabiduría de la comunidad.

5.10. La función mediadora entre el hombre y los dioses: gavián, zancudo, pizote, jabalí, tacuazín y conejo

El rasgo más importante de los animales en el *Popol Vuh* es su capacidad de poner en comunicación el hombre con las fuerzas sagradas. Esta función se encuentra en la gran mayoría de los episodios del texto mítico, desde los mensajeros de los dioses y de los gemelos, hasta la colaboración del pizote, del conejo y del jabalí en el inframundo y de las avispa en las batallas entre los reinos del altiplano. En particular, podemos considerar la figura emblemática del gavián, asociado al inframundo, a la tierra y a la extensión urania, permitiendo un contacto entre las tres

¹³⁴ *Ibidem*, vol. 1, p. 189.

el sol y la luna, o sea como creación del tiempo por medio de la participación dinámica y fecundante de Juraqan, energía primigenia que da la vida y el movimiento.

El gavián hace patente la influencia divina del dios en el contexto humano, subrayando la posibilidad de entrar en contacto con las energías creadoras a través de las actividades rituales. La presencia del ave transforma el juego en un ritual de recreación del tiempo y de la vida cósmica.

El contexto humano en que se manifiesta el gavián es evidente en otro episodio del *Popol Vuh*, aun en este caso en relación con el juego de pelota. Se trata del mensaje que Xmukane confía al piojo, al sapo, a la serpiente y, finalmente, al gavián, para llamar a los gemelos empeñados en la cancha del juego de pelota.

La transmisión del mensaje por medio de los animales revela a mi parecer distintas implicaciones interesantes. En primer lugar, en este caso la comunicación se lleva a cabo entre dos miembros de la misma familia, la abuela y sus nietos, marcando la función de comunicación horizontal entre personajes que, aunque divinos, expresan una clara connotación humana.

Este aspecto sugiere las estrechas implicaciones del ave con las comunidades humanas, como se puede relevar en el *Memorial de Sololá*, en el que el animal es el responsable del transporte del maíz fertilizado con la sangre de la danta y de la serpiente y destinado a la creación humana.¹³⁶ El texto indica también que el ave se nutre de semillas de maíz, compartiendo con el hombre los hábitos alimenticios y los ciclos vitales.

Por estas razones, el gavián sirve en el *Popol Vuh* como medio de comunicación en el ámbito humano, ya que participa en los mismos contextos naturales de alimentación y cultivo de los campos. Sin embargo, la transmisión del mensaje adquiere también una nueva connotación por medio de la ingestión del piojo, el sapo y la serpiente. Cabe señalar que también el piojo se asimila al contexto humano, creando un recorrido circular desde el ámbito doméstico del piojo a los cultivos vinculados con el gavián.

La palabra de la abuela se sacraliza por la intervención de los animales y adquiere las implicaciones divinas de las criaturas intermediarias. Se puede observar que la comunicación del mensaje se lleva a cabo a través de la boca, asimilando metafóricamente el mensaje con la comida, fuente de sustentamiento y de vida. La palabra de la abuela se presenta como el nutrimento sagrado, que determina la cadena alimenticia y la supervivencia de las especies. La ingestión del animal más pequeño es una metáfora de la asimilación del mensaje y de la adquisición de un papel específico en relación con los otros animales. Además, pasando a través de las entrañas del sapo, de la serpiente y del gavián, la invitación de los señores de Xib'alb'a adquiere una nueva implicación divina.

¹³⁶ *Memorial de Sololá*, op. cit., p. 42; ver también M. de la Garza, *Aves sagradas del mundo maya*, op. cit., p. 126.

Resulta evidente la connotación sagrada del sapo y de la serpiente. El simbolismo de este último animal ha sido presentado más arriba y remite a la fertilidad infinita, a la sustancia acuática y a la regeneración.¹³⁷ De la misma manera, el sapo se vincula con el complejo simbólico tierra-luna-agua, como expresión de la lluvia, de la fertilidad celeste y de la renovación.¹³⁸ El paso del mensaje por las entrañas de estos animales produce una sacralización del contenido verbal, indicando la participación de las energías divinas zoomorfas en la realización del viaje iniciático.

Cabe señalar, también, que el ojo del animal es curado con un poco de hule de la pelota, involucrando al animal con la sustancia sagrada del juego. Una parte de la esfera celeste, representada por la pelota, entra en su cuerpo como señal de la participación del animal en los ritmos cronológicos y en las actividades rituales de la humanidad de maíz.

La ingestión concadenada de los animales, desde el más pequeño al más grande, se presenta como la prosecución de la cosmogonía por parte de los gemelos, que confieren una función específica a las criaturas según el lugar que ocupan en la cadena alimenticia. La asignación de la comida funciona en el *Popol Vuh* como una organización del cosmos. En esto se puede observar, por un lado, que la cosmogonía es el resultado de etapas progresivas de renovación y reorganización del universo, según una concepción dinámica de la vida. Por otro lado, la continuidad del acto creador revela la unidad estructural del *Popol Vuh*, que responde a través de distintos niveles narrativos a un mismo principio ordenador mítico.

Aun en este caso, la solución de los problemas toca la experiencia primordial de la naturaleza, o sea la disposición de recursos alimenticios para la supervivencia. Es interesante observar a este propósito que la relación entre los animales y su función específica depende del acceso a los bienes alimenticios y a su posición recíproca en la cadena alimenticia. Esto declara el valor neurálgico de la alimentación en la organización simbólica y biológica del mundo.

Si el gavián manifiesta aparentemente un carácter celeste relacionado con Juraqan, dios creador uranio, su simbolismo en el *Popol Vuh* es mucho más complejo. Se han señalado también las implicaciones humanas y culturales del ave, asociada a la milpa y a la carne del hombre. Sin embargo, este animal parece estar vinculado también con el inframundo, puesto que es uno de los señores de Xib'alb'a¹³⁹. El nombre del animal, *xik* ("cierto gavián", según el diccionario de Francisco Ximénez¹⁴⁰), se encuentra en un difrasismo con la palabra *patan*, "tributo, servicio, oficio"¹⁴¹, posiblemente en alusión a algún cargo político.

¹³⁷ M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, op. cit., pp. 133-140.

¹³⁸ J. Chevalier y A. Gheerbrant, op. cit., vol. 2, pp. 298-299.

¹³⁹ M. de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, op. cit., pp. 125-126.

¹⁴⁰ F. Ximénez, *Primera parte del Tesoro...*, p. 195.

¹⁴¹ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, op. cit., p. 243; B. de Bourbourg, op. cit., p. 221.

Tal vez el animal sugiere la presencia de un atributo zoomorfo específico de algún señor de la muerte, asociado al gavilán. En el inframundo, el ave es el responsable de las muertes violentas por derramamientos de sangre de la boca, tal vez por los hábitos agresivos del animal en sus costumbres de caza como ave de rapiña.¹⁴² La presencia del gavilán en Xib'alb'a nos revela el carácter dinámico y polisémico del animal, vinculado con la sangre y la muerte de los demás animales, pero también con el espacio aéreo y el ámbito doméstico. Por su desplazamiento entre contextos simbólicos distintos, representa muy bien el poder fertilizante de Juraqan y su movimiento creador.

En muchísimos pasos de la obra, los animales representan una extensión de la acción mítica de los personajes. El primer ejemplo representativo consiste en la colaboración que los animales del monte ofrecen a Xkik' para el transporte de la red llena de mazorcas. En este caso, el narrador no nos indica el nombre de los animales, ni las especies que colaboran con la muchacha. Sin embargo, esta actitud es representativa de la cooperación entre el mundo humano y el mundo animal.

La capacidad de interactuar con los animales es una característica propia de los gemelos, a partir del regazo materno, en el que se manifiesta por primera vez su poder sobrehumano. La multiplicación y el transporte de los elotes, en efecto, es la señal de la naturaleza sagrada de la muchacha y de los hijos que lleva en su vientre. La relación especial entre los muchachos y el mundo animal subraya su capacidad de llevar a cabo una transición entre el contexto humano y lo sagrado. Junajpu y Xb'alanke logran superar su condición humana para acercarse a las deidades, encarnando de esta forma características chamánicas.

Estos hombres logran entrar en contacto con distintas dimensiones y superar los límites contingentes. La relación con los animales se traduce en la posibilidad de interacción, de contacto profundo y vivencial entre los dos mundos y en la asunción de los atributos zoomorfos para trascender su situación humana. El chamán en muchas culturas es el que conoce el lenguaje de los animales y sabe interactuar con ellos.¹⁴³ Esta relación especial se manifiesta a lo largo de todo el relato de sus aventuras, desde el uso de la cola de guacamaya en la Casa de la Oscuridad, hasta el control de los jaguares en la prueba de Xib'alb'a, el despedazamiento mágico del perro, la transformación de los hermanos en monos y su final metamorfosis en peces.

Hay que acordar también que el perro funerario interviene en la iniciación de los chamanes de distintas latitudes, subrayando las implicaciones mágicas y sacerdotales de los héroes gemelos.¹⁴⁴ Estos individuos se presentan como arquetipos chamánicos, que moldean la interacción entre la

¹⁴² M. de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, op. cit., p. 125.

¹⁴³ M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, op. cit., p. 93.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 359.

futura humanidad y el reino animal. Ofrecen con sus acciones un modelo de participación profunda en el reino animal, que los chamanes k'iche' tratarán de reconstruir en sus "vuelos mágicos".

Entre todas las relaciones con el mundo animal, quedan todavía por analizar las implicaciones simbólicas del zancudo, del pizote, del jabalí y del conejo en el recorrido por el inframundo. Estos animales colaboran con los héroes, presentándose como la clave de resolución de las adversidades. El zancudo aparece en dos pasos de la obra con significaciones distintas. La primera mención se registra en el nivel terrenal, cuando los gemelos agujerean con el insecto la olla de la abuela para recuperar los instrumentos del juego de pelota. En este contexto se enfatiza la capacidad perforadora del animal y su agresividad.

Cabe mencionar también que los gemelos logran modificar los hábitos del zancudo, porque su punta se dirige hacia un objeto y no un ser animado, sugiriendo una identificación entre la sangre, que el animal chupa, y el agua del río, que sale abundantemente del cántaro. La acción del insecto se asocia naturalmente con el contexto lacustre y fluvial, donde se reproduce y vive.

Podemos decir que el zancudo cierra el círculo de la recolección del agua y del regreso de la sustancia acuática al río, o sea que impide el acto cultural de almacenamiento del líquido. En este caso, la intervención del zancudo hace imposible la acción de la abuela, o sea la contención de una materia móvil y mudable. La salida del agua puede ser comparada con el paso del tiempo, que permite la recuperación de los instrumentos del juego por parte de los gemelos. Según otra interpretación, la perforación del cacharro haría referencia al paso desde la estación seca a la húmeda, ya que la diosa madre puede ser una expresión de la energía lunar, de las aguas telúricas y de la vegetación.¹⁴⁵ En este contexto, el animal realiza la voluntad de los héroes y emana sus poderes mágicos sobre la realidad. El animal se asocia al contexto humano y no presenta ningún valor epifánico de las energías divinas en sentido estricto.

Por otro lado, la segunda mención al animal es representativa de su contexto telúrico. Se trata de la colaboración para descubrir los nombres de los señores de Xib'alb'a.

Así, pues, enviaron a un animal, zancudo es su nombre.
Es el que trae las noticias
lo mandaban afuera.
-“A cada uno pícalo
primero pica al que está sentado primero
termina de picarlos todos
solamente sea tuyo lo de chupar la sangre de la gente en el camino”- Se dijo pues al zancudo. (párr. 31)¹⁴⁶

Es evidente la relación del insecto con el mundo subterráneo, por su costumbre de chupar la sangre. Además, vive en las orillas de lagunas, ríos y pantanos, en relación con las aguas telúricas y

¹⁴⁵ M. Preuss, *op. cit.*, p. 20.

¹⁴⁶ PV, p. 92.

las energías ctónicas. No es casual la intervención del animal para dar a conocer los nombres de los habitantes del inframundo, como clave la identidad de cada uno de ellos.

Hay que recordar que para las culturas eminentemente orales, la palabra es una emanación del referente, así que pronunciar un nombre significa detener el control sobre la realidad evocada.¹⁴⁷ La capacidad de nombrar a los demás personajes es un instrumento de su victoria e indica la detención de un poder que los antagonistas no tienen, puesto que los gemelos no quieren revelar sus nombres.

En este contexto, el zancudo es el intermediario entre los gemelos y los señores de Xib'alb'a. Evidentemente, el insecto se asocia a los dos ámbitos, actuando como mensajero y portavoz de las fuerzas telúricas en el mundo de los hombres. Esta función resulta determinante a la hora de reconocer y vencer a los adversarios en el mundo de abajo. La característica fundamental que el animal encarna es la capacidad de cruzar dos espacios y transmitir las noticias de uno a otro.

En esta perspectiva, el simbolismo del zancudo es aún más interesante, porque se identifica con el pelo de la pierna de Junajpu. Se puede entender la función del animal como emanación de la persona, en particular de la pierna del héroe. El pelo es un símbolo de virilidad si asociado a ciertas partes del cuerpo¹⁴⁸, como la pierna, instrumento de deambulación y contacto, símbolo de las relaciones interpersonales en la sociedad k'iche' contemporánea.

Se señala también que la única pierna de Juraqan es un instrumento de fertilidad y de movimiento, indicando su función creadora y fecundadora. La pierna, por su relación con el pie, podría tener también una implicación sexual masculina, indicando su capacidad de acceder a los secretos de la matriz telúrica. La relación del zancudo con el pelo de la pierna ayuda a profundizar la significación del episodio, que según mi opinión presenta un simbolismo mucho más complejo que el nivel aparente.

En efecto, la victoria sobre los señores de la muerte no se limita al descubrimiento de sus nombres, sino que se extiende a la capacidad de perforar y hacer sangrar a los habitantes de Xib'alb'a. Es interesante observar que la acción del pelo-zancudo es determinante para evitar la derrota de los gemelos en la entrada de Xib'alb'a, como había ocurrido con el descenso de Jun Junajpu y Xb'alanke. Paralelamente a la aniquilación de los primeros héroes en la Casa de la Oscuridad sin el auxilio de las plumas de la guacamaya, también en este caso la intervención animal resulta ser indispensable en la orientación por el inframundo y en la mediación con las fuerzas nefastas del universo.

En ambos casos, el zancudo se presenta como el instrumento de solución de los problemas y de mediación entre el hombre y la parte oscura del universo. El animal hace visible y patente en sus

¹⁴⁷ W. Ong, *op. cit.*, pp. 40-50.

hábitos el enigma de la vida y de la muerte, ofreciendo una clave de interpretación y de control sobre las fuerzas hostiles y desconocidas.

También en otro paso de la obra, los gemelos revelan una capacidad especial de comunicar e interactuar con los animales, que les consiente superar las adversidades y ordenar el mundo. Se trata de la colaboración que ofrecen el pizote, el jabalí, el tacuazín y el conejo para recuperar la cabeza decapitada de Junajpu.

Así, pues, entonces mandó a llamar a todos los animales: el pizote
el jabalí
todos los animales pequeños
los animales grandes. (párr 25)¹⁴⁹

Ya se ha señalado anteriormente la connotación cronológica de estos animales, asociados a la fertilidad, a los ciclos temporales y a la transición ente una etapa y la siguiente. En esta ocasión, la intervención animal marca la regeneración cíclica de Junajpu, quien resurge desde la muerte renovando su energía sagrada. Además, el jabalí es una expresión de la fertilidad masculina, mientras que el pizote encarna la fecundidad femenina,¹⁵⁰ proponiendo la fusión de energías vitales complementarias en el renacimiento del héroe.

La reconstrucción de la cabeza de Junajpu con la comida del jabalí y del pizote alude a una recreación cósmica, ya que estos mismos animales junto al tacuazín o tlacuache participan en la cosmogonía como dioses creadores, pareja primigenia y seres luminosos. La recuperación de la cabeza del personaje mítico se configura como una activación de la cosmogonía o, mejor dicho, como una renovación de las energías cósmicas y reconstrucción del orden primordial.

También en este caso, la relación entre los héroes y los gemelos toca la gestión de los recursos alimenticios, en la que cada animal adquiere un papel específico en función de su alimentación, según una posición relativa en el equilibrio del mundo. La reconstrucción de la cabeza de Junajpu con el chilacayote subraya también la participación del hombre en la cadena alimenticia, puesto que comparte con el reino animal la misma comida. La intervención del conejo en la recuperación de la cabeza-pelota en la cancha de Xib'alb'a adquiere ulteriores significaciones, porque el animal se asocia con la luna por sus hábitos nocturnos y su excepcional capacidad reproductiva.¹⁵¹

Entonces salió inmediatamente pues la pelota brincando sobre la cancha del juego de pelota
solamente uno
solamente dos por primera cosa fue directamente entre las agallas del árbol.

¹⁴⁸ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 197.

¹⁴⁹ *PV*, p. 103.

¹⁵⁰ M. I. Nájera, "Sobre el carácter naturista de los seres divinos de la creación quiché en el Popol Vuh", *op. cit.*, p. 1345.

¹⁵¹ M. Rivera Dorado, "Símbolos del Popol Vuh", *op. cit.*, p. 254,

Entonces salió pues el conejo
brincando se fue
iba perseguido pues entonces por los de Xib'alb'a. (párr. 36)¹⁵²

El animal encarna las aguas fecundantes, la regeneración cíclica de la vegetación y la renovación perpetua de la vida.¹⁵³ Por esta razón, su acción en Xib'alb'a es crucial, porque representa los aspectos vivificantes de la noche telúrica, su fertilidad inagotable y la posibilidad de renacer de la gran matriz terrestre. Si el jabalí, el pizote y el tacuazín propician el paso del tiempo y la sucesión cíclica de las etapas vitales, el conejo encarna la capacidad de recreación de la vida después de la decapitación del héroe. Las agallas del árbol representan los lugares escondidos de la vegetación donde vive el conejo, como posibilidad de acceso a la parte oscura del universo. El animal comparte con el hombre el ámbito cultural de los cultivos, pero al mismo tiempo entra en contacto con aspectos indescifrables de la naturaleza, presentándose frente al hombre como mediador entre lo conocido y lo ajeno.

La simulación de la pelota con el cuerpo del conejo alude también a una identificación del animal con la pelota y con el astro lunar, sugiriendo que el juego que se está llevando a cabo en el inframundo mira al control de las fuerzas luminosas en la noche cósmica. La presencia del conejo fertiliza el espacio, subraya las implicaciones lunares de la cabeza del héroe y encarna en su mismo cuerpo el renacimiento de Junajpu.

La colaboración entre algunos hombres excepcionales y el mundo animal sigue desarrollándose en la superficie terrestre. Las capacidades chamánicas de los gemelos divinos en el inframundo ofrecen un modelo de actuación a los hombres de maíz, que reconstruyen en la unión con los animales la situación existente *in illo tempore*. Los progenitores son hombres sagrados, que conocen el lenguaje de las fieras, saben interactuar con ellas, tienen un *alter ego* animal y presentan atributos zoomorfos en sus nombres y sus símbolos de poder.

Es interesante observar que los objetos rituales traídos del oriente, que legitiman su posición política y religiosa, tienen una fuerte componente animal. Se trata de las garras de puma y jaguar, cabezas y patas de venado, insignias de plumas y el tambor de madera y piel. Estos elementos aparecen con frecuencia en los atuendos de los chamanes de distintas culturas, marcando la asunción de la capacidad animal de abstraerse de la condición concreta para alcanzar otros niveles de conocimiento.¹⁵⁴ En particular el simbolismo ornitológico representado por las plumas alude a la posibilidad de levantarse en un vuelo mágico que consiente trascender la situación contingente. La pluma puesta sobre la insignia parece aludir a la presencia de un ave sobre el bastón, o árbol

¹⁵² PV, p. 105.

¹⁵³ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 16.

¹⁵⁴ M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, *op. cit.*, pp. 86-92.

cósmico, o sea a la posibilidad del chamán de llegar en vuelo hasta el árbol del mundo como pájaro, según un simbolismo arcaico y universal.¹⁵⁵

De la misma manera, el tambor de madera y piel podría reproducir los instrumentos chamánicos que sirven para entrar en contacto con el árbol cósmico, elevándose por el centro del mundo.¹⁵⁶ La piel del tambor posiblemente era de venado, ya que se usaban partes del cuerpo de este animal para construir instrumentos musicales.¹⁵⁷

Asimismo, las garras de jaguar y de puma, la cabeza y las patas de venado son los símbolos de un contacto logrado con el reino animal y la asunción de sus poderes excepcionales. Los gobernantes mayas aparecen en la plástica prehispánica ataviados con partes del jaguar, pieles, cabezas y huesos, indicando la coparticipación del hombre en la energía nocturna, solar y caótica del animal.¹⁵⁸

Todos estos elementos nos hablan de la función de los progenitores como chamanes, individuos excepcionales que entran en una comunicación profunda con el mundo animal, decodifican su lenguaje, asumen sus capacidades sobrehumanas y tienen espíritus protectores en algunos animales poderosos.

Los chamanes de la sociedad k'iche' posclásica activan en sus rituales la relación fértil con los pájaros, los venados, los jaguares y los pumas, en un regreso *ad initium* o sea en la recreación del orden del mundo en los tiempos primigenios cuando la humanidad no había establecido todavía barreras culturales con el mundo natural. Los progenitores ofrecen los modelos de interacción con la realidad animal en sus distintas implicaciones, desde la presencia de un *alter ego* animal, hasta la transformación de los mismos personajes en jaguares, venados y serpientes.

5.11. Nahualismo y tonalismo

Un fenómeno significativo en la relación entre los hombres primigenios y los animales es el nahualismo, o sea la creencia en la posibilidad de transformación de un hombre en un animal.¹⁵⁹ Cabe señalar que esta metamorfosis es voluntaria y temporánea y que es propia sólo de algunos hombres con poderes excepcionales, los chamanes, que entran en contacto con lo sagrado a través de la naturaleza animal.¹⁶⁰

En esto, el nahualismo se diferencia del tonalismo, que consiste esencialmente en la presencia de un *alter ego* animal, como otro continente del alma humana, que permite armonizar en

¹⁵⁵ *Ibidem*, pp. 368-69.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 145.

¹⁵⁷ Samuel Martí, "Música de las Américas", *Cuadernos Americanos*, n. 2, 1951, pp. 159-162; Jesús Castillo, *La música maya quiché*, Piedra Santa, Guatemala, 1977, pp. 72-78.

¹⁵⁸ M. de la Garza, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, *op. cit.*, pp. 136-137.

¹⁵⁹ B. Rosenbaum, *op. cit.*, p. 202.

Sus primeras huellas solamente son huellas de cuadrúpedos (párr. 64)¹⁶⁷

La transformación de los primeros padres se realiza también en el cuerpo del venado, animal solar sagrado¹⁶⁸ y central en la cosmovisión k'iche', como se verá más adelante. Me interesa subrayar aquí la asociación verbal del venado con el jaguar. El venado se connota por su carácter luminoso, asociado también a la vegetación y a la luna.¹⁶⁹ La relación entre los dos animales alude a las implicaciones nocturnas y luminosas de las energías sagradas que los ancestros asumen en el ritual, o sea la posibilidad de alumbrar la parte recóndita del ser.

A la luz de estas consideraciones, es posible hacer una reflexión sobre la función de la transformación animal de los ancestros. En los dos casos, la asunción de características zoomorfas no es inmediatamente evidente para las poblaciones del altiplano, sino que se percibe sólo a través de sus rastros, su voz y sus huellas. Este elemento es significativo, según mi opinión, de la función esencial del nahualismo en este contexto. Los antepasados sagrados usan los poderes animales para capturar a los enemigos y sacrificarlos a las deidades. Sin embargo, estos poderes no tienen que ser considerados sólo como concreta transformación en el cuerpo del animal. La supremacía de B'alam Kitze', B'alam Aq'ab', Majukutaj e Ik'i B'alam deriva sobre todo del conocimiento superior que estos hombres prodigiosos han obtenido por medio del contacto con las energías de los animales.

La transformación en los felinos y en el venado tiene una implicación mucho más profunda que la temporal asunción de los rasgos físicos del animal, ya que indica la asunción de las energías divinas encarnas en las criaturas animales y la decodificación de los misterios presentes en la parte oscura e inaccesibles del universo.

El nahualismo se presta entonces a una doble lectura simbólica. Por un lado alude a la asunción de características físicas sobrehumanas: la vista, el oído, la fuerza y la velocidad, necesarias para vencer a las parcialidades enemigas que no disponen de recursos bélicos sobrenaturales. Por otro lado, el fenómeno presenta una significación espiritual más compleja, en alusión al contacto profundo entre los chamanes y el espíritu sagrado encarnado en los animales.

Esto determina el paso hacia un nivel superior de conciencia y la interacción vivencial y biunívoca con el ambiente.¹⁷⁰ Este segundo nivel resulta ser significativo de la relación estrecha entre el hombre y el mundo animal, ya que éste último se revela como la clave de acceso a lo sagrado, a la parte misteriosa e inalcanzable del universo. Los progenitores a través del jaguar, del venado, del puma, del coyote y del gato montés acceden a otro nivel cognitivo, decodifican las

¹⁶⁷ PV, pp. 154-155.

¹⁶⁸ M. de la Garza, *Rostrros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 121.

¹⁶⁹ M. I. Nájera, "Sobre el carácter naturista de los seres divinos de la creación quiché en el Popol Vuh", op. cit., p. 1354.

¹⁷⁰ F. Navarrete, op. cit., p. 169.

fuerzas nocturnas, luminosas, agresivas y fertilizadoras que estos animales encarnan, alcanzando un control sobre la vida y la muerte.

La razón de la supremacía de los ancestros k'iche' sobre las otras tribus se debe precisamente al canal abierto entre el hombre y lo sagrado, a la capacidad de levantar rezos y ofrendas a los dioses y de participar de forma consciente y voluntaria en la sacralidad del mundo animal.

En otro paso de la obra, se mencionan las capacidades chamánicas de los soberanos k'iche', en particular de Q'ukumatz, que sabía manejar las energías del cielo y de la tierra, transformándose en jaguar, serpiente, águila y sangre.

Solamente no fueron a entregarse todos los pueblos
pues la guerra se abatió entonces sobre sus barrancos
sobre las ciudades,
pues, por el espíritu sagrado de los señores
se engrandecieron ajaw Q'ukumatz
ajaw K'otuja
en realidad era un señor sagrado Q'ukumatz
siete días sube al cielo
siete días pues va abajo a Xib'alb'a
siete días pues es como serpiente
en realidad es una serpiente
siete días también hace como águila
siete días es como jaguar
en realidad es de águila
es de jaguar su aspecto
siete días es como sangre regada
solamente es sangre derramada. (párr. 81)¹⁷¹

En primer lugar, se puede observar que el nahualismo no implica sólo la metamorfosis en seres animales, sino que prevé también la transformación del individuo en sangre, líquido sagrado por excelencia, sustancia vital primigenia, esencia de la humanidad y de todas las criaturas.¹⁷²

La sangre en la que se transforma Q'ukumatz está derramada, o sea móvil, líquida, viva, manteniendo la capacidad de fertilidad inagotable de la sustancia que circula por el cuerpo humano. No se verifica un proceso de solidificación, que impediría la expresión de las propiedades fecundantes del líquido. La sangre derramada expresa las peculiaridades simbólicas del agua, elemento primordial de fecundación cósmica.¹⁷³

Por otro lado, el soberano sube al cielo y baja al inframundo, realizando en su persona el recorrido iniciático de los gemelos en Xib'alb'a y en la extensión aérea. La función chamánica de Q'ukumatz consiente superar la situación contingente y recrear las etapas de la cosmogonía, con un regreso *ad initium*, hacia el origen de la vida. El vuelo mágico es una constante en las prácticas

¹⁷¹ PV, pp. 183-184.

¹⁷² M. I. Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, op. cit., p. 42.

¹⁷³ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., pp. 178-179.

chamánicas,¹⁷⁴ como instrumento de contacto y decodificación de las fuerzas que intervienen en la vida del universo. Los señores k'iche' se presentan, entonces, como herederos y continuadores de las acciones míticas del sol y de la luna, para la renovación de las fuerzas universales y la fertilización la sociedad.

La transformación del gobernante en jaguar, águila y serpiente alude a la asunción de las características sagradas de estos tres animales, centrales en la cosmovisión maya. Del simbolismo rico y polimorfo del jaguar y de la serpiente ya se ha hablado precedentemente. Es importante subrayar en este contexto la función fecundante de ambos animales, asociados con la regeneración, el linaje, el poder político y el tiempo.

El jaguar y la serpiente son animales ambivalentes, que representan la agresividad y la muerte, pero al mismo tiempo la vida y la fertilidad inagotable. Por esto, la animalización de Q'ukumatz adquiere un valor específico como intermediario entre las energías divinas y la comunidad. Su transformación es un modo de acceder a lo indescifrable y misterioso de la fuerza cósmica para decodificar los enigmas de la vida y de la muerte y encarnar en su persona las fuerzas que rigen los ritmos del universo.

La metamorfosis del soberano en águila profundiza esta función del nahualismo, porque el animal es una epifanía por excelencia del poder agresivo del sol, de la lluvia, del dios supremo celeste, asociado también con los guerreros y los jugadores de pelota.¹⁷⁵ El ave se vincula con el poder político, subrayando la capacidad guerrera y la estrecha relación con la capacidad destructiva del sol y de la lluvia.

El águila, como epifanía solar, tiene también implicaciones cronológicas, marcando en su esencia el paso cíclico del tiempo.¹⁷⁶ Resulta claro que los tres *nahuales* de Q'ukumatz, el águila, el jaguar y la serpiente, presentan un simbolismo complejo, asociado con la vida y la muerte, la destrucción y la regeneración. El gobernante asimila las fuerzas necesarias para la supervivencia de la sociedad y sirve como mediador entre la naturaleza y el contexto cultural.

El nahualismo desempeña también aquí un valor doble. Al nivel más aparente, el gobernante asimila las características físicas de los animales, su fuerza excepcional, su vista, sus garras y su pico, sus colmillos y su agresividad para derrotar a sus enemigos. También en este caso, el fenómeno aparece vinculado con la guerra, marcando la superioridad del gobernante por medio de los atributos animales.

La animalización produce un incremento de las capacidades físicas del hombre, podemos decir una extensión de las habilidades culturales hacia lo natural. A nivel más profundo, el

¹⁷⁴ M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, op. cit., pp. 368-369.

¹⁷⁵ M. de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, op. cit., pp. 62-69.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 66.

nahualismo incide en el nivel de conciencia alcanzado por el contacto con el jaguar, la serpiente y el águila. El individuo trasciende su condición, entra en comunicación con las fuerzas sagradas que los animales encarnan, llegando al conocimiento de los mecanismos de la vida y de la muerte. Se puede afirmar, entonces, que el nahualismo es una experiencia física pero sobre todo espiritual.

Me parece importante subrayar las implicaciones anímicas del contacto con el animal, que alcanzaban posiblemente una forma de éxtasis místico. La presencia del numeral siete en la duración de los días de su experiencia subraya la connotación estática del nahualismo de Q'ukumatz. El siete se registra con frecuencia en la obra, como se puede observar en el reto de los señores de Xib'alb'a a bajar al inframundo en de siete días, tal vez en alusión a un simbolismo arcaico, que habría evolucionado en otras formas a partir del período clásico o posclásico.

A menos que no se trate de una influencia de la semana cristiana, que a mi parecer no tiene razón de ser en este contexto, el siete podría aludir a la fertilidad no manifiesta¹⁷⁷ o a los siete peldaños de la pirámide celeste. El séptimo nivel representa el cenit del recorrido diurno del astro solar, la cumbre del movimiento del sol antes del declino hacia el oeste, o sea la posición intermedia de las trece gradas.¹⁷⁸ En este sentido, podría aludir al punto más alto de la conformación cósmica, o sea al lugar por donde pasa el eje del universo, el centro.

La referencia al centro y al eje cósmico es muy común en las prácticas de los chamanes, que con sus vuelos mágicos alcanzan el árbol del mundo, “que vive y hace vivir”, centro de la existencia cósmica.¹⁷⁹ La posible referencia del siete a los peldaños del eje del mundo es una constante en las tradiciones de muchas culturas y podría encontrarse también entre los mayas, aunque no conozco otros casos parecidos.

Resulta interesante observar que entre los Yurak-Samoyedos, el chamán yace siete días inconsciente durante su iniciación y entre los Ostiacos del Yensei, el iniciado se retira a la soledad durante siete días, cuece una ardilla voladora y come siete partes para completar su iniciación.¹⁸⁰

La constante repetición del simbolismo del siete en los rituales chamánicos podría ser de matriz oriental, como atestigua Eliade,¹⁸¹ y no tener entonces ninguna relación con el nahualismo del *Popol Vuh*. Sin embargo, Carmack atestigua que el nieto del soberano Tecum se preparó durante siete días en la capital k'iche' para luchar contra los españoles, sometándose a rituales y fumigaciones de purificación.¹⁸² Además, las implicaciones sagradas del numeral y la reiteración de su papel simbólico en la obra no pueden ser casuales y podrían remitir a un simbolismo arcaico

¹⁷⁷ M. de la Garza, comunicación personal.

¹⁷⁸ M. de la Garza, *Rostrros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 59-63.

¹⁷⁹ M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, op. cit., p. 223.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 225.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 224.

¹⁸² R. Carmack, *Evolución del reino quiché*, op. cit., p. 122.

americano, hoy latente, asociado al viaje chamánico. El siete representa también en la cultura maya la totalidad del universo en movimiento, los cinco rumbos cósmicos, más el cielo y las profundidades de la tierra, así como el paso del sol por el cenit.¹⁸³

Las posibles relaciones del siete con el éxtasis chamánico subrayan la función espiritual del nahualismo como contacto profundo con lo sagrado. El señor Q'ukumatz lleva el nombre de la serpiente emplumada, dios creador primigenio y expresión de Tojil, dios tutelar de la civilización k'iche'.¹⁸⁴ En el mismo *Popol Vuh*, en efecto, se hace mención a la coincidencia entre Tojil y la serpiente emplumada del área náhuatl.

Solamente así Tojil es el nombre del dios de la doble visión de la gente Yaki
Yolkwat
Kitzalkwat, es su nombre.(párr. 61)¹⁸⁵

Este dios se asocia a los jaguares, serpientes y cantiles, cuyas representaciones líticas se encuentran en los lugares inhóspitos habitados por estos animales. Con la salida del sol, paralelamente a la transformación del dios en piedra, se institucionaliza también el culto de los animales feroces, asimilándolos a través de sus simulacros en el contexto cultural. Resulta evidente la estrecha relación entre el dios y los animales más poderosos, que manifiestan su poder sagrado.

Los señores k'iche' se presentan frente a la comunidad como la encarnación de sus dioses y como mediadores entre las energías naturales y el contexto cultural de los hombres.¹⁸⁶ La coincidencia de los nombres del gobernante y del dios creador sugiere una real divinización de los soberanos y la esencia sagrada de sus personas. La facultad de transformarse en animal señala el carácter excepcional del señor y la participación en el valor sagrado del mundo natural. Es interesante observar que su divinización se señala precisamente por sus atributos zoomorfos, que se revelan también en este caso como la clave de acceso a lo sagrado.

En otro paso de la obra, podemos notar la íntima relación entre los dioses, los hombres y el mundo animal. Me refiero a la tentación en los baños de Tojil por parte de las doncellas de las tribus enemigas. En este episodio, los progenitores y los dioses tutelares actúan de forma conjunta, hasta casi confundir sus esencias. En efecto, B'alam Kitze', B'alam Aq'ab' y Majukutaj parecen ser los canales de realización de la voluntad divina y emanación de sus espíritus. Los hombres prodigiosos pintan las mantas como señal del encuentro de las muchachas con los dioses. Es interesante que este encuentro se atestigüe precisamente a través de símbolos zoomorfos.

Así, pues, pintaron los tres
primero pintó B'alam Kitze'

¹⁸³ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 379.

¹⁸⁴ M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, *op. cit.*, p. 122.

¹⁸⁵ *PV*, p. 148.

¹⁸⁶ R. Carmack, *Historia social de los quichés*, *op. cit.*, pp. 65-73.

la imagen de un jaguar fue
la pintó sobre la manta.
Así, pues, B'alam Aq'ab'
la imagen de un águila pintó sobre la manta.
Entonces pintó, pues, Majukutaj
por todas partes de avispones
por todas partes de avispas la imagen
la pintura pintó sobre la manta. (párr. 67)¹⁸⁷

El episodio es significativo de la relación complementaria entre los primeros hombres y sus dioses, puesto que los ancestros se configuran como la realización concreta y humana de los espíritus divinos. Podemos decir que los antepasados funcionan a nivel mítico como expresión y encarnación de lo sagrado, o sea como manifestación de las energías divinas de Tojil, Awilix y Jakawitz entre los hombres. De aquí resulta clara la deificación de los ancestros míticos y la comunicación de sus esencias poderosas a través de sus cuerpos.

La realización de los dibujos del jaguar, del águila y de las avispas en las mantas parece remitir a los animales compañeros de los primeros hombres. Por las escasas menciones en el texto, no resulta claro el tipo de relación específica que existe entre los ancestros y el jaguar, el águila y la avispa, pero ningún elemento del episodio indica una real transformación de los antepasados en estos animales, sino más bien una coexistencia de los dos seres.

Por esta razón, no se puede hablar de nahualismo en este caso, sino de la expresión de la *tona* de B'alam Kitze', B'alam Aq'ab' y Majukutaj en las manifestaciones animales. Me inclinaría a hablar de tonalismo, ya que los animales representados en las mantas realizan la acción agresiva de los hombres por medio de sus cuerpos, sin que se verifique una concreta transferencia del espíritu del hombre de un cuerpo a otro. Se trataría de animales tutelares, que viven en compañía de los ancestros en lugares sagrados y que albergan una parte del alma humana, la dimensión salvaje, pulsional e inconsciente del individuo.¹⁸⁸

Resulta clara la coexistencia de animales y hombres en el episodio citado, o sea la coparticipación de la esencia anímica en los cuerpos de los dos grupos. El jaguar, el águila y las avispas encarnan el espíritu de los primeros padres, en sus pulsiones agresivas y en su capacidad aniquiladora, actuando paralelamente a la acción cultural de los ancestros.

Cabe señalar también que B'alam Kitze', B'alam Aq'ab' y Majukutaj conviven con los animales representados sin que se verifique una toma de posesión del cuerpo animal por parte del espíritu de los ancestros, como en el caso del anualismo. Claro está que los animales compañeros de los ancestros expresan características excepcionales. En primer lugar, las avispas toman vida mágicamente desde las capas pintadas, recreando los cuerpos a través de sus símbolos. Esto aclara el carácter también espiritual del fenómeno del tonalismo, en el que el cuerpo del animal es el

¹⁸⁷ PV, pp. 159-160.

resultado de la manifestación anímica. En efecto, según esta concepción, el animal y el hombre comparten el mismo espíritu.¹⁸⁹

El otro elemento atípico, señal del carácter prodigioso de los primeros hombres, es que los animales compañeros son seres sagrados y poderosos, espíritus tutelares de los individuos más prestigiosos. Las avispas posiblemente aluden a la capacidad agresiva y bélica de la naturaleza. El animal manifiesta una significación importante en los mitos yucatecos, en donde aparece entre los cuernos de un venado para picar a los agresores cuando la deidad se opone a la caza.¹⁹⁰ Resulta clara la función de las avispas como emanación de la voluntad divina.

Las menciones en el *Popol Vuh* sugieren una relación estrecha con los contextos silvestres y no socializados. Los primeros hombres, en efecto, se nutren de los hijos de las avispas y de los avispones, cuando todavía no había casas ni cultivos. El animal evidentemente indica los contextos naturales opuestos a la sociedad, tal vez en referencia al inframundo, como en el caso de la abeja.¹⁹¹ Seguramente es un símbolo de agresividad y de muerte por su aguijón y por el veneno que contiene.

Cabe mencionar que las avispas son también el instrumento bélico de los k'iche' en la guerra contra las parcialidades. Encerradas en cuatro ollas, alusión de los rumbos cósmicos, estos animales atacan y derrotan a las fuerzas enemigas.

Así, pues, entonces abrieron las tapas de las ollas
las cuatro que estaban en la ciudad.
Entonces salieron, pues, los avispones
las avispas
así como humo
cuando salieron desde la parte interior de cada una de las ollas. (párr. 69)¹⁹²

En dos ocasiones, las avispas son las responsables de la victoria de los k'iche', en ambos casos con implicaciones bélicas. Podrían ser una representación de los guerreros y de la multitud de los miembros de la comunidad, pero sobre todo son un instrumento de muerte. La función central del animal en la historia política k'iche' subraya la importancia de la avispa y su papel de colaborador en las luchas contra los pueblos enemigos. Efectivamente, entre todos los animales y las armas, serán las avispas los instrumentos de la victoria k'iche' y de la imposición de su poder político. Los animales substituyen la acción agresiva de los antepasados, luchando en lugar de sus armas.

Por estos elementos, podemos confirmar la importancia simbólica del animal en el relato mítico y la participación en la expresión de lo sagrado junto al jaguar y al águila. Me parece posible

¹⁸⁸ M. de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, op. cit., pp. 97 y 111.

¹⁸⁹ C. Álvarez, op. cit., p. 325; R. Bunzel, op. cit., p. 274.

¹⁹⁰ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 121-122.

¹⁹¹ C. Valverde, *B'alam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo*, op. cit., pp. 84-85.

¹⁹² PV, p. 167.

hablar de tonalismo en el caso de los animales pintados por B'alam Kitze', B'alam Aq'ab' y Majukutaj, aunque con una acepción específica. El tonalismo se manifiesta en este episodio en distintos aspectos: la participación del hombre y del animal en la misma esencia anímica, la expresión de características parecidas, como el poder, la fuerza, el valor divino, la concordia de sus acciones y al mismo tiempo la coexistencia de sus entidades. Sin embargo, respecto a la presencia de animales compañeros de todos los individuos, los ancestros presentan animales sagrados por excelencia, que revelan su carácter excepcional y la posibilidad de evocarlos por medio de la pintura.

Me parece representativa la doble función de los animales en este episodio: por un lado son las señales de los dioses, Tojil, Awilix, Jakawitz; por otro, representan el *alter ego* animal de los antepasados, su naturaleza salvaje y agresiva, su contacto con las fuerzas sagradas del universo. Es posible afirmar el papel clave de los jaguares, las águilas y las avispas en el contacto entre los hombres y sus dioses, ya que estos animales expresan un valor polisémico. Son la manifestación de las energías divinas y al mismo tiempo una proyección del alma humana. Los animales se configuran como el lugar de encuentro privilegiado del individuo con la deidad, el punto de contacto entre lo natural y lo cultural, lo humano y lo sagrado.

5.12. El venado, expresión solar y política

La coparticipación del hombre en la sacralidad de los animales se manifiesta también en las ofrendas de sangre humana y animal que se dona a los dioses.

-“Así, Tojil
 Awilix
 Jakawitz,
 solamente sangre de venado
 de pájaro le damos
 solamente perforamos nuestras orejas
 nuestros codos
 invocamos nuestro valor
 nuestra fuerza a Tojil
 Awilix
 Jakawitz. (párr. 62)¹⁹³

Delante de Tojil, Awilix y Jakawitz, los ancestros recogen sangre animal y humana para quemarla junto a las hierbas, a los hongos y los inciensos. La asimilación entre la sangre del hombre y del animal acentúa la presencia de energía vital compartida entre las distintas criaturas y al mismo tiempo la creencia en un valor sagrado del animal, que representaba al dios frente a la comunidad.

En particular, el venado desempeña un papel fundamental en la cosmovisión k'iche', relacionándose íntimamente con los dioses tutelares. Además de la importancia del animal en la economía maya por su carne, su piel, sus huesos y sus tendones, utilizados para la alimentación y para la realización de distintos productos,¹⁹⁴ el venado expresa un valor sagrado.

En el *Popol Vuh* se menciona al venado con cierta frecuencia, sobre todo en difrasismo con el pájaro como guardianes de la naturaleza y habitantes de los lugares inhóspitos. Expresa la sacralidad del mundo ajeno al contexto humano, los bosques y las vegas de los ríos, las regiones no cultivadas ni socializadas.

Al mismo tiempo, a través de la caza, el venado se acerca al ámbito humano y sirve como intermediario entre la comunidad y la naturaleza. Podría indicar también la transición entre una economía primigenia basada esencialmente sobre la caza en las fases nómadas de la civilización y una etapa estable construida alrededor de los cultivos. Asimismo, es el dios de la cacería y el señor de los animales para los mayas yucatecos. En los mitos mayas contemporáneos de distintas regiones, el ciervo se presenta como una epifanía del dios solar, asociado también con el dragón celeste y con la luna.¹⁹⁵

A la luz de estas informaciones, podemos destacar el papel del venado en el mundo mítico del *Popol Vuh*, como instrumento de comunicación esencial entre la comunidad y sus dioses. El animal, en efecto, representa a Tojil frente a las demás parcialidades y es el simulacro que recibe las ofrendas. Los progenitores queman pom, pericón y hongos delante de la piel del venado, que trasmite el humo a los espíritus sagrados allí encarnados.

No nos muestren frente a los pueblos
cuando estemos enojados por sus palabras en su boca
en sus esencias.

Así, pues, no nos dejen cautivar
solamente, pues, nos ofrezcan a nosotros el hijo de la paja
el hijo de la hierba
la hembra del venado
la hembra del pájaro

lleguen a darnos un poco de su sangre a nosotros.

¡Que nos tengan lástima!

Que se queden, pues, con la piel del venado

cuídenla, para esconder su aspecto,

que sea un engaño ahí

así que sea lo del venado

así también que sea nuestro substituto pues frente a los pueblos. (párr. 62)¹⁹⁶

La sustitución del dios con la piel del venado ilustra la profunda complementariedad entre Tojil y el animal. Esto confiere al ciervo un valor sagrado, expresión del carácter celeste, guerrero y

¹⁹³ PV, p. 153.

¹⁹⁴ D. de Landa, *op. cit.*, pp. 37-40 y 52.

¹⁹⁵ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya, op. cit.*, p. 122.

acuático del dios. El reemplazo del dios por la piel del venado es frecuente en los mitos contemporáneos, con algunas variantes. En algunos casos el sol se esconde bajo la piel del ciervo, en otros el mismo sol finge cazar un venado cada día, rellenando una piel con hierbas.¹⁹⁷ Por las menciones contenidas en el *Popol Vuh* y en los textos actuales, resulta evidente la relación del animal con la energía celeste, solar o lunar, con la lluvia y el relámpago.

El animal se caracteriza por sus cuernos, que manifiestan una función defensiva y que al mismo tiempo remiten a un simbolismo universal. Los dos cuernos ramificados puestos sobre la cabeza rompen la posición central y no aluden esencialmente a un valor axial, como árbol cósmico, sino a su función de elevación y de contacto con lo sagrado. Los cuernos representan los rayos luminosos del astro solar o de la luna y los relámpagos de la tormenta.

El cuerno es también un símbolo común de poder, si se piensa que las raíces indoeuropeas para indicar los cuernos, la corona y el relámpago coinciden (*karn*).¹⁹⁸ El cuerno, como la corona, son señales de poder, de luz y de elevación. Esta identificación entre los rayos luminosos, el relámpago y los cuernos del animal a mi parecer no se limita a la región indoeuropea, sino que se manifiesta también en el simbolismo maya del animal. Los cuernos como rayos solares subrayan la identificación de la cabeza como astro lunar y solar, presentándose como la emanación del calor y de la luz astral.

Los cuernos encarnan la posibilidad de contacto y de comunicación, así como la elevación hacia la región celeste. En el simbolismo del rayo, los cuernos asimilan los valores solares, lunares y del relámpago. En efecto, el animal encarna la emanación luminosa de distintos elementos, desde la energía diurna y seca del sol, la fuerza fría y nocturna de la luna, hasta la manifestación húmeda y celeste del relámpago. Precisamente en el simbolismo de los cuernos, el animal condensa la epifanía del dios solar, de la luna¹⁹⁹ y de Tojil, dios de la tormenta. Por esta razón, el venado manifiesta un papel tan importante en la cosmovisión maya, ya que expresa el poder luminoso y bélico de los rayos solares y lunares, así como el carácter ígneo y acuático del relámpago. Su simbolismo complejo hace del ciervo una expresión polisémica del carácter agresivo y fertilizador del sol, de la luna y de la lluvia.

Si seguimos la interpretación de Guénon, el simbolismo de los cuernos se extendería también a todas las plantas con espinas, o sea con armas de defensa vegetal.²⁰⁰ Podríamos suponer, entonces, una identificación entre el venado y las espinas sacrificiales, que efectivamente en el

¹⁹⁶ *PV*, pp. 150-151.

¹⁹⁷ M. de la Garza, *Rostrros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 122.

¹⁹⁸ R. Guénon, op. cit., p. 171.

¹⁹⁹ Cabe señalar que también en el caso occidental, los cuernos tienen una significación astral múltiple, asociados al carnero, símbolo solar, y al toro, símbolo lunar. *Ibidem*, p. 173.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 173.

Popol Vuh aparecen vinculados con la ofrenda de sangre de este animal. Las plantas con espinas, así como la cabeza con cuernos, evocan la idea de vértice y de elevación, en ambos casos imágenes de los rayos luminosos.

El ciervo, en las tradiciones de distintas culturas americanas, es el anunciador del alba, símbolo del sol levante, asociado al origen de la vida. Animal bivalente, puede llevar luz y calor, pero también sequías.²⁰¹ Su relación con el calor del sol se extiende también a la connotación de Tojil como dios de la tormenta. Estaría vinculado con los ritmos de las estaciones secas y húmedas, según su influencia sobre la llegada de la lluvia o los períodos de sequías.

Por sus cuernos que se renuevan constantemente, el venado es un símbolo de la vegetación, de los ciclos de crecimiento de las plantas y de la fecundidad inagotable, como “imagen arcaica de la renovación cíclica”.²⁰² Hay que señalar también que en el *Popol Vuh* la muerte de los primeros hombres está señalada en el cielo por la constelación del venado, aludiendo a la fase de renovación cósmica.

Por otro lado, el cuerno es también un símbolo de virilidad, de agresividad y de poder bélico.²⁰³ La cabeza del venado encarna estas características ofensivas, como símbolo de la guerra y del poder del linaje. La relación estrecha entre la sociedad k'iche' y el ciervo se debe a dos razones, según mi opinión. En primer lugar es una manifestación de la energía celeste del relámpago del dios tutelar Tojil. En segundo lugar, el animal es un símbolo de la guerra, de las armas ofensivas y de los sacrificios sangrientos, actividades con las que se reconoce la estirpe dominante k'iche'. El venado parece ser una representación de la ética guerrera y de la caza, de los valores que sustentan la clase en el poder. Se podría afirmar que el animal se asocia a una clase social en particular que orienta la narración del *Popol Vuh*, o sea el punto de vista oficial de la sociedad k'iche'.

El animal se contrapone a los valores, las deidades y las manifestaciones sagradas zoomorfas de la clase campesina, que identifica otras energías sustanciales en el cultivo de la tierra. La elección del venado como símbolo político y religioso de Tojil facilita también la legitimación del sistema de imposición económica de los k'iche' y la recaudación de tributos, como resultado de la actividad bélica y de la cacería bajo el símbolo del venado.

Todas las manifestaciones animales registradas en el *Popol Vuh* expresan un simbolismo complejo y dinámico, vinculado con la parte inalcanzable y misteriosa del cosmos. Los animales son el punto de contacto privilegiado entre los hombres y lo sagrado. Comparten con las comunidades humanas algunas características, pero al mismo tiempo trascienden su valor físico, revelándose como epifanías divinas.

²⁰¹ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, pp. 252-253.

²⁰² *Ibidem.*

²⁰³ *Ibidem.*, pp. 321-323.

Como se puede deducir desde el episodio de la transformación de los hombres de madera y de Jun B'atz y Jun Chowen en monos, el hombre tiene con los animales un vínculo sustancial y vital, llegando a compartir con algunas criaturas su sustancia anímica. Por esta razón, los animales no desempeñan sólo una función mítica en el relato, sino que se presentan como los instrumentos fundamentales de decodificación de la realidad en distintos aspectos de la vida cotidiana de los mayas, como es el caso del tonalismo. Podemos decir que estos seres permiten al hombre trazar un lazo entre lo natural y lo cultural y acceder a las energías recónditas, misteriosas y caóticas del universo. Los animales desempeñan, entonces, una función espiritual y cognitiva fundamental en la relación entre el hombre y su ambiente.

6. El espacio: imagen de la muerte y de la regeneración

La identificación de un territorio sagrado en que se manifiestan las energías divinas y se llevan a cabo las acciones de los antepasados es una fuente importante de afirmación cultural. El cosmos de los orígenes sigue siendo simbólicamente significativo para los descendientes de los primeros hombres. El espacio representa un testimonio de la continuidad vital de la cultura ancestral a través de las generaciones.¹

Junto al tiempo, también las montañas y los valles son interpretados por los k'iche' de la colonia como una fuente de comunicación entre el hombre, los primeros padres y sus dioses, a pesar de la violenta fractura histórica de la conquista. Precisamente en la contraposición a los invasores, el espacio se configura como una clave de afirmación de la identidad maya, que reconoce en el ambiente natural una contraparte y una extensión de la comunidad.

Las dicotomías en que se organiza la obra revelan la percepción clara de un espacio cultural cercano a la humanidad de maíz, en contraposición a otra dimensión espacial, situada “allá” en Tulan, del otro lado del mar, o “abajo” en Xib'alb'a. Esta primera caracterización expresa una identificación de su propio ambiente con la región k'iche' y con la dimensión vital, “aquí sobre la tierra”.

Sin embargo, el simbolismo del espacio en la obra es mucho más complejo, ya que se connota de forma cambiante según la relación con los personajes. El aspecto más significativo que nos permite comprender la función del contexto natural como fuente de identidad para la comunidad es la concepción maya del mundo como un organismo vivo y dinámico. En efecto, la cultura mesoamericana reconoce relaciones de correspondencia entre el cosmos y el ser humano, proyectando la experiencia de la dimensión corporal hacia el espacio natural.

De la misma manera, las reglas que rigen la sociedad se extienden hacia la naturaleza, en la identificación de un único ritmo cósmico que abarca la vida del individuo, de la comunidad y de todo el universo.² La visión antropocéntrica del mundo permite decodificar lo desconocido a través de las categorías de comprensión de la vida humana y acercar el espacio cósmico a la dimensión individual. Esto determina la expresión del valor simbólico del espacio, que “significa” mucho más que su mera representación física. Por estas razones, el estudio de la polisemia espacial puede aclarar la relación entre la cultura maya y el ambiente en el que vive, desde el ámbito familiar de la casa, la ciudad, los cultivos, hasta el espacio cósmico, los astros, el inframundo y los rumbos del universo.

¹ R. Bunzel, *op. cit.*, p. 24.

² A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, *op. cit.*, p. 397.

En el *Popol Vuh* la tierra se identifica con una jícara verde, dividida en dos partes, una superior, celeste y una inferior, terrestre, según los mayas contemporáneos.³ Este mismo fruto se asocia a la cabeza de Jun Junajpu colgada entre las ramas del árbol, aunque en el texto k'iche' los dos objetos están indicados por palabras distintas: la tierra como *laq*, "jícara, escudilla", y la cabeza del héroe como *tzima*, "jícara, guacal".⁴ De todas maneras, me parece significativa la relación entre la esfera terrestre y un fruto presente en la vida cotidiana de los mayas, con claras implicaciones sagradas.

6.1. Las montañas y los valles del paisaje k'iche'

Los mayas identifican el espacio conocido como un microcosmos cerrado y protegido por las reglas sociales, que consienten su constante equilibrio y su funcionamiento interno. Fuera del microcosmos humanizado, existe una región desconocida y caótica, identificada con la región del inframundo, de la muerte y de la noche. Esta oposición microcosmos-inframundo constituye una dicotomía que traduce a nivel espacial el contraste entre la vida y la muerte, la sociedad ordenada por reglas y la ruptura de estas mismas reglas.

Aun el inframundo sigue un esquema antropomorfo, ya que sus habitantes presentan características humanas, se organizan en jerarquías sociales, se casan y tienen hijos en el interior de un núcleo familiar (a excepción de Xkik'), habitan en viviendas y están encerrados en las casas. Este mundo se presenta como la parte simétrica de la superficie terrestre, reino de la oscuridad perpetua y de las fuerzas caóticas destructoras de la vida socializada.

Resulta claro el proceso de traducción de las energías abstractas en un espacio bien definido, que por su configuración y sus dinámicas internas encarna la desintegración del orden vital. Aun en este caso, la sociedad humana proyecta sus modelos de integración social en el mundo de la muerte. La sociedad, el espacio urbano y la dimensión cultural funcionan entonces como modelos de configuración también de este otro mundo desconocido y ajeno, pero al mismo tiempo decodificado por las mismas proyecciones antropomorfas.

El microcosmos humanizado y el inframundo se presentan como dos niveles complementarios de integración del hombre con el mundo, en una dimensión conocida y familiar en el primer caso, en una realidad desconocida en el segundo. En ambas dimensiones, el punto de referencia que configura el cosmos sigue siendo el ser humano. El espacio, en cuanto proyección de modelos sociales, se presenta como la organización simbólica de las relaciones que el hombre construye con otros individuos y con las fuerzas sagradas de la naturaleza.

³ D. Guarchaj, comunicación personal.

⁴ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, pp. 180, 433

Ya que el *Popol Vuh* recoge los relatos cosmogónicos de la creación de la tierra, de la vida humana y de la sociedad, el espacio no es sólo un contexto de actuación de los personajes, sino personaje él mismo, protagonista en cuanto encarnación de fuerzas cósmicas. La tierra de los orígenes se presenta como una gran hierofanía vegetal, en que las montañas brotan a la vida desde la matriz telúrica.

Al instante nació
solamente como nube
solamente como neblina fue su nacimiento
en la aglomeración, pues,
entonces se asomaron en el agua las montañas
inmediatamente grandes montañas se engrandecieron
solamente su magia
solamente su encanto creó la idea de las montañas
de los valles. (párr. 5)⁵

En el paso citado se pueden observar dos elementos interesantes. En primer lugar, la relación del nacimiento del mundo con los brotes vegetales, que sugieren también una identificación entre la tierra y el ser humano, hecho de maíz y partícipe de los ritmos de la vegetación. A través de la mediación simbólica del nacimiento del árbol, el cosmos adquiere una conformación fitomorfa y por consiguiente también antropomorfa. Las montañas que forman el microcosmos k'iche' se presentan como árboles cósmicos, que se levantan desde las aguas telúricas, encarnando el origen de la vida en el centro del mundo. Al mismo tiempo, los árboles son símbolos del ser humano, ya que ambos siguen los mismos ritmos naturales y la humanidad ha sido creada de masa de maíz.

El segundo elemento interesante que quisiera destacar es la identificación metonímica de la tierra con las montañas. Por un lado esta asimilación se debe a la conformación orográfica del territorio k'iche', constituido sustancialmente por montañas y valles. La montaña constituye la esencia del paisaje en que vive la comunidad, los límites también de su territorio político.

Por otro lado, la identificación del universo con la montaña tiene una significación mucho más profunda, según la conformación simbólica del cosmos maya. Éste está representado por dos montañas invertidas, de bases coincidentes, la de arriba celeste, de trece niveles y la de abajo telúrica, de nueve.⁶ Los relieves que brotan desde las aguas de los orígenes forman entonces la pirámide celeste, en cuya base vive la humanidad, junto a los animales y a la vegetación. En el paso citado, en efecto, los narradores expresan el carácter impalpable de la montaña de la creación, pirámide aérea que nace como nube y neblina en la aglomeración progresiva de la materia.

Por esto tenemos que considerar el crecimiento de la superficie terrestre no sólo como la conformación física de una sustancia telúrica todavía caótica, sino como configuración de estrados

⁵ PV, p. 26.

⁶ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 67-69.

cósmicos complementarios, uno subterráneo, invisible y terrestre, otro de sustancia impalpable, visible en el espacio aéreo. La forma de la montaña subraya el valor simbólico de las dos pirámides cósmicas, puesto que su conformación refleja el recorrido solar por los dos puntos cumbres, el cenit y el nadir. Estos elementos declaran la naturaleza espacio-temporal del cosmos, porque la materia terrestre y la celeste adquieren una forma según los ciclos temporales del sol y de la luna.

La identificación del universo con las montañas y los valles apunta al valor temporal del nacimiento de la vida, porque el espacio cósmico se conforma en función del recorrido de los astros y del carácter cíclico de su movimiento. Por otro lado, el simbolismo de la montaña sugiere también la implicación humana del universo, considerando que la montaña es una imagen del espacio cósmico y se reproduce como pirámide en las ciudades⁷.

La cosmogonía implica también la creación de un espacio de integración social y de comunicación con los dioses. La estructura montaña-valle o pirámide-plaza expresa la organización social de la humanidad en dos sentidos distintos. Por un lado la plaza representa el lugar de la vida comunitaria, mientras que la pirámide es el lugar de la ascensión y del contacto con lo sagrado.

La creación de la montaña y del valle de los orígenes revela, entonces, implicaciones humanas, prefigurando la organización social de la futura generación de maíz. La montaña cósmica refleja el espacio urbano y la función complementarias de los distintos edificios. Por otro lado, la ciudad se presenta como la reproducción del cosmos, manifestación de los ritmos cronológicos y símbolo mismo de la vida.

La polisemia del episodio mítico alcanza dos finalidades. La primera es la de acercar la creación del universo al contexto humano, proporcionando instrumentos de decodificación de fenómenos abstractos. La segunda finalidad consiste en la expresión del valor sagrado de los procesos de formación del estado y del contexto social en que se mueve el hombre. Por estas razones, la cosmogonía del *Popol Vuh* se puede leer también como antropogonía y como estructuración de las relaciones sociales de la comunidad k'iche'.

6.2. El cosmos y el hombre

La formación del universo no se limita a la estructuración de montañas cósmicas y de espacios telúricos subterráneos, sino que se extiende también a la formación de una superficie terrestre apta a albergar a los posibles sustentadores de los dioses. Esto no significa la separación entre un espacio humano y uno cósmico, o sea la definición de un ámbito cultural aislado de las capas telúricas y celestes, sino precisamente la integración de este espacio socializado en las energías sagradas del cielo y de la tierra.

⁷ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., pp. 112-113.

Grande es el trabajo

el relato, pues, de cuando se acaba la formación de las esquinas de todo el cielo
la tierra

la formación en cuatro esquinas

la división en cuatro costados

su medida

la cuádruple ubicación de palos

el doble cercamiento con cuerdas

la tensión de lazos en el cielo

en la tierra

las cuatro esquinas

los cuatro costados, así es dicho por Tz'aqol

B'itol

madre

padre nuestro de la vida

de la humanidad.

(párr. 2)⁸

También en este paso, resulta evidente la connotación social del espacio, con una función específica en relación con la humanidad. En primer lugar, algunas palabras utilizadas remiten a partes del cuerpo humano, como el verbo *xukutaxik*, de la raíz *xuk*, “estar arrodillado”, posiblemente en alusión a la esquina formada por una pierna arrodillada. Para Diego Guarchaj el término indica la base de dos lados,⁹ mientras que Coto registra también el significado de “costado, pecho”.¹⁰ En ambos casos, la medida del espacio se conforma a las partes del cuerpo del hombre.

De la misma manera, la definición del espacio se lleva a cabo a través de cuerdas, lazos tendidos y palos, utilizados en la medición de los campos de cultivo. El verbo *che'xik*, efectivamente, significa “hacer un recinto, cercar con palos”, de *che'*, “palo”, mientras que *k'a'maxik*, de *k'a'm*, “cuerda”, significa “cercar con cuerda”, según las costumbres mayas contemporáneas referidas por Diego Guarchaj de “doblar la cuerda para medir un terreno”.¹¹

Evidentemente, la acción de los dioses consiste en la definición de un espacio a través de límites, con relación a la parte externa. En otras palabras, la medición mítica de la superficie terrestre con cuerdas y palos transforma el contexto natural en un campo de cultivo o sea en un espacio culturizado. La cosmogonía se revela también en este caso como la estructuración del cosmos en función de la futura humanidad, preparando la superficie terrestre para las actividades culturales y para los cultivos.

Asimismo, la construcción de un recinto implica la sacralización del espacio, o sea la delimitación entre un ámbito sagrado interno y uno profano externo. Además de preservar de los

⁸ PV, pp. 22-23.

⁹ D. Guarchaj, comunicación personal. La raíz *xuc* según Ximénez significa “hincar la rodilla, ser medido como la milpa en cuatro esquinas”. F. Ximénez, *Primera parte del Tesoro...*, op. cit., p. 627

¹⁰ Th. de Coto, op. cit., p. CCXXIV.

¹¹ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, op. cit., pp. 49 y 159.

peligros de lo sagrado, la cerca sirve para connotar el orden del espacio interno según la disposición del cosmos con un centro y una dirección cardinal.¹²

La cuerda se usaba también en los rituales preparatorios mayas coloniales, cuando cuatro ancianos sostenían un lazo para marcar el territorio donde se iba a llevar a cabo el rito. La cuerda, asimismo, es un canal de comunicación entre las dimensiones cósmicas y una imagen del cordón umbilical y de la serpiente.¹³

Con la cuerda, el microcosmos que albergará a la humanidad se tutela de las influencias nefastas del espacio externo. La definición del universo sirve también para crear tensión hacia los rumbos cardinales y determinar los movimientos astrales, o sea conferir al cosmos una connotación cronológica. El espacio, por medio de las esquinas y de los costados, adquiere dinamismo, un sentido temporal y una organización cuatripartita.

La formación cósmica en cuatro direcciones se verifica a nivel horizontal y al mismo tiempo hacia el cielo y la tierra. También los niveles celeste y telúrico, en efecto, participan de la división cuatripartita del cosmos y se orientan según el paso del sol, presentándose como energías vitales sometidas a las etapas temporales cíclicas.

Dicho de otra manera, el cielo, la tierra y la superficie terrestre adquieren una función en el equilibrio universal según el recorrido solar, puesto que sus rumbos se connotan por ser las regiones cósmicas donde nace, se levanta, muere y se regenera el sol. El eje este-oeste es el más importante en el mundo maya porque marca el recorrido del sol desde el nacimiento hasta la puesta, pero también el norte y el sur tienen una significación sagrada, señalando los puntos hacia donde tiende el eje de la salida y del ocaso durante los solsticios.¹⁴

A través de la división en esquinas y costados, el espacio se hace significativo como símbolo del tiempo circular y como expresión de las energías que albergan en el este, el oeste, el norte y el sur. La orientación cuatripartita afecta todos los niveles cósmicos, transformándolos en fuerzas vitales creadoras, manifestación de la energía solar. La figura cuadrangular expresa también un simbolismo asociado con la estabilidad y la manifestación de la creación, como símbolo del mundo estabilizado, racionalizado por el orden divino.¹⁵ Es la imagen de la tierra en muchas tradiciones, en oposición al cielo normalmente de forma circular.¹⁶

Podemos decir, entonces, que el cosmos k'iche' expresa la estabilidad de la superficie terrestre cuadrangular y el dinamismo de las capas ctónicas y uranias, llegando al equilibrio entre la permanencia y la evolución, la quietud y la transformación. En realidad, no se verifica una

¹² M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., pp. 332-333.

¹³ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 79.

¹⁴ A. Villa Rojas, op. cit., pp. 134-135.

¹⁵ M. A. Novelo, op. cit., pp. 50-51.

¹⁶ J. Chevalier y A. Gheerbrant, op. cit., vol. 2, pp. 257-258.

separación rígida entre una superficie plana e inalterable y unas capas cósmicas dinámicas, sino más bien una compenetración simbólica entre el cuadrado y la pirámide o, dicho de otra manera, entre el espacio y el tiempo. El cuadrado se hace partícipe del movimiento a través de los rumbos cardinales y al mismo tiempo las capas cósmicas adquieren estabilidad por medio de la superficie terrestre. Las dos pirámides invertidas de base cuadrangular son una imagen elocuente de la estabilidad profunda del movimiento y de la plenitud del eterno retorno.

6.3. El inframundo, caverna iniciática

Si la montaña celeste se levanta sobre el mar de la creación brotando como un *axis mundi*, la gran pirámide telúrica se abre hacia abajo, albergando las fuerzas hostiles de la muerte y de la destrucción. En dos ocasiones el *Popol Vuh* nos ofrece una descripción del inframundo. El nombre Xib'alb'a remite a la raíz *xib'*, "espanto, susto"¹⁷, caracterizándose como la región del espanto, de la muerte y de las fuerzas contrarias a la vida humana.

No tenemos ninguna indicación precisa sobre la función del inframundo en relación a los difuntos. Por lo que podemos inferir del relato mítico, no aparecen espíritus de muertos entre los habitantes de Xib'alb'a, sino personajes poderosos y animales, que encarnan las energías nocturnas y nefastas del universo. La concepción del inframundo k'iche' parece discrepar profundamente de la idea cristiana de lugar telúrico de castigos eternos, representando más bien la expresión de las energías complementarias al día, la luz y la vida. En el caso del inframundo maya, más que lugar de los muertos, es el lugar de la muerte o sea la representación espacial de una etapa cronológica y de energías mortíferas.

Podemos decir también que el inframundo maya representa con las capas celestes una dicotomía estructural de tipo temporal y que el recorrido de los gemelos divinos es el paradigma de actuación de todo ser humano, desde la superficie terrestre hasta la muerte. Xib'alb'a es un lugar de transición más que un destino eterno; es también un instrumento de renovación al que se somete cada forma de vida.

La oposición arriba-abajo constituye el eje de organización del relato mítico de los gemelos, pero sobre todo es el binomio de realización de la cosmogonía, entendida como activación de las energías complementarias. La oposición entre el cielo y la tierra expresa el sentido último de la vida cósmica, o sea el contraste de fuerzas opuestas bajo la forma de espacios, personajes o etapas cronológicas.

La bajada de los gemelos a Xib'alb'a adhiere a un esquema mítico constante en muchísimas tradiciones del mundo, en el viaje del héroe al mundo subterráneo y su regreso a la vida, como en el

¹⁷ F. Jiménez, *Primera parte del Tesoro....., op. cit.*, p. 615.

caso de Inadana del mito sumerio, Jesús, Orfeo, Perséfone, Psique, Tamus, Adonis, Eneas y Dante, entre otros¹⁸. El mismo chamán asiático, americano y polinesio baja al inframundo para recuperar el espíritu del enfermo, salvándolo de la muerte. Esta función chamánica puede proporcionar una clave de interpretación de otros recorridos míticos, o sea la muerte iniciática para provocar una salvación.¹⁹

Estos viajes representan el paradigma de la victoria del ser humano sobre las tinieblas de la muerte, encarnando la posibilidad de regreso y de renovación. A pesar de las distintas finalidades de los mitos, el viaje representa una iniciación, una muerte para la regeneración y un instrumento de conocimiento excepcional. La bajada al inframundo implica un *regressus ad uterum* y un nacimiento místico.²⁰

La iniciación del héroe proporciona un modelo de actuación en dos direcciones. Por un lado, indica el recorrido de un ser fuera de lo común, que por medio de su muerte ritual adquiere un nuevo estatus político y social, una dignidad extraordinaria y el papel de dios, guía o jefe de la comunidad. Por otro lado, su resurrección después de la muerte proporciona un arquetipo de la existencia humana y la posibilidad de salvación gracias a la comprensión de la parte misteriosa del universo.

El viaje es también un recorrido de conocimiento y una iniciación a los secretos de la vida cósmica, es una aventura al descubrimiento del significado profundo del ser humano. Por esto, Xib'alb'a no es sólo un espacio, sino una condición del cosmos, una etapa cronológica, un estadio de purificación y de renovación. A través del encuentro con la parte misteriosa del cosmos, el hombre logra decodificar los ritmos universales, comprender el valor del día, de la luz y del cielo con relación al inframundo. De esta forma puede alcanzar un conocimiento excepcional del tiempo y de los mecanismos de la vida universal.

El inframundo k'iche' está ubicado debajo de la superficie terrestre, en la parte inferior del cuadrángulo estable de la tierra, en un lugar, por su misma conformación piramidal, caracterizado por el dinamismo, la evolución y la transformación. Para acceder a Xib'alb'a, las dos parejas de héroes tienen que superar obstáculos que marcan el carácter distinto del espacio cultural. Bajan cuevas escalonadas, pasan barrancos empinados y ríos de agua, sangre y pus. El camino en los dos descensos es parecido, como se puede en el siguiente paso de la bajada de Junajpu y Xb'alanke.

En seguida bajaron por unas gradas
pasaron, pues, sobre diferentes barrancos
solamente entre los pájaros pasaron

¹⁸ Decio Cinti, *Dizionario mitologico*, Sonzogno, Milán, 1989; N. Megged, *Los héroes gemelos del Popol Vuh. Anatomía de un mito indígena*, op. cit., pp. 117-119.

¹⁹ M. Eliade, *Immagini e simboli*, op. cit., p. 146.

²⁰ M. Eliade, *Mito y realidad*, op. cit., p. 85.

así los pájaros Molay, es su nombre.
Pasaron, pues, sobre un río de pus
sobre un río de sangre
era el instrumento de su derrota en los corazones de los de Xib'alb'a.
No se inquietaron
solamente sobre sus cerbatanas pasaron.
Salieron, pues, ahí a cuatro caminos cruzados
solamente conocían pues los caminos de Xib'alb'a: el camino negro
el camino blanco
el camino rojo
el camino verde. (párr. 31)²¹

Además del simbolismo del río, como canal de comunicación y de separación,²² me parece importante acentuar las connotaciones iniciáticas del espacio, impedimento concreto a la realización del viaje. La bajada a Xib'alb'a es difícil por su conformación anti-cultural y porque encarna las fuerzas desconocidas del universo.

Los barrancos, en efecto, son los lugares destinados a los animales silvestres en la cosmogonía, mientras que los arroyos de sangre indican las heridas de la superficie terrestre, con una clara visión antropomorfa de la tierra. Los ríos de sangre representan también la carga nefasta de la menstruación y el poder mortífero de las entrañas maternas.²³ Esta misma identificación entre la mujer y la tierra se expresa en la imagen del barranco, representación de la matriz telúrica y de la capacidad de destrucción y de regeneración.

Sin embargo, la relación entre el espacio telúrico y la mujer no provoca una asimilación de Xib'alb'a con el espacio humano, ya que el inframundo encarna precisamente el aspecto más desconocido y nefasto de las energías femeninas, la parte que el hombre no logra controlar y decodificar complementemente.

También esta identificación de la tierra con la fuerza destructiva de la mujer provoca una connotación anti-cultural y antisocial, marcando la entrada al inframundo como el acceso a los secretos de la existencia. En el primer descenso, además, los ríos están rodeados de estacas, astas o relieves puntiagudos, con función bélica. Las estacas representan la defensa natural del espacio telúrico desde las incursiones humanas, pero al mismo tiempo pueden aludir a las espinas, los instrumentos del autosacrificio y el alcance de estados distintos de conciencia, también en este caso como acceso al conocimiento. La comprensión del mundo de los orígenes lleva siempre a un dominio y a un control sobre la realidad.²⁴ El espacio empinado expresa la dificultad de la entrada y el carácter excepcional del viaje de las dos parejas de héroes.

Es interesante observar que lo que determina la derrota de los primeros y la victoria de los segundos es precisamente la detención del conocimiento. Junajpu y Xb'alanke, en efecto, conocen

²¹ PV, p. 91.

²² M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 183-188.

²³ M. I. Nájera, *El umbral hacia la vida*, op. cit., pp. 25-29.

los caminos de Xib'alb'a y substituyen al sendero negro el camino verde. Este color indica el centro del mundo y el canal de comunicación entre los distintos niveles.²⁵ Por medio del camino verde, los gemelos abren un espacio de comunicación entre el cielo y la tierra y trasforman su bajada en un recorrido circular.

La presencia del camino verde alude a un eje cósmico, por donde acceder a la sustancia telúrica y volver a subir hacia el cielo. Representa el centro del universo donde es posible comunicar con los dioses. Según las referencias de Ximénez, los k'iche' iban "a las faldas de los montes, y si no los había, a las encrucijadas de los caminos y allí comenzaban los padres a sacrificarse y sacar sangre de muchas partes de su cuerpo".²⁶ Si el camino verde de Junajpu y Xb'alanke indica el centro cósmico y la posibilidad de regreso circular, el sendero negro de Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu, en cambio, sugiere un desplazamiento definitivo hacia el oeste, la muerte y la total destrucción. El camino negro implica la muerte, el verde alude a la regeneración, o sea a la muerte como etapa iniciática para su renacimiento astral.

Así como en la relación biunívoca con el mundo animal, también en la bajada al inframundo los gemelos manifiestan características chamánicas. El paso estrecho y peligroso marca la función del viaje como recorrido iniciático que puede llevar a la muerte, pero también al éxtasis místico. En efecto existe una conocida solidaridad entre el simbolismo funerario, la iniciación y la alteración de la conciencia.²⁷ El viaje de los gemelos podría indicar entonces una experiencia estática, ya que su muerte implica una renovación, un conocimiento profundo y la superación de la dicotomía vida-muerte.

El éxtasis produce siempre una mutación del individuo, el acceso a la comprensión cabal del cosmos, pero sobre todo la reconstrucción del paso entre los dos mundos. A través de la experiencia extática, los chamanes recrean la unidad que existía *in illo tempore* entre el cielo y la tierra, sobrepasando la barrera que hace irrealizable esta identificación primigenia para los demás hombres.²⁸

El paso arduo marca precisamente la extrema dificultad y al mismo tiempo la posibilidad de restaurar la unión entre los contrarios.²⁹ Después del paso peligroso, de los ríos, de las escaleras, de las estacas y de los caminos de muerte, los gemelos afirman su naturaleza extraordinaria propia de los héroes, dioses o chamanes, rebasando su condición humana. Son muchos los elementos que nos autorizarían a hablar de características chamánicas para Junajpu y Xb'alanke, pero al mismo tiempo

²⁴ M. Eliade, *Mito y realidad*, *op. cit.*, p. 82.

²⁵ M. Preuss, *op. cit.*, p. 49.

²⁶ F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente...*, *op. cit.*, p. 75.

²⁷ M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, *op. cit.*, p. 371.

²⁸ *Ibidem*, p. 372.

²⁹ *Ibidem*.

otros datos apuntan hacia propiedades más bien divinas. En cualquier caso, la simbología chamánica evidente en muchos de sus actos no puede ser pasada por alto, ya que proporciona una clave de interpretación de las funciones de los héroes en el relato mítico.

Los gemelos representan el arquetipo de los sacerdotes-chamanes de la cultura maya del posclásico, continuadores de las acciones de los héroes y representantes de su existencia sagrada. Las actividades comunes del juego de pelota, el contacto con las energías zoomorfas, el uso de la cerbatana, la experiencia iniciática y su carácter sobrehumano declaran la continuidad simbólica entre los gemelos divinos y la clase sacerdotal. Ésta última tiene precisamente la función de reproducir las acciones sagradas de los héroes y de reconstruir, a través de la superación de pasos difíciles y peligrosos, la unión entre el cielo y la tierra presente *in illo tempore*.

El inframundo, entonces, es más una condición que un espacio. Quisiera regresar sobre este punto para considerar el complejo valor simbólico de Xib'alb'a, no sólo lugar de la muerte, sino también imagen cósmica y representación de la iniciación. El inframundo k'iche' se presenta como una enorme caverna, o pirámide cava, de cuevas escalonadas, que se abre debajo de la montaña celeste³⁰. Barrancos empinados protegen su acceso y su salida, caracterizando el camino de los gemelos en la bajada y la expulsión de los habitantes de Xib'alb'a por las hormigas, en la conclusión del episodio.

Ambas pirámides se encuentran en una posición axial, según una línea que permite la continuidad de los dos espacios, o sea el *axis mundi* por donde bajan los gemelos. La posición simétrica de la montaña celeste y de la caverna inframundana alude a su función complementaria y a la presencia de dos centros espirituales, uno uranio y uno ctónico, situados en las dos regiones cósmicas.

La cueva alude al centro de la experiencia profunda de una comunidad a donde llegan únicamente los individuos elegidos, marcando el carácter críptico y esencial de este conocimiento.³¹ El viaje de los gemelos por el inframundo revela, entonces, características específicas. La bajada al corazón de Xib'alb'a indica una muerte ritual, pero sobre todo el valor exclusivo y crucial de su experiencia. Su recorrido tiene una naturaleza excepcional, no manifiesta ni revelada a la comunidad.

El descenso a las profundidades de la tierra los convierte en seres extraordinarios, ya que acceden a los secretos más impenetrables del cosmos. El inframundo, en esta perspectiva, se presenta como la sede del conocimiento de los iniciados, no sólo vinculado con el ámbito ctónico, sino también con la esfera celeste, o sea los mecanismos de la vida y de la muerte.

³⁰ M. de la Garza, "Origen, estructura y temporalidad del cosmos", *op. cit.*, p. 74.

³¹ R. Guénon, *op. cit.*, p. 189.

Resulta evidente que Xib'alb'a no se limita a encarnar las fuerzas telúricas y mortíferas, sino que abarca también la relación con las fuerzas celestes y diurnas, como meollo de la experiencia humana. El centro representa el lugar de conjunción entre lo individual y lo universal, la línea axial que desde el inframundo sube hacia las capas celestes.³² La caverna representa el centro y la conformación de todo el universo, en la unión de lo particular con lo universal. Contiene en sí la imagen del cielo y de la tierra, representados respectivamente por la bóveda y el suelo, como canal de transición desde la materia telúrica hacia la sustancia celeste.³³

Las relaciones con las capas uranias no son del todo casuales, ya que la concepción del inframundo depende y comprende la imagen del cielo. En primer lugar, podemos notar que el carácter astral de los gemelos, su control sobre el fuego y los animales solares alumbra las vísceras de la tierra, que se convierten en un cosmos luminoso, en contraposición a la oscuridad que todavía reina en la superficie terrestre.

Por otro lado, la caverna como pirámide invertida deriva en muchas tradiciones de la montaña celeste, como oposición al saber manifiesto y público. La montaña es el centro espiritual de toda la comunidad, la representación de un contacto con el saber todavía no mediado por individuos encargados.³⁴ La caverna sería un símbolo derivado de la imagen celeste, su figura simétrica coincidente en la estructura y complementaria en la función. El inframundo no se presenta entonces como una manifestación autónoma del espacio uranio, sino como su imagen invertida, el centro mismo de la experiencia cósmica.

Podemos afirmar que la caverna del inframundo se encuentra en el interior mismo de la montaña celeste, funcionando como una imagen de su centro y de su totalidad. Xib'alb'a es un microcosmos que refleja el macrocosmos, el lugar del principio y del final, el origen y la conclusión de la vida universal.

Es interesante observar que el inframundo k'iche' prevé una entrada y una salida, o sea una muerte y una regeneración. Por esto, el recorrido por su territorio no está caracterizado sólo por la muerte y la destrucción, sino también por el nacimiento, como bien representa la deificación astral de los héroes. Me parece importante subrayar esta dicotomía en el seno de la misma caverna telúrica, ya que la cueva es el lugar de la sepultura y también la imagen de la matriz materna.

Como espacio simbólico del inicio y del final se explica cabalmente el valor del recorrido en su interior como una iniciación en el sentido etimológico del término, ya que el viaje inframundano produce un regreso *ad initium*. Xib'alb'a encarna la condición para el contacto entre el principio y el final, o sea para que el final sea un nuevo principio en la activación del tiempo cíclico.

³² R. Guénon, *op. cit.*, p. 187.

³³ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, p. 238.

³⁴ R. Guénon, *op. cit.*, p. 189.

En este aspecto, Xib'alb'a puede ser interpretado como la imagen del mundo, totalidad que contiene la vida y la muerte, el cielo y la tierra, la luz y la oscuridad. Es un lugar de paso y de transición, la esencia misma del tiempo y la condición del segundo nacimiento. Por esta razón, es importante considerar el valor luminoso de los gemelos como parte integrante del proceso iniciático. Si la transición ritual se lleva a cabo siempre en la oscuridad, como el acceso a los secretos de la existencia universal, también es cierto que el conocimiento se vincula estrechamente con la luz, así como el segundo nacimiento puede ser considerado una iluminación.³⁵

La dicotomía del inframundo k'iche' declara su función polisémica y su complejidad estructural. La gemelaridad de los héroes es significativa de su futura transformación en astros, pero también del carácter bipolar del inframundo. Los gemelos en su duplicidad encarnan precisamente el día y la noche, la tierra y el cielo, el nacimiento y la muerte, el principio y el final de la existencia. Junajpu y Xb'alanke en cuanto uno y dos representan perfectamente la dicotomía esencial del universo, revelando la posibilidad de encontrar un punto de unión entre el principio y el final.

Por esto, el recorrido por el inframundo puede ser leído también como parábola de la existencia verdadera del cosmos, que encuentra en su centro, en la caverna telúrica, una imagen de la unidad y de la duplicidad, del origen y de la destrucción. Por estos elementos, el inframundo del *Popol Vuh* es mucho más que el espacio de la muerte y de la destrucción, es el lugar donde se expresa la ciclicidad perpetua del tiempo y de la vida.

El recorrido por las entrañas de la tierra puede ser interpretado de distintas formas. Podría aludir a un viaje iniciático de los antepasados en el territorio a través de pruebas que representan los fenómenos atmosféricos.³⁶ Por otro lado, así como otros descensos míticos al inframundo mesoamericano, podría ser una imagen del acto sexual, en que el cielo penetra en los secretos de la existencia, llegando a la fusión profunda de los contrarios³⁷. Se produciría de este modo la unidad desde la bipolaridad con la creación de la vida y del tiempo. Por otro lado, el recorrido de los gemelos por el inframundo podría sugerir también un desplazamiento físico y temporal del sol debajo de la superficie terrestre, según el eje oeste-este, o sea la línea de conjunción de los puntos equinocciales.³⁸

El acceso y la salida de Xib'alb'a posiblemente aluden al movimiento de los astros a lo largo de un año solar, desde el equinoccio de otoño hasta el equinoccio de primavera, marcando la

³⁵ *Ibidem*, pp. 179-180.

³⁶ M. Rivera Dorado, "Un punto de vista sobre el mito central del Popol Vuh", *op. cit.*, pp. 61-64; M. Rivera Dorado, "Símbolos del Popol Vuh", *op. cit.*, p. 253.

³⁷ M. Rivera Dorado, "Un punto de vista sobre el mito central del Popol Vuh", *op. cit.*, pp. 61-64; P. Johansson, "La fundación del hombre en el Mictlán y el origen de la vida breve", *op. cit.*, p. 73.

³⁸ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, p. 60; A. Aveni, *op. cit.*, pp. 70-80.

presencia de puertas zodiacales, tan frecuentes en las tradiciones de todo el mundo³⁹. Es interesante notar que en la civilización romana, es Jano, el dios bifronte, el que abre y cierra las puertas del ciclo anual, precisamente en el mes de *januarius*, enero, en que el sol vuelve a empezar su recorrido desde la puerta solsticial de invierno hacia la puerta solsticial de verano.⁴⁰

A pesar de los distintos ejes cardinales de referencia, ya que el mundo occidental privilegia la línea norte-sur marcada por los puntos solsticiales, también en este caso el personaje que rige la entrada y la salida del sol, o sea el principio y el final de un ciclo cronológico, es un ser bipolar, uno y doble, vinculado con la iniciación⁴¹, así como los gemelos del *Popol Vuh*.

Si el episodio mítico k'iche' sigue este mismo simbolismo, podemos reconocer en el recorrido por el inframundo una imagen del movimiento del sol durante el año. En este aspecto, se refuerza la connotación del inframundo como microcosmos que encierra la unidad y la duplicidad, la muerte y el nacimiento, la conjunción de un ciclo con el siguiente. Resulta clara, entonces, la relación especial entre los gemelos divinos y el inframundo, a pesar de su carácter antagonista y su naturaleza celeste. La iniciación de los héroes se lleva a cabo en Xib'alb'a no sólo porque éste es el lugar que propicia su muerte ritual, sino sobre todo porque es el lugar del paso y de la transformación, la expresión de la unión de los contrarios y el momento de activación de los ciclos temporales.

El acceso difícil y peligroso a Xib'alb'a es una representación simbólica del laberinto, simbólico o físico, que media el contacto con el centro de la experiencia. Está vinculado con la caverna, expresión del viaje al corazón de la tierra. El uso arquitectónico del laberinto como defensa de las ciudades y palacios, como en el caso de Yaxchilán, revela la concepción de los espacios urbanos como centros del mundo, lugares sagrados en que se concentra la esencia de la vida.

El laberinto simbólico tiene la función de permitir el acceso al centro a través de un viaje de iniciación y al mismo tiempo prohibir su entrada a los no iniciados.⁴² Los barrancos y las cuevas escalonadas que bajan a Xib'alb'a pueden ser legítimamente considerados como una representación del laberinto iniciático, que produce una selección de los individuos destinados a cruzarlo. Hay que observar que esta misma inaccesibilidad se encuentra en la salida del inframundo, representada por barrancos empinados en donde se juntan los habitantes de Xib'alb'a expulsados por las hormigas. El mundo subterráneo se presenta, entonces, como un lugar alejado e impenetrable, cuyo acceso y cuya salida implican siempre una iniciación.

³⁹ R. Guénon, *op. cit.*, pp. 203-206.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 212-213.

⁴¹ D. Cinti, *op. cit.*, pp. 135-136.

⁴² J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 1.

Todo el inframundo tiene una estructura laberíntica, puesto que los héroes gemelos están sometidos constantemente a pruebas iniciáticas que sólo la segunda pareja de héroes logra superar. Las dos etapas de penetración progresiva en el inframundo señalan el carácter excepcional de Junajpu y Xb'alanke, quienes pueden penetrar hasta el centro de su iniciación y desde allí volver a la vida.

La experiencia en Xib'alb'a de Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu, aunque desastrosa, tiene una función fundamental en la lógica narrativa. En primer lugar, el embarazo de Xkik' por parte de la saliva de Jun Junajpu en el centro del mundo alude a una fecundación primigenia en el corazón mismo de la existencia cósmica, como unión paradigmática entre el cielo y la tierra. En este lugar escondido, en el centro espiritual del mundo, se produce un hecho extraordinario con connotaciones cósmicas, ya que el acto individual del héroe adquiere un valor universal. La ubicación en el centro del inframundo, en la cancha del juego de pelota y sobre el árbol del mundo, transforma la unión de los dos personajes en el principio de la vida cósmica y activa la dicotomía de Xib'alb'a entre el inicio y el final. El episodio encarna claramente esta bipolaridad, puesto que el origen de la luz, de los astros y de la vida nace desde la calavera de Jun Junajpu, símbolo de muerte.

El centro de Xib'alb'a connota la fecundación de Xkik' como imagen de la parte vital y creadora del inframundo, complementaria a las energías nefastas de la misma dimensión cósmica. El encuentro entre los dos personajes puede ser considerado como emblema de la dicotomía del mundo telúrico y el punto central del recorrido del héroe. Más que la conclusión de su existencia, Jun Junajpu vive en el centro de Xib'alb'a un proceso de transformación, llevando a cabo su iniciación en el cuerpo de la muchacha.

Por estas razones, es importante considerar la decapitación del personaje como una muerte ritual, que determina su regeneración en otro ser. Será Xkik' la encargada de concluir el viaje iniciático de Jun Junajpu, saliendo a la superficie terrestre y dando luz a los gemelos astrales, herederos como sol y luna de las fuerzas nocturnas y diurnas de los padres.

El recorrido de la primera pareja por el inframundo expresa una significación compleja, que sirve para subrayar el valor universal de la fecundación de Xkik'. Por otro lado, hay que considerar que Jun Junajpu, aunque no concluya concretamente el viaje por Xib'alb'a, se somete de todas maneras a la iniciación, hasta transformarse en otro ser por medio de su engendramiento. También el parto, en efecto, puede ser considerado como un rito de paso.⁴³ Asimismo, la bajada de Junajpu y Xb'alanke se presenta como una segunda iniciación o, mejor dicho, como una renovación de las energías universales activadas por sus padres. El viaje a Xib'alb'a de los gemelos se concluye

⁴³ Berenice Alcántara Rojas, "Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico", *Estudios Mesoamericanos*, n. 2, julio-diciembre 2000, pp. 42-46

positivamente porque ellos derivan desde este mismo centro cósmico y poseen las claves de desciframiento del mundo.

Resulta clara la importancia del conocimiento profundo de la realidad para vencer allí donde sus padres habían fracasado. Y este conocimiento iniciático es el resultado del recorrido anterior de sus padres. La repetición de las acciones de las dos generaciones de héroes subraya la ciclicidad del paso desde la muerte a la vida, pero sobre todo la continuidad del viaje extático, que no se acaba en el primer contacto. El éxtasis místico se configura precisamente por ser la repetición de la unión entre el cielo y la tierra existente en los orígenes del mundo.⁴⁴ En este caso, el viaje de los gemelos hacia el centro del conocimiento trata de reproducir la unión entre las energías complementarias encarnadas por sus padres en este mismo lugar simbólico.

Cada ritual de iniciación y cada viaje extático es una reproducción de condiciones primigenias, es precisamente un regreso a los orígenes de la vida. Por esto, la bajada a Xib'alb'a de Junajpu y Xb'alanke es un retorno hacia la unión primordial de sus padres, es la reproducción de su recorrido desde el cielo a la tierra y desde la tierra al cielo. El primer recorrido de los padres se configura como el punto de partida de la vida cósmica, la activación de los ciclos de regeneración y el eje temporal al cual se regresa por medio de la iniciación y el éxtasis.

Si el inframundo es una representación del cosmos, también las pruebas que los héroes tienen que superar son espacios cósmicos. Las fuerzas hostiles y destructoras, en efecto, se encuentran encerradas en casas o lugares cercados, que representan al mismo tiempo las etapas del laberinto iniciático de Xib'alb'a. Estas casas podrían representar las cuevas míticas de origen, que permiten la iniciación como segundo nacimiento desde la matriz telúrica.⁴⁵ La configuración del inframundo en los dos recorridos es muy parecida, a pesar de la inversión de la ubicación de la Casa de las Navajas en los dos episodios, tal vez por la flexibilidad de la transmisión oral que de hecho no afecta la sustancia simbólica del relato.

Como es sabido, los primeros héroes son derrotados en la primera prueba, la Casa de la Oscuridad, ya que no saben mantener prendido el cigarro. Es evidente que la derrota se debe a su naturaleza oscura, que no les permite reproducir el fuego o sea determinar una autogeneración de la sustancia ígnea. Junajpu y Xb'alanke, al contrario, por su carácter astral, logran alimentar el fuego a través de las plumas de la guacamaya y dominar la oscuridad.

Las pruebas de Xib'alb'a, desde la Casa de la Oscuridad, la Casa de las Navajas, la Casa del Frío, hasta la Casa de los Jaguares, implican una regeneración. Los gemelos, en efecto, transforman las fuerzas hostiles en energías benéficas, confiriéndoles un orden y una función en el equilibrio del mundo.

⁴⁴ M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, op. cit., p. 371.

En el episodio de los jaguares, por ejemplo los animales dirigen su energía caótica y letal contra los huesos, adquiriendo un papel específico en la cadena alimenticia y regenerando su función en el mundo. De la misma manera, las navajas interrumpen su acción agresiva contra los gemelos para dirigirla hacia la carne de los animales en espacios destinados a esta actividad. El fuego de los cigarros se mantiene prendido mágicamente, aludiendo a su constante alimentación, en referencia al fuego cultural de los hombres. Sólo en la Casa de los Murciélagos, la última prueba, Junajpu y Xb'alanke son derrotados por la energía nefasta del animal, aunque también en este caso la decapitación de Junajpu no provoca su destrucción definitiva, sino una regeneración.

Resulta clara la función iniciática de las pruebas del inframundo, en las que los gemelos tienen que oponerse a las fuerzas hostiles del cosmos, actuando concretamente sobre su manifestación simbólica. Los jaguares, los murciélagos, las navajas y la oscuridad representan los peligros de la existencia humana, la dimensión caótica, desconocida y misteriosa que atenta al orden cultural de los hombres.

Por esto, el paso por las pruebas no es necesariamente una experiencia física, sino sobre todo un viaje espiritual al interior del individuo mismo, en el conocimiento y el control de las pulsiones más profundas del ser humano. Los gemelos, a través de su iniciación y del éxtasis místico, llegan al contacto con las fuerzas latentes del cosmos, con el lado hostil e indescifrable del individuo y de la naturaleza.

La superación de las pruebas adquiere una connotación universal en dos direcciones. Por un lado Junajpu y Xb'alanke dan una impostación a las fuerzas enemigas y un lugar en que realizar su agresividad. Por otro lado, el paso por las casas implica un viaje al interior del ser humano y una tentativa de controlar las energías adversas que albergan en el individuo. En este sentido, las pruebas de Xib'alb'a tienen un valor cósmico, que prevé la toma de conciencia de los problemas y de los peligros en la relación del hombre consigo mismo y con su contexto. El dominio sobre los jaguares, la oscuridad, el frío y las navajas determina también la adquisición de un conocimiento profundo, conservado en el inframundo, centro de la caverna y de la experiencia humana.

Asimismo, las fuerzas hostiles de Xib'alb'a están encerradas en las casas. La casa reproduce el mundo, con su techo, el suelo y el punto de convergencia de las aguas de la bóveda.⁴⁶ La presencia de las casas sugiere elementos interesantes. En primer lugar que las fuerzas nefastas están presentes en la totalidad del universo, pero al mismo tiempo que estas energías están encerradas, de alguna forma culturizadas y asimiladas al ámbito social. Los gemelos entran y salen de las casas, actuando nuevamente su iniciación en cada prueba.

⁴⁵ M. Rivera Dorado, “¿Influencia del cristianismo en el *Popol Vuh*?”, *op. cit.*, p. 145.

⁴⁶ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1., p. 211.

También en este caso, podemos ver la experiencia de los héroes como un regreso al inicio de la existencia, en el contacto primigenio entre el hombre y las energías agresivas del cosmos. Sin embargo, este contacto es mediado, cultural, ya que los gemelos acceden a estas fuerzas por medio de las casas, o sea a través de un canal conocido. Se puede afirmar que las casas representan el cauce cultural de acceso a las energías desconocidas del universo. Este canal está representado por el ritual, en el que el hombre recrea voluntaria y culturalmente una situación primigenia de contacto con lo sagrado.

Por otro lado también el número de las casas es significativo de su función cósmica. Las pruebas de Xib' alb'a, efectivamente, son cinco: la Casa de la Oscuridad, de las Navajas, del Frío, de los Jaguares y de los Murciélagos, con un orden distinto en las dos bajadas, como he indicado antes. De todas maneras, las cinco casas aluden a los cinco rumbos del universo, o sea a la totalidad del espacio telúrico en que se manifiestan las energías mortíferas. Los gemelos recorren un camino circular, empezando por el centro del mundo por donde han bajado, hasta llegar a la decapitación de Junajpu en la Casa de los Murciélagos. Aunque no tengamos una clara descripción de la ubicación de las casas, supongo que la Casa de los Jaguares se ubique al este, donde el sol vuelve a regenerarse en un nuevo día, mientras que los Murciélagos podrían situarse al oeste, ya que se presentan como devoradores de la luz solar.⁴⁷

Más allá de estas hipótesis, el recorrido por las casas alude al camino por el laberinto del inframundo, en el que cada prueba representa una etapa de la iniciación. Este recorrido parece representar la totalidad del espacio según un movimiento circular. Las casas son imágenes del cosmos, con un centro y una orientación propia, presentándose como cinco lugares de ascensión y de contacto con las fuerzas sagradas.

6.4. La cancha del juego de pelota, lugar de paso a otras dimensiones

En la superficie terrestre y en el inframundo del *Popol Vuh* hay un espacio sagrado que desempeña un papel fundamental en el relato. Se trata de la cancha del juego de pelota, presente en los episodios clave del mito. Ambos grupos de personajes juegan a la pelota, pero Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu lo hacen sólo en la tierra, mientras que Junajpu y Xb'alanke tienen la posibilidad de enfrentar a sus enemigos en el campo de Xib' alb'a. Las dos canchas parecen simétricas, una en el mundo de arriba, sobre las cabezas de los señores de Xib' alb'a, y otra en el corazón mismo del inframundo.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 228-229.

Las dos canchas están ubicadas en el centro del cosmos. Efectivamente los gemelos “en el camino de Xib’alb’a jugaban a la pelota”⁴⁸, o sea en la quinta dirección, el centro del mundo, el canal de comunicación entre la superficie terrestre, las fuerzas ctónicas y uranias. El contacto entre los dos grupos, los héroes y los señores de Xib’alb’a, ocurre precisamente en este lugar, así como la transmisión del mensaje por parte de los tecolotes y del gavilán.

Los cuatro mensajeros señores del Pop son guerreros con dignidad
entonces vinieron, pues, desde Xib’alb’a
rápidamente llegaron, pues, los mensajeros sobre la cancha
juegan a la pelota, pues, Jun Junajpu
Wuqub’ Junajpu en la cancha
Gran Xob’ Karchaj, se dice. (párr. 18)⁴⁹

Las dos canchas, la de arriba y la de abajo, ofrecen el canal de comunicación entre los dos mundos, como centro cósmico y lugar sagrado de transformación. Es interesante observar que el simbolismo del centro está reafirmado por la presencia del jícaro de Xib’alb’a, en donde cuelgan la cabeza decapitada de Jun Junajpu. El árbol de jícaras se presenta como un sostén del universo y el cauce de comunicación entre las energías femeninas y las fuerzas fecundantes del cielo. El árbol de Jun Junajpu está ubicado precisamente en la cancha del juego de pelota, centro del espacio telúrico.

Así se puso en camino solamente sola
llegó allá al pie del árbol sembrado
en el lugar del sacrificio del juego de pelota estaba sembrado. (párr. 21)⁵⁰

La posición central de la cancha aclara el papel del juego en el relato mítico y su función iniciática en el recorrido de los gemelos. En primer lugar, podemos afirmar que todo espacio sagrado constituye un centro.⁵¹ Además, el campo del juego es una construcción humana, o sea la inserción voluntaria de un lugar sagrado en el ámbito profano.

La conformación de la cancha de pelota, entonces, se puede considerar como una cosmogonía, o sea la construcción de un cosmos, real o simbólico, ordenado y orientado. Resulta evidente el papel del juego en este contexto sagrado. En primer lugar, por medio de su posición axial, el jugador se encuentra en el centro del mundo, vuelve al origen de la creación, en el contacto primigenio entre el hombre y las fuerzas sagradas. En segunda instancia, el individuo participa en la formación del cosmos, es él mismo fuerza sagrada e impulso creador, vive en el juego un regreso a la situación original, al inicio de los tiempos.

El juego de pelota es el lugar de la realización cosmogónica, en la que los héroes gemelos llevan a cabo su iniciación, regresando a la creación *in illo tempore*. Los gemelos viven en la

⁴⁸ PV, p. 58, párr. 17.

⁴⁹ PV, p. 60.

⁵⁰ PV, p. 68.

⁵¹ M. Eliade, *Immagini e simboli*, op. cit., p. 50.

cancha una muerte ritual, pero también una fertilización y una superación de su condición humana. Por medio de la pelota, el hombre logra trascender su papel histórico y participar en las energías vitales del mundo. Por esto, los gemelos afirman su valor sagrado a través del ritual, ya que la ubicación en el centro del cosmos los hace partícipes de la energía vital y los transforma en sustancia creadora. Ambas decapitaciones de los dos héroes se vinculan con la cancha según una asociación frecuente en Mesoamérica.⁵² Esta relación permite su renacimiento como dioses astrales durante la cosmogonía en el centro del mundo.

La connotación cósmica de la cancha de la pelota se manifiesta, a mi parecer, en los dos campos mencionados, de la superficie terrestre y del inframundo. Ambos tienen una estructura y una ubicación simétrica, hasta podríamos decir que uno es la imagen y la representación del otro. Es significativo que la causa de la invitación a Xib'alb'a sea precisamente el ruido producido con el juego, así como la contienda entre los dos grupos se concretiza en el partido en el inframundo. El encuentro en el campo toca evidentemente los nudos centrales de la supervivencia cósmica, realizando en el movimiento de la pelota la oposición entre energías contrarias.⁵³

Quisiera reflexionar a este respecto sobre la función de los dos juegos en el *Popol Vuh*, o sea sobre la relación que existe entre la cancha terrestre y la de Xib'alb'a. Los dos campos están ubicados posiblemente sobre el mismo eje cósmico, en el punto de comunicación entre los dos niveles. La presencia constante de escaleras y peldaños en las representaciones plásticas de la época prehispánica⁵⁴ alude posiblemente a la función específica del juego de instrumento de ascensión a otros niveles cósmicos.

Las gradas tan frecuentes en las imágenes clásicas podrían aludir al contexto sagrado del ritual, o sea a la presencia de templos o montañas que rodean la cancha. Sin embargo, el simbolismo de la escalera, según mi opinión, no tiene una función accesoria de contexto a la escena del juego, sino que se refiere precisamente a su valor ritual de acceso a otras condiciones. La escalera “representa plásticamente la ruptura de nivel que hace posible el paso desde una manera de ser a otra o, si consideramos el plano cosmológico, que hace posible la comunicación entre el Cielo, la Tierra y el Infierno”⁵⁵.

⁵² Lothar Knauth, “El juego de pelota y el rito de decapitación”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 1, 1961, pp. 192-197; M. Castro Leal, *op. cit.*, pp. 459-460.

⁵³ M. de la Garza, *Rostrros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, p. 178.

⁵⁴ Nicholas Hellmuth, “Los juegos de pelota mayas en México y Guatemala durante los siglos VI-VII”, en María Teresa Uriarte, (ed.), *El juego de pelota en Mesoamérica*, Siglo XXI, México, 1992, pp. 169-177; p. 159; Oswaldo Chinchilla Mazariego, “El juego de pelota en la escritura y el arte maya clásico: interpretaciones recientes”, en M. T. Uriarte, *op. cit.*, D. Freidel; L. Schele y J. Parker, *op. cit.*, pp. 348-352.

⁵⁵ M. Eliade, *Immagini e simboli*, *op. cit.*, p. 49.

Podemos considerar que el cambio de condición en este contexto se explica de distintas maneras. Por un lado, la decapitación de los gemelos lleva a su regeneración, por otro, el juego alude a una iniciación, o sea a regreso *ad initium* de la historia cósmica.⁵⁶

El juego de pelota puede ser considerado también como un instrumento extático, que permite el acceso a otros estados de conciencia. En este caso, el partido supera la oposición física entre dos equipos para hacerse instrumento de un viaje de conocimiento. La presencia de bebidas embriagantes y de sustancias alucinógenas en distintas imágenes plásticas mesoamericanas, asociadas al juego parece aludir a una connotación estática del ritual o, por lo menos, a actos de alteración voluntaria de conciencia paralelos o previos al juego.⁵⁷

Por esta razón, la pelota podría aludir a otra ruptura entre los niveles cósmicos, o sea el alcance de estados de trance que favorecen el contacto con lo sagrado y la salida del tiempo histórico de los hombres. Por todas estas razones, considero la cancha del juego de pelota como el lugar simbólico de esta alteración, el espacio de su realización. El campo del juego se configura, entonces, como el contexto de acceso a otras condiciones que el hombre puede alcanzar si se sitúa en el centro del mundo y en los orígenes de la vida.

El simbolismo iniciático del juego es útil para comprender la función paralela de las dos canchas. La cancha es una *imago mundi*, una imagen del carácter dinámico y dual del universo. Ya que toca los mecanismos más profundos de la existencia humana, se relaciona con el inframundo. Son muy abundantes las imágenes telúricas asociadas a las canchas de pelota de las ciudades prehispánicas. Además, la presencia de seres ctónicos en la plástica mesoamericana, como el jaguar, el cocodrilo, el sapo, la serpiente, los lirios acuáticos, los caracoles y las tortugas, subraya la relación del juego con el inframundo y con el cielo nocturno.⁵⁸ Así como la decapitación, también la pelota propicia la fertilidad de la tierra, empapándola de sustancia vital durante las distintas etapas del ciclo agrícola.⁵⁹

La palabra k'iche' para referirse a la cancha en el diccionario de Francisco Ximénez es *jom*, "patio del juego de pelota", que significa también "cementerio".⁶⁰ La asociación entre la cancha y el

⁵⁶ M. de la Garza y Ana Luisa Izquierdo, "El juego de los dioses y el juego de los hombres. Simbolismo y carácter ritual del juego de pelota entre los mayas", en M. T. Uriarte (ed.), *op. cit.*, pp. 344-346.

⁵⁷ M. T. Uriarte, "Prácticas y símbolos del juego de pelota", *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, n. 22, julio-agosto 2000, pp. 31-35.

⁵⁸ *Ibidem*; M. T. Uriarte, "El juego de pelota en los murales de Tepantla, en Telotihuacán", en M. T. Uriarte, (ed.), *El juego de pelota en Mesoamérica*, *op. cit.*, pp. 133-134; M. de la Garza y Ana Luisa Izquierdo, *op. cit.*, pp. 337-343; M. Castro Leal, "Nuevas ideas sobre el juego de pelota", en M. T. Uriarte, (ed.), *El juego de pelota en Mesoamérica*, *op. cit.*, pp. 82-83.

⁵⁹ M. de la Garza y Ana Luisa Izquierdo, *op. cit.*, p. 337; M. I. Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, *op. cit.*, pp. 179-181; Teresa Federico, "Simbolismo del juego de pelota en el Popol Vuh", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 9, 1973, pp. 128-129.

⁶⁰ F. Ximénez, *Primera parte del Tesoro...*, *op. cit.*, p. 283; *PV*, nota 123, p. 58.

cementerio o la sepultura, según la interpretación de Schele, Parker y Freidel,⁶¹ indica la función del juego como acceso al otro mundo y como su imagen y representación simbólica. Por todas estas indicaciones, considero la relación entre la cancha y el inframundo sustancial en su significación.

Es posible en esta perspectiva que la cancha de los gemelos sobre la superficie terrestre sea una representación de la cancha telúrica y que el juego moleste a los señores porque implica una incursión de los elementos luminosos y celestes en el ámbito ctónico. Las dos canchas se presentarían, entonces, como espacios simétricos de contacto con el inframundo, de entrada o salida de él. De esta forma, los dos lugares manifiestan un simbolismo paralelo como proyección de la dualidad de la parte oscura del universo. El contacto con el campo significa manejar las energías de regeneración, que desde la oscuridad cósmica producen un segundo nacimiento o una cosmogonía.

Las implicaciones nocturnas y telúricas del campo no impiden que la actividad ritual exprese un simbolismo mucho más complejo, relacionado también con el movimiento de los astros y el equilibrio de la vida.⁶² En el caso del juego entre los gemelos y los señores de Xib'alb'a, el rito tiene la función de representar la lucha entre energías sagradas complementarias, luminosas y celestes por un lado, oscuras y telúricas, por otro. Sin embargo, los encuentros entre Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu y entre Junajpu y Xb'alanke en la superficie terrestre tienen una significación distinta, ya que estos personajes representan energías celestes luminosas, tal vez en alusión a la alternancia del sol y de la luna en el cielo.

Podemos decir que el valor sustancial de esta actividad ritual refleja el núcleo del pensamiento mesoamericano, o sea la lucha entre contrarios con distintas implicaciones. El juego de pelota puede representar el contraste entre las fuerzas oscuras y luminosas, el día y la noche, la vida y la muerte, la temporada seca y húmeda, pero también el nivel humano, o sea la oposición política y la guerra.⁶³ El movimiento de la pelota propicia por magia simpatética el desplazamiento de los astros en el cielo, la activación del tiempo y de la vida.

La presencia de glifos *imix* en distintos relieves del juego de pelota alude a la relación entre esta actividad y el tiempo. Según las fuentes coloniales, en efecto, el ciclo del *tzolkin* empieza con este signo.⁶⁴ Por esto, la cancha como espacio sagrado es una expresión de la regeneración, de la fertilidad y del sustentamiento del universo, que los gemelos activan en el centro mismo del cosmos.

Si el juego recrea ritualmente el equilibrio entre contrarios, me parece significativa la íntima relación entre la cancha y el inframundo. En el *Popol Vuh*, en efecto, este espacio se caracteriza por

⁶¹ D. Freidel; L. Schele y J. Parker, *op. cit.*, p. 349.

⁶² M. de la Garza y A. L. Izquierdo, *op. cit.*, p. 336.

⁶³ T. Federico, *op. cit.*, pp. 131-132; C. Henrickson, *op. cit.*, p. 137.

⁶⁴ M. de la Garza y Ana Luisa Izquierdo, *op. cit.*, pp. 337; M. T. Uriarte, "Introducción", en M. T. Teresa Uriarte (ed.), *El juego de pelota en Mesoamérica*, *op. cit.*, pp. 24-25.

su naturaleza dual y en constante equilibrio entre la muerte y el renacimiento, la destrucción y la creación de la vida. El campo del juego realiza en su conformación esta dualidad, presentándose como el lugar donde principia la vida cósmica y se crea el tiempo, como bien demuestra la deificación astral de los gemelos. A nivel mítico el inframundo se caracteriza como la condición primigenia del origen y del final de la vida como las aguas telúricas de la creación en la primera parte de la cosmogonía. Entonces es precisamente allí que los gemelos y los iniciados se dirigen simbólicamente para activar este equilibrio, propiciar el movimiento y activar el tiempo.

Hay otra significación importante de la cancha del juego de pelota en Xib'alb'a que aclara su función. En cuanto espacio sagrado, definido por estructuras artificiales, se opone al espacio externo. Es un microcosmos culturizado por la intervención del hombre, que adquiere una función, una orientación y un centro por su delimitación espacial. Por esto, la cancha es el lugar privilegiado de la intervención del hombre en el mundo, como espacio cultural y cósmico, en que los gemelos pueden imponer un orden y mantener el control sobre la oscuridad y la luz.

El campo representa la posibilidad de interacción entre el hombre y el espacio, el ámbito donde se lleva a cabo una cosmogonía con instrumentos decodificables por la comunidad. Por esto, es el lugar estratégico para mantener o destruir el orden del mundo gracias a la posesión de los instrumentos del juego. Podemos decir que es el único lugar posible en el inframundo donde llevar a cabo una interacción profunda entre los gemelos astrales y los señores de la muerte.

A este respecto, la detención de los instrumentos del juego es crucial para la relación entre el individuo y las fuerzas sagradas del cosmos. Efectivamente, los señores de Xib'alb'a miran a apoderarse de los atuendos rituales de los héroes para impedir su acción cosmogónica. La indumentaria de Junajpu y Xb'alanke, así como la de sus predecesores, es significativa de su función. Además de los instrumentos del juego (*etz'ab'al*); sus adornos (*kawub'al*); las máscaras (*wachsot*)⁶⁵; el cuero para proteger el cuerpo (*tz'um*)⁶⁶ y las protecciones de los brazos y las manos (*pachq'ab'*)⁶⁷; los héroes bajan a Xib'alb'a con penachos (*yachwach*)⁶⁸ y argollas o palos (*b'ate*)⁶⁹. Todos estos objetos, incluyendo las máscaras⁷⁰, aparecen en las imágenes de jugadores de pelota del período clásico y posclásico en Mesoamérica,⁷¹ y atestiguan la continuidad de atuendos simbólicos en el tiempo y en el espacio.

⁶⁵ PV, nota 136.

⁶⁶ PV, nota 132.

⁶⁷ PV, nota 134.

⁶⁸ PV, nota 135.

⁶⁹ L. Campbell, *op. cit.*, p. 81; D. Guarchaj, comunicación personal.

⁷⁰ D. Freidel; L. Schele y J. Parker, *op. cit.*, p. 355.

⁷¹ N. Hellmuth, *op. cit.*, pp. 178-190; Merle Greene Robertson, "El juego de pelota yucateco. Evidencias recientes sobre el juego," en M. T. Uriarte (ed.), *El juego de pelota en Mesoamérica*, *op. cit.*, pp. 199-217.

Me parece importante reflexionar sobre el significado de los últimos dos elementos, el penacho y las argollas o palos. El penacho podría aludir a las plumas de algún pájaro puesta en el tocado, según la interpretación del término de Ximénez como “corona, guirnalda”.⁷² Por las frecuentes referencias plásticas, es muy probable que el penacho contuviera plumas, en alusión al valor uranio de los gemelos y a su sacralidad. Las plumas en los rituales chamánicos indican el vuelo mágico, la ascensión celeste y las capacidades adivinatorias.⁷³ Por su posición en el tocado, estos objetos podrían expresar una significación parecida a los cuernos, como ya he señalado arriba, en alusión a los rayos solares, lunares y a la elevación.⁷⁴

El tocado de plumas de los gobernantes mayas es también un símbolo de poder y de regeneración, como homólogo de los cabellos, la hierba y la lluvia.⁷⁵ El simbolismo del penacho, entonces, sugiere la función del juego como contacto extático con otra dimensión, como vuelo mágico hacia el espacio celeste y también como fuente de fertilidad. El objeto podría referirse también a las palmas, atuendo ritual que los jugadores llevaban sobre el cinturón, posiblemente como representación de la cola de un pájaro que baja al inframundo y expresión del mundo subterráneo.⁷⁶

Por otro lado, el último objeto mencionado, *b'ate*, presenta dificultades de interpretación. La palabra está registrada en el diccionario de Ximénez con el significado de “argolla para la garganta y un instrumento para jugar a la pelota o al juego que llaman batey”.⁷⁷ El diccionario de Domingo de Basseta propone para el término la lectura de “árbol”, en un lema que parece haber sido añadido posteriormente por otra mano en el manuscrito.⁷⁸ También Campbell lo interpreta con el significado de “pala”, como préstamo del mayance occidental, ch'ol o maya yucateco. En efecto, en mopan *b'a:t* significa “hacha” y *te:*, “palo”.⁷⁹ En fin, para Diego Guarchaj la palabra significa “palo para jugar a la pelota”.⁸⁰

Con base en el estudio lingüístico de la palabra, tenemos dos lecturas posibles del término, “argolla, aro” o “pala”. Más que una posible referencia al yugo de madera y piel que los jugadores

⁷² F. Ximénez, *Primera parte del Tesoro...*, *op. cit.*, p. 297.

⁷³ M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, *op. cit.*, pp. 137-138.

⁷⁴ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, pp. 232-233.

⁷⁵ M. de la Garza, “El tempo-dragón de la acrópolis de Ek' Balam”, *Estudios Mesoamericanos*, n. 2, julio-diciembre 2000, p. 34.

⁷⁶ M. Castro Leal, “Nuevas ideas sobre el juego de pelota”, *op. cit.*, pp. 88.

⁷⁷ F. Ximénez, *Primera parte del Tesoro...*, *op. cit.*, p. 93.

⁷⁸ D. de Basseta, *op. cit.*, s.p.

⁷⁹ L. Campbell, *op. cit.*, p. 81.

⁸⁰ D. Guarchaj, comunicación personal.

llevaban en la cadera, como sugiere Tedlock,⁸¹ me inclinaría a interpretar *b'ate* como el palo usado en algunos contextos mesoamericanos para empujar la pelota.⁸²

La presencia del palo en el juego de pelota podría ser un símbolo axial y un instrumento de regeneración por su pertenencia a la isotopía ígnea.⁸³ Las múltiples presencias de palos de mando en la plástica prehispánica lo asocian también al poder político, así como resulta en los cargos de los señores de Xib'alb'a en el *Popol Vuh*, definidos como *ajch'ami* "él de los bastones".⁸⁴

Por otro lado, si la lectura correcta de *b'ate* fuera la de "argolla, aro", según la interpretación de Ximénez, sería evidente la connotación simbólica del objeto, asociado al movimiento cíclico del tiempo. El simbolismo de los instrumentos del juego de pelota apunta a la relación entre esta actividad, la iniciación y sobre todo el ámbito telúrico. El ritual de la pelota se relaciona con el culto a la tierra, como energía inagotable y espacio de la muerte y de la regeneración. Por esto es el lugar del encuentro entre fuerzas complementarias y el espacio sagrado donde renace la vida.⁸⁵

Según las fuentes coloniales del área náhuatl, antes del partido se acordaban el número de jugadores, el tipo de pelota y las técnicas utilizadas para empujarla.⁸⁶ Esta costumbre se refleja también en Xib'alb'a, ya que los contendientes tratan de imponer el uso de su propia pelota.

-“Pues, usaremos esta pelota nuestra”- Dijeron los de Xib'alb'a.

-“¡No! Usaremos la nuestra”- Dijeron los muchachos.

-“¡No! Usaremos la nuestra”- Dijeron los de Xib'alb'a.

-“Está bien”- Dijeron los muchachos.

-“Pues, es sólo una chispa”- Dijeron los de Xib'alb'a.

-“¡No! Es sólo una cabeza, decimos”- Dijeron los muchachos.

-“¡No!”- Dijeron los de Xib'alb'a.

-“Está bien”- Dijo Junajpu.

Entonces se cayó ahí por los de Xib'alb'a

la pelota fue mandada frente al palo de Junajpu.

Así, pues, entonces vieron los de Xib'alb'a el cuchillo blanco

cuando salió del interior de la pelota rebotando,

se fue sobre la tierra de la cancha del juego de pelota. (párr. 31)⁸⁷

Se observa en este paso que el instrumento con que tiran la pelota los señores de Xib'alb'a es precisamente el *b'ate*, revelando su función de mantener levantada la pelota. Por estas razones, resulta muy probable que la palabra haga alusión a un palo con el que lanzar el tiro. El otro elemento interesante es la conformación de la pelota, en k'iche' *kik'*, "sangre, hule"⁸⁸. Sin embargo,

⁸¹ D. Tedlock, *Popol Vuh*, *op. cit.*, p. 259, nota 22.

⁸² Ponciano Ortiz, María del Carmen Rodríguez y Alfredo Delgado, "Las ofrendas de El Manatí y su posible asociación con el juego de pelota: un yugo a destiempo", en M. T. Uriarte (ed.), *El juego de pelota en Mesoamérica*, *op. cit.*, pp. 64-65; M. T. Uriarte, "El juego de pelota en los murales de Tepantla, en Telotihuacán", *op. cit.*, p. 117.

⁸³ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 1, pp. 138-139.

⁸⁴ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 63.

⁸⁵ M. Castro Leal, "Nuevas ideas sobre el juego de pelota", *op. cit.*, p. 89.

⁸⁶ M. de la Garza, "El juego de pelota según las fuentes escritas", *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, n. 44, julio-agosto 2000, p. 53.

⁸⁷ *PV*, p. 97.

⁸⁸ F. Ximénez, *Primera parte del Tesoro...*, *op. cit.*, p. 485.

la pelota de los señores del inframundo revela un contenido especial, asociado a los astros y a la isotopía ígnea. En primer lugar, es también una cabeza, enfatizando la relación conocida entre el juego y la decapitación. La cabeza, como sede del *tonalli*, tiene una naturaleza urania, asociada a los astros y al fuego celeste, ya que en náhuatl tiene la misma raíz de *tetl*, “fuego”; *tona*, “calor solar” y *tonatiuh*, “sol”.⁸⁹ Además, el *tonalli*, aliento vital irradiado por los dioses, tenía una forma esférica, como la cabeza y el sol.⁹⁰

En segundo lugar, la pelota esconde en su interior un cuchillo blanco de pedernal, piedra utilizada para la ignición y asociada al fuego telúrico de los volcanes. En la primera prueba de Xib’alb’a, el ocote de la Casa de la oscuridad estaba constituido de pedernal y hueso, reforzando la relación entre la calavera, el cuchillo de pedernal y el fuego. La pelota, además, es definida en el episodio aquí citado como “chispa, quemada”, *juch’il*, según la lectura de Diego Guarchaj, de *juch’*, “quemar”. El mismo Guarchaj identifica en la palabra *toq’*, “cuchillo, algo puntiagudo de pedernal” una paranomasia con *tok’*, que tiene relación con el fuego.⁹¹

Por estos elementos, me parece importante enfatizar las implicaciones de la pelota con el fuego, posiblemente celeste y astral, o sea el valor luminoso y caliente de los astros que se mueven en la cancha de Xib’alb’a. La pelota es también un instrumento de muerte con su contenido ofensivo, ya que el cuchillo allí contenido puede herir y matar. Su relación con el fuego, por otro lado, revela su función de regeneración y de purificación.

El simbolismo complejo del juego expresa la significación de la cancha como imagen del inframundo, donde se recrea la vida por medio del elemento celeste, caliente y solar de la pelota. En efecto, la cabeza de Junajpu representa en el juego el astro que fertiliza el campo con su valor celeste, ilumina Xib’alb’a para trasformarlo en un lugar de regeneración. El juego se presenta entonces como la manifestación espacial de una iniciación, o sea un regreso al origen de la cosmogonía en el contacto primigenio entre el hombre y las fuerzas sagradas universales.

6.5. El oriente y el origen de la vida política

En el *Popol Vuh* hay otro espacio simbólico vinculado con el origen de la vida y la iniciación. Se trata de Tulan, mítica ciudad ubicada a la salida del sol.

Así, pues, es el nombre de la montaña
fueron ahí B’alam Kitze’
B’alam Aq’ab’
Majukutaj
Ik’i B’alam
con los Tam

⁸⁹ A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, op. cit., pp. 223; 227 y 236; R. Siméon, op. cit., pp. 715-716.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 229.

⁹¹ D. Guarchaj, comunicación personal.

los Ilok.

Tulan⁹²

Zuywa⁹³

Wuqub' Pek⁹⁴

Wuqub' Siwan⁹⁵ es el nombre de la ciudad

llegaron los que recibieron al de doble visión (párr. 52)⁹⁶

Ya he discutido anteriormente el significado, a mi parecer simbólico y no geográfico, de este rumbo cardinal y de la ciudad allí construida. Tulan se asocia con el surgimiento de la luz, del tiempo y de la vida por la relación del punto cardinal con el nacimiento del sol y la regeneración diaria. Sin embargo, en el texto este simbolismo expresa también significaciones políticas, telúricas y cosmogónicas que valdría la pena analizar.

En primer lugar, cabe señalar que los primeros hombres no fueron creados allí, sino que se trasladaron desde sus ciudades fortificadas (*tinamit*) junto a otros pueblos. La formación de la humanidad se ubica en el mismo territorio k'iche', en el centro simbólico de su mundo. La creación de la vida humana, en efecto, es una réplica de la cosmogonía y se desarrolla en el centro mismo del territorio simbólico de la comunidad.⁹⁷

El simbolismo del centro se expresa en distintos niveles, como lugar sagrado, como espacio "creacional" y como punto de intersección entre los planos cósmicos.⁹⁸ En el nacimiento de la humanidad de maíz interviene directamente la energía sagrada de los dioses, que sacan de Paxil la sustancia de los futuros hombres. El espacio de la creación es sagrado también porque allí vivieron los antepasados, hombres prodigiosos que supieron mediar entre las fuerzas cósmicas y la dimensión humana.

La migración al este adquiere, entonces, el valor de un viaje circular iniciático, desde el centro para volver al centro, proporcionando a los k'iche' un segundo nacimiento. El traslado a Tulan tiene una connotación cultural fundamental, puesto que cada grupo adquiere símbolos de poder, dioses tutelares y la afirmación de su identidad política. La adquisición de los dioses puede ser considerada como un ritual de incorporación, en el que el grupo asume a nuevos protectores tribales que marcarán su historia y su destino futuro.⁹⁹

A través de su recorrido, los antepasados transforman su estatus cultural, pasando desde una condición individual a una colectiva. En el oriente, el hombre se multiplica y crea reglas sociales de

⁹² *Tulan*, del náhuatl *tollan*, locativo de *tol-*, "carrizo", "el lugar de los carrizos". L. Campbell, *op. cit.*, p. 85.

⁹³ Sobre las posibles interpretaciones del nombre, cf. D. Tedlock, *op. cit.*, nota 42, pp. 302-303.

⁹⁴ *Wuqub'*, "siete". *Pek*, "cueva".

⁹⁵ *Siwan*, registrado en el diccionario de Brasseur como "barranco". Cf. Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, *op. cit.*, p. 256.

⁹⁶ *PV*, p. 130.

⁹⁷ M. Eliade, *Immagini e simboli*, *op. cit.*, p. 43.

⁹⁸ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, p. 337.

⁹⁹ Enrique Benavides, "Ritos de pasaje entre los mayas antiguos", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 19, 1992, pp. 398-399.

convivencia y de coparticipación. La integración no se explica sólo a nivel humano, sino también a nivel cósmico, en la creación de canales institucionales de contacto con las deidades. Los símbolos políticos y la efigie de los dioses implican una culturización y la transformación de la naturaleza en elementos significativos para la sociedad.

El desarrollo de la cultura significa la integración consciente del hombre en el mundo y la creación de instrumentos de decodificación. Pero significa también una diferenciación social en clases destinadas a las distintas actividades y en grupos con un origen y una identidad autónomos. La migración circular produce también una divergencia lingüística y religiosa, o sea el desarrollo de canales peculiares de comunicación con la sociedad y con lo sagrado.

El proceso de aculturación en Tulan, entonces, se articula en dos niveles. Por un lado con una integración consciente del hombre en la sociedad y en el ambiente, por otro en una diferenciación entre los grupos sociales. Las dos vertientes del desarrollo cultural de los k'iche' afirman su transformación en individuos sociales, religiosos y políticos. Por esto, la migración al este confiere a los antepasados una identidad en la que reconocerse, construida por la acción humana y no sólo por la intervención divina. El paso por Tulan significa un nacimiento cultural y una regeneración del papel del hombre.

Si la formación humana se debe a la elección de los dioses creadores, que voluntariamente buscan la materia sagrada y eligen en Paxil la carne del hombre, el viaje al oriente se configura como construcción autónoma y exclusivamente humana de un espacio en el que vivir. Tulan es el lugar del nacimiento cultural por excelencia, el centro de la identidad política que los mismos hombres se construyen.

También la ciudad del oriente se presenta como centro cósmico, montaña de la creación. No hay que pensar en una contradicción en la presencia de dos centros de origen, ya que en todas las cosmologías cada espacio sagrado y cada ciudad es una *imago mundi*, con su propia orientación y su propio centro gracias a la múltiple realización de un arquetipo cósmico.¹⁰⁰

Tulan, en efecto, se identifica con la montaña sagrada, lugar primigenio de la vida aun en un sentido político y cultural. Así, la creación del hombre como ser consciente e integrado socialmente se lleva a cabo en la montaña sagrada, lugar donde se hace posible la ruptura de los niveles y la regeneración de la comunidad.¹⁰¹

El viaje de los antepasados hacia el este y hacia otro centro puede ser visto también como iniciación, no sólo como regreso a los orígenes de la vida, sino también como acceso al conocimiento. Así, Nakxit, el señor del oriente que confiere insignias y símbolos políticos, puede ser considerado como un maestro de iniciación, que otorga el poder y la experiencia a los

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 344-345.

Sin embargo, esta implicación iniciática no se debe sólo a la ascensión a la montaña sagrada, al cruce de las aguas y al recorrido circular. Hay otro elemento simbólico de Tulan que lo connota como centro de la vida e instrumento de transformación. En efecto, los narradores del *Popol Vuh* definen la ciudad como Tulan Zuywa, Wuqub' Pek, Wuqub' Siwan. Tulan parece ser un préstamo del náhuatl, locativo de *tol-*, “carrizo”, o sea “el lugar de los carrizos”¹⁰⁹, mientras que Zuywa para Tedlock es una expresión yucateca, de *suy*, que significa “retorcido, engañoso”.¹¹⁰ Wuqub' Pek/ Wuqub' Siwan se puede traducir como “Siete cuevas/ Siete barrancos”, de *wuqub'*, “siete”; *pek*, “cueva”¹¹¹ y *siwan*, “barranco”¹¹². En otro paso de la obra, el recorrido de los ancestros es asociado a un espacio vacío entre las montañas, *Nim Xol*.

La señal de su aurora estaba en sus corazones
cuando vinieron de allá, la salida del sol
todos iguales pasaron allá el Gran Espacio, se dice hoy día. (párr. 56)¹¹³

Xol en k'iche' significa “espacio”, pero puede ser también una preposición, con el significado de “entre”¹¹⁴. De todas maneras, la expresión indica un espacio abierto, una hendidura, la porción de territorio que queda entre dos lugares, subrayando la relación entre Tulan y las cavernas o grietas del terreno. Por otro lado, esta definición del camino de los primeros padres alude a la presencia de una depresión o lugar bajo respecto a otros dos lugares elevados, o sea las dos montañas de la creación, los dos centros del origen de la vida k'iche', Paxil y Tulan. Como en la casi totalidad de las tradiciones cosmogónicas, las ciudades y los lugares sagrados se asocian a la cima de una montaña cósmica, no alcanzada por las destrucciones y los diluvios.¹¹⁵

El simbolismo de la cueva y de la montaña en la caracterización de Tulan es extremadamente significativo. Por una parte, alude a la presencia de alguna pirámide en la ciudad, o sea el lugar en que los antepasados alcanzaban la comunión con lo sagrado. La cueva es una representación de la puerta del templo, el acceso al inframundo y a las profundidades de la sustancia telúrica. La pirámide, en cambio, es una manifestación de la montaña celeste, con su base cuadrangular que coincide con el plano terrestre y su cumbre que encarna el principio sagrado.¹¹⁶ Podría apuntar también a la pirámide invertida del inframundo, aunque a mi parecer en este caso se hace referencia al ámbito celeste. El conjunto montaña/ cueva es una clara representación del cosmos, con su elevación hacia el espacio uranio y la oquedad, tal vez también de forma piramidal,

¹⁰⁹ L. Campbell, *op. cit.*, p. 85.

¹¹⁰ D. Tedlock, *Popol Vuh.*, nota 42, pp. 302-303.

¹¹¹ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 248.

¹¹² Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, *op. cit.*, p. 256.

¹¹³ *PV*, p. 139.

¹¹⁴ F. Jiménez, *Primera parte del Tesoro...*, *op. cit.*, p. 623.

¹¹⁵ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, p. 336.

¹¹⁶ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, *op. cit.*, p. 69.

de la caverna del inframundo. La cueva y la punta de los cerros representan evidentemente los accesos a otras dimensiones y el contacto con las energías divinas.¹¹⁷

Esto significa que Tulan es una *imago mundi* y que representa en su conformación urbana el centro y la orientación del cosmos, como espacio sagrado y legitimado por la mano del hombre. En esto, los antepasados se sitúan en el centro del universo, alcanzan el contacto con sus dioses por la fractura de los niveles que el lugar comporta y participan de la naturaleza sagrada del cosmos.

Si también Q'uma'rkaj se construyó sobre cavernas artificiales, como registra Tedlock,¹¹⁸ posiblemente los k'iche' reprodujeron en su capital la imagen sagrada de su lugar de origen político. La reconstrucción urbanística de una ciudad de origen es muy frecuente en Mesoamérica, como las cavernas artificiales construida debajo del Templo del sol de Teotihuacan y la ubicación en medio del agua de Tenochtitlan¹¹⁹.

En ambos casos, los hombres han reconstruido en su ciudad la montaña sagrada y el lugar de gestación, situando su capital en el centro del mundo. Que el espacio urbano sea un reflejo del mito o que la imagen simbólica se moldee según la conformación física de las ciudades, poco importa. Lo que me parece digno de consideración es la condición simétrica de la ciudad de los hombres y de los ancestros míticos, con el deseo de regresar al “paraíso perdido”, al centro del tiempo y del espacio¹²⁰.

También el nombre de las dos ciudades, Tulan y Q'uma'rkaj, es significativo por dos razones. En primer lugar, el segundo parece ser una alusión al primero, ya que ambos contienen la raíz de “caña, carrizo”, *tul*, en náhuatl, *aj*, en k'iche'¹²¹. Claramente Q'uma'rkaj no es la traducción k'iche' de Tulan, si la versión náhuatl de la ciudad es Utatlan y los dos nombres no son completamente coincidentes, porque *q'uma'r* significa “palo podrido”¹²². Sin embargo, la presencia de la misma raíz en los dos toponímicos no puede ser completamente casual o si lo fue en su origen seguramente adquirió un significado político más tarde, como señal de cercanía y de prestigio para la clase dominante k'iche'. Hay que recordar, también, que la caña o el carrizo son árboles y que representan los ejes del mundo, enfatizando la relación entre las dos capitales y los centros del universo k'iche'.

¹¹⁷ F. Jiménez, *Historia de la provincia de San Vicente...*, *op. cit.*, p. 84.

¹¹⁸ D. Tedlock, *Popol Vuh*, *op. cit.*, p. 305, nota 43.

¹¹⁹ Doris Heyden, *México, orígenes de un símbolo*, INAH/ CONACULTA, México, 1998, pp. 26 y 91-94; A. López Austin, *Hombre-dios*, *op. cit.*, p. 84; D. Heyden, “Los ritos de paso en las cuevas”, *Boletín del INAH*, Época 2, n. 19, 1976, p. 18.

¹²⁰ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, *op. cit.*, pp. 342-344.

¹²¹ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, *op. cit.*, p. 1.

¹²² *Ibidem*, p. 310.

6.6. Siete cuevas, siete barrancos

La presencia de siete cuevas y siete barrancos es significativa en la lógica mítica del relato. Quisiera subrayar la importancia simbólica de este numeral en el *Popol Vuh*, asociado a la guacamaya solar, a Wuqub' Junajpu, a Wuqub' Kame y a los días del éxtasis místicos de los antepasados y del reto de los señores de Xib'alb'a. El numeral indica la totalidad del cosmos, en sus cuatro rumbos cardinales, más el centro, el cenit y el nadir, o sea la sustancia celeste y telúrica. Por esta razón, si la ciudad es una imagen cósmica, también su organización espacial se divide en siete partes. También la ciudad sagrada de la cultura zuni, centro del mundo, se divide en siete barrios, imagen de las siete partes del mundo.¹²³ Al mismo tiempo, el numeral puede referirse a los siete accesos o siete gradas de la montaña cósmica que forma la ciudad, su posibilidad de contacto con la materia telúrica en siete entradas, o sea siete niveles de bajada al inframundo.

Por el simbolismo de la caverna, se desprende que el viaje de los ancestros a la ciudad de Tulan, Siete Cuevas/ Siete Barrancos, implica una iniciación, una bajada al inframundo en siete niveles.¹²⁴ Su segundo nacimiento político se debe precisamente al contacto con el origen de la vida, los gérmenes vitales y mortíferos encerrados en las cuevas de Tulan, la gran matriz telúrica. La caverna implica la iniciación, el acceso a la sabiduría profunda del cosmos, el alcance del centro espiritual de su cultura.¹²⁵ El carácter prodigioso de los ancestros les deriva también de su rito iniciático, de la posibilidad de contacto con las fuerzas sagradas primigenias y del conocimiento de la vida cósmica.

Podemos decir que el viaje circular de los antepasados es una réplica de la bajada al inframundo de los héroes gemelos, un regreso ritual al origen del tiempo y de la vida, o sea una suspensión de su carácter humano y contingente. Los primeros padres se proponen como herederos de los dioses astrales, como instrumentos de actualización de su cosmogonía. Se puede identificar en el viaje a Tulan y en la penetración en las siete cuevas cósmicas una reproducción de la entrada y la salida de Xib'alb'a, una posibilidad de contacto con las energías sagradas de la tierra.

Si las semillas de maíz fueron encontradas en una montaña quebrada, Paxil, también el origen de la vida política y cultural de los k'iche' se identifica con la cueva, o más bien con una montaña celeste con siete accesos al inframundo. También la afirmación de la identidad de los ancestros en Tulan se configura como una cosmogonía o una nueva antropogonía, en el regreso a la sustancia telúrica, en su muerte y su segundo nacimiento. Las implicaciones letales son evidentes en este episodio, así como para los héroes en Xib'alb'a. Los hombres mueren en la madre tierra como

¹²³ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *op. cit.*, vol. 2, p. 379.

¹²⁴ D. Heyden, "Los ritos de paso en las cuevas", *op. cit.*, pp. 19-20.

¹²⁵ R. Guénon, *op. cit.*, pp. 184-192.

individuos, disuelven su individualidad en la sustancia ctónica y renacen como grupo, purificados y fortificados.

La asociación de Tulan con el origen de la vida no es exclusiva de los k'iche', ya que se encuentra en la mayoría de las tradiciones mesoamericanas. El mismo *Popol Vuh* cita la confluencia de todos los pueblos en el oriente y el origen común de estas civilizaciones.

Diferentes nombres tenía cada uno de ellos
cuando se multiplicaron allá a la salida del sol
muchos eran los nombres de la gente: Tepew Oloman
K'ojaj
Q'enech ajaw, se dice el nombre de la gente
allá a la salida del sol donde se multiplicaron. (párr. 51)¹²⁶

Y más adelante:

Entonces se acordaron de sus hermanos mayores
de sus hermanos menores
a la gente Yaki amaneció allá
México es su nombre hoy en día.
Hubo también una parte de gente
se quedó allá a la salida del sol
Tepew Oliman es su nombre. (párr. 61)¹²⁷

Las mismas crónicas indígenas de Guatemala, como la *Historia de los Xpantzay de Tecpan Guatemala*, el *Testamento de los Xpantzay*, la *Historia quiché de don Juan de Torres*, así como el *Memorial de Sololá*, el *Título de Totonicapán* y el *Título de Yax*¹²⁸ hacen referencia a una ciudad de origen situada en el oriente, del otro lado del mar. Cuando la influencia cristiana no es tan evidente, los textos mencionan también Tulan, Siete Cuevas/ Siete Barrancos, como lugar sagrado de gestación de la vida política.

Los parecidos con la historia mexicana son impresionantes, hasta la configuración de un patrimonio mítico común.

Cuando salieron de allá, del mencionado Quinehuayan, Chicomoztoc, quienes se nombraban teochichimecas, aztecas, mexicanos, traía lo que era su depósito, su bulto, al cual adoraban, oían hablar, y les respondían los aztecas, aun cuando no veían cómo los llamaban. Y allá en Quinehuayan se llama Chicomoztoc la roca, que tiene por siete partes agujeros, cuevas adjuntas al cerro empinado.¹²⁹

¹²⁶ PV, p. 126.

¹²⁷ PV, p. 148.

¹²⁸ "Historia de los Xpantzay de Tecpan Guatemala", p. 123; "Testamento de los Xpantzay, p. 153; "Historia quiché de don Juan de Torres", p. 25, en *Crónicas indígenas de Guatemala*, ed. de A. Recinos, *op. cit.*; *Memorial de Sololá*, ed. de A. Recinos, *Popol Vuh, op. cit.*, p. 42; *Título de Totonicapán*, ed. de R. Carmack y J. Mondloch, *op. cit.*, p. 175; "Título de Yax", en *Título de yax...*, ed. de R. Carmack y J. Mondloch, *op. cit.*, p. 79.

¹²⁹ *Crónica Mexicayótl, op. cit.*, p. 17.

También este lugar primigenio de la tradición azteca está rodeado de agua y de peligros: osos, tigres, pumas, serpientes, espinos y maguey hacen difícil el acceso y su alejamiento, como protección de todo lugar sagrado. Los pueblos sacan de allí sus símbolos religiosos y sus instrumentos de comunicación con los dioses.

Es importante notar que en la tradición mítica y en las imágenes plásticas mexicas, los siete *calpulli*¹³⁰ salieron de una montaña sagrada con siete agujeros, Chicomoztoc, “siete cuevas”. La relación entre el mito k’iche’ y el mito azteca es significativa de la organización de la identidad política según un arquetipo común. En primer lugar, la montaña de la creación se concibe como un cuerpo femenino con siete úteros, que genera a siete grupos según sus distinciones culturales y políticas.¹³¹ El numeral siete aparece frecuentemente en la gestación simbólica en distintos contextos.¹³²

La imagen de la gestación múltiple sirve para resolver míticamente una contradicción entre la universalidad del ser humano y sus distintas manifestaciones culturales.¹³³ Por esto los mitos de Chicomoztoc y de Wuqub’ Pek/ Wuqub’ Siwan forman una segunda etapa de la antropogonía después de la formación del hombre por parte de los dioses. Si la verdadera humanidad nace con características comunes por la presencia de sustancias sagradas universales (como el maíz, el agua, la sangre o los huesos, según los casos), su identidad étnica y política se afirma con un segundo nacimiento, que transforma su esencia en un organismo cultural y religiosos. En esta perspectiva, no es casual que cada grupo reciba en la cueva a sus dioses tutelares, el principio de su historia y un destino específico.

El mito de las siete cuevas se integra perfectamente en la antropogonía mesoamericana como ritual de diferenciación étnica después de la creación indistinta de los seres humanos. Por esto es lícito considerar el viaje a Siete Cuevas / Siete Barrancos como un segundo nacimiento de carácter político, que conjuga la unidad con la diversidad. La imagen de la montaña sagrada con siete úteros es significativa de la dicotomía de los grupos americanos, iguales y distintos, universales y peculiares, con un origen común y una historia propia. La montaña de Tulan señala la presencia de un centro de la creación de la vida política mesoamericana según formas distintas en los siete úteros, cuevas, barrios, *calpulli* o grupos étnicos.

En el relato k’iche’ de Tulan, Siete Cuevas / Siete Barrancos parecen confluir distintos mitos mesoamericanos, que conviven en el *Popol Vuh* sin perder su validez simbólica. En primer lugar, la montaña de las siete cavernas coincide con el lugar donde vivían indiferenciados los grupos

¹³⁰ R. Siméon, *op. cit.*, p. 99.

¹³¹ A. López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, *op. cit.*, p. 37.

¹³² P. Johansson, “Análisis estructural del ideograma gentilicio de los aztecas en el Códice Boturini”, *Estudios Mesoamericanos*, n. 2, julio-diciembre 2000, p. 68.

¹³³ A. López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, *op. cit.*, p. 37.

humanos con una comunión lingüística. La unidad de las lenguas alude a una unión político-cultural de los orígenes, que luego se fragmentó en distintas entidades. La salida de Tulan provocó en efecto la dispersión de los pueblos.

Esta Babel lingüística tiene una connotación cultural, puesto que la incompreensión recíproca de los idiomas marca el momento de transición entre lo común y lo peculiar, lo universal y lo político. La disgregación de las lenguas sugiere la presencia de un desarrollo cultural autónomo en el seno del mismo lugar mítico. La diferencia de los idiomas lleva a la toma de conciencia de su identidad cultural, de la presencia de siete úteros distintos aun ubicados en el mismo lugar axial. La fragmentación de la unidad lingüística funciona como señal del cumplimiento de una historia individual para los pueblos y de la necesidad de reproducir el modelo de la ciudad primigenia en su territorio.

La frecuencia de algunos nombres entre las ciudades prehispánicas como Tula o Tamoanchan se debe a la tentativa de realizar concretamente el arquetipo de la ciudad mítica de origen, espacio sagrado del contacto con los dioses.¹³⁴ Por estas razones y por motivos históricos, es imposible considerar Tula del estado mexicano de Hidalgo u otra ciudad concreta, ubicada al oriente del área k'iche', como el lugar de origen de esta civilización.¹³⁵ La capital de Nakxit se configura más bien como un sitio mítico, que proporciona modelos hegemónicos de control político a través de símbolos de poder.¹³⁶

Efectivamente, el traslado de la imagen del dios a un lugar alejado y salvaje significa la activación de su historia en un espacio todavía no marcado culturalmente. Éste por la presencia del simulacro se transformará en su ámbito cultural por excelencia. La afirmación de la identidad de cada etnia a partir de la aceptación de los dioses significa reconocer en la relación consciente con lo sagrado la base del desarrollo cultural de un pueblo. Por esta misma razón, las nuevas ciudades se fundan como moradas de los dioses, o sea como activación de una cosmogonía por parte de los hombres.¹³⁷

Los espacios urbanos que los k'iche' construyen después de su migración son una reproducción del espacio mítico de Tulan y al mismo tiempo señalan una interpretación cultural del territorio. Por esto, en los mitos mesoamericanos de origen, el concepto de identidad cultural abarca contemporáneamente el ámbito humano y divino, como la capacidad de interacción entre los dos.

Otro mito que se inserta en el relato k'iche' es el del Tamoanchan, ciudad mítica y concreta a la vez. Según las fuentes mexicas, existían distintas Tamoanchan, una cósmica, otra ubicada cerca

¹³⁴ A. López Austin, *Hombre-dios*, *op. cit.*, p. 80; D. Heyden, "Los ritos de paso en las cuevas", *op. cit.*, p. 19.

¹³⁵ A. López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 177-178.

¹³⁶ *Ibidem*, 267-269; G. Brotherston, *op. cit.*, p. 215.

¹³⁷ A. López Austin, *Hombre-dios*, *op. cit.*, pp. 79-80.

del Popocatepetl y otra cerca de la Costa del Golfo.¹³⁸ También en este último caso, la historia refiere un recorrido circular de los ancestros hacia la orilla del mar y hacia un asentamiento duradero que refleja la Tamoanchan mítica. Este movimiento mítico responde a la separación de los grupos con sus dioses tutelares y el regreso al lugar de origen. El relato de la migración del *Popol Vuh* sigue un esquema mítico muy parecido, hasta apuntar a la presencia de un patrimonio colectivo de interacción con el espacio y de reproducción de los arquetipos cosmológicos.

Por la referencia a los distintos pueblos mesoamericanos en la misma ciudad de origen y por la activación de espacios míticos comunes en todo el territorio mesoamericano, es importante considerar la difusión de modelos culturales en toda la región y sobre todo la percepción de una historia compartida. La relación con los demás grupos se sitúa en la línea sutil que media entre la universalidad humana y la peculiaridad cultural. La imagen de la montaña-madre con distintos úteros representa cabalmente esta dinámica y la coparticipación del hombre en modelos constantes de decodificación de su misma identidad.

6.7. Tulan, ¿ciudad mítica o lugar geográfico?

Por todos estos elementos tratar de ubicar geográficamente la Tulan del *Popol Vuh* no me parece coherente con la función mítica del texto.¹³⁹ Lo que sí podríamos hacer es considerar la capital k'iche' como una reproducción de aquella y como actualización del mito de origen. Si queremos reconstruir Tulan, tenemos que partir de las ciudades concretas mesoamericanas y llegar a un modelo mítico común que realice las imágenes cósmicas interregionales.

Tulan es la configuración de un lugar de origen, un centro cósmico donde se renueva la identidad de la comunidad. Representa la proyección del mito k'iche' sobre su nacimiento político, así como ocurre con la Chicomoztoc de los nahuas, en la tentativa de integrar su historia en el contexto interregional. Es un espacio en que se lleva a cabo el mito de la creación cultural paralela a la antropogonía de Paxil.

Si los héroes del *Popol Vuh* suben a la superficie terrestre después de un doble recorrido iniciático, los ancestros vuelven a cumplir el camino por las cavernas de la creación para renacer como grupo social. En esta dicotomía cosmogónica entre la creación de la vida universal y el desarrollo cultural, podemos reconocer un mismo modelo en Tamoanchan-Chicomoztoc, como nacimiento y renacimiento de la vida. No hay barreras rígidas entre los dos espacios, en cuanto uno es una reproducción del otro.

¹³⁸ A. López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, op. cit., p. 47.

¹³⁹ Ver las distintas propuestas y la discusión en Antonio Goubaud Carrera, "Problemas etnológicos del Popol Vuh: Procedencia y lenguaje de los quichés"; *Antropología e Historia de Guatemala*, vol. 1, n. 2, 1949.

Las investigaciones arqueológicas, históricas e iconográficas de distintos autores parecen apuntar hacia la presencia de relaciones políticas entre los k'iche' y distintos pueblos situados en el territorio actual de México. Según algunos autores, se trataría de las culturas de la Costa del Golfo o de Yucatán,¹⁴⁰ mientras que para otros las relaciones comerciales y políticas más evidentes en la arquitectura del área k'iche' son con la costa pacífica.¹⁴¹

En el mismo *Popol Vuh*, además, se hace mención a la presencia en Tulan de la gente yaki, “México es su nombre hoy en día” y a la gente de Tepew Oloman, una referencia a un grupo de lengua pipil según Tedlock¹⁴² y a los olmecas-xicalancas según Recinos¹⁴³. Por otro lado, el análisis lingüístico de los préstamos del náhuatl revela que la variante adoptada podría ser de la de la Costa del Golfo, Tabasco y el sur de Veracruz.¹⁴⁴ El mismo nombre del señor del oriente, Nakxit, presenta características fonológicas del náhuatl de esta región. El nombre viene del náhuatl *naui*, “cuatro, para contar los seres animados, objetos finos” e *ixitl*, “pie”, “el de cuatro pies”. La *u-* se convierte en *-h* a final de sílaba, hasta desaparecer en el texto k'iche' y el morfema *-tl* del náhuatl clásico se asimila a *-t*, según las variantes propias de la costa.¹⁴⁵

Sin embargo, según mi opinión, esto no nos autoriza a creer en la presencia de una Tulan concreta en la Costa del Golfo o en otra región específica, sino en la asociación simbólica de este lugar mítico con una región que tal vez ejercía, por razones comerciales y políticas, una influencia sobre el área k'iche'.¹⁴⁶

Incluso, es posible que la palabra Tulan hubiera adquirido un significado metafórico en referencia a cualquier centro urbano prestigioso.¹⁴⁷ Podríamos invertir los términos de la cuestión y considerar la capital de Nakxit como imagen de la mítica ciudad. O más bien, interpretar Tulan

¹⁴⁰ R. Carmack, “El Popol Vuh como etnografía del Quiché”, en R. Carmack y F. Morales, *op. cit.*, p. 49; G. Brotherston, *op. cit.*, pp. 222-223; R. Carmack, “Toltec Influence on the Postclassic Culture History of Highland Guatemala”, *Middle American Research Institute*, 26, 4, Tulane University, New Orleans, 1970, pp. 65-66; Kazuyasu Ochiai, “Viaje invernal de los antepasados: una comparación entre el *Popol Vuh* y la tradición oral de los tzotziles modernos en torno a la fundación del pueblo”, *op. cit.*, pp. 340-341; R. Carmack, *Evolución del reino quiché*, *op. cit.*, pp. 73-80; R. Carmack y John Weeks, “The Archaeology and Ethnohistory of Utatlan: a Conjunctive Approach”, *American Antiquity*, vol. 46, n. 2, 1981, p. 326.

¹⁴¹ Kenneth Brown, “Postclassic Relationships Between the Highland and Lowland Maya”, en Arlen Chase y Prudence Rice, *The Lowland Maya Postclassic*, University of Texas Press, Austin, 1985, pp. 276-278.

¹⁴² D. Tedlock, *Popol Vuh*, *op. cit.*, nota 20, p. 298.

¹⁴³ A. Recinos, *Popol Vuh*, *op. cit.*, nota 3, p. 174.

¹⁴⁴ Los préstamos se refieren sobre todo al léxico religioso y militar. Jorge Suárez, *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, INI/CIESAS, México, 1995, pp. 233-234; R. Carmack, “Toltec Influence on the Postclassic Culture History of Highland Guatemala”, *op. cit.*, pp. 71-73.

¹⁴⁵ L. Campbell, *op. cit.*, p. 84.; A. Recinos, *Popol Vuh*, *op. cit.*, p. 177, nota 9.

¹⁴⁶ Hay que señalar que por allí pasaban las rutas comerciales y las vías fluviales del Grijalva y del Usumacinta y su extensión en las cuencas del Motagua y del Polochic, que permitían las comunicaciones entre el centro de México, el golfo de Honduras, el lago de Izabal y los altos de Guatemala. C. Navarrete, “Las influencias mexicanas en el altiplano de Guatemala según la arqueología del posclásico tardío”, en R. Carmack y F. Morales, *op. cit.*, p. 254; A. López Austin y L. López Luján, *op. cit.*, pp. 248-250.

¹⁴⁷ R. Carmack, “Toltec Influence on the Postclassic Culture History of Highland Guatemala”, *op. cit.*, p. 66.

como la idealización de ciudades existentes en el territorio k'iche', que encuentran en un modelo mítico creado a posteriori una legitimación de su papel y de su organización urbana.¹⁴⁸

A mi parecer, sería un error pasar por alto las implicaciones simbólicas de Tulan y reducirla a un espacio terrenal, ya que su connotación como lugar de origen es mucho más profunda y compleja que cualquier capital política situada en el territorio. La relación con el reino prestigioso del oriente no debe ser entendida como una invasión concreta de individuos extranjeros, sino más bien como la identificación de un espacio de origen común a otros pueblos mesoamericanos.

Los trabajos arqueológicos efectuados en el área k'iche' sobre etapas constructivas entre el clásico tardío y el posclásico, en efecto, han demostrado la ausencia de una ruptura política por una eventual presencia extranjera en el territorio. Al contrario, se ha evidenciado una continuidad básica en el patrón de asentamiento, a excepción de algunos cambios debidos a un incremento demográfico y a la evolución social interna.¹⁴⁹ Podemos hablar más bien de influencia estilística y cultural foránea por la adopción de nuevos símbolos de poder. Las dinámicas específicas de comercio y prestigio entre las distintas regiones se registran sobre todo a partir del siglo XIII de nuestra era.¹⁵⁰

La migración circular de los ancestros k'iche' implica una renovación y una reafirmación de su historia. El viaje responde a la necesidad de revitalizar el tiempo, superar la situación contingente y revivir la dimensión sagrada del mito. De esta forma, el hombre logra vencer la irreversibilidad de la historia y trasformarla en un movimiento cíclico, que da la ilusión de firmeza y persistencia.¹⁵¹ Con el regreso al origen del tiempo y del espacio, o sea al centro de su existencia como pueblo, la comunidad fortalece su identidad y actualiza su pasado como historia viva y verdadera.¹⁵²

La salida del primer sol responde a una misma activación de la cosmogonía, cuando los pueblos salen otra vez de las siete cuevas de Tulan y de la oscuridad de la creación, para afirmarse como seres conscientes. Con el mito del amanecer primigenio se renueva también la historia del sol, que nace junto a la humanidad y participa de los mismos ritmos cronológicos.¹⁵³

Asimismo, se sugiere una identificación entre el astro y la comunidad por la coincidencia de sus creaciones. Con el surgimiento del sol, el mundo vive otro nacimiento en la coparticipación de sus historias y en la reactivación de la cosmogonía. El principio de la luz alude a la salida de la

¹⁴⁸ Walburga Wiesheu, "Ciudad y símbolo: el papel de la geografía sagrada en la génesis urbana", en M. O. Marion, *Simbólicas*, op. cit., pp. 168-170.

¹⁴⁹ Kenneth Brown y Teresa Majewski, "Una historia cultural de los quichés centrales desde el punto de vista arqueológico", en R. Carmack y F. Morales, op. cit., pp. 222-223; J. Weeks, op. cit., p. 12; K. Brown, "Archaeology in the Quiche Basin, Guatemala", *Mexikon*, 5, nov. 1980, p. 72.

¹⁵⁰ Véase la interpretación de C. Navarrete, "Las influencias mexicanas en el altiplano de Guatemala según la arqueología del postclásico tardío", op. cit., pp. 248-251; C. Navarrete, "Algunas influencias mexicanas en el área maya meridional durante el postclásico tardío", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 12, 1976, pp. 344-349.

¹⁵¹ A. López Austin, *Hombre-dios*, op. cit., p. 96.

¹⁵² M. Eliade, *Immagini e simboli*, op. cit., pp. 67-68.

matriz telúrica, útero y cueva, y a la institucionalización de los cultos divinos en un espacio humanizado. Como el hombre interpreta el tiempo cronológico en función del recorrido solar por el espacio, de la misma manera concibe el tiempo mítico a partir del nacimiento del astro, que inaugura una nueva era para la humanidad.

El primer amanecer consiste en la realización del mito del eterno regreso, cuando el hombre vuelve al centro mismo de la historia del cosmos para participar en la constante regeneración de la vida.¹⁵⁴ El nacimiento del sol en un momento específico del mito produce su asimilación al tiempo cíclico por la esperanza que el sol, como el hombre, los animales y la vegetación, nazca, crezca, muera y se regenere eternamente.

A partir del primer amanecer, el hombre se afirma culturalmente en el cosmos por medio de una relación consciente con él. Sin embargo, esto no significa que se pase a otro tipo de concepción temporal en el relato, o sea al tiempo cronológico en contraposición al tiempo mítico de la cosmogonía. Los dos tiempos conviven constantemente en el *Popol Vuh* y se actualizan en los regresos a los orígenes de la vida cósmica de los antepasados. También el mismo relato mítico es un regreso al centro de la historia k'iche', un recorrido que proporciona a la comunidad la posibilidad de renovar su identidad y de afirmar nuevos vínculos con las energías sagradas del cosmos. Así, no se puede hablar de dos partes distintas en el *Popol Vuh*, sino de una continuidad entre la historia y el mito.¹⁵⁵

Un ejemplo elocuente de la percepción mítica de la historia k'iche' en la última parte de la obra consiste en la fundación de las ciudades como nuevas y constantes activaciones cosmogónicas.¹⁵⁶ En su recorrido histórico desde Tulán hasta la última capital k'iche', Q'uma'rkaj, los ancestros se asientan varias veces, fundando sus ciudades y humanizando el territorio. Se trata en todos los casos de una reproducción de un espacio sagrado en el área urbana y por otro lado de la connotación de las montañas y los valles como expresión de la intervención del hombre.

Podemos decir que la ciudad es la realización espacial de una integración consciente del hombre en su ambiente. Las ciudades mayas, en efecto, reproducen el espacio cósmico en su orientación cardinal, en sus templos y en la estructura de sus casas.¹⁵⁷ Pero al mismo tiempo abren canales de comunicación con sus dioses por medio de lugares de culto institucionalizados. Me parece importante subrayar esta doble naturaleza de la ciudad prehispánica, cósmica y humana,

¹⁵³ A. López Austin, *Hombre-dios*, op. cit., pp. 88-89.

¹⁵⁴ M. Eliade, *Immagini e simboli*, op. cit., p. 68.

¹⁵⁵ M. de la Garza, "El mito de origen como principio de la identidad comunitaria: un ejemplo en el mundo maya", op. cit., p. 62.

¹⁵⁶ A. Rodríguez, op. cit., p. 44.

¹⁵⁷ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., pp. 71-73.

porque puede ser considerada como un símbolo del desarrollo cultural de un pueblo y de su capacidad de encontrar un equilibrio entre lo universal y lo individual.

Podemos afirmar, entonces, que cada fundación de una ciudad es en sí misma una cosmogonía.¹⁵⁸ Además, en el relato k'iche' la creación urbana empieza con la construcción de una pirámide o montaña, así como había ocurrido con la formación del universo. En la fundación de un asentamiento, los antepasados k'iche' construyen primero los espacios sagrados, las pirámides y los templos, los lugares de culto y el centro de su cosmos. Este aspecto subraya también la relación entre la identidad política de la comunidad y su dios tutelar, así como se había afirmado en Tulan con la adquisición de los simulacros divinos.

Entonces llegaron también ahí arriba de una montaña
ahí se juntó toda la gente K'eche' con los pueblos.
Ahí, pues, llegaron todos
entonces se aconsejaron entre sí
el nombre de la montaña hoy en día es Chi Pixab'
es el nombre de la montaña.
Se juntaron todos
ahí, pues, se aconsejaron entre sí. (párr. 57)¹⁵⁹

Entonces vinieron
se despidieron allá de sus montañas
una montaña buscaron para establecerse
en incontables montañas se establecieron
entonces les pusieron nombre
entonces las nombraron también
allí se juntaron
se reforzaron nuestras primeras madres
nuestros primeros padres nuestros.
Dijeron antiguamente los hombres
entonces contaron
entonces abandonaron también su primera ciudad habitada
Jakawitz es su nombre. (párr. 73)¹⁶⁰

Resulta claro que la fundación de las ciudades reproduce la creación del cosmos, así como la construcción de la pirámide se puede considerar como el acto cosmogónico primigenio, con el levantamiento de la montaña celeste desde las aguas telúricas de la creación. Esta identificación entre la fundación urbana y la cosmogonía conlleva dos aspectos complementarios. En primer lugar, toda ciudad se presenta como una *imago mundi*: la base de la pirámide alude a la superficie terrestre cuadrangular, la cumbre a los puntos máximo del recorrido solar, el cenit y el nadir, la cámara del

¹⁵⁸ M. Eliade, *Immagini e simboli*, op. cit., p. 50; A. Rodríguez, op. cit., p. 44.

¹⁵⁹ PV, p. 139.

¹⁶⁰ PV, p. 175.

templo al inframundo o a la cueva. Incluso, todo el espacio urbano alude a la extensión de la tierra hacia los cuatro rumbos cardinales.¹⁶¹

De la misma manera, la casa es ella misma una imagen cósmica: la bóveda celeste está representada por el techo, el inframundo está debajo del piso y la puerta indica la delimitación entre dos espacios.¹⁶² La costumbre prehispánica de enterrar a los difuntos debajo del suelo de la casa atestigua la identificación entre ésta y la extensión cósmica.¹⁶³

El segundo aspecto que se desprende es que la fundación de la ciudad es un acto político y al mismo tiempo religioso. Con la construcción de las ciudades, los antepasados k'iche' pudieron revivir el origen de la vida y participar en un acto cosmogónico ritual, con la afirmación de su identidad étnica. La implicación política de la cosmogonía me parece extremadamente interesante como estrategia de identificación social, porque los miembros de la comunidad asocian los lugares de culto con los espacios cósmicos: los templos son el acceso a las montañas y los gobernantes son los artífices del orden del mundo. Si la ciudad es una *imago mundi*, el fundador adquiere una connotación divina, así como sus descendientes y sus representantes.

6.8. La organización cuatripartita del espacio y el patrón ternario de la sociedad

Según esta misma perspectiva, también la creación de los cuatro primeros hombres explica una connotación política y cosmológica a la vez, por la correspondencia entre la sociedad y el cosmos. El cuatro alude a los rumbos cardinales y a la división del espacio en cuatro cuadrantes orientados.¹⁶⁴ En efecto, los primeros hombres reciben a cuatro dioses en Tulan, conformando la primera organización cuatripartita de la sociedad. Este elemento confirma la relación entre el dios y la identidad política del grupo.

Así, pues, el primero que salió fue Tojil, así es el nombre del de la doble visión se cargó ahí su carga por B'alam Kitze'.

Salió, pues, ahí Awilix, es el nombre del de la doble visión lo llevó B'alam Aq'ab'.

A Jakawitz, pues, es el nombre del de la doble visión, lo tomó Majukutaj.

A Nik'aqaj Taq'aj, es el nombre del de la doble visión, lo tomó Ik'i B'alam. (párr. 53)¹⁶⁵

¹⁶¹ M. de la Garza, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, op. cit., p. 72; A. Aveni, op. cit., pp. 247-250; A. Estrada Monroy, "La mitología del Popol Vuh en la arqueología y en la etnografía", en *La Antropología Americanista en la actualidad*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1980, vol.1, pp. 95-96.

¹⁶² M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, op. cit., p. 339.

¹⁶³ A. Ruz, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, op. cit., p. 152, D. Heyden, "Los ritos de paso en las cuevas", op. cit., pp. 19-20.

¹⁶⁴ M. León Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, op. cit., pp. 75-85.

¹⁶⁵ PV, p. 131.

De la misma manera, la ciudad k'iche' de Chi K'ix se organiza en cuatro montañas, es decir cuatro pirámides, que posiblemente aluden a la extensión espacial y también a los cuatros dioses tutelares traídos del oriente.

Entonces llegaron, pues, allí
dejaron sembrada una ciudad
Chi K'ix, es su nombre
mucho tiempo hicieron allí en una única parcialidad de la ciudad
tuvieron hijas
tuvieron hijos también.
Allí eran muchos
cuatro eran las montañas
solamente un nombre entró en su ciudad (párr. 73)¹⁶⁶

El esquema cuatripartito del universo se refleja en la base de las pirámides y en las plazas. Sin embargo, el conjunto arquitectónico característico de los asentamientos k'iche' posclásicos, articulado en templo, altar, *nim ja* y *popol pat*, parece ser una alusión aún más representativa de la organización espacial en cuatro rumbos.¹⁶⁷ En esto, podemos identificar una correspondencia entre la disposición de la ciudad y el cosmos.

También la ciudad se divide en rumbos habitacionales y en barrios, que tienen una relación especial con un dios. Según algunas fuentes coloniales, el poder se dividía en cuatro figuras políticas principales, el soberano supremo, el príncipe, el capitán general y el capitán segundo.¹⁶⁸ El *Título de Totonicapán* se refiere a cuatro cargos políticos, el Ajpop, el Ajpop C'amjá, el Nimá Rajpop Achij y el Ch'utí Rajpop Achí¹⁶⁹, posiblemente con distintas funciones militares y administrativas. El *Popol Vuh*, en fin, registra la presencia de cuatro linajes principales de la sociedad k'iche': Kawiq, Nija'ib', Ajaw K'iche', Saqik, según una jerarquía en la extensión y el peso político.¹⁷⁰

Este breve recorrido a través del simbolismo cuatripartito de la sociedad k'iche' aclara la función de los primeros hombres como origen y reflejo de la futura organización del espacio y de la sociedad k'iche'. Los progenitores encarnan la sacralidad del espacio cuatripartito y al mismo tiempo fundan los linajes principales. En esto se puede identificar una correspondencia entre el espacio urbano, los antepasados que originaron la vida y los dioses tutelares. También en este caso,

¹⁶⁶ PV, p. 176.

¹⁶⁷ Marie Charlotte Arnaud, "Los territorios políticos de las cuencas de Salamá, Rabinal y Cubulco en el Postclásico (Baja Verapaz, Guatemala)", en A. Breton (ed.), *Representaciones del espacio político en las tierras altas de Guatemala*, Cuadernos de Estudios Guatemaltecos 2, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Piedra Santa, Guatemala, 1993, p. 49.

¹⁶⁸ F. Jiménez, *Historia de la provincia de San Vicente...*, op. cit., p. 91; R. Carmack, *Evolución del reino quiché*, op. cit., pp. 93-94 y 141-142.

¹⁶⁹ *Título de Totonicapán*, ed. de R. Carmack y J. Mondloch, op. cit., p. 196. La grafía es la adoptada por los autores.

¹⁷⁰ PV, párr. 75, p. 181; R. Carmack, *Evolución del reino quiché*, op. cit., pp. 94-98.

la división urbana refleja una concepción a la vez política y religiosa basada en el carácter sagrado e institucional de los mismos fundadores.

La presencia de cuatro habitantes primigenios, cuatro barrios y las cuatro direcciones cardinales parece ser una constante en muchas culturas, que identifican en la sociedad un reflejo del cosmos.¹⁷¹ Alfonso Rodríguez señala la frecuencia y la importancia simbólica del cuatro en la obra: los cuatro intentos de la creación, los cuatro búhos mensajeros, los cuatro ríos, los cuatro caminos, las cuatro risas de la abuela, los cuatro animales de Paxil, los cuatro primeros hombres, las cuatro jícaras con avispa en la guerra contra las parcialidades y, en fin, los cuatro dioses del oriente. Este numeral conforma la estructura de las acciones de los personajes y de la organización simbólica del tiempo y del espacio.¹⁷²

A partir de estos elementos, se pueden desprender dos observaciones. En primer lugar, los ancestros se configuran en función de la estructura social de la comunidad k'iche', conforme a una imagen que pueda representar la organización contemporánea. En este caso, el grupo dominante moldea un arquetipo que justifique la disposición social y que encuentre en los primeros padres un modelo de actuación. Esta elaboración mítica tiene también una finalidad de integración social, porque los habitantes de cada rumbo cardinal se pueden reconocer en el antepasado común y afirmar, de esta forma, su cohesión política.

El segundo elemento interesante se refiere precisamente a la concepción política del espacio, como la realización de dinámicas internas a la sociedad, que encuentran su legitimación en un patrón cosmológico. Si en el caso del inframundo y el campo del juego de pelota, el espacio se concibe como una condición de cambio y de transformación, la ciudad se configura como la proyección de un mito de integración entre el hombre y el ambiente.

El modelo cuatripartito del espacio k'iche' no se presenta de manera uniforme y constante en el texto. En efecto, también el patrón triádico organiza la relación del hombre con el ambiente. Las primeras estirpes, en efecto, se reducen a tres por la desaparición de la dinastía de Ik'i B'alam, quien no tiene descendencia.¹⁷³ Esto puede ser la consecuencia de una relectura de la historia por parte del grupo dominante, que no reconoce en el linaje Saqik el mismo prestigio y el mismo estatus político. En efecto, si Ik'i B'alam no tiene hijos, los otros tres tienen cinco en total, o sea que se vuelve a proponer un modelo cosmológico en la segunda generación de hombres, con la exclusión de una rama de la sociedad.

¹⁷¹ R. Guénon, *op. cit.*, p. 95; M. León Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya, op. cit.*, p. 87.

¹⁷² A. Rodríguez, *op. cit.*, pp. 47-57.

¹⁷³ Véase la interpretación propuesta por M. Pickands sobre la relación del número de los ancestros con las dos parejas de héroes divinos. M. Pickands, *op. cit.*, pp. 113-114.

Sobre todo el linaje Kawiq, el que orienta la narración, se pone en el centro del mundo y organiza el espacio según sus coordenadas políticas y simbólicas. Asimismo, junto a los Nima K'iche', otros dos grupos, los Tam y los Ilok, reciben en Tulan el poder y los mismos dioses tutelares, con una estructura organizada en tres ramas en el interior de una misma entidad cultural.¹⁷⁴

Las investigaciones arqueológicas en la región han revelado que el modelo de asentamiento principal consiste en grupos de tres sitios en las tierras fértiles alrededor de la capital.¹⁷⁵ Tal vez esto refleja la organización del reino en los tres grupos políticos confederados, con sede en tres capitales originarias, Jakawitz del estado k'iche', Paraxoné del estado q'aq'chikel y Tzamaneb del estado rabinal.¹⁷⁶ Según Carmack, la confederación originaria en realidad comprendía cuatro grupos, incluyendo también al pueblo tzutujil.¹⁷⁷

El simbolismo del tres remite a los niveles cósmicos y tal vez por esto la organización horizontal del espacio en cuatro rumbos se combina con la división triádica. Cabe mencionar que las cuevas de Tulan, que confieren a los ancestros su identidad política, son precisamente siete (tres más cuatro), aludiendo a la totalidad del cosmos y de los grupos sociales¹⁷⁸.

Como subraya Guénon, la subdivisión en tres grupos de una sociedad originalmente cuatripartita es muy común en distintas culturas, como en el caso del trazado urbano romano, en cuatro rumbos de tres partes cada uno, o como en el caso de las doce tribus de Israel, que derivan de una división en cuatro barrios, luego fragmentada en tres tribus cada uno. El significado triádico de la misma palabra "tribu" es indicativo de la presencia de un modelo constante en el área mediterránea de asentamiento en el territorio y de organización social en su interior.¹⁷⁹

Con esto no quiero afirmar que exista la misma coincidencia lingüística y conceptual entre la tribu y la tripartición del mundo americano, sino indicar la frecuente integración de dos sistemas simbólicos de establecimiento de los grupos humanos en el territorio. Por otro lado, Graulich señala que la presencia de cuatro jefes, tres similares y uno distinto, es común también a la peregrinación del altiplano central de México, según la difusión de esquemas míticos panmesoamericanos.¹⁸⁰ La presencia de un hermano menor, que se queda soltero y no tiene descendencia, está atestiguada en

¹⁷⁴ Horacio Cabezas, *Los señorios quichés: un intento de interpretación*, Universidad de San Carlos, Escuela de Historia, Guatemala, 1980, p. 4.

¹⁷⁵ K. Brown y T. Majewski, *op. cit.*, pp. 224-225.

¹⁷⁶ A. López Austin y L. López Luján, *op. cit.*, pp. 259-260.

¹⁷⁷ R. Carmack, *Evolución del reino quiché*, *op. cit.*, p. 91.

¹⁷⁸ M. Preuss, *op. cit.*, p. 24.

¹⁷⁹ R. Guénon, *op. cit.*, p. 97.

¹⁸⁰ Michel Graulich, "El Popol Vuh en el altiplano mexicano", *op. cit.*, pp. 120-121.

muchas tradiciones mesoamericanas y tal vez se relaciona con la conformación y organización interna al linaje.¹⁸¹

6.9. El paisaje donde se albergan los dioses

El espacio k'iche' es sagrado también porque allí residen sus dioses tutelares. Es interesante observar que los primeros asentamientos k'iche' adquieren el nombre de los dioses que allí viven. Así ocurre con el barranco Pa Awilix, la montaña blanca y la casa roja Jakawitz y la montaña Pa Tojil.¹⁸² Según López Austin, los cerros que rodean a las comunidades prehispánicas contienen y son expresiones de deidades acuáticas, fundamentales para la supervivencia de las sociedades agrícolas. También la cultura náhuatl identifica en las montañas a deidades tutelares que intervienen concretamente en la vida de la comunidad, confiriendo lluvia y fertilidad. Se trata de cerros repletos de agua fundamentales para la subsistencia, hasta la definición del pueblo como *altepetl*, “cerro/agua”.¹⁸³

No todos los dioses protectores de los k'iche' residen en las montañas, como en el caso de Awilix que se asocia a una hendidura de la tierra o sea a un acceso al inframundo. Por otro lado es posible que Tojil, dios del rayo, del fuego celeste y de la lluvia¹⁸⁴, tuviera una relación con alguna montaña, así como ocurre con Jakawitz. En efecto, en un cerro con este nombre se manifiesta el primer amanecer para los k'iche' y se funda su primera capital. Allí mismo, desaparecen los primeros cuatro hombres.

Esta ciudad es particularmente importante para la historia mítica de los k'iche', porque su construcción realiza una verdadera cosmogonía, hasta el cambio generacional, o sea la activación de un tiempo ritual y uno cronológico. La identificación de la ciudad, de la montaña celeste y de la pirámide con el dios protector obviamente no es casual, sino que responde a una precisa estrategia política de afirmación de la identidad comunitaria después de la salida de Tulan. El territorio político de la ciudad se asocia con el dios y con la energía sagrada que fertiliza la comunidad.

Si por un lado existen dioses y montañas en que toda la sociedad se reconoce a partir del linaje dominante, asimismo existen cultos específicos de las parcialidades y de las familias extensas, que se identifican en expresiones sagradas cercanas a la vida familiar. Los barrios en que se organiza el territorio son la manifestación de dioses tribales, que interviene en las actividades cotidianas y que marcan la sacralidad del espacio en que reside el grupo.¹⁸⁵

¹⁸¹ N. Tarn y M. Prechtel, *op. cit.*, p. 176.

¹⁸² *Pa* en k'iche' es una preposición locativa.

¹⁸³ A. López Austin, *Hombre-dios*, *op. cit.*, pp. 62-65.

¹⁸⁴ L. Sotelo, *op. cit.*, p. 99.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 66.

Carmack por referencias internas al mito y por análisis arqueológicos identifica en Awilix una diosa lunar femenina, consorte de Tojil.¹⁸⁶ Este aspecto es significativo si consideramos que Tojil reside posiblemente en una montaña, símbolo celeste masculino, y Awilix en un barranco, asociado a la cueva y a la montaña del inframundo. También Jakawitz se establece en un cerro y se configura como un dios-montaña, fuertemente fálico, según el mismo autor.¹⁸⁷ De esta forma, las pirámides dedicadas a los dioses reflejan la sacralidad del espacio y la confluencia de energías complementarias.

6.10. El espacio cultural y el hombre

El espacio urbano encuentra un modelo primigenio en la casa, microcosmos protegido y ordenado.¹⁸⁸ La vivienda representa un punto de transición entre lo humano y lo natural y por esto hace posible la decodificación de la naturaleza a través de sus formas arquetípicas. La casa acompaña todas las expresiones de la sociedad humana en el texto, como extensión del individuo y como incursión de la naturaleza en el ámbito social. Desde los hombres de palo, hasta Wuqub' Kaqix, los cuatrocientos muchachos y Xmukane, todos explican su función mítica en el interior de un espacio doméstico, que representa la realización de su acción en el mundo. En cuanto centro cósmico, la casa es el lugar de la ruptura de los niveles del universo, en que el hombre puede entrar en contacto con lo sagrado.

Así, los objetos y los perros se rebelan en la casa de la segunda generación humana; también en la casa de los cuatrocientos muchachos se lleva a cabo una destrucción cósmica y en la casa de la guacamaya se destruye su esplendor. La capacidad mágica de Xkik' se manifiesta en la vivienda de Xmukane con el transporte de la red de mazorcas, y en la milpa, también representación de una naturaleza humanizada. De la misma manera, la casa de la abuela contiene un sol muerto o amarrado, la pelota escondida de Jun Junajpu y Wuqub' Junajpu, cuya recuperación determinará la bajada a Xib'alb'a y la ruptura de los niveles.¹⁸⁹

La casa constituye en el *Popol Vuh* una oposición con los espacios salvajes, así como se ha señalado en los apartados anteriores. Además de la contraposición entre la milpa y el ámbito desconocido y misterioso de la naturaleza en el episodio de los cultivos de Junajpu y Xb'alanke, esta misma dicotomía se presenta entre los antepasados k'iche'.

¹⁸⁶ R. Carmack, "El Popol Vuh como etnografía del Quiché", *op. cit.*, p. 53; R. Carmack, *Evolución del reino quiché op. cit.*, p. 188.

¹⁸⁷ R. Carmack, *Evolución del reino quiché, op. cit.*, p. 188.

¹⁸⁸ M. Eliade, *Immagini e simboli, op. cit.*, p. 38.

¹⁸⁹ M. de la Garza y A. L. Izquierdo, *op. cit.*, p. 336; M. A. Novelo, *op. cit.*, pp. 110-111.

Entonces estuvieron en muchedumbre allí.
Eran hombres negros
 hombres blancos
eran hombres de muchos aspectos
eran hombres de muchos idiomas
miraban las esquinas que estaban en la raíz del cielo.
Hay, pues, gente de montaña, de quien no se ha visto la cara
 que no tiene casa,
solamente por las montañas pequeñas
 montañas grandes anda, “así como locos”- dijeron. (párr. 51)¹⁹⁰

La falta de casas tiene aquí una implicación cultural como señal de una débil estratificación social y de una incompleta integración política. En efecto, a la variedad de aspectos y idiomas, se añade la falta de una identidad de grupo, puesto que estos individuos no tienen un espacio común en que reconocerse, una montaña sagrada a la cual rendir culto y una construcción cosmológica en la que llevar a cabo sus rituales.

A la luz de estas consideraciones se puede reconocer la cantidad y la profundidad de las connotaciones políticas y culturales de la casa, como instrumento de integración y de afirmación comunitaria. La casa es el espacio de la proyección de los mitos de la comunidad, el lugar en donde se realizan las utopías de su historia. Ofrece la ocasión de integración cultural en la naturaleza y de reproducción del tiempo de los orígenes.

La ausencia de casa denuncia un grave desequilibrio en los primeros grupos humanos, que no saben interactuar entre sí y con el espacio que los rodea. La presencia de hombres blancos y negros subraya esta inestabilidad social. En efecto, si el blanco y el negro pueden representar la luz y la oscuridad, esta dicotomía no se articula en los opuestos binarios centrales de la cosmovisión maya, la vida y la muerte. Se trata más bien de dos colores que indican distinción, sin por esto señalar una complementariedad y un posible equilibrio. Por otro lado, el negro indica la no manifestación, la presencia de un nivel latente en el centro del mundo. Asimismo, el blanco alude a la irradiación de la luz desde el mismo centro.

Esta complementariedad se puede reflejar en la aparición o desaparición del sol durante el año. Girard señala que para la cosmovisión chortí moderna, el color claro y el oscuro se asocian a la estación seca y lluviosa, respectivamente.¹⁹¹ La alusión a los hombres blancos y negros, entonces, podría referirse, a la contradictoria manifestación de estas personas, o sea su dificultad de decodificación, su naturaleza latente y manifiesta a la vez. Esta caracterización cromática de los primeros hombres podría ser también un rasgo chamánico, si es que también entre los mayas se

¹⁹⁰ PV, pp. 127-128.

¹⁹¹ R. Girard, *El Popol-Vuh, fuente histórica*, op. cit., pp. 332-333.

señalan con los dos colores las actividades distintas de algunos sacerdotes como ocurre en otras culturas.¹⁹²

En oposición a este estadio primigenio de la civilización sin casas, los k'iche' no sólo fundan sus ciudades y sus casas particulares, sino también edificios públicos y emblemas del linaje. Se trata de las Casas Grandes, sede y expresión de cada patrilineaje principal.¹⁹³ Según el mismo *Popol Vuh*, son lugares de reunión y de realización de los cultos religiosos, que tienen también una significación política. En efecto, representan a la dinastía que controla una porción de población con una misma integración social y, a veces, con vínculos de parentesco. Ésta consiste en una parcialidad o barrio, o sea en individuos que viven en una zona del territorio sometida al mismo jefe y que llevan el nombre del linaje señorial.¹⁹⁴ El término usado en el *Popol Vuh* para referirse al barrio es de origen náhuatl, *chinamit*, que significa “separación, cerca de cañas, barrio, suburbio”¹⁹⁵, o sea “lugar cercado, separado por una cerca”.

Así diremos los barrios

éstas, pues, son las Casas Grandes de cada uno de los señores detrás del Aj Pop
Aj Pop Q'amja (párr 103)¹⁹⁶

Es interesante observar la relación de complementariedad entre las Casas Grandes y su parcialidad y al mismo tiempo la correspondencia entre el espacio y la entidad política. En primer lugar, la Casa Grande indica, a la vez, un lugar y un linaje, o sea un espacio y un cargo político por sucesión patrilineal. Por otro lado, también el lugar cercado o barrio, el *chimanit*, se refiere a una zona y a una parte de la población con relaciones sociales recíprocas y la sumisión a un mismo señor. Se observa también que la presencia de una cerca implica la delimitación de un espacio en el que identificarse y reconocer un origen común.

Una última definición del contexto urbano representativa de su valor político y cósmico consiste en el difrasismo *siwan/ tinamit*, “barranco/ ciudad fortificada”¹⁹⁷, que según Tedlock se debe a una concepción de la ciudad más amplia que el centro ceremonial. La expresión, según este autor, hace referencia al territorio político que se extiende hasta los barrancos y los valles circundantes el lugar fortificado, normalmente construido en las montañas. Ximénez, además, hace una distinción entre *tinamit*, sede de la corte, y *amaq'*, poblaciones que viven en las barrancas y las orillas de los ríos.¹⁹⁸

¹⁹² M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, op. cit., pp. 156-158.

¹⁹³ R. Carmack, *Historia social de los quichés*, op. cit., p. 73.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ R. Siméon, op. cit., 103.

¹⁹⁶ *PV*, p. 198.

¹⁹⁷ P. Ajpacaja Tum, M. Chox Tum, F. Tepaz Raxuleu, D. Guarchaj Ajtzalam, op. cit., p. 396; Ch. E. Brasseur de Bourbourg, *Gramática de la lengua quiché*, op. cit., p. 256.

¹⁹⁸ F. Ximénez, *Historia de la provincia ...*, op. cit., pp. 54-55.

El difrasismo responde también a una organización del espacio según el eje alto-bajo, englobando las diversidades orográficas del territorio en el mismo concepto de ciudad.¹⁹⁹ Además de esta explicación, es posible interpretar el espacio urbano como la reproducción del cosmos, articulado en estructuras elevadas hacia el cielo y las fracturas de la superficie terrestres. El difrasismo enfatiza la correspondencia entre la organización cultural y la dicotomía sagrada del cosmos, subrayando la función de la ciudad como *imago mundi*.²⁰⁰

Esto se verifica en dos niveles: en el interior de la ciudad, en la estructura pirámide-plaza, y en la parte externa, en la relación entre la ciudad fortificada y el barranco contiguo. La ciudad k'iche', entonces, es una representación cósmica en sus dos vertientes; por un lado en la dinámica de sus edificios y por otro en la integración con el territorio colindante. Esta relación binaria implica también una complementariedad entre los lugares elevados, donde albergan algunas deidades, como Tojil y Jakawitz, y los barrancos donde demoran otros espíritus divinos, como Awilix.

El espacio revela en el *Popol Vuh* una significación múltiple, expresión de la integración del hombre con el ambiente y de la necesidad de reconstruir constantemente un contacto con lo sagrado. La obra se abre y se cierra con una definición espacial de distinta naturaleza, de igual modo representativa de la función del texto.

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'

el pueblo de la gente k'iche'.

(párr. 1-2)²⁰¹

Solamente, pues, es la esencia de los k'iche'

porque no existe el instrumento para ver.

Existía primero antiguamente por los señores

se ha perdido

solamente pues se han acabado todos los del K'iche'

Sta. Cruz es su nombre. (párr. 155)²⁰²

La mención de la ciudad k'iche' al principio y al final de la obra señala el proceso de transculturación que están llevando a cabo los narradores del *Popol Vuh*. Indica el paso desde una

¹⁹⁹ D. Tedlock, *Popol Vuh, op. cit.*, nota 23, p. 328.

²⁰⁰ En contraste con esta interpretación, Marie Charlotte Arnaud afirma que la organización arquitectónica y la disposición de las ciudades posclásicas ya no está determinada por una *imago mundi*, como en el clásico, sino por la función política y la orientación de la *nim ja*. Según la autora, en conclusión, no hay ninguna orientación cosmológica en los sitios posclásicos. Sin embargo, otros estudios, como el de Carmack, subrayan la orientación simbólica de los asentamientos posclásicos según las direcciones cardinales, afirmando la organización simbólica y cósmica del espacio urbano. A pesar de los distintos planteamientos arqueológicos, considero probable que la organización de las ciudades de todas las culturas refleje una organización cósmica y que la presencia del conjunto pirámide-plaza, citado en el *Popol Vuh* como montaña-barranco o montaña-valle y evidente en los sitios posclásico sea en sí una clara *imago mundi*. M. Ch. Arnaud, *op. cit.*, p. 105; R. Carmack, *Evolución del reino quiché, op. cit.*, p. 97.

²⁰¹ *PV*, p. 21.

²⁰² *PV*, p. 201.

modalidad de transmisión oral, en la que el espacio forma parte del contexto mismo de la comunicación mítica, hacia una forma escrita, que hace necesaria la introducción de elementos contextuales, como la definición del lugar y la época (“ya en el cristianismo”). Las informaciones contextuales constituyen un marco de transición entre el contenido mítico prehispánico y las nuevas connotaciones de la historia k’iche’ en el seno de la sociedad colonial.

La misma ciudad k’iche’ encarna esta dicotomía, entre un pasado vital y un presente de muerte. El cambio de nombre de la ciudad, en los últimos folios del manuscrito, es significativo de la imposición de un nuevo orden social. Si la representación del espacio en el *Popol Vuh* responde a una estrategia política y religiosa, ésta misma implicación se mantiene en el nombre de Santa Cruz, con una clara inversión cultural. El nombre hispánico de la ciudad que cierra la obra es una señal elocuente de la imposición de una nueva cosmogonía, cristiana y europea, en el centro mismo de su espacio sagrado.

Sin embargo, para los k’iche’ el regreso al origen de la creación cristiana no implica una revitalización de su historia, sino que produce una destrucción del vínculo entre el hombre y su territorio. La fundación de la ciudad colonial de Santa Cruz no es un acto de integración, sino de disgregación y de alejamiento entre la comunidad, su ambiente y su pasado. Es significativo que precisamente una cruz, símbolo para los mayas del cosmos cuatripartito²⁰³ y de la posibilidad de trascender su condición, indique la imposición de un nuevo espacio simbólico y el paso hacia una nueva historia.

²⁰³ C. Valverde, “Algunas consideraciones sobre el símbolo de la cruz entre los mayas”, *op. cit.*, p. 1362; R. Bunzel, *op. cit.*, p. 268.

Conclusiones

El análisis textual llevado a cabo en el presente trabajo ha tocado distintos aspectos de las funciones poéticas del *Popol Vuh*. En los seis capítulos en que se articula la tesis he tratado de penetrar en la semántica textual a través de distintas puertas de acceso a la obra. He intentado entrar en el juego de las significaciones y hacer vivir la multiplicidad semántica del lenguaje poético. La organización retórica, la estructura narrativa y las líneas continuas de connotación simbólica han revelado que el manuscrito de Francisco Ximénez contiene secuencias míticas integradas recíprocamente, que constituyen un único relato con una coherencia interna y una función global que justifica su redacción.

El análisis de la retórica textual ha demostrado en primer lugar que el documento consiste en la transcripción alfabética de una materia mítica preexistente, que circulaba por tradición oral. El texto, en efecto, presenta las marcas propias de la oralidad, como la parataxis, la repetición de fórmulas y la conexión dialógica entre los puntos de vista. También los aspectos fonéticos tienen un papel importante en el texto, ya que son abundantes las paranomasias, las onomatopeyas, las aliteraciones, las anáforas y las rimas, sobre todo en los pasos de mayor densidad semántica. Estos elementos se encuentran en las expresiones poéticas de distintas civilizaciones que usan la voz humana en la mayoría de sus comunicaciones.

La parataxis y la distribución de los puntos de vista revelan también que los narradores del *Popol Vuh* perciben una integración paritaria entre todos los aspectos de la realidad, sin una organización jerárquica de las informaciones. Esta concepción dinámica y fluida de las manifestaciones naturales se refleja en el uso de un recurso muy común en las expresiones poéticas americanas, el difrasismo, que se encuentra con una gran frecuencia en distintos pasos de la obra. Los difrasismos, en efecto, vinculan en una misma estructura gramatical dos palabras que remiten a referentes distintos, pero que se connotan recíprocamente.

La frecuencia de los difrasismos en el texto y su variedad de formas y significados demuestran que el narrador es un representante de la comunidad k'iche' y que sabe dominar los códigos poéticos ancestrales. Estos recursos, además de presentarse en la gran mayoría de los cantos mayas coloniales y contemporáneos, son una señal de la gran creatividad artística de los autores del *Popol Vuh*.

La carga polisémica de los difrasismos no se agota en el contexto gramatical de su enunciación, sino que se expande en porciones más largas de texto, hasta constituir líneas metafóricas continuas que cruzan toda la obra. En particular los hombres, los dioses y el contexto

natural manifiestan inéditas connotaciones metafóricas por medio de las asociaciones semánticas y gramaticales con conceptos complementarios.

La presencia constante de los difrasismo, además de marcar el valor sagrado del lenguaje poético, revela también que los narradores tienen una concepción fluida de todas las formas de vida, que afirman su función específica en el mundo por sus conexiones recíprocas. Así los hombres participan en los mismos ritmos naturales de los animales y de las plantas, pero al mismo tiempo se presentan como hijos y herederos de los dioses, alimentadores del cosmos.

De la misma manera, el primer amanecer se asocia con la siembra, actividad cultural por excelencia y señal de la integración consciente del hombre en el mundo. El sol se presenta como la fuente de la germinación vegetal y también como el origen del papel cultural de los hombres. Éstos, en efecto, nacen como seres sociales junto al primer amanecer. El análisis de los difrasismos, entonces, ha revelado la visión polisémica de la realidad que abarca todas las manifestaciones naturales en el mismo proceso vital.

También la repetición de fórmulas y de estructuras retóricas declara el carácter oral del relato. El texto se organiza en secuencias narrativas introducidas por marcadores del discurso y partículas con valor retórico que permiten la transición entre los episodios y su recíproca conexión. Estos elementos se encuentran a menudo en las narraciones orales mayas contemporáneas y sirven de conectores entre un episodio y el siguiente, enfatizando la carga simbólica de las informaciones.

Esta estructura constituye el esquema narrativo básico de la obra a la que se ha superpuesto el armazón del documento alfabético. A pesar de la naturaleza híbrida del manuscrito, en vilo entre oralidad y escritura, el análisis retórico del texto ha demostrado que la materia narrativa sigue esquemas comunicativos propios de las civilizaciones orales y que sus narradores expresan una visión polisémica de la realidad propiamente mesoamericana.

La integración entre las distintas partes de la obra no se expresa sólo a nivel retórico, sino que se puede reconocer también en la estructura narrativa. En primer lugar ésta tiene una conformación cíclica, en la repetición constante de incursiones metanarrativas y de esquemas actanciales. Los narradores del *Popol Vuh* abren y cierran el texto con informaciones contextuales sobre la ocasión de la transcripción, declarando la percepción del documento como un todo integrado con un principio y un final coincidentes.

La voz de los narradores aparece con frecuencia en el relato, sintetizando algunos episodios y sobre todo introduciendo nuevos desarrollos de la materia. La voz sirve de trámite entre el contexto extraverbal de los destinatarios y el mundo mítico de los personajes. Pero sobre todo funciona de conector cíclico entre los episodios relatados, dando continuidad y uniformidad a las distintas secuencias narrativas. Así como los narradores introducen los acontecimientos con

reflexiones metanarrativas, de la misma manera también los personajes anticipan verbalmente sus acciones, presentando los eventos como la realización de sus intenciones. El mismo esquema se presenta con frecuencia en la obra a través de los diálogos que abren todos los episodios importantes. Esta estructura sirve para connotar los hechos y crear un diálogo polifónico entre narradores y personajes, palabras y acciones.

Por otro lado las funciones de los personajes expresan una profunda integración no tanto al nivel de la trama, sino en la coincidencia de los modelos actanciales. En efecto, si el texto puede dar la impresión de una fragmentación narrativa, puesto que los episodios se construyen alrededor de las acciones de distintos personajes, éstos realizan en su secuencia un mismo sistema de oposiciones actanciales que producen un impulso al desarrollo de la acción. De esta forma, el análisis de las estructuras narrativas del *Popol Vuh* ha demostrado que la obra tiene una unidad interna mucho más profunda que el nivel de la trama y que se construye por medio de la repetición de un mismo esquema de integración.

En particular, los personajes afirman su función y su identidad en relación con los demás. La interacción con el mundo permite la afirmación del individuo dentro de un sistema de relaciones sociales, naturales y religiosas, que enfatizan los aspectos cambiantes del personaje. Así los dioses se presentan como padres de la humanidad frente a la generación de maíz, pero al mismo tiempo son energías sagradas abstractas o manifestaciones animales que rodean a la comunidad. El grupo se configura como una unidad que contiene la diversidad.

El arquetipo simbólico que puede representar el doble carácter de los personajes del *Popol Vuh*, individual y colectivo, es la figura gemelar, unitaria y doble, distinta e igual. Por esta razón las parejas de hermanos constituyen los modelos clave de interacción con el mundo, por su valor relacional. El estudio de las funciones actanciales, entonces, ha hecho posible la identificación de un esquema de actuación que da un sentido y una coherencia a los episodios míticos del *Popol Vuh*.

También la concepción cronológica cíclica sirve de conector entre las distintas partes del relato. En efecto, la obra se configura como un desarrollo progresivo de la cosmogonía a través de fases sucesivas de creación, destrucción y regeneración. La aniquilación de las primeras generaciones humanas lleva a continuas purificaciones del espacio apto a albergar a la verdadera humanidad.

Pero la cosmogonía no se acaba en el relato de la creación del mundo y de los astros, sino que confluye también en la última parte. La fundación del estado se presenta como una activación humana de la cosmogonía, como un regreso a un tiempo sagrado, tocado por “el prestigio de los orígenes”. De la misma manera si son los dioses los responsables de la creación humana, los ancestros encarnan su poder creador por medio de su segundo nacimiento en las cuevas de Tulan.

Resulta claro que la concepción cíclica del tiempo maya confiere al relato una profunda coherencia interna, ya que el desarrollo de los episodios sigue una línea circular de constante regreso a los orígenes del tiempo y de la vida.

El análisis simbólico llevado a cabo en la segunda parte de la tesis confirma los elementos evidenciados en la primera parte. En efecto, las isotopías que cruzan toda la obra evidencian la concurrencia de significaciones simbólicas en los distintos episodios. En particular la isotopía ígnea aclara la integración entre los fuegos de la obra, desde la hoguera telúrica de Xib'alb'a hasta el fuego cultural concedido por Tojil.

También la isotopía vegetal puede ser un buen ejemplo de la red espesa de significaciones recurrentes en la obra, puesto que las plantas son una expresión del tiempo cíclico y de la capacidad de regeneración constante. Si la tierra surge desde las aguas de la creación como un gran árbol cósmico, también la vida y el tiempo se gestan en Xib'alb'a por medio de la fertilización de una calavera colgada entre las ramas de un árbol milagroso. La muchacha sube a la superficie terrestre y brota a la vida como diosa telúrica de la vegetación, activando con su parto la sucesión cíclica del tiempo. También la creación de los hombres de maíz desarrolla esta isotopía por medio de la semilla sagrada. Aun en este caso, la vegetación es una encarnación del tiempo, pero sobre todo de la humanidad, que se renueva constantemente en cada generación según los ritmos eternos de la vegetación.

El último ejemplo representativo de la íntima conexión entre los episodios míticos gracias a la concurrencia de significaciones simbólicas consiste en la representación del espacio. Así como el mundo cobra vida con la subida del agua matricial, de la misma manera las dos parejas de héroes tienen que penetrar en la gran cavidad telúrica para someterse a su iniciación y resurgir a la vida. Los progenitores k'iche' repiten este viaje iniciático en las cuevas de Tulan para morir como seres indistintos y renacer como entidades políticas definidas. La muerte y la regeneración parece ser un proceso constante en el *Popol Vuh* que conforma un paradigma de la existencia de los hombres y del cosmos.

El análisis retórico, estructural y simbólico del texto ha demostrado que la obra tiene una significación compleja e integrada y que las distintas partes concurren armoniosamente en la significación múltiple de la realidad. Por esta razón el *Popol Vuh* no puede ser considerado como una desviación con respecto a modelos míticos occidentales, ni como la combinación artificial de mitos anteriores. Al contrario el texto se presenta como una obra de arte completa y semánticamente autónoma, con múltiples capas de significación que enriquecen nuestra visión de la cultura maya y de su manera de representar al mundo.

El documento contiene una reflexión profunda y madura sobre el significado de la existencia humana y de su relación con los otros seres que comparten el mismo espacio. En esto explica un carácter sagrado, ya que toca los nudos neurálgicos de la vida individual y colectiva. Reconstruyen los orígenes de la vida, no sólo como punto de inicio de la cosmogonía, sino como posibilidad de un eterno regreso. El *Popol Vuh* es el instrumento para ver y para interpretar el significado de la existencia, es una forma de conocimiento de su historia y de los valores que sustentan su cultura. Por esto es mucho más que un título de tierras, es la expresión sagrada de la palabra ancestral y un medio de supervivencia espiritual en el contexto de la colonia.

La verdadera humanidad encuentra su sustancia vital en el maíz no sólo porque fue formada con las semillas sagradas, sino porque participa activamente en la naturaleza y allí ha sembrado sus mitos fundacionales. Es la relación consciente con el ambiente lo que permite afirmar su identidad y confiar su supervivencia a los ritmos eternos de la vegetación.

Parte III

Traducción y análisis morfológico del texto k'iche'

El texto del *Popol Vuh*

La traducción de una lengua americana a otra occidental conlleva una serie de problemas metodológicos, que van más allá de las dificultades gramaticales. En primer lugar hay que superar los obstáculos semánticos, ya que la traducción no significa sólo la transposición de un código lingüístico a otro, sino también la comunicación de una visión del mundo que en algunos casos tiene coordenadas culturales autónomas. El destinatario de la traducción tiene que compartir algunas informaciones culturales con el emisor para entender los elementos clave de su cosmovisión.

Así, no se puede entender el *Popol Vuh* si no se conoce el significado simbólico del maíz, no sólo como planta, sino como eje económico y mítico de la sociedad maya. De la misma manera, los elementos religiosos tienen implicaciones culturales distintas de la religiosidad occidental, así que si el lector aplica sus categorías mentales para decodificar el universo sagrado del *Popol Vuh*, la comunicación corre el riesgo de fracasar. El papel del traductor es precisamente el de mediar entre dos mundos y acercar el texto a la sensibilidad del lector.

Sin embargo esto abre una serie de cuestiones metodológicas y cognitivas de difícil solución. Los estudios modernos han puesto en tela de juicio la legitimidad de respetar de forma fiel el código gramatical, semántico y cultural del texto. Según las teorías de la traducción de autores como Octavio Paz, Umberto Eco, Roman Jakobson, Eugene Nida y Jurij Lotman, entre otros, la transposición lingüística tendría que proporcionar un puente entre el emisor y el destinatario, acercando el texto al universo semiótico del lector.¹

En el caso de textos denotativos, como los documentos científicos, la problema parece de fácil solución, ya que todas las lenguas están dotadas de formas aptas a representar cualquier referente, a través del propio patrimonio léxico o por medio de neologismos o préstamos.² El problema se presenta con mayor urgencia en el caso de la poesía, ya que la traducción impide en la mayoría de los casos la conservación de los elementos fonéticos y del carácter polisémico de la lengua. Esto no significa que la traducción poética sea imposible, ya que el fenómeno poético es universal y todos los lectores tienen en sí una sensibilidad estética.³ Lo importante es que el traductor tenga la conciencia de la dificultad de su trabajo, porque el acercamiento al patrimonio cultural del destinatario implica en sí una infidelidad textual.

¹ Umberto Eco, "Riflessioni teorico-pratiche sulla traduzione", en AA. VV., *Teorie contemporanee della traduzione*, Milán, Bompiani, 1995, p. 125.

² Roman Jakobson, "Aspetti linguistici della traduzione", en *ibidem*, p. 56.

³ Octavio Paz, "Traduzione: letteratura e letteralità", en *ibidem*, p. 288.

En última instancia, el trabajo del traductor es un proceso decisonal, ya que tiene que elegir entre la fidelidad al texto traducido y la legibilidad misma del documento, según la finalidad específica de la traducción.

Con estos elementos se puede explicar la cantidad impresionante de traducciones del *Popol Vuh* en las lenguas occidentales. En parte esto se debe a una tentativa de relectura del texto k'iche', que por sus peculiaridades semánticas y gramaticales ofrece muchos problemas de interpretación. A esto se puede añadir el carácter sagrado del lenguaje, con fórmulas rituales específicas que hacen aun más difícil la comprensión de su valor críptico. Hay que considerar también que los narradores del *Popol Vuh* pertenecen a un universo cultural ajeno a la mayoría de los traductores, no sólo desde el punto de vista lingüístico, sino sobre todo simbólico.

Por otro lado, yo creo que las distintas ediciones del *Popol Vuh* se justifican por específicas estrategias comunicativas, ya que algunas tratan de acercarse a la sensibilidad estética de los lectores, como en el caso de la edición de Recinos, operando una transposición al español también gramatical y rítmica del texto. En otros casos, como la edición de Chávez, en cambio, los traductores tratan de mantenerse fieles a las expresiones de la lengua de origen, conservando los giros gramaticales, la coordinación sintáctica, la repetición de palabras y los paralelismos. Un caso peculiar está representado por la edición de Sam Colop, ya que su intención es la de restituir al texto k'iche' las pautas versales y sintácticas originales, que la transcripción alfabética de Ximénez había ocultado.

La gran mayoría de las traducciones del *Popol Vuh*, entonces, se inscribe dentro de estos dos modelos, o sea el de traducir también el estilo del documento, sus estructuras semánticas y rítmicas, o por otro lado el de respetar las peculiaridades estilísticas del texto, aunque puedan resultar de difícil comprensión para un lector occidental.

Ambas opciones me parecen viables, ya que apuntan hacia aspectos distintos de la comunicación: su difusión entre destinatarios de distintas formaciones en el primer caso, el estudio de la específica estructura textual por parte de académicos en el segundo. Cada elección comporta una pérdida, ya que los textos más legibles traicionan las peculiaridades retóricas k'iche', mientras que las traducciones más fieles al original a menudo pueden ser oscuras y de difícil interpretación.

Un ejemplo significativo de la tentativa de respetar las peculiaridades rítmicas y gramaticales del texto consiste en la edición inglesa del *Popol Vuh* publicada en 2004 por Allen Christenson.⁴ El autor vivió varios años en una comunidad k'iche' y demuestra un conocimiento profundo del idioma y de sus estructuras retóricas. En efecto, su traducción literal refleja los ritmos semánticos y gramaticales de la lengua y deja aflorar las variedades estilísticas de la obra. Su

traducción fiel al original permite apreciar la capacidad de los paralelismos de vincular conceptos distintos en una misma estructura. La organización del texto en versos reproduce los difrasismos y subraya la relación gramatical y semántica entre las palabras.

La presencia de la transcripción k'iche' en una columna paralela a la traducción inglesa resulta extremadamente útil a la hora de comprender la real estructura del texto original y apreciar la repetición de prefijos y sufijos. De esta forma el autor resuelve el problema de la imposible traducción de los juegos fonéticos en otro idioma, ya que el lector tiene la posibilidad de percibir el eco de las repeticiones de sonidos entre un verso y el siguiente en la versión original. El patrón básico de la versificación identificado por el autor es el paralelismo léxico, que constituye la base de la organización gráfica del texto. Además, Christenson marca pausas entre un paralelismo y otro, subrayando la repetición del esquema binario, ternario o cuaternario en la narración. En efecto, los paralelismos entre dos, tres o cuatro elementos parecen ser muy frecuentes, sugiriendo la uniformidad de estructuras gramaticales y retóricas a lo largo de toda la obra.

En la traducción que presento en esta parte de la tesis, he intentado encontrar un equilibrio entre la adhesión al estilo de la obra y el acercamiento a los patrones gramaticales del español. Por esto he cambiado la disposición de algunas frases cuando chocaban con la estructura gramatical española, mientras que he intentado mantener la organización sintáctica original cuando las reglas lingüísticas los permitían, aun evidenciando giros inusuales. Un ejemplo puede ser representado por el uso masivo de las pasivas o formas impersonales en k'iche', que en algunos casos no podía ser mantenidas en español.

He decidido también mantener en la traducción las partículas de uso retórico que abundan en el texto, aunque carezcan de un valor semántico específico, porque las considero como una estrategia importante de connotación textual y de integración narrativa.

Por lo que se refiere a la variedad lingüística del español, he adoptado la variante de México y de Guatemala, ya que es la lengua que los actuales descendientes de los narradores del *Popol Vuh* hablan junto a su idioma materno. Así he usado la forma de tercera persona plural del pronombre personal Ustedes, aunque en k'iche' exista una distinción entre vosotros y Ustedes. El vosotros no pertenece al uso lingüístico de México y de Guatemala y por esto confería a la traducción una connotación peninsular totalmente ajena al espíritu del texto. Por la misma razón he elegido usar palabras del léxico americano como elote o petate en lugar de mazorca y estera, ya que estos términos pueden dar una connotación indígena a la traducción española.

Hay que señalar que respecto a la versificación de Christenson, mi criterio sigue pautas sintácticas, o sea que cada verso constituye una unidad de significado (la oración) aun con la

⁴ Allen Chistenson, *Popol Vuh. Volume II. Literal Poetic Version. Translation and Transcription*, Winchester/ Nueva

fragmentación léxica de los difrasismos. El modelo básico de la versificación de Christenson, en cambio, es el difrasismo, o sea la asociación de palabras vinculadas en una misma estructura gramatical, según un criterio léxico. Ambas propuestas enfatizan relaciones distintas entre los conceptos y las estructuras gramaticales vinculadas.

Diccionarios y fuentes

La traducción al español de los vocablos indicados en las notas ha sido sacada de diccionarios modernos y coloniales de la lengua k'iche'. Si no está indicado diversamente, las principales fuentes consultadas son:

AA. VV., *K'iche' Cholzij. Vocabulario k'iche'*, Guatemala, Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, 2004

Ajpacaja Tum, Pedro y Manuel Chox Tum, Francisco Tepaz Raxuleu, Diego Guarchaj Ajtzalam, *Diccionario del idioma k'iche'*, Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, Guatemala, 1996

Todos los otros textos utilizados para llevar a cabo el análisis lingüístico del *Popol Vuh*, los diccionarios coloniales de Guatemala, el diccionario náhuatl, los estudios modernos sobre el *Popol Vuh* y las comunicaciones personales, están indicados con una sigla, según el siguiente criterio:

- ACH Adrián Chávez, *Pop Wuj: poema mito-histórico kí-che'*, Centro Editorial Vile, Guatemala, 1981.
- AR Adrián Recinos, *Popol Vuh*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996
- AV Antonio Villacorta, *Popol Vuh*, Guatemala, José de Pineda Ibarra, 1962;
- BB Charles Etienne Brasseur de Boubourg, *Gramática de la lengua quiché*, José de Pineda Ibarra, Guatemala, 1961
- BT Barbara Tedlock, "El C'oxol: un símbolo de la resistencia quiché a la conquista espiritual", en en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983
- CM Robert Carmack y James Mondoloch, *Título de Totonicapán*, UNAM, México, 1983
- DB Domingo de Basseta, *Vocabulario quiché*, Ms. Am. n. 59, Biblioteca Nacional de París, siglo XVII

- DG Diego Guarchaj, comunicación personal
- DT Dennis Tedlock, *Popol Vuh*, BUR, Milán, 1998.
- FXa Francisco Ximénez, *Arte de las tres lenguas kaqchikel, k'iche' y tzutujil*, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 1993
- FXb Francisco Ximénez, *Primera parte del Tesoro de las Lenguas Cakchiquel, Quiché y Zutuhil*, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 1985
- JLA Jorge Luis Arriola, *El libro de las geonimias de Guatemala*, José de Pineda Ibarra, Guatemala, 1973
- JM José Mucía Batz, *Nik. Filosofía de los números mayas*, CEDIM/ SAQB'E, Guatemala, 1996
- LC Lyle Campbell, "Préstamos lingüísticos en el Popol Vuh", en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983
- LCa Lyle Campbell, *Quichean Linguistic Prehistory*, University of California Press, Berkeley, 1977
- MG Mercedes de la Garza, *Aves sagradas de los mayas*, UNAM, CEM, México, 1995
- RS Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl*, Siglo XXI, México, 1996
- SC Enrique Sam Colop, *Popol Wuj. Versión poética k'iche'*, Cholsamaj, Guatemala, 1999
- TC Tomás de Coto, *Thesaurus verborum*, UNAM, México, 1983

Traducción y análisis lingüístico del texto k'iche' del *Popol Vuh*⁵

Folio 1 r.⁶

1-⁷Ésta⁸ es la raíz⁹ de la antigua palabra¹⁰ aquí¹¹, K'iche' es su nombre.

2- Aquí escribiremos¹²

dejaremos sembrada¹³ la antigua palabra

el principio¹⁴

el fundamento¹⁵ también¹⁶ de todo lo que ha sido hecho¹⁷

en la ciudad¹⁸ k'iche'

el pueblo¹⁹ de la gente k'iche'.

Así, pues,²⁰ recibiremos²¹ la demostración²²

la aclaración²³

el cuento²⁴, pues, de lo oculto²⁵

de lo aclarado²⁶ por²⁷ Tz'aqol²⁸

⁵ El análisis del texto k'iche' y la traducción al español están finalizados a la comprensión de la estructura textual, de los recursos retóricos, de los significados metafóricos y de la organización de los versos. Este estudio representa sólo un instrumento de acercamiento a la obra y no pretende ser una propuesta de traducción. Las versiones en lengua k'iche' consultadas son: el manuscrito de Francisco Ximénez (Ms. Newberry), ed. facsimilar de Agustín Estrada Monroy, *Popol Vuh*, José de Pineda Ibarra, Guatemala, 1973; versión paleográfica de Enrique Sam Colop, *Popol Wuj. Versión poética k'iche'*, Cholsamaj, Guatemala, 1999; versión de Adrián Chávez, *Pop Wuj: poema mito-histórico kí-che'*, Centro Editorial Vile, Guatemala, 1981.

⁶ El número del folio se refiere a la división del manuscrito Newberry de Francisco Ximénez, según la edición de Estrada Monroy.

⁷ Empieza la p. 21 de la edición de Sam Colop. En este trabajo respeto la división en párrafos del Ms Newberry, marcándolos con un numeral progresivo y con pausas gráficas entre uno y otro. Así, cada número indica el principio de un nuevo párrafo.

⁸ *Are*, demostrativo, “ésta”. Tiene también una función enfática “así”.

⁹ *U-xe'*, sustativo poseído en la tercera persona singular (*u-*), “raíz, principio”.

¹⁰ *Ojer tzij*, “antigua palabra”. En los diccionario modernos la expresión se encuentra con un significado adverbial “antiguamente”. Otra traducción, entonces, podría ser: “ésta es la raíz antiguamente aquí del k'iche', éste es su nombre”. Las primeras palabras (*Are v xe oher*) están en letras capitales en el manuscrito Newberry.

¹¹ *Waral*, adverbio de lugar, “aquí”.

¹² *Xchi-qa-tz'ib'aj*: *xch-*, prefijo potencial; *qa*, pronombre sujeto de primera persona plural; *tz'ib'aj*, “escribir”, de la raíz *tz'ib'*, “escritura, pintura”.

¹³ *Xchi-qa-tikib'a'*: *xch-*, prefijo potencial; *qa*, pronombre sujeto de primera persona plural; *tikib'a'*, de *tikib'axik*, “dejar fijo, dejar sembrado”.

¹⁴ *U-tikari-b'al*, sustantivo abstracto (*-b'al*) del verbo *tikarem*, “empezar, lograr, poder”. Se observa la relación de paranomasia con el verbo *tikik*, “sembrar”.

¹⁵ *U-xe'na-b'al*, sustantivo abstracto (*-b'al*) poseído en la tercera persona singular, “su fundamento”, de *xe'*, “raíz”.

¹⁶ *Puch* es partícula con valor retórico.

¹⁷ *X-b'an*, *x-*, prefijo pretérito, forma pasiva del verbo *b'anik*, “hacer”.

¹⁸ *Tinamit*, “ciudad fortificada”, del náhuatl *tenamitl*, “muro, barrera”.

¹⁹ *R-amaq'*, sustantivo poseído en la tercera persona singular, “país, pueblo”.

²⁰ *K'ut*, partícula con valor retórico.

²¹ *Xchi-qa-k'am*: *xch*, prefijo potencial; *qa*, infijo de primera persona plural sujeto; *k'am*, del verbo *k'amik*, “traer, tomar, recibir”.

²² *U-k'utuni-saxik*, del verbo *k'utik*, “mostrar, enseñar”, causativo.

²³ *U-q'alajob'i-saxik*, del verbo *q'alajsaxik*, “aclarar”.

²⁴ *U-tzijoxik*, del verbo *tzikoxik*, “contar, comunicar”.

²⁵ *Ewaxi-b'al*, forma abstracta de la raíz *ewaj*, “esconder, ocultar”. (BB)

²⁶ *Saqirib'al*, forma abstracta del verbo *saqirem*, “ponerse claro”.

B'itol²⁹
 Alom³⁰
 K'ajolom³¹, sus nombres
 Junajpu Wuch³²
 Junajpu Utiw³³
 Saqinim Aq³⁴
 Sis³⁵
 Tepew³⁶
 Q'ukumatz³⁷
 Corazón del lago³⁸
 Corazón del mar³⁹
 el que hace trastos verdes⁴⁰
 el que hace jícaras verdes⁴¹,

así la palabra⁴²
 la definición⁴³
 el nombre⁴⁴ de la partera⁴⁵
 del abuelo⁴⁶
 Xpiyakok
 Xmukane⁴⁷, sus nombres,
⁴⁸el que cubre⁴⁹
 el que esconde⁵⁰
 dos veces⁵¹ partera
 dos veces abuelo, así se dice⁵² en la palabra⁵³ k'iche'.
 Ellos⁵⁴ contaron⁵⁵ todo⁵⁶ cómo lo hicieron⁵⁷ en la claridad de la existencia⁵⁸

²⁷ *Rumal*, “por”, complemento de agente.

²⁸ *Tz'aq-ol*, nombre de la deidad creadora k'iche', “Formador”, de la raíz *tz'aq*, “formar, edificar muros”. –Ol es un sufijo agentivo.

²⁹ *B'it-ol*, nombre de la deidad creadora k'iche', “Creador”, de la raíz *b'it*, “crear objetos de barro”. –Ol es un sufijo agentivo.

³⁰ *Alom*, “engendradora”, del verbo *alaxik*, “parir, dar a luz por parte de una mujer”.

³¹ *K'ajolom*, “engendrador”, de *k'ajol*, “hijo de hombre”.

³² *Jun-ajpu*, “uno-cazador”; nombre calendárico: *jun*, “numeral uno”; *ajpu*, décimo día del calendario k'iche', que corresponde a *ahau* del calendario yucateco y a *xochitl* del calendario mexica. *Wuch'* es “tacuazín, tlacuache”.

³³ *Utiw*, “coyote”.

³⁴ *Saqi-nim aq*, “blanco gran jabalí”. En los diccionarios modernos, *aq* está registrado como “cerdo”.

³⁵ *Sis*, “pizote”.

³⁶ *Tepew*, del náhuatl *tepeuani* (raíz verbal *peua*), “el vencedor, conquistador”. (SR)

³⁷ *Q'ukumatz*, “quetzal-serpiente” de *q'uq'*, “quetzal” y *kumatz*, “serpiente”.

³⁸ *U-k'ux*, “su corazón”; *cho*, “lago”.

³⁹ *Palo*, “mar”.

⁴⁰ *Aj-raxa laq*: *aj* es el prefijo de profesión u origen; *raxa*, “verde”; *laq*, “trastos”.

⁴¹ *Tzel*, “jícara grande y batea”. (SC: 21, nota 100)

⁴² *Ch-u-ch'axik*, prefijo de tercera persona singular de *cha'*, “decir”.

⁴³ *R-ach-b'ixik*, del verbo *b'ixik*, “decir”.

⁴⁴ *R-ach-tzijoxik*, del verbo *tzijonen*, “hablar”.

⁴⁵ *Iyom*, “partera, comadrona”.

⁴⁶ *Mamon*, de la raíz *mam*, “abuelo”.

⁴⁷ Se trata de la pareja de dioses creadores,

⁴⁸ Empieza la p. 22 de la edición de Sam Colop.

⁴⁹ *Matzenel*, “el que cubre”, sustantivo de la raíz *matzab'a*, “cubrir, decir en secreto”. (BB)

⁵⁰ *Chuqenel*, “el que esconde”, sustantivo de la raíz *chuq*, “cubrir, esconder”. (BB)

⁵¹ *Kamul*, “dos veces”.

⁵² *Ch-u-ch'axik*, prefijo de tercera persona singular de *cha'*, “decir”.

⁵³ *Tzij*, “palabra”.

⁵⁴ *Ta* tiene valor temporal.

en la claridad de la palabra⁵⁹.
 Esto escribiremos⁶⁰ ya dentro de la voz⁶¹ de Dios⁶²
 ya en el cristianismo⁶³
 lo sacaremos⁶⁴ porque⁶⁵ ya no⁶⁶ existe el instrumento para ver⁶⁷
 el Popol Wuj⁶⁸
 la posibilidad de ver la luminosa⁶⁹ venida⁷⁰ del otro
 lado⁷¹ del mar
 el cuento⁷² de nuestra oscuridad⁷³
 la posibilidad de ver la luminosa vida, así se dice.
 Existe⁷⁴ el libro original⁷⁵
 la antigua escritura también
 solamente está oculta⁷⁶ la cara del que ve⁷⁷
 del que medita⁷⁸.
 Grande es el trabajo⁷⁹
 el relato⁸⁰, pues, de cuando⁸¹ se acaba⁸² la formación de las esquinas⁸³ de todo el cielo

⁵⁵ *X-ki-tzijoj*: forma incompletiva (*x-*) en tercera persona plural (*-ki*) del verbo *tzijoxik*, “contar algo a otra persona, comunicar, informar”.

⁵⁶ *R-onojel*, “todo”.

⁵⁷ *R-uk'* es una partícula instrumental, que indica el instrumento con que se hace una acción. *X-ki-b'an*: forma incompletiva plural del verbo *b'anik*, “hacer”.

⁵⁸ *K'olem*, “existencia”. *Saqil*, “claridad, blancura” y también “verdad”, sustantivo abstracto de *saq*, “blanco”. Para Diago Guarchaj la traducción es “la claridad de la existencia”.

⁵⁹ *Tzi*, “palabra, verdad”. Podría ser también del verbo *tzijik*, “encender, prender fuego”. Los dos términos podrían formar una paranomasia y sugerir el valor de la palabra como chispa de claridad y verdad.

⁶⁰ *Xchi-qa-tz'ib'aj*: *xch-*, prefijo futuro; *qa*, pronombre sujeto de primera persona plural; *tz'ib'aj*, “escribir”, de la raíz *tz'ib'*, “escritura, pintura”. *Wa'e* podría ser una variante de *wa'*, demostrativo.

⁶¹ *U-ch'ab'al*, “voz, palabra”, del verbo *ch'awem*, “hablar”. El sufijo *-b'al* tiene un valor instrumental “algo por medio del cual se habla”. La acepción: “palabra” no está registrada en los diccionario. Podría representar en este caso una ampliación del significado de la palabra “voz”; sin embargo considero significativo el uso de este vocablo. *Chi upam*, partículas locativas.

⁶² *Dios*, en español en el texto.

⁶³ *Christianoil*, palabra española adaptada a la morfología del k'iche' con el sufijo abstracto *-il*.

⁶⁴ *Xchi-q-elasaj*: *xch-*, prefijo futuro; *q-*, infijo, sujeto de primera persona plural del verbo *elasaxik* “sacar, quitar”. Se observa que Bartolo Sis usa este mismo verbo en el breve prólogo al *Rabinal Achí*, para indicar la acción de recopilar el texto del drama. Probablemente se refiere al hecho de copiar un documento preexistente.

⁶⁵ *R-umal* tiene un valor causal o modal.

⁶⁶ *Maja* introduce oraciones negativas.

⁶⁷ *Il-b'al*, sustantivo instrumental del verbo *ilik*, “ver”.

⁶⁸ En el texto *popo vuh*, con minúscula y sin *-l* final. *Re* es artículo determinativo.

⁶⁹ *Saq*, adjetivo, literalmente “blanco, lo luminoso”.

⁷⁰ *Petenaq*, participio del verbo *petem*, “venir”.

⁷¹ *Ch'aqqa*, “otro lado, país lejano, en el extranjero, del otro lado del mar o del río”.

⁷² *U-tzijoxik*, verbo sustantivado poseído en la tercera persona singular: “su cuento, su relato”.

⁷³ *Qa-muji-b'al*: sustantivo poseído en la primera persona plural (*-qa*), con sufijo instrumental (*-b'al*) de *muj*, “sombra”. Por el significado que esta palabra tiene en las comunidades k'iche' contemporáneas, también en este contexto *muj* podría significar: “alma, lo que acompaña al hombre durante su vida, algo que da protección”, y no sólo la formación de la vida del hombre de las tinieblas.

⁷⁴ *K'o*, forma impersonal que indica existencia.

⁷⁵ *Nab'e*, “primero, original”. *Wuj-il*: “documento, libro”.

⁷⁶ *Ewal*, de la raíz verbal *ewaj*, “esconder, ocultar”. (BB)

⁷⁷ *Il-ol*: raíz del verbo *ilik* con sufijo agentivo (*-il*): “el que ve”.

⁷⁸ *B'is-ol*: de la raíz verbal *b'isoj*, “meditar, deliberar”, con sufijo agentivo (*-ol*): “el que medita”. (BB) La raíz *b'is* tiene también el significado de “sentir tristeza”.

⁷⁹ *U-pe'oxik*: Brasseur registra la raíz *pe* con el significado de “trabajar”. También según D. Guarchaj, *pe'oxik* significa “trabajar, ejecutar, realizar” (BB; DG)

⁸⁰ *U-tzijoxik*, del verbo *tzijoxik*, “contar, relatar”.

⁸¹ *Ta*, partícula temporal.

la tierra

la formación en cuatro esquinas⁸⁴
la división en cuatro costados⁸⁵
su medida⁸⁶
la cuádruple ubicación de palos⁸⁷
el doble cercamiento con cuerdas⁸⁸
la tensión de lazos⁸⁹ en el cielo
en la tierra

las cuatro esquinas
los cuatro costados, así es dicho por Tz' aqol
B'itol
madre⁹⁰
padre nuestro⁹¹ de la vida⁹²
de la humanidad⁹³
el que da el aliento⁹⁴
el que da el espíritu vital⁹⁵
⁹⁶el procreador⁹⁷
el que da conciencia⁹⁸ a la
población⁹⁹ luminosa

a los hijos de mujer luminosos

a los hijos de
hombre luminosos¹⁰⁰
el que medita¹⁰¹
el que piensa¹⁰² en todo¹⁰³

Folio 1v.

lo que existe¹⁰⁴ en el cielo

⁸² *K'is*, del verbo *k'isem*, “acabarse, terminarse”.

⁸³ *Tz'uq*, “forma de cono”, del verbo *tz'uqexik*, “formar algo en forma de cono”. Brasseur registra el significado de *tz'uq* como “rincón, esquina”. (BB)

⁸⁴ *U-kaj*: numeral cuatro poseído. Se observa la paranomasia entre el vocablo *kaj*, “cuatro” y el homónimo *kaj*, “cielo”. *Tz'uquxik*, “formar esquinas”, de la raíz *tz'uq*.

⁸⁵ *Xukutaxik*, de la raíz *xuk*, “estar arrodillado”. Tomás de Coto registra también el significado de “costado, pecho”. Para Diego Guarchaj es la base de los lados. (TC)

⁸⁶ *R-etaxik*, “su medir”, del verbo *etaxik*, “medir”.

⁸⁷ *Che'xik*, “hacer un recinto, cercar con palos”, de *che'*, “palo”.

⁸⁸ *U-mej*, “su doble”. *K'a'maxik*, “cercar con cuerda”, de *k'a'm*, “cuerda”. Según Diego Guarchaj, el significado sería: “doblar la cuerda para medir, la medición doblando la cuerda”.

⁸⁹ *U-yuq*, “su lazo”, de *yuq*, “lazo o cuerda estirada”.

⁹⁰ *U-chuch*, “su madre”.

⁹¹ *U-q-ajaw*, de *ajaw*, “señor”, sustantivo poseído en la tercera persona singular y en la primera plural.

⁹² *K'aslem*, de *k'aslemaal*, “vida”. *K'aslem* es también “vela, desvelo”.

⁹³ *Winaqirem*, de *winaq*, “hombre, gente”.

⁹⁴ *Ab'anel*: “el alentador”, de *ab'*, “aliento, aire, palabra”. (FXa; DG)

⁹⁵ *K'uxlanel*, de *k'uxla'xik*, “pensar”, de la raíz *k'ux*, “corazón, el espíritu vital”. (DG)

⁹⁶ Empieza la p. 23 de la edición de Sam Colop.

⁹⁷ *Alay*, del verbo *alaxik*, “procrear”. *R-ech*, indica posesión y beneficio.

⁹⁸ *K'uxlay*, de la raíz *k'ux*, corazón. La palabra está vinculada con el pensamiento y la memoria.

⁹⁹ *Amaq'*, “pueblo, país”. Sam Colop registra el término *k'iche'* como *amaq*, que Tedlock traduce como el adverbio “siempre, eternamente”. También Coto registra esta segunda traducción. (DT; TC)

¹⁰⁰ *Saqil* es sustantivo abstracto, literalmente “la luz, la claridad”.

¹⁰¹ *B'is*: de la raíz verbal *b'isoj*, “meditar, deliberar”, con prefijo de origen y profesión (*aj-*): “el que medita”. (BB)

¹⁰² *Na'oj*, “idea, pensamiento”, con prefijo de origen y profesión (*aj-*).

¹⁰³ *R-onojel*, “todo”.

la tierra
el lago
el mar.

3- Así es el relato¹⁰⁵ de lo que lo que todavía¹⁰⁶ queda en suspenso¹⁰⁷
de lo que todavía queda en silencio¹⁰⁸
de lo que está silencioso¹⁰⁹
de lo que todavía está sosegado¹¹⁰
de lo que todavía está en silencio¹¹¹
de lo que está vacío¹¹² en el cielo.

4- Ésta es la primera¹¹³ palabra¹¹⁴
el primer cuento¹¹⁵: no hay¹¹⁶ un hombre¹¹⁷
un animal¹¹⁸
pájaro¹¹⁹
pez¹²⁰
cangrejo¹²¹
árbol
piedra
cueva¹²²
barranco¹²³
paja¹²⁴
bosque¹²⁵
sólo¹²⁶ el cielo existe¹²⁷.
no está visible¹²⁸ la superficie de la tierra¹²⁹

¹⁰⁴ *K'ol*, “existir, haber”; raíz verbal del verbo *k'olik*.

¹⁰⁵ *U-tzijoxik*, del verbo *tzikoxik*, “contar, relatar”. Las primeras palabras de esta oración (*Are utzijoxik wa'e*) están en mayúscula en el Ms. Newberry.

¹⁰⁶ *K'a*: “todavía”.

¹⁰⁷ *Ka-tz'ininoq*: forma incompletiva de la raíz *tz'inin*, “estar en suspenso, en silencio”. (BB)

¹⁰⁸ *Ka-chamamoq*: forma incompletiva de la raíz *cham*, “silencio”.

¹⁰⁹ *Ka-tz'inonik*, forma incompletiva de la raíz *tz'inin*, “estar en silencio”. En este caso, falta el adverbio *k'a*, “todavía” en la composición morfológica de la palabra.

¹¹⁰ *Ka-silanik*, forma incompletiva del verbo *silanik*, “estar sosegado, estar en paz”. (BB)

¹¹¹ *Ka-lolonik*, forma incompletiva de la raíz verbal *lol*, “estar en silencio, en abandono”. Brasseur sugiere el significado indicado como valor metafórico. (BB; FXa)

¹¹² *K-atolona*, forma incompletiva del verbo *tolonik*, “desocupar”.

¹¹³ *Nab'e*, “primero, original”.

¹¹⁴ *Tzij*, “palabra”.

¹¹⁵ *Uchan*, del verbo *uchaxik*, “decir, contar que” en forma impersonal. Podría ser también la tercera persona singular del verbo *cha'*, “decir algo”. Esta forma de usa en el estilo directo, para introducir las palabras de un personaje.

¹¹⁶ *Maja* indica una negación.

¹¹⁷ *Winaq* tiene el sentido genérico de “hombre, gente”.

¹¹⁸ *Chikop*, “animal”.

¹¹⁹ *Tz'ikin*, “pájaro”.

¹²⁰ *Kar*, “pez, pescado”.

¹²¹ *Tap*, “cangrejo”.

¹²² *Jul*, “cueva, hoyo”.

¹²³ *Siwan*, “barranco”.

¹²⁴ *K'im*, “paja”.

¹²⁵ *K'iche'laj*, “bosque”.

¹²⁶ *Xa*, “solamente”. *Utukel*, “solamente”.

¹²⁷ *K'olik*, verbo que expresa existencia.

¹²⁸ *Q'alaj*, “claro, visible”.

sólo el mar está reposado¹³⁰ en el cielo
todo.

No¹³¹ hay nada que se junte¹³²
que rechine¹³³
uno que se mueva¹³⁴
¹³⁵nada que se haga por medio de ellos¹³⁶
nada que haga ruido en el cielo
solamente no hay nada que esté levantado¹³⁷
solamente está reposada¹³⁸ el agua
solamente está nivelado¹³⁹ el mar
solamente está reposado¹⁴⁰
solamente no hay nada que exista¹⁴¹
solamente está en silencio¹⁴²
está dormido¹⁴³ en la oscuridad¹⁴⁴
en la noche
solamente Tz'aqol
B'itol
Tepew
Q'ukumatz
Alom¹⁴⁵
K'ajolom¹⁴⁶ está en el agua clara¹⁴⁷
está envuelto¹⁴⁸ en plumas de quetzal¹⁴⁹
en plumas de ranchón¹⁵⁰, por esto el nombre¹⁵¹ de Q'ukumatz.
son de gran conocimiento¹⁵²
son de gran pensamiento¹⁵³ sus esencias¹⁵⁴.

¹²⁹ *U-wach ulew*, literalmente “el ojo, el aspecto de la tierra”. En k'iche' contemporáneo la expresión ha pasado a indicar la tierra, en general.

¹³⁰ *Remanik*, “estar un líquido reposado, derramado”, de la raíz *rem*.

¹³¹ *Maja*, negación. *B'i naki la'*, son partículas.

¹³² *Ka-molob'ik*, del verbo *moloj*, “reunirse, juntarse”, de la raíz *mol*.

¹³³ *K'akotzob'ik* en Sam Colop, *ka-qotzob'ik* según Diego Guarchaj, de la raíz *qotz*, “rechinar palos o piedras”.

¹³⁴ *Ka-silob'ik*, de la raíz *sil*, “sentir toque eléctrico”. Ximénez y Coto traducen la raíz *silo* como “menearse, moverse”.

(TC; FXa)

¹³⁵ Empieza la p. 24 de la edición de Sam Colop.

¹³⁶ *Kumal* en la versión de Sam Colop; *kamal* en el Ms. Newberry. Según Diego Guarchaj es *k-umal*, “por ellos”. (DG) *Kab'an*, del verbo *b'anik*, “hacer”. *Taj* es la segunda parte de la negación.

¹³⁷ *K'olik*, “existir, haber, estar”. *Yakalik*, de la raíz *yak*, “levantar”.

¹³⁸ *Remanik*, de la raíz *rem*, “estar reposado como líquido”.

¹³⁹ *Li'anik*, del verbo *li'anik*, “ser plano, estar nivelado, acostado”.

¹⁴⁰ *Utukel*, “solamente”.

¹⁴¹ *K'olik*, “existir, haber, estar”.

¹⁴² *Ka-chamanik*, de la raíz *cham*, “silencio, estar en silencio”.

¹⁴³ *Ka-tz'ininik*, de la raíz *tz'in*, “estar dormido, deshabitado”.

¹⁴⁴ *Q'equ'm*, “oscuro, oscuridad”.

¹⁴⁵ *Alom*, “engendradora”, del verbo *alaxik*, “parir, dar a luz por parte de una mujer”.

¹⁴⁶ *K'ajolom*, “engendrador”, de *k'ajol*, “hijo de hombre”.

¹⁴⁷ *Saqtetoj*, de *saq*, “blanco, claro”.

¹⁴⁸ *Muqutal*, del verbo *muqik*, “enterrar”.

¹⁴⁹ *Pa q'uq'*, literalmente “en quetzal”.

¹⁵⁰ *Raxon* es un ave de plumas azules, hoy en día casi extinto. Su nombre científico es *Cotinga amabilis* y es llamado ranchón en Guatemala y azulejo real en México. (MG: 38)

¹⁵¹ *U-b'i-nam*, de *b'i*, “nombre”. Sustantivo poseído en la tercera persona singular (u-).

¹⁵² *Nimaq*, “grande”. *Etamanel*, sustantivo con sufijo agentivo de *eta'ma-b'al*, “conocimiento, saber”.

¹⁵³ *Aj-na'oj*, sufijo de oficio u origen (aj-) y sustantivo *na'oj*, “idea, pensamiento”.

¹⁵⁴ *Ki-k'oje'ik*, “su estado, su esencia”, del verbo *k'oje'*, “estar”. (SC, nota 3)

Así, pues,¹⁵⁵ solamente está¹⁵⁶ el cielo¹⁵⁷
también¹⁵⁸ está Uk'ux Kaj¹⁵⁹, éste es el nombre del de la doble visión¹⁶⁰, así se dice¹⁶¹.

5- Entonces vino¹⁶², pues, su palabra¹⁶³ aquí¹⁶⁴
llegó¹⁶⁵ con¹⁶⁶ Tepew
Q'ukumatz aquí en la oscuridad
en la noche

habló¹⁶⁷ con¹⁶⁸ Tepew

Q'ukumatz

hablaron¹⁶⁹

entonces¹⁷⁰ pensaron¹⁷¹

entonces meditaron¹⁷²

se acordaron¹⁷³

juntaron sus palabras¹⁷⁴

sus pensamientos¹⁷⁵

¹⁷⁶ entonces se aclaró¹⁷⁷

entonces pensaron¹⁷⁸ entre sí bajo esta claridad¹⁷⁹

entonces se aclaró lo que iba a ser el hombre¹⁸⁰

entonces pensaron en su creación¹⁸¹

en el nacimiento de los árboles¹⁸²

de los bejucos¹⁸³

en el sustentamiento de lo que sería vida¹⁸⁴

¹⁵⁵ *K'eje*, “así pues, como”, variante de *k'aje*. (SC, nota 4)

¹⁵⁶ *K'o*, “hay, está, existe”.

¹⁵⁷ *Ri kaj*, “el cielo”.

¹⁵⁸ *Puch*, “también”. (SC, nota 5)

¹⁵⁹ *U-k'ux kaj*, “Corazón del Cielo”. Nombre de la deidad creadora.

¹⁶⁰ *Kab'-aw-il*, *kab'*, “dos, doble”, y la raíz *il*, “ver”. (DG)

¹⁶¹ *Ch-u-chaxik*, del verbo *ch'awem*, “hablar, decir”.

¹⁶² *X-pe*, forma incompleta (x-) del verbo *petem*, “venir”.

¹⁶³ *U-tzij*, “su palabra”.

¹⁶⁴ *Waral*, “aquí”.

¹⁶⁵ *X-ul*, forma completiva (x-) del verbo *ulem*, “llegar, regresar”.

¹⁶⁶ *K-uk'*, “con ellos”.

¹⁶⁷ *X-ch'aw*, forma completiva del verbo *ch'awem*, “hablar”.

¹⁶⁸ *R-uk'*, “con él”

¹⁶⁹ *X-e-cha'*, forma completiva (x-) plural (e-) de la raíz *ch'a*, “hablar”.

¹⁷⁰ *Ta* es partícula con valor temporal.

¹⁷¹ *X-e-na'ojinik*, forma completiva (x-) plural (e-) de *na'oj*, “idea, pensamiento”.

¹⁷² *X-e-b'isonik*, forma completiva (x-) plural (e-) de la raíz *b'isoj*, “meditar, deliberar”. (BB)

¹⁷³ *X-e-rigo*, forma completiva (x-) plural (e-) del verbo *riqik*, “encontrar”. *K-ib'*, sustantivo relacional en tercera persona plural. La traducción literal de la expresión sería: “se encontraron a sí mismos”.

¹⁷⁴ *X-ki-kuch*, forma completiva (x-) plural (ki-) de la raíz *kuch*, “juntar, congregar”. (BB) *Ki-tzij*, sustantivo poseído en tercera persona plural.

¹⁷⁵ *Ki-na'oj*, sustantivo poseído en tercera persona plural.

¹⁷⁶ Empieza la p. 25 de la edición de Sam Colop.

¹⁷⁷ *X-q'alaj*, forma completiva de la raíz *q'alaj*, “claro, visible”.

¹⁷⁸ *X-ki-k'uxlaj*, forma completiva (x-) plural (ki-) del verbo *k'uxla'xik*, “pensar”. *K-ib'*, sustantivo relacional en tercera persona plural.

¹⁷⁹ *Xe'*, adverbio locativo, “debajo”. (BB)

¹⁸⁰ *Puch*, partícula. Puede tener un matiz potencial, “pues, entonces, también”.

¹⁸¹ *U-tz'uqik* en Sam Colop. Para Diego Guarchaj es *u-tzuqik*, “su creación”, forma poseída en la tercera persona singular de la raíz *tzuq*, “sustentar, criar, brotar, nacer”. (BB; DG)

¹⁸² *U-winaqirik*, del verbo *winaqirem*, “completar algo, alcanzar, terminar una acción, nacer”. (BB)

¹⁸³ *K'a'm*, “bejuco, cuerda, fibra”.

¹⁸⁴ *K'aslem*, de la raíz *k'as*, “vivir”. *K'aslemal*, “vida”.

nacimiento en la oscuridad
en la noche, por Uk'ux Kaj
Juraqan¹⁸⁵, sus nombres:

Folio 2 r.

Kaqlja¹⁸⁶ Juraqan, el primero,¹⁸⁷
el segundo,¹⁸⁸ Ch'ipi Kaqlja¹⁸⁹
por tercera vez Raxa Kaqlja¹⁹⁰
pues tres¹⁹¹ son Uk'ux Kaj.

Entonces llegaron¹⁹² con Tepew
Q'ukumatz
entonces pensó¹⁹³ en la vida luminosa¹⁹⁴:
“¿Cómo será para que se siembre¹⁹⁵
para que amanezca?¹⁹⁶
¿Quién¹⁹⁷ será el que alimente¹⁹⁸
que sustente¹⁹⁹?
¡Entonces que así sea²⁰⁰
que se llenen²⁰¹
que esta agua salga²⁰²
se derrame²⁰³
que nazca esta tierra²⁰⁴
que tome consistencia, pues, por sí misma²⁰⁵!” Dice, pues.
“¡Que se siembre
que amanezca²⁰⁶ el cielo
la tierra!

¹⁸⁵ *Ju-r-aqan*, literalmente: “Uno su pie, su pierna”, “El de un pie, de una pierna”.

¹⁸⁶ *Kaqlja*, “rayo”.

¹⁸⁷ *Nab'e*, “primero, original”.

¹⁸⁸ *U-kab'*, “su segundo”.

¹⁸⁹ *Ch'ipi*, de la raíz *ch'ip*, “hijo menor, pequeño”. La traducción del nombre sería “Rayo pequeño”. (BB)

¹⁹⁰ *Rox chik*, “tercera vez”. *Raxa*, “verde”. Para *Brasseur* significa también “súbito, precipitado”. La traducción sería “Rayo verde” o “Rayo súbito”. (BB)

¹⁹¹ *Oxib'*, “tres”.

¹⁹² *X-e'ul*, forma completiva del verbo *ulem*, “llegar”.

¹⁹³ *X-na'ojinik*, forma completiva (*x-*) singular de *na'oj*, “idea, pensamiento”.

¹⁹⁴ *Saq*, “blanco, luminoso”. *K'aselem*, “vida, existencia”.

¹⁹⁵ *Jupa*, adverbio interrogativo. *Ta*, partícula con valor temporal. *Ch-awaxoq*, imperativo del verbo *awexik*, de la raíz *aw*, “sembrar la milpa”.

¹⁹⁶ *Saqiro* en el Ms. Newberry y *saqiroq*, según Sam Colop. Imperativo del verbo *saqirem*, “amanecer”. La partícula *puch* puede tener un matiz potencial.

¹⁹⁷ *Apachinaq*, variante de *jachinaq*, pronombre interrogativo de persona.

¹⁹⁸ *Tzuqul*, sustantivo con sufijo de persona *-ul* del verbo *tzuqik*, “dar de comer, alimentar, sustentar”.

¹⁹⁹ *Cool* en el Ms. Newberry; *k'ool* según Sam Colop y *q'o'ol* según Diego Guarchaj. (DG) La raíz significa “sostener, mantener, alimentar”.

²⁰⁰ *Ch-uxoq*, imperativo de la raíz *ux*, “ser”.

²⁰¹ *K-ix-nojin*, forma incompletiva (*k-*) en la segunda persona plural (*ix-*), del verbo *nojem*, “llenarse”. *Taj* es una partícula que confiere valor subjuntivo.

²⁰² *Ch-el*, imperativo del verbo *elem*, “salir”.

²⁰³ *Chi jama'*, imperativo del verbo *jamik*, “vaciar, derramar líquido”.

²⁰⁴ *Chi-winaqir*, imperativo del verbo *winaqirem*, “terminar, completar, nacer”.

²⁰⁵ *U-laqel*, de *laq*, “trasto, escudilla”, palabra ceremonial que indica la tierra. La traducción sería: “que se haga trasto por sí misma”. Diego Guarchaj sugiere también la posible interpretación de la palabra como *laq'*, “consistencia”. (DG) *R-ib'*, sustantivo relacional en tercera persona singular.

²⁰⁶ Imperativos de los verbos *awerik* y *saqirem*.

No existe un instrumento de adoración²⁰⁷
un instrumento de aclaración²⁰⁸ de nuestra creación
de nuestra formación²⁰⁹.

¡Que nazca el hombre formado
el hombre creado!” Dijo²¹⁰, pues.

²¹¹Entonces, pues, nació la tierra por ellos²¹²
solamente su palabra²¹³ fue su esencia²¹⁴ para el nacimiento de la tierra²¹⁵.
“¡Tierra!” Dijeron.

Al instante²¹⁶ nació²¹⁷
solamente como nube²¹⁸
solamente como neblina²¹⁹ fue su nacimiento
en la aglomeración, pues,²²⁰
entonces se asomaron²²¹ en el agua las montañas
inmediatamente²²² grandes montañas se engrandecieron²²³
solamente su magia²²⁴
solamente su encanto²²⁵ creó²²⁶ la idea²²⁷ de las montañas
los valles
al instante²²⁸ fue el nacimiento de los cipresales
los pinares de su superficie.

Así, pues, se alegró²²⁹ Q’ukumatz:

“¡Bien llegaste²³⁰ tú, Uk’ux Kaj
tú, Juraqan
tú también, Ch’ipi Kaqulja
Raxa Kaqulja!

Saldrá bien²³¹ nuestra creación
nuestra formación”. Dijo, pues.

Primero, pues, nació²³² la tierra

²⁰⁷ *Ma ta*, negación. *U-q’ijila-b’al*, sustantivo poseído con sufijo instrumental (-b’al) de la raíz *q’ijil*, del verbo *q’ijiloxik*, “adorar”, de *q’ij*, “día, sol”.

²⁰⁸ *U-q’ala’i-b’al*, sustantivo poseído con sufijo instrumental o de lugar de la raíz *q’alaj*, “ser claro, visible”.

²⁰⁹ *Qa-tz’aq* y *qa-b’it* son sustantivos poseídos o de lugar en la primera persona plural (*qa-*).

²¹⁰ *Xe-cha’*, forma completiva del verbo *cha’*, “decir”.

²¹¹ Empieza la p. 26 de la edición de Sam Colop.

²¹² *X-winaqir*, forma completiva de *winaqirem*, “completar, nacer”. *K-umal*, “por medio de ellos”.

²¹³ *Ki-tzij*, “su palabra de ellos”.

²¹⁴ *X-k’oje*, forma completiva de la raíz *k’oj*, “tener, estar, ser”. *U-winaqirik*, “su formación, su nacimiento”.

²¹⁵ *Chi-winaqir ulew*, literalmente “para nacer la tierra, para completarla”.

²¹⁶ *Lib’aj chi’*, “al instante, apresuradamente”. (SC, nota 8)

²¹⁷ *X-winaqirik*, forma completiva de *winaqirem*, “completar, nacer”.

²¹⁸ *Sutz’*, “nube”.

²¹⁹ *Mayul*, palabra ceremonial, “nube, horizonte”.

²²⁰ *Chi pupuje’ik*, de la raíz *puj*, “hincharse, llenarse”.

²²¹ *X-tape* en Sam Colop. Para Diego Guarchaj es *xtope’*, forma completiva del verbo posicional *top*, “elevarse, aparecer, asomarla punta”. (DG)

²²² *Jusuk’*, “inmediatamente”.

²²³ *X-u-xik*, forma completiva de la raíz *xi*, “engrandecer”. (FXa)

²²⁴ *Ki-nawal*, sustantivo de origen náhuatl poseído en la tercera persona plural.

²²⁵ *Ki-pus*, sustantivo poseído en la tercera persona plural. Brasseur registra el difrasismo *nawal/ puz* como “cosa maravillosa/ encanto”. (BB)

²²⁶ *X-b’anataj*, forma completiva de la raíz *b’an*, “hacer”.

²²⁷ *U-na’ojixik*, “su pensar, su idear”.

²²⁸ *Jusuk’*, “inmediatamente”.

²²⁹ *X-ki’kot*, en Sam Colop *xkikot*, “alegrarse, estar contento”, forma completiva del verbo *ki’kotem*.

²³⁰ *Mi-x-at-ulik*, segunda persona singular (*at-*) de la forma completiva (*x-*) del verbo *ulem*, “llegar”.

²³¹ *Xch-utzinik*, forma futura (*xch-*) de la raíz *utz*, “bien, bueno”.

las montañas
 los valles
 se mostraron los caminos del agua²³³
 caminaron²³⁴ sus piernas entre²³⁵ las montañas
 solamente se muestra que existía²³⁶ el agua
 entonces aparecieron²³⁷ las grandes montañas
 así, pues, fue el nacimiento de la tierra²³⁸
 entonces nació²³⁹ por Uk'ux Kaj
 Uk'ux Ulew²⁴⁰, así se dice
 pues primero la llenaron²⁴¹
 existió²⁴² el cielo
 existió también la tierra en el agua
 así, pues, hubo su planeamiento²⁴³
 entonces pensaron²⁴⁴
 entonces meditaron²⁴⁵ sobre su buen éxito
 su creación²⁴⁶

Folio 2 v.

por ellos.

6- Entonces pensaron en los animales de las montañas²⁴⁷
 los guardianes de los bosques²⁴⁸
 todas las criaturas de las montañas²⁴⁹
 los venados²⁵⁰
 pájaros²⁵¹
 pumas²⁵²
 jaguares
 serpientes²⁵³
 víboras²⁵⁴
 cantiles²⁵⁵
 los guardianes de los bejucos²⁵⁶.

²³² *Nab'e*, “primero”. *X-winaqir*, forma completiva de *winaqirem*, “completar, nacer”.

²³³ *X-ch'ob'och'ox*, forma completiva de la raíz *ch'ob'*, “explicar, mostrar”. *U-b'e*, “su camino”.

²³⁴ *X-b'inije'ik*, forma completiva de la raíz *b'in*, “caminar, andar”.

²³⁵ *K'ole*, tal vez tiene una relación con la raíz *k'ol*, “poseer, ser”. *Xo'l*, “entre”. (BB)

²³⁶ *Xe-k'oje*, de la raíz *k'oj*, “ser, estar, tener”.

²³⁷ *X-k'utunje'ik*, forma completiva del verbo *k'utunem*, “aparecer”.

²³⁸ *U-winaqirik*, “su nacimiento”.

²³⁹ *X-winaqirik*, forma completiva.

²⁴⁰ *U-k'ux Ulew*, “Corazón de la Tierra”.

²⁴¹ *X-ki-nojij*, forma completiva (*x-*) plural (*ki-*) de la raíz *noj*, “lleno, llenar”.

²⁴² *X-k'olo*, forma completiva de la raíz *k'ol*, “estar”.

²⁴³ *U-no'jixik*, “su planear, su pensar de él”.

²⁴⁴ *X-ki-no'jij*, forma completiva plural (*ki-*) de la raíz *no'j*, “idea, pensamiento”.

²⁴⁵ *X-e-b'isoj*, forma completiva (*x-*) plural (*e-*) de la raíz *b'isoj*, “meditar, deliberar”. (BB)

²⁴⁶ *R-utzinik*, de la raíz *utz*, “bueno”. *U-b'anatajik*, de la raíz *b'an*, “crear”.

²⁴⁷ *X-ki-no'jij*, forma completiva (*x-*) plural (*ki-*). *U-chikopil*, sustantivo poseído, *chikop*, “animal”.

²⁴⁸ *Chaj-al*, sustantivo con sufijo agentivo de *chajixik*, “vigilar, cuidar”.

²⁴⁹ *U-winaq-il*, sustantivo poseído, de *winaq*, “gente”, en este caso con el sentido genérico de criaturas.

²⁵⁰ *Kyej*, “venado”.

²⁵¹ *Tz'ikin*, “pájaro”.

²⁵² *Koj*, “puma”. Está registrado como “león” en los diccionarios modernos.

²⁵³ *Kumatz*, “serpiente”.

²⁵⁴ *Sochoj*, “víbora cascabel”.

²⁵⁵ *Kanti*, serpiente *Bothrops atrox*. (DT) El origen es del mayance occidental, *c'an*, “amarillo” y *ti*, “boca”. (LC: 82)

Dice Alom

K'ajolom:”¿Solamente abandono²⁵⁷
tal vez²⁵⁸ solamente silencio²⁵⁹ hay entre los árboles
los bejucos?

¡Así, pues, es bueno que haya guardianes!” Dijeron pues.

Entonces pensaron

hablaron también:

inmediatamente nació el venado

el pájaro

entonces repartieron²⁶⁰, pues, las moradas²⁶¹ del venado
del pájaro

-“¡Tú, venado, en las vegas de los ríos²⁶²
en los barrancos dormirás²⁶³
aquí estarás²⁶⁴

en la paja

en la yerba²⁶⁵

en los bosques²⁶⁶ se multiplicarán²⁶⁷!

¡De cuatro en cuatro será su forma de caminar²⁶⁸

su forma de estar parados²⁶⁹!” Dijeron.

Entonces fijaron²⁷⁰, pues, las moradas de los pequeños pájaros
de los grandes²⁷¹ pájaros:

“¡Ustedes, los pájaros, sobre los árboles

sobre los bejucos tendrán sus moradas²⁷² ahí

harán sus casas²⁷³ ahí

engendrarán²⁷⁴ ahí

se multiplicarán²⁷⁵ ahí sobre la rama del árbol

sobre la rama del bejucos!”

Les dijeron a los venados

a los pájaros²⁷⁶.

²⁵⁶ *K'a'm*, “bejucos, cuerda”.

²⁵⁷ *Lolinik*, de la raíz *lol*, “estar en silencio, en abandono”. (BB)

²⁵⁸ *On*, partícula dubitativa. (SC, nota 11)

²⁵⁹ *Tz'ininik*, “estar en silencio como a media noche”. (BB)

²⁶⁰ *X-ki-sipaj*, forma completiva (*x-*) plural (*ki-*) del verbo *sipaxik*, “regalar, repartir dones”.

²⁶¹ *Ochoch*, “casa, morada”.

²⁶² *B'e ja'*, literalmente “el camino de agua”.

²⁶³ *K-at-war*, del verbo *warem*, “dormirse”, forma incompleta con sentido imperativo de segunda persona singular (*at*).

²⁶⁴ *K-at-k'oje*, de la raíz *k'o*, “estar, tener, haber”, con sentido imperativo.

²⁶⁵ *Saqul*, “yerba, fruta”. (BB)

²⁶⁶ *K'echelaj*, variante de *k'ichelaj*, “bosque, selva”.

²⁶⁷ *K-i-pogo*, segunda persona plural (*i-*) de la raíz *pogo*, “nacer, brotar, engendrar”. *Iwib'*, forma reflexiva de segunda persona plural (*iw-*).

²⁶⁸ *Kajkaj*, numeral cuatro distributivo. *I-b'ini-b'al*, sustantivo instrumental poseído en la segunda persona plural de la raíz *b'in*, “caminar”.

²⁶⁹ *I-chaka-b'al*, sustantivo instrumental poseído en la segunda persona plural de la raíz *chak*, “estar parado como cuadrúpedo”.

²⁷⁰ *X-ki-ch'ik*, forma completiva de *ch'ik*, “fijar, clavar”.

²⁷¹ *Ch'uti'n*, “pequeño”; *nima*, “grande”.

²⁷² *K-ix-ochochin*, forma incompleta de segunda persona plural de la raíz *ochoch*, “casa, morada”.

²⁷³ *K-ix-ja'in*, forma incompleta de segunda persona plural de la raíz *ja'in*, “hacer casa, vivienda”. (BB)

²⁷⁴ *K-ix-pog*, en Sam Colop. Para Diego Guarchaj es *k-ix-pog'*, de *pog'em*, “engendrar”.

²⁷⁵ *K-ix-k'iritaj* en Sam Colop. Se trataría de la forma *k-ix-k'iyitaj*, “se multiplicarán”, de la raíz *k'iy*, “mucho”. (DG; AV; TC)

²⁷⁶ Empieza la p. 28 de la edición de Sam Colop.

Entonces hicieron lo que habían de hacer²⁷⁷
 todos tomaron²⁷⁸ sus lugares donde dormir²⁷⁹
 sus lugares donde establecerse²⁸⁰.
 Así, pues, a los animales²⁸¹ de la tierra dio²⁸² sus moradas Alom
 K'ajolom.

Se acabaron bien²⁸³ todos los venados
 los pájaros.

7- Entonces les fue dicho²⁸⁴, pues, a los venados
 a los pájaros por Tz'aqol
 B'itol
 Alom
 K'ajolom:

“¡Hablen
 llamen²⁸⁵
 gorjeen²⁸⁶
 llamen!

Hablen uno por uno²⁸⁷
 en cada especie²⁸⁸
 en cada grupo²⁸⁹!”

Les fue dicho, pues, a los venados
 a los pájaros
 a los pumas
 a los jaguares
 a las serpientes.

“¡Digan²⁹⁰, pues, nuestros nombres
 alábenos²⁹¹, pues, a nosotros que somos sus madres
 a nosotros que somos sus padres!

¡Digan, pues,: Juraqan
 Ch'ipi Kaqulja
 Raxa Kaqulja
 Uk'ux Kaj
 Uk'ux Ulew
 Tz'aqol

²⁷⁷ *X-ki-b'ano*, forma completiva plural de *b'anik*, “hacer”. *Ki-b'anoj*, forma incompletiva plural del mismo verbo.

²⁷⁸ *X-u-k'amo*, forma completiva singular del verbo *k'amik*, “tomar, aceptar, recibir”, que sigue el singular del sujeto.

²⁷⁹ *Wara-b'al*, “cama, lugar donde se duerme”, sustantivo instrumental de *waram*, “dormirse”.

²⁸⁰ *U-yakali-b'al*, sustantivo instrumental. Brasseur registra la forma *yacab'a*, “establecerse”. (BB)

²⁸¹ *Chikop*, “animal”.

²⁸² *X-u-ya'o*, forma singular completiva de la raíz *ya'*, “dar, ofrecer”.

²⁸³ *X-utzininaq*, “acabar bien, tener buen éxito”, forma completiva de la raíz *utz*, “bien”.

²⁸⁴ *X-e'uchax*, forma completiva de *cha'*, “decir”.

²⁸⁵ *K-ix-ch'aw-oq*, imperativo plural de *ch'awem*, “hablar”. *K-ix-sik'in-oq*, imperativo plural de la raíz *sik'*, “llamar”.

²⁸⁶ *M-ix-yonolikinik*, según Brasseur, “quedarse en silencio” y también “gorjear”. Podría tener un significado negativo, como en Tedlock y Chávez. (ACH; DT; BB)

²⁸⁷ *Jujun-al*, “uno por uno, cada uno”.

²⁸⁸ *Jutaq*, distributivo. *Ch'ob'-il*, “especie, grupo”, de *ch'ob'*, “orden”. (SC, nota 13)

²⁸⁹ *Molaj-il*, “grupo, reunión”, de la raíz *mol*, “juntar, agrupar”.

²⁹⁰ *Ch-i-b'ij*, “imperativo plural de *b'ixik*, “decir”.

²⁹¹ *K-oj-i-q'ajar-isaj*: *k-*, prefijo del imperativo; *oj-*, infijo complemento directo de primera persona plural; *i-* infijo sujeto de segunda persona plural. Sam Colop lee *kojiqajarisaj*. Brasseur registra la raíz *q'ajar* (*gahar*) con el significado de “engrandecerse” y Coto con el de “alabar, esclarecerse”. Para Diego Guarchaj el significado es “reconocer la gloria, dar gloria”. (BB; TC; DG)

B'itol
Alom
K'ajolom

Folio 3 r.

hablen

adórenos²⁹²!” Les fue dicho.

²⁹³No se pudo²⁹⁴

pues no hablaron como gente²⁹⁵

solamente se humillan²⁹⁶

solamente hacen ruidos agudos²⁹⁷

solamente hacen ruidos sordos²⁹⁸

no daba resultado²⁹⁹ la apariencia de sus palabras
de manera diferente³⁰⁰ gemía³⁰¹ cada uno de ellos³⁰².

Entonces oyeron eso³⁰³ Tz'aqol

B'itol

que no se pudo

que no hablaban.

Dijeron entre sí³⁰⁴:

“No se pudo

no dijeron³⁰⁵ nuestro nombre por el hecho de ser nosotros su creadores

por el hecho de ser nosotros sus formadores: no estuvo bien”.

Dijeron entre sí Alom

K'ajolom.

Les fue dicho, pues:

“Solamente ustedes cambiarán³⁰⁶ porque no se pudo

porque no hablaron

cambiamos³⁰⁷, pues, nuestra palabra:

lo que comen³⁰⁸

lo que mascan³⁰⁹

los lugares donde duermen

los lugares donde se establecen serán para ustedes³¹⁰ los barrancos

los bosques,

²⁹² *K-ix-ch'awoq*, imperativo plural de *ch'awem*, “hablar”. *K-oj-i-q'ijila*: *k-*, prefijo imperativo; *oj-*, infijo complemento directo de primera persona plural; *i-*, infijo de sujeto de segunda persona plural, del verbo *q'ijilo'xik*, “adorar”.

²⁹³ Empieza la p. 29 de la edición de Sam Colop.

²⁹⁴ *Ma...ta*, negación; *x-u-tzinik*, “poder”. (BB)

²⁹⁵ *Winaq*, “gente”.

²⁹⁶ *K-e-wach-elajik*, *elajik*, “humillarse”.

²⁹⁷ *K-e-k'aralajik*, de la raíz *k'ar*, “hacer ruidos de vidrio”.

²⁹⁸ *K-e-wojonik*, de la raíz *woj*, “hacer ruidos de hojas de milpa y otros ruidos sordos”.

²⁹⁹ *X-wachinik*. forma completiva del verbo *wachinem*, “dar fruto, resultado”.

³⁰⁰ *Jalajoj*, “diferente”. (SC, nota 14)

³⁰¹ *X-k-oq'ib'ej*, de la raíz *oq'*, “llorar, gemir, cantar”.

³⁰² *Ki-jujunal*, distributivo plural.

³⁰³ *X-ki-ta*, forma completiva plural de la raíz *ta*, “oír”.

³⁰⁴ *X-e-cha'*, forma completiva de *cha'*, “hablar”. *Ki-b'il ki-b'*, pronombre reflexivo.

³⁰⁵ *U-b'ixik*, de *b'ixik*, literalmente “su decir”.

³⁰⁶ *K-ix-jalatajik*, forma completiva plural en segunda persona (*ix-*) de la raíz *jal*, “cambiar”.

³⁰⁷ *X-qa-jal*, forma completiva plural en la primera persona (*qa-*).

³⁰⁸ *Iw-echa'*, “su comida de animales, su pasto”.

³⁰⁹ *I-k'uxun*, forma poseída en la segunda persona plural, de la raíz *k'ux*, “masticar, roer”.

³¹⁰ *W-ech*, preposición relacional en segunda persona plural, *iw-ech*, “de vosotros”. *M-ix-e'uxik*, de la raíz *ux*, “ser”.

(BB)

porque no se pudo nuestra adoración³¹¹
 no nos llamaron.
 Todavía³¹² habrá³¹³
 habrá quien nos adore³¹⁴
 quien nos obedezca³¹⁵,
 nuestra creación³¹⁶ todavía.
 Solamente acepten³¹⁷ su servicio³¹⁸
 solamente su carne³¹⁹ se mastique³²⁰.
 ¡Entonces que así sea³²¹!
 ¡que tributen³²², pues!” Les fue dicho.
 Entonces avisaron³²³ a los pequeños animales
 a los grandes animales que existían en la superficie de la tierra.
 Entonces, pues, quisieron³²⁴ probar³²⁵ otra vez a adorarlos
 quisieron enseñarles³²⁶ otra vez
 quisieron empezar³²⁷ otra vez sus rezos³²⁸.
³²⁹Solamente no oían³³⁰ sus voces recíprocamente³³¹
 solamente no sabían lograrlo³³²
 solamente no lo hicieron³³³, pues.
 Así, pues, ganaron su carne³³⁴
 dieron su servicio: mordieron³³⁵
 mataron³³⁶ a los animales que existían aquí en la superficie de la tierra.
 Así, pues, fue el intento³³⁷ otra vez de la gente creada
 formada por³³⁸ Tz’aqol
 B’itol
 Alom
 K’ajolom:
 “Solamente, pues, intentamos³³⁹ otra vez

³¹¹ *Qa-q’ijiloxik*, “nuestro adorar”.

³¹² *K’a*, “todavía, aún”.

³¹³ *K’o*, “hay, está”.

³¹⁴ *Q’ijilon-el*, sustantivo con sufijo agentivo: “los que adoran”.

³¹⁵ *Niman-el*, sustantivo con sufijo agentivo de la raíz *nim*, “obedecer, respetar”.

³¹⁶ *Qa-b’an*, “nuestra creación”.

³¹⁷ *Ch-i-k’am*, imperativo plural en la segunda persona del verbo *k’amik*, “tomar, aceptar, recibir”.

³¹⁸ *I-patan*, “su carga, tributo, servicio de ustedes”.

³¹⁹ *I-tyo’jil*, “su carne del cuerpo humano”.

³²⁰ *Chi-kach’ik*, imperativo del verbo *kach’ik*, “masticar”.

³²¹ *Ch-ux-oq*, imperativo de la raíz *ux*, “ser”.

³²² *Ch-i-patanij*, imperativo de *patanixik*, “servir”.

³²³ *X-e-pixab’axik*, forma completiva plural de *pixab’axik*, “aconsejar, mandar, avisar”.

³²⁴ *X-r-aj*, forma completiva singular de la raíz *aj*, “querer”. Por el sentido, traduzco en la forma plural. (BB)

³²⁵ *Ki-tij*, forma incompletiva de la raíz *tij*, “probar, intentar”. (BB)

³²⁶ *Ki-titob’ej*, “enseñar”, forma incompletiva. (BB)

³²⁷ *Ki-nuk’ik*, “juntar, empezar, formar”.

³²⁸ *Q’ijila-b’al*, forma instrumental, “el objeto o el lugar por medio del cual se expresa adoración”.

³²⁹ Empieza la p. 30 de la edición de Sam Colop.

³³⁰ *Ma*, negación. *X-ki-ta*, forma completiva plural de la raíz *ta*, “oír, escuchar”.

³³¹ *Ki-ch’ab’al*, “sus voces de ellos”. *Ki-b’il k-ib’*, pronombre recíproco plural.

³³² *X-na-wachir*: *na*, tiene el valor de “saber”, *wach* de “dar fruto, dar resultado”.

³³³ *B’ana-taj*, de *b’anik*, “hacer”.

³³⁴ *X-e-ch’akataj*, “ganar, vencer”, forma completiva plural. *Ki-tyo’jil*, “su carne”.

³³⁵ *X-e-tiyik*, de la raíz *ti*, “morder, comer carne, picar”.

³³⁶ *X-e-kam-isaxik*, causativo plural, en forma completiva, de la raíz *kam*, “morir”.

³³⁷ *U-tijob’exik*, “su intento, su prueba”, de la raíz *tij*, “probar, intentar”.

³³⁸ *K-umal*, forma preposicional plural.

Se ha acercado³⁴⁰ su siembra
su amanecer³⁴¹
hagamos a seres que nos alimenten³⁴²
que nos cuiden³⁴³.
¿Cómo es, pues, para que nos llamen³⁴⁴
que nos recuerden³⁴⁵ también en la superficie de la tierra?
Intentamos³⁴⁶ con nuestra primera creación

Folio 3 v.

nuestra formación
no salió bien³⁴⁷ nuestra adoración³⁴⁸
nuestra revelación³⁴⁹ también, por ellos.
¡Así, pues, intentamos la creación de seres obedientes³⁵⁰
seres respetuosos³⁵¹
seres que alimenten
seres que cuiden!” Se dijo.

Así, pues, hubo su creación
su formación: de tierra
de lodo³⁵² hicieron su carne³⁵³.

Vieron³⁵⁴ que no estaba bien:
solamente se derriba³⁵⁵
solamente se moja³⁵⁶
solamente se empapa³⁵⁷
solamente se ablanda³⁵⁸
solamente se deshace³⁵⁹
solamente también se hace moho³⁶⁰
no mueve su cabeza³⁶¹
solamente uno es el movimiento de su mirada³⁶²

³³⁹ *Tija*, de la raíz *tij*, “probar, intentar”. (BB)

³⁴⁰ *Mix-yopij*, de *yopij*, “acercarse”.

³⁴¹ *R-awexik*, sustantivo poseído de *awex*, “siembra”. *U-saqirik*, sustantivo poseído de *saquirem*, “amanecer”.

³⁴² *Qa-b’ana*, primera persona plural de *b’anik*, “hacer”. *Tzuq-ul*, sustantivo con sufijo agentivo (-*ul*) del verbo *tzuzik*, “alimentar, sostener con alimentación”. *Qe*, complemento de primera persona plural.

³⁴³ *K’o-ol*, sustantivo con sufijo agentivo (-*ol*) de la raíz *k’o*, “haber, tener, guardar, estimar”.

³⁴⁴ *K-oj-si’ixoq*, imperativo del verbo *sik’ixik*, “llamar, convocar, invitar”. *Oj-* es pronombre personal de primera persona plural complemento directo.

³⁴⁵ *K-oj-nab’ax*, probablemente de la raíz *na*, “acordarse, pensar”. Chávez propone el significado de “anteponer”, de *nab’e*, “primero”. (ACH) La traducción sería “que nos antepongan, nos hagan primeros”.

³⁴⁶ *Mi-x-qa-tijo*, forma completiva de *tij*, “probar, intentar”.

³⁴⁷ *Mawi*, negación. *Mi-x-utzinik*, de *utz*, “bueno”.

³⁴⁸ *Qa-q’ijiloxik*, forma plural de *q’ijiloxik*, “adorar”.

³⁴⁹ *Qa-q’alajixik*, forma plural de *q’alajsaxik*, “aclararse, revelarse”.

³⁵⁰ *Aj-nim*, *aj*, sufijo de oficio y origen; *nimaj*, “obedecer, reverenciar”. (BB)

³⁵¹ *Aj-xob’*, *aj*, sufijo de oficio y origen; *xob’*, “tener miedo”. (BB)

³⁵² *Xoq’o’l*, “lodo”. (BB)

³⁵³ *Tyo’il*, “carne del hombre”.

³⁵⁴ *X-ki-ilo*, forma completiva plural de *ilik*, “ver, mirar”.

³⁵⁵ *Yojomanik*, de *yojik*, “descomponer, derribar”.

³⁵⁶ *Tzub’ulik* en Sam Colop, *tz’ub’ulik* según Diego Guarchaj, de la raíz *tz’ub’*, “mojar”. (DG)

³⁵⁷ *Neb’elik*, “estar empapado, remojado”.

³⁵⁸ *Lub’anik*, “estar empapado, aguado”.

³⁵⁹ *Wulanik*, de la raíz *wul*, “destruir, descomponer, deshacerse”.

³⁶⁰ *Chi’umarik*, de la raíz *umar*, “musgo, moho”. *Chi* indica el aspecto potencial. (DG)

³⁶¹ *K’olol*, “moverse algo redondo”, de la raíz *k’ol*. *U-jolom*, “su cabeza”. (DG)

³⁶² *Jun*, “uno”. *B’enaq*, de la raíz *b’e*, “ir”. *U-wach*, “mirada”. Tiene también el significado de “rostro, aspecto”.

solamente está fija³⁶³ su mirada
³⁶⁴no mira hacia atrás³⁶⁵.

Habla primero³⁶⁶
pero no tiene pensamientos³⁶⁷
solamente se deshace directamente³⁶⁸ en el agua
“No existe”. Dijeron, pues, el que crea
el que forma:

“Es nuestro agüero³⁶⁹
¡Que así sea!³⁷⁰
Solamente se prevé que no camine³⁷¹
que no se multiplique³⁷².”

¡Que así sea!
Solamente haya consejo sobre eso³⁷³”. Dijeron.
Entonces destruyeron³⁷⁴
derribaron³⁷⁵ su creación
su formación.

Dijeron, pues,:
¿Cómo lo podemos hacer³⁷⁶ para que salga bien³⁷⁷
que se logre³⁷⁸ que nos adoren
que nos llamen³⁷⁹?” Dijeron cuando lo pensaron
otra vez:

“Solamente decimos³⁸⁰ a Xpiyakok
Xmukane
Junajpu Opossum
Junajpu Coyote que intenten³⁸¹ su adivinación³⁸²
su formación³⁸³.”

Hablaron entre sí el que crea
el que forma.
Entonces les dijeron eso, pues, a Xpiyakok

³⁶³ *Ku'l*, del verbo *k'ulik*, “estar sentado”. Este verbo podría tener un matiz de inmovilidad. Chávez lee “estar hacia abajo”. (ACH)

³⁶⁴ Empieza la p. 31 de la edición de Sam Colop.

³⁶⁵ Mawi, negación. *Mukum*, “mirar de lejos”, de la raíz *mukuj*, según Brasseur; “mirar”, según Ximénez. *Chi rij*, “hacia su espalda, atrás”.

³⁶⁶ *Ch'aw*, del verbo *ch'awem*, “hablar”. *Nab'e*, “primero”.

³⁶⁷ *Maja*, negación”. *U-na'oj*, “su pensamiento, su idea”.

³⁶⁸ *Ju-suk'*, literalmente “una dirección, uno directo, justo”.

³⁶⁹ *Qa-wach lab'eq*: *Qa-wach*, “nuestros rostros”. *Lab'eq*, de *lab'anik*, “suave, aguado”. Sam Colop según los diccionarios coloniales interpreta toda la expresión como “agorar”. Esta interpretación sería: “agoramos”.

³⁷⁰ *Ta chuxoq*, “que así sea”.

³⁷¹ *Lab'e*, de *lab'* “agüero”. Mawi, negación. *Chi-b'inik*, imperativo de *b'inem*, “caminar, andar”.

³⁷² *Chi-poq'otajik*, imperativo de *poq'em*, “multiplicarse, reproducirse”.

³⁷³ *U-na'oj*, “su idea, su consejo, su pensamiento”.

³⁷⁴ *X-ki-yoj*, forma completiva plural de *yojik*, “destruir, derribar”.

³⁷⁵ *X-ki-yoq'*, forma completiva plural de la raíz *yoq'*, “vencer, humillar, derribar”.

³⁷⁶ *Chi-qa-b'ano*, imperativo plural de *b'anik*, “hacer”.

³⁷⁷ *Ch-utzin*, imperativo de la raíz *utz*, “bueno, bien”.

³⁷⁸ *Ch-na-wachir, na*, tiene el valor de “saber”, *wach* de “dar fruto, dar resultado”.

³⁷⁹ *Siq'iy* según Sam Colop, *ziquy* en Ximénez. Probablemente *sik'iy*, de la raíz *sik'*, “llamar, invitar”. *Q-ech*, complemento de segunda persona plural.

³⁸⁰ *Qa-b'ij*, del verbo *b'ixik*, “decir”, segunda persona plural.

³⁸¹ *Ki-tija*, de la raíz *tij*, “intentar, probar”. (BB)

³⁸² *U-q'ijixik*, de *q'ijinem*, “adivinar”.

³⁸³ *U-b'itaxik*, “su formación”, de la raíz *b'it*, “formar objetos de barro”. (BB)

Xmukane.

Entonces les dijeron a los que ven lo distante³⁸⁴
abuela del día³⁸⁵
abuela de la claridad, es dicho por Tz'aqol
B'itol

Éstos son los nombres³⁸⁶ de Xpiyakok
Xmukane.

8- Dijeron, pues,³⁸⁷ Juraqan³⁸⁸ con Tepew

Q'ukumatz
³⁸⁹entonces dijeron al sacerdote³⁹⁰
al formador³⁹¹
al analizador³⁹²: - "Que encuentren³⁹³ solamente
que averigüen solamente cómo podemos hacer gente formada
cómo podemos hacer gente creada³⁹⁴,
que alimente³⁹⁵
que sustente
que nos invoque³⁹⁶
que nos recuerde³⁹⁷.

Que entres³⁹⁸ en plática³⁹⁹, pues, comadrona⁴⁰⁰,
abuelo
abuela nuestra
abuelo nuestro
Xpiyakok
Xmukane".

Que sea sembrada⁴⁰¹

³⁸⁴ *Nik'wachinel*, "que ve lo distante". (SC, nota 20)

³⁸⁵ *R-ati't*, "su abuela".

³⁸⁶ *Ki-b'i'*, "los nombres de ellos". Sustantivo poseído en la tercera persona plural (*ki-*).

³⁸⁷ *K'u*: es una partícula con valor retórico, "pues".

³⁸⁸ *Juraqan*, es el corazón del cielo. La etimología del nombre es *jun-r-aqan*, "uno es su pie, su pierna". Se observa que esta definición está vinculada con su movimiento alrededor de su única pierna, para engendrar vida. Es una deidad celeste creadora.

³⁸⁹ Empieza la p. 32 de la edición de Sam Colop

³⁹⁰ *Ajq'ij* es el sacerdote del sol, aun en las comunidades actuales. Se observa el prefijo masculino *aj-* de origen, oficio y actividad.

³⁹¹ *Ajb'it*, "el Formador", de la misma raíz de *B'itol*, "el Creador", una de las deidades principales del *Popol Vuh*. En algunas comunidades contemporáneas de Guatemala, la población le rinde todavía culto. Diego Guarchaj considera a Tz'aqol, B'itol como la única deidad, el creador del cielo y de la tierra. (DG)

³⁹² *Nik'wachinel*: Sam Colop interpreta el término como: "el que ve lo distante o que tiene capacidad para adivinar lo distante". (SC, nota 20). Se observa que la raíz *wach* está vinculada con la acción de observar, de analizar.

³⁹³ De la raíz verbal *k'u*, "encontrar". El verbo que sigue es sinónimo. En realidad no está indicada la persona gramatical, pero por el significado los verbos se refieren a Xpiyakok y Xmukane.

³⁹⁴ Se presenta el mismo par de verbos usados para definir a la deidad creadora. En este caso el binomio es: *b'itoj/tz'aqoj*, "lo creado, lo formado". El sustantivo *winaq* indica al hombre en general, la humanidad o la colectividad.

³⁹⁵ Del verbo *tzuuqik*, "alimentar, sostener con alimentación". El complemento directo de primera persona plural es implícito.

³⁹⁶ *K-oj-sik'ix*, *k-* es prefijo incompletivo; *oj-* es complemento directo de segunda persona plural; *sik'ix*, del verbo *sik'ixik*, "llamar, invitar, convocar".

³⁹⁷ *K-oj-nab'ax*, *k-* es prefijo incompletivo; *oj-* es complemento directo de segunda persona plural, de la raíz *nab'*, "recordar". Posiblemente está vinculado con el verbo *na'ik*, "sentir, percibir, darse cuenta".

³⁹⁸ *K-at-ok*, segunda persona del modo incompletivo. El verbo es *okeem*, "entrar, llegar a ser".

³⁹⁹ *Pa tzij*, literalmente "en la palabra".

⁴⁰⁰ *Iiyoom* es "comadrona, partera".

⁴⁰¹ *Cha taj* son partículas optativas según los diccionarios coloniales. (SC, nota 22)

que amanezca⁴⁰² nuestra llamada⁴⁰³
nuestra invocación

Folio 4 r.

nuestro recuerdo por parte del hombre creado
el hombre formado
el hombre muñeco⁴⁰⁴
el hombre formado⁴⁰⁵.

Que así sea.

Que aparezcan⁴⁰⁶ sus nombres⁴⁰⁷, Junajpu Wuch'
Junajpu Utiw⁴⁰⁸
dos veces Alom⁴⁰⁹
dos veces K'ajolom
Nim Aq⁴¹⁰
Nima Sis⁴¹¹
que prepara adornos
que trabaja joyas⁴¹²
escultor
carpintero
que trabaja escudillas verdes⁴¹³
que trabaja jícaras⁴¹⁴ verdes
que trabaja el copal⁴¹⁵
artesano⁴¹⁶
abuela de la luz
abuela de la claridad, así son llamados por nuestra creación
nuestra formación.

⁴¹⁷“Toca⁴¹⁸ los granos de maíz⁴¹⁹”

⁴⁰² *Ch-awaxoq/ saqiroq*. *Ch-* es prefijo optativo. Los verbos son *awexik*, "sembrar milpa", y *saqirik*, *saqireem*, "amanecer, blanquearse", de donde *saqirik*, "madrugada, aurora".

⁴⁰³ *Qa-sik'ixik*: verbo substantivado poseído en la primera persona plural (*qa-*). El verbo *sik'ixik* significa literalmente "llamar, convocar, invitar". El término pareado tiene la misma forma substantivada poseída de *toq'ixik*, "pedir, ordenar, exigir".

⁴⁰⁴ *Poy* es "espantapájaros", generalmente situado en la milpa.

⁴⁰⁵ *Anom* es literalmente "la forma, la condición".

⁴⁰⁶ *Chi-k'utun*, optativo de *k'utuneem*, "aparecer".

⁴⁰⁷ *I-b'i* es un sustantivo poseído en la segunda persona plural, "sus/ vuestros nombres".

⁴⁰⁸ *Utiw*, "coyote".

⁴⁰⁹ *Alom*, de *alanem*, "procrear". Tiene un matiz de procreación femenina, mientras que el término pareado hace énfasis en la línea de sucesión masculina. *Alom* significa "engendrador".

⁴¹⁰ *Aq* en los diccionarios modernos está indicado como "cerdo, puerco". En este caso se refiere al jabalí.

⁴¹¹ *Sis*, "pizote".

⁴¹² *Yamanik*, es "esmeralda, piedra preciosa". *Aj-* es prefijo de oficio.

⁴¹³ *Laq* es "trasto, escudilla". El color verde (*raxa*) podría indicar la energía sagrada del jade.

⁴¹⁴ Diego Guarchaj interpreta la jícara verde como una de esfera en que se divide el mundo, en la cosmovisión k'iche' moderna. Ambas son azul-verde, pero la celeste está colocada arriba, la terrestre está en la parte inferior. (DG)

⁴¹⁵ *Q'ol* indica la resina en general, pero en este contexto ceremonial el término se puede referir a la resina que se ofrecía a los dioses, copal o pom.

⁴¹⁶ *Ajtoltekat* indica literalmente el lugar de origen de este grupo. Sin embargo, según Sam Colop, Tedlock y Diego Guarchaj, entre otros, este vocablo indica comúnmente a la categoría de los artesanos. Es posible interpretar una relación simbólica con la ciudad de Tula, en el centro de México. El diccionario de Rémi Siméon refiere el significado del término náhuatl *toltecatl* como sinónimo de artesano y artista, por las conocidas actividades artísticas de los toltecas. Así también en Recinos. (SC: 32, nota 23; DT, nota 58; AR: 167, nota 8; RS)

⁴¹⁷ Empieza la p. 33 de la edición de Sam Colop.

⁴¹⁸ *Chi-mala*, optativo del verbo *maalik*, "sobar, agarrar suavemente, palpar".

el sustentador, ¡que se siembre
que amanezca!

Tú, maíz

tú, tz'ite'

tú, día

tú, creación, sirve⁴³⁷

envía tu mensaje⁴³⁸ - Le dijo al maíz

al tz'ite'

al día

a la creación.

“¡Que tengas respeto⁴³⁹ hacia acá⁴⁴⁰ tú, Uk'ux Kaj,

No castigues⁴⁴¹ la boca

el rostro de Tepew

Q'ukumatz!” Dijeron.

Entonces dijeron, pues, la verdad⁴⁴²:⁴⁴³ “Serán buenos sus muñecos⁴⁴⁴ de palo labrado⁴⁴⁵:

hablarán

platicarán⁴⁴⁶ sobre la superficie de la tierra.

¡Que así sea!” Dijeron, pues.

Entonces dijeron

directamente se hicieron los muñecos de palo labrado.

A los hombres se parecían⁴⁴⁷

como hombres hablaban también

esta humanidad sobre la superficie de la tierra existió⁴⁴⁸

se multiplicaron⁴⁴⁹

tuvieron hijos de mujer⁴⁵⁰

tuvieron hijos de hombre⁴⁵¹ los muñecos de palo labrado.

Pero no tenían corazón, pues,

pero no tenían pensamientos

no tenían recuerdos de sus creadores

sus formadores

Solamente siempre caminaban⁴⁵²

gateaban⁴⁵³

Folio 4 v.

⁴³⁷ Del verbo *chokonem*, “servir, ser útil”.

⁴³⁸ Del verbo *taqik*, “ordenar, mandar, enviar”.

⁴³⁹ *K-at-k'ix*, forma incompletiva en segunda persona singular de *k'ixem*, “tener vergüenza, respeto”. *K'ix* significa también “espina” y tal vez por eso muchos han traducido “sacrificador”.

⁴⁴⁰ *Uloq*, partícula direccional

⁴⁴¹ *Ma qajsaj*, imperativo negativo de la raíz *qaj*, “bajar, castigar”. (BB)

⁴⁴² *U-suk'ulikil*, “su verdad, su cosa derecha”.

⁴⁴³ Empieza la p. 34 de la edición de Sam Colop.

⁴⁴⁴ *Ch-uxik*, optativo de *ux*, “ser”. *I-poy*, “sus muñecos”, sustantivo poseído en la segunda persona plural.

⁴⁴⁵ *Ajam che'*, “madera labrada”. Según la paleografía de Sam Colop, *poy* y *ajam che'* forman un difrasismo. (SC: 34)

⁴⁴⁶ *Chi-tzijon*, optativo de *tzijonem*, “hablar, platicar”.

⁴⁴⁷ *X-e-winaq-wachinik*, forma completiva plural, compuesta de *winaq*, “hombre” y la raíz *wach*, “parecer, ser la imagen”. (BB)

⁴⁴⁸ *X-e'uxik*, forma completiva de *ux*, “ser”.

⁴⁴⁹ *X-e-poq'ik*, forma completiva plural de *poq'*, “multiplicarse”

⁴⁵⁰ *Me'alanik*, posiblemente variante de *alanik*, de *alaxik*, “parir, dar a luz”, de *al*, “hijo de mujer”.

⁴⁵¹ *X-e-k'ajolanik*, forma completiva plural de *k'ajol*, “hijo de hombre”.

⁴⁵² *X-e-b'inik*, forma completiva plural de *b'inem*, “caminar, andar”. *Loq'*, “siempre, a pesar de”.

⁴⁵³ *X-e-chakanik*, forma completiva plural de *chakanem*, “gatear”.

no se acordaban de Uk'ux Kaj
así, pues, aquí cayeron⁴⁵⁴.

Solamente fue un intento⁴⁵⁵
una prueba⁴⁵⁶ de gente.

Hablan primero
solamente secos⁴⁵⁷ son sus rostros
no son consistentes⁴⁵⁸ sus piernas
sus brazos

no tienen sangre⁴⁵⁹
linfa⁴⁶⁰

no tienen sudor⁴⁶¹
resina⁴⁶²

secas son las mejillas⁴⁶³
máscaras⁴⁶⁴ son sus rostros
rígidas⁴⁶⁵ sus piernas

sus brazos
falsa⁴⁶⁶ su carne.

Así, pues, no pensaban⁴⁶⁷ frente a⁴⁶⁸ Tz'aqol
B'itol
el procreador de ellos⁴⁶⁹
el ideador⁴⁷⁰ de ellos.

Ésta fue la primera densa⁴⁷¹ humanidad que existió aquí sobre la superficie de la tierra.

9-⁴⁷² Así, pues, hubo su destrucción⁴⁷³
su aniquilación⁴⁷⁴ también
hicieron morir⁴⁷⁵ a los muñecos de palo labrado.

Entonces se pensó en su inundación de lluvia⁴⁷⁶ por Uk'ux Kaj
una gran inundación hizo

⁴⁵⁴ *X-e-paj*, forma completiva plural de la raíz *paj*, “caer”. (BB) *Chiri'*, podría ser de *chi-ri'*, “aquí”.

⁴⁵⁵ *U-tijob'exik*, “su intento, su prueba”, de la raíz *tij*, “intentar”.

⁴⁵⁶ *U-wab'ab'exik*, de *wab'a*, “demostrar, probar”. (SC, nota 26)

⁴⁵⁷ *Chaqi'j*, “seco”.

⁴⁵⁸ *Mana*, negación. *Sonol*, “consistente”. (SC, nota 27)

⁴⁵⁹ *Ki-kik'el*, “su sangre de ellos”.

⁴⁶⁰ *Ki-kimajil*, “su sangre de ellos”. Los dos términos son sinónimos. (SC, nota 28)

⁴⁶¹ *Ki-tiqowal*, “su sudor de ellos”. (SC, nota 29)

⁴⁶² *Ki-kab'chijal*, su resina de árbol o sebo de animal”. (SC, nota 30)

⁴⁶³ *Kotz*, “mejillas”. (SC, nota 31)

⁴⁶⁴ *K'oj*, “máscaras”.

⁴⁶⁵ *Ka-pichipoj*, “tieso, rígido”. (SC, nota 32)

⁴⁶⁶ *Ka-yeyoj*, Villacorta traduce como “comprimido”, Recinos “amarillo”, Chávez “sonaban”, Tedlock “deforme”. No he encontrado interpretaciones convincentes. Ximénez registra la palabra *yeyoh*, posiblemente como participio de *yeh*, “modo de mofar”. (FXb) mientras que Basseta anota el verbo *yeyobeh*, “amagar, amenazar, contradecir”. (DB)

⁴⁶⁷ *X-e-na'w*, forma completiva plural de *na'oj*, “pensamiento”.

⁴⁶⁸ *Ch-wach*, “frente a”.

⁴⁶⁹ *Alay*, de *alaxik*, “parir, dar a luz”. Se refiere a una actividad femenina. Sam Colop lee *q-ech*, “de nosotros”. Podría ser *k-ech*, “de ellos”.

⁴⁷⁰ *K'uxla'y*, de *k'uxla'xik*, “pensar”. Se observa la raíz *k'ux*, “corazón”.

⁴⁷¹ *Nab'e*, “primero”. *Tzatz*, “espeso, denso”.

⁴⁷² Empieza la p. 35 de la edición de Sam Colop.

⁴⁷³ *Ki-k'isik*, sustantivo poseído de *k'isik*, “terminar, acabar”.

⁴⁷⁴ *ki-ma'ixik*, “su deshacerse, tornarse en nada”, de *ma*, negación y *ma'ij*, “perder, destruir”. (SC, nota 33)

⁴⁷⁵ *X-e-kamisax*, forma causativa completiva de *kamik*, “morir”.

⁴⁷⁶ *X-na'ojik*, “se pensó”. *Ki-b'utik*, sustantivo poseído, “su inundación, su lluvia abundante”. (SC, nota 35)

llegó sobre las cabezas⁴⁷⁷ de los muñecos de palo labrado.
Fue de tz'ite' la carne del hombre cuando se labró⁴⁷⁸ por Tz'aqol
B'itol

la mujer,
sipaque⁴⁷⁹, pues, en la carne de la mujer se quiso⁴⁸⁰ que entrara⁴⁸¹ por Tz'aqol
B'itol.

No pensaban
no hablaban, pues, frente a su formador
su creador
el hacedor de ellos
el procreador de ellos como hombres.

Así, pues, fue su muerte
los inundaron:
vino una gran resina⁴⁸² del cielo
vino K'otk'owach⁴⁸³, su nombre
escarbó⁴⁸⁴ sus ojos⁴⁸⁵
vino Kamalotz'
les cortó sus cabezas⁴⁸⁶
vino Kotzb'alam
les comió sus carnes⁴⁸⁷
vino Tukumb'alam
les revolvió⁴⁸⁸
les maltrató⁴⁸⁹ sus huesos
sus nervios⁴⁹⁰
les molió⁴⁹¹
les despedazó⁴⁹² sus huesos.

Hubo el despedazamiento⁴⁹³ de sus rostros porque no tenían pensamientos frente a su madre
frente a su padre⁴⁹⁴ también
Uk'ux Kaj
Juraqan, sus nombres

Por ellos se puso negra⁴⁹⁵ la superficie de la tierra
empezó⁴⁹⁶ una lluvia negra⁴⁹⁷

⁴⁷⁷ *X-pe*, forma completiva de *petem*, “venir, llegar”. *Ki-wi*, “sus cabezas”.

⁴⁷⁸ *X-ajaxik*, forma completiva de *ajaj*, “hacer trabajo de madera”. (SC, nota 37)

⁴⁷⁹ *Sib'ak*, llamada en Guatemala *zipaque*, es una planta de la familia de las tifáceas, usada para la fabricación de petates. (AR, nota 11)

⁴⁸⁰ *X-r-aj*, “forma completiva de *aj*, “querer, desear”. (BB)

⁴⁸¹ *Okik*, de *okem*, “entrar”.

⁴⁸² *X-pe*, forma completiva de *petem*, “venir”. *Q'ol*, “resina, trementina”.

⁴⁸³ *K'otk'o-wach*, del verbo *k'otok'otem*, “estar escarbando” y *wach*, “ojo, rostro”. La traducción sería: “el que escarba los ojos”.

⁴⁸⁴ *X-k'otin*, forma completiva de la raíz *k'ot*, “escarbar”.

⁴⁸⁵ *U-b'aq' ki-wach*, “el hueso de sus rostros, sus ojos”.

⁴⁸⁶ *X-qupin*, forma completiva de la raíz *qup*, “cortar”. *Ki-jolom*, “sus cabezas”.

⁴⁸⁷ *X-ti'o*, forma completiva de *ti'ik*, “comer, morder”. *Ki-tyo'il*, “sus carnes”.

⁴⁸⁸ *X-tukuwik*, forma completiva de la raíz *tuk*, “revolver, mezclar, mover con una paleta”. (DG)

⁴⁸⁹ *X-kichowik*, de la raíz *kich*, “maltratar, mezclar, insultar”.

⁴⁹⁰ *Ki-b'ochil*, “sus nervios”. (DG)

⁴⁹¹ *X-k'ajixik*, forma completiva de la raíz *k'aj*, “despedazar en muchos pedazos, picar”. Sam Colop interpreta como *x-qajixik*, pero en el Ms. Newberry se registra la forma *cahixic*.

⁴⁹² *X-muchulixik*, forma completiva de la raíz *much*, “despedazar, cortar en pedazos”.

⁴⁹³ *K'ajisa-b'al*, sustantivo abstracto de la raíz *k'aj*, “moler, despedazar”.

⁴⁹⁴ *Ki-k-awaj*, “su señor, su padre”.

⁴⁹⁵ *K-umal*, “por ellos”. *X-q'equ'marik*, de la raíz *q'eq*, “negro”, forma completiva.

así entonces era nuestro primer servicio⁵¹⁸ frente a ustedes cuando eran hombres⁵¹⁹.
Hoy⁵²⁰, pues, probarán⁵²¹ nuestra violencia⁵²²
picaremos⁵²³
moleremos⁵²⁴ también sus carne”. Les dijeron, pues, sus piedras de moler a ellos.
Así, pues, sus perros hablaron
entonces dijeron:
“¿Por qué⁵²⁵ no nos dan⁵²⁶ nuestra comida?
Solamente miramos⁵²⁷
solamente nos echan afuera⁵²⁸
nos arrojan afuera⁵²⁹
levantado⁵³⁰ está el palo por ustedes cuando comen⁵³¹
solamente así nos tienen⁵³²
no podemos hablar.
¿No es que nos íbamos a morir⁵³³ por ustedes, pues?
¿Cómo es que no se daban cuenta
no pensaban, pues?
Detrás de ustedes⁵³⁴ nos perdíamos⁵³⁵.
¡Hoy, pues, probarán⁵³⁶ los dientes⁵³⁷ que están en nuestras bocas!
¡Los comeremos!” Dijeron los perros cuando mostraron sus caras.
⁵³⁸Así, pues, sus comales
sus trastos les dijeron:
“Dolorosas eran sus acciones contra nosotros:
de tizne⁵³⁹ son nuestras bocas
de tizne son nuestros ojos
siempre⁵⁴⁰ cocemos⁵⁴¹ sobre el fuego
nos quemamos⁵⁴².
¿Acaso no sentíamos dolor?
¡Lo probarán, pues,

⁵¹⁸ *Qa-patan*, “nuestro servicio, tributo”. (BB)

⁵¹⁹ *Ix*, pronombre sujeto de segunda persona plural.

⁵²⁰ *Wa kamik*, “hoy”.

⁵²¹ *Xch-i-tij*, potencial en la segunda persona plural, de *tij*, “probar”.

⁵²² *Qa-chuqab'*, “nuestra violencia, nuestra fuerza”, de *chuqab'aj*, “tomar por fuerza, violentar”.

⁵²³ *Xch-i-qa-kech'*, potencial en primera persona plural (*qa-*) con pronombre de segunda persona plural (*i-*) de *kech'ik*, “picar”. Sam Colop lee *xch-i-qa-ke'j*. En el Ms. Newberry se registra *xcica queech*.

⁵²⁴ *Xch-i-qa-jok'*, potencial en primera persona plural (*qa-*) con pronombre de segunda persona plural (*i-*) de *jok'ik*, “moler algo tostado”.

⁵²⁵ *Naki*, partícula interrogativa. (SC, nota 40)

⁵²⁶ *Ch-i-ya'*, de *ya'ik*, “dar”.

⁵²⁷ *K-oj-mukunik*, forma incompletiva de la raíz *muk*, “mirar”. (FXa)

⁵²⁸ *K-oj-i-kuxij*, forma incompletiva de *kuxij*, “echar afuera gallinas o perros”. (SC, nota 41) *Uloq*, direccional.

⁵²⁹ *K-oj-i-tzaq*, de la raíz *tzaq*, “arrojar, lanzar”. (FXa)

⁵³⁰ *Yak-al*, del verbo *yakik*, “levantar, guardar”.

⁵³¹ *K-ix-wa'ik*, forma incompletiva plural de *wa'ik*, “comer”.

⁵³² *Xere*, “solamente”. *K-oj-iw-ucha'aj*, de *ucha'aj*, en la voz pasiva “ser tenido”. (SC, notas 43 y 44)

⁵³³ *M-ix-oj-kamik*, de *kamik*, “morir”.

⁵³⁴ *W-ij*, “vuestra espalda”.

⁵³⁵ *X-oj-sach*, forma completiva plural de *sachik*, “perder, olvidar, desviar”.

⁵³⁶ *Xch-i-tij*, “potencial en la segunda persona plural, de *tij*, “probar”.

⁵³⁷ *Qa-b'aq*, literalmente “nuestros huesos”.

⁵³⁸ Empieza la p. 37 de la edición de Sam Colop.

⁵³⁹ *Xaq*, “tiznado por el humo”.

⁵⁴⁰ *Amaq'el*, “siempre, perpetuamente”.

⁵⁴¹ *Oj-tzakal*, de *tzakik*, “cocer”. Sam Colop lee *oj-tzaqal*.

⁵⁴² *K-oj-i-k'ato*, “ustedes nos quemamos”, del verbo *k'atik*, “quemar”.

los quemaremos⁵⁴³!” Dijeron sus trastos.
 Todos mostraron sus rostros:
 Así, pues, las piedras
 sus tenamastes⁵⁴⁴ brincando⁵⁴⁵ van⁵⁴⁶ del fuego directamente⁵⁴⁷ a sus cabezas.
 Dolorosas fueron sus acciones contra ellos.
 A la carrera corren⁵⁴⁸
 quieren⁵⁴⁹ subir⁵⁵⁰ sobre las casas
 solamente al derrumbarse⁵⁵¹ las casas, se caen⁵⁵² abajo⁵⁵³
 quieren subir sobre los árboles
 se lanzan⁵⁵⁴ abajo por los árboles

Folio 5 v.

quieren entrar en las cuevas
 solamente se cierran⁵⁵⁵ las cuevas frente a ellos.
 Así, pues, fue la destrucción⁵⁵⁶ de los hombres formados
 los hombres creados
 los que se echaron a perder⁵⁵⁷
 los que cambiaron su esencia humana⁵⁵⁸.

Destruyeron⁵⁵⁹

desmenuzaron⁵⁶⁰ las bocas

 los rostros de todos ellos.

Se ha dicho, pues, que la señal de ellos son los monos⁵⁶¹ que están en los bosques hoy.

Se tuvo⁵⁶² esta señal, porque solamente palo se usó⁵⁶³ en sus carnes por el que crea
 el que forma.

Así, pues, los monos se parecen⁵⁶⁴ al hombre

 la señal de un único grado de parentesco del hombre creado

 el hombre formado

 solamente muñecos

 solamente madera labrada.

⁵⁴³ *Xch-ix-qa-poroj*, potencial de *poroxik*, “quemar”.

⁵⁴⁴ *Ki-xk'ub'*, “sus tenamaste”.

⁵⁴⁵ *Chi-taninik*, de *tan*, “zumbar, brincar”, según Diego Guarchaj. Brasseur registra también el significado de “golpear llamando”. (DG; BB)

⁵⁴⁶ *Chi-pe*, de *petem*, “venir”.

⁵⁴⁷ *Taqal*, “directamente, irse derecho”. (TC)

⁵⁴⁸ *Anilab'ik*, “carrera”. (SC, nota 46) *K-e-malmalijab'*, de *malmatik*, “correr, andar apresuradamente”.

⁵⁴⁹ *K-e-r-aj*, de la raíz *aj*, “querer, desear”.

⁵⁵⁰ *Aq'anik*, “subir”, de *aq'anem*.

⁵⁵¹ *Wulik*, de la raíz *wul*, “destruir, derrumbar”.

⁵⁵² *K-e-tzaq*, forma incompletiva plural de *tzaqem*, “caerse”.

⁵⁵³ *Uloq*, partícula direccional.

⁵⁵⁴ *K-e-ch'akix*, según Sam Colop. Forma incompletiva plural. *Que qha quix* en el Ms. Newberry. Podría ser *kek'aqix*, de *k'aqik*, “tirar, aventar, arrojar”.

⁵⁵⁵ *Chi-yuch*, “repeler, humillar, cerrar”. (SC, nota 48)

⁵⁵⁶ *U-kayojik*, sustantivo poseído de *yojik*, “deshacer, desbaratar”.

⁵⁵⁷ *Tzix-el*, sustantivo con sufijo agentivo de *tzix*, “echarse a perder”. (SC, nota 50)

⁵⁵⁸ *Tzalatzoq-el*, sustantivo con sufijo agentivo de *tzalatzoqik*, “volar, cambiar”. (SC, nota 51)

⁵⁵⁹ *X-ma'ixik*, de la raíz *maj*, “destruir, perder, olvidar”. (BB)

⁵⁶⁰ *X-q'utuxik*, que Sam Colop lee *xk'utuxik*. Probablemente forma completiva de la raíz *q'ut*, “batir, desmenuzar, quebrar”.

⁵⁶¹ *Retal*, “señal”. *K'oy*, “mono”.

⁵⁶² *X-k'oj*, forma completiva de *k'oj*, “nacer, aparecerse, tener”.

⁵⁶³ *X-koj*, de *kojik*, “usar, poner, meter”.

⁵⁶⁴ *Chi-wachinik*, “parecer, ser la imagen, representar”. (BB)

10- ⁵⁶⁵ Así, pues, solamente un poco de luz opaca⁵⁶⁶ hay sobre la superficie de la tierra.
No hay sol.

Uno, pues, se engrandece a sí mismo⁵⁶⁷, Wuqub' Kaqix⁵⁶⁸ es su nombre.

Existe primero el cielo

la tierra

solamente está cubierta⁵⁶⁹ la superficie del sol

de la luna.

Se dice, pues: “Así es clara señal de la gente que se ahogó⁵⁷⁰
como de gente sagrada⁵⁷¹ es su apariencia⁵⁷²”.

“Yo soy grande frente a la gente creada

la gente formada

yo soy su sol

yo soy su claridad

yo soy también su luna. ¡Que así sea!

Grande es mi claridad

yo soy el instrumento del caminar⁵⁷³

yo soy el instrumento del gatear⁵⁷⁴ para el hombre

porque mis ojos de metal⁵⁷⁵ solamente resplandecen⁵⁷⁶ como joyas⁵⁷⁷

verdes esmeraldas⁵⁷⁸

también mis dientes⁵⁷⁹ son muy verdes⁵⁸⁰ en las piedras así como la superficie⁵⁸¹ del cielo

así mi nariz⁵⁸² brilla desde lejos⁵⁸³ como la luna

de metal, pues, es mi trono⁵⁸⁴

clara es la superficie⁵⁸⁵ de la tierra cuando salgo⁵⁸⁶ frente a mi trono.

Así, pues, yo soy el sol

yo soy también la luna para los hijos de mujer⁵⁸⁷ en la claridad

los hijos de hombre⁵⁸⁸ en la claridad.

⁵⁶⁵ Empieza la p. 39 de la edición de Sam Colop.

⁵⁶⁶ *Saqnatanoj*, “lugar a oscuras, a la luz de la luna”. (SC, nota 53) *Ju-b'iq'*, “un poco”.

⁵⁶⁷ *K-u-nimarisaj*, forma incompletiva de *nimarsaxik*, “engrandecer”. *R-ib'*, sustantivo relacional en tercera persona plural.

⁵⁶⁸ Wuqub', “siete”. *Kaqix*, “guacamaya”. Sam Colop lo lee como *Kak'ix* en casi todos los pasos de la obra, pero en los diccionarios está registrada la forma *kaqix* como guacamaya. En el Ms. Newberry, Ximénex registra *Caquix*.

⁵⁶⁹ *Ka-moymot*, de la raíz *moy*, “ocultar, cubrir, entrar la noche”-

⁵⁷⁰ *X-b'ut*, forma completiva de la raíz *b'ut*, “anegar”. (BB)

⁵⁷¹ *Nawal*, “espíritu”. En este contexto tiene tal vez el significado de “ser sagrado, deidad”.

⁵⁷² *U-k'oje'ik*, de la raíz *k'oj*, “tener, ser, nacer, aparecer”.

⁵⁷³ *B'ini-b'al*, “camino, sendero”, sustantivo instrumental de *b'inem*, “caminar”.

⁵⁷⁴ *Chaka-b'al*, sustantivo instrumental de *chakanem*, “gatear”.

⁵⁷⁵ *Puwaq*, “metal”, también “plata”. En k'iche' moderno significa “dinero”. *U-b'aq nu-wach*, literalmente “el hueso de mi cara”, “mis ojos”.

⁵⁷⁶ *Ka-tiltotik*, de la raíz *til*, “alumbrar”. (BB)

⁵⁷⁷ *Yamanik*, “joya, esmeralda”.

⁵⁷⁸ *K'uwal*, “esmeralda, joya, piedra preciosa, riqueza en joyas”. (DG)

⁵⁷⁹ *W-e*, “mis dientes”.

⁵⁸⁰ *Rax kawakoj* en Sam Colop, *rax q'awakoj* según Diego Guarchaj. *Q'awakoj* es sufijo superlativo, “ser muy verde, verduzco”.

⁵⁸¹ *U-wa*, sinónimo de *u-wach*, “su superficie”.

⁵⁸² *Nu-tza'm*, “mi nariz”.

⁵⁸³ *Saq julujuj*, “brillar”. (SC, nota 56) *Naj*, “lejos”.

⁵⁸⁴ *Nu-q'alib'al*, “mi trono”. (DG)

⁵⁸⁵ *Pak'e*, “lo que está boca arriba, la superficie”.

⁵⁸⁶ *K-in-el*, primera persona singular de elem, “salir”. *Uloq*, partícula direccional.

⁵⁸⁷ *Al*, “hijo de mujer”.

⁵⁸⁸ *K'ajol*, “hijo de hombre”.

Ya que⁶⁰⁹ veían el mal⁶¹⁰ que el que se engrandecía de sí mismo quería hacer⁶¹¹ frente a Uk'ux Kaj, dijo⁶¹², pues, el muchacho: “¡No es bueno que así sea!”
 Todavía no viven⁶¹³ los hombres aquí sobre la superficie de la tierra.
 Así, pues, intentemos⁶¹⁴ tirar con la cerbatana⁶¹⁵ sobre su pasto⁶¹⁶
 tiremos con la cerbatana allí
 pongamos su enfermedad⁶¹⁷
 entonces que acabe su riqueza⁶¹⁸
 ⁶¹⁹sus piedras verdes⁶²⁰
 su metal
 sus esmeraldas
 sus joyas que brillaban⁶²¹.
 Así, pues, lo hagan⁶²² todos los hombres
 que no nazca envidia⁶²³ solamente por el metal.
 ¡Que así sea!” Dijeron los muchachos
 cada uno de ellos⁶²⁴ con la cerbatana en sus hombros⁶²⁵.
 Así, pues, Wuqub' Kaqix tiene dos hijos: el primero es Sipakna⁶²⁶
 el segundo, pues, Kab'raqan⁶²⁷
 Chimalmat⁶²⁸, pues, es el nombre de su madre
 la mujer de Wuqub' Kaqix.
 Así, pues, Sipakna juega⁶²⁹ con las grandes montañas: Chi Q'aq'⁶³⁰
 Junajpu
 Pek ul ya'
 Xkanul
 Makamob'
 Julisnab'.
 Así se dicen los nombres de las montañas que existían cuando amaneció⁶³¹

⁶⁰⁸ *Kab'awil*, “ser de doble visión”, característica de los dioses del *Popol Vuh*. Según Diego Guarchaj, se trata de la capacidad de ver el pasado y el futuro y de tener dos niveles de interpretación de la realidad, propia de las dedidades mayas desde la época prehispánica.

⁶⁰⁹ *R-umal*, causal.

⁶¹⁰ *Itzel*, “mal, maldad”.

⁶¹¹ *X-raj*, forma completiva de *r-aj*, “querer, desear”. *U-b'an*, “su acción”.

⁶¹² *X-cha'*, forma completiva singular de *cha'*, “decir”.

⁶¹³ *Chi k'ase*, de la raíz *k'as*, “vivir”.

⁶¹⁴ *Chi-qa-tij*, imperativo (*ch-*) plural (*qa-*) de la raíz *tij*, “intentar”.

⁶¹⁵ *U-wub'axik*, “tirar con cerbatana”.

⁶¹⁶ *R-echa'*, “pasto de animales”. Se observa la distinción de *wa*, que es “comida de maíz de los hombres”.

⁶¹⁷ *Chi-qa-koj*, imperativo (*ch-*) plural (*qa-*) de *kojik*, “poner, usar, meter”. *U-yab'*, “su enfermedad”.

⁶¹⁸ *Ta k'isoq*, imperativo de *k'isik*, “terminar, acabar”. *U-q'inomal*, “su riqueza”, de *q'inom*, “rico”.

⁶¹⁹ Empieza la p. 41 de la edición de Sam Colop.

⁶²⁰ *U-xit*, “sus piedras verdes estimadas, sus jades”. (BB) Es un préstamo del náhuatl *xiwitl*, “jade”, por influencia del náhuatl de la Costa del Golfo, en que *-iwi* se transforma en *-i*. (LC:85)

⁶²¹ *K-u-k'akab'ej* en Sam Colop. Para Diego Guarchaj es *k-u-q'aq'ab'ej*, “brillar, relucir, resplandecer”, forma incompletiva singular. (DG)

⁶²² *Ch-u-b'ano*, imperativo de *b'anik*, “hacer”.

⁶²³ *Q'aq'al*, “pleito, calentamiento, envidia”, de *q'aq'*, “fuego, calor”.

⁶²⁴ *Ki-kab'ichan*, “cada uno de lo dos”. (SC, nota 64)

⁶²⁵ *Ki-telen*, “llevan en sus brazos, en sus hombros”, de *tel*, “brazo” y *telexik*, “llevar en los brazos”. *Ub'*, “cerbatana”.

⁶²⁶ *Sipakna*, del náhuatl *cipac(tli)*, “caimán, lagarto”. (LC: 85).

⁶²⁷ *Kab'-r-aqan*, “dos sus pies, sus piernas”.

⁶²⁸ *Chimalmat*: posiblemente deriva del k'iche' *malmat*, “arrastrar” y del náhuatl *chimal*, “escudo”. (LC: 84) *Chimalmat* es en la cultura náhuatl la esposa de Mixcoatl y la madre de Quetzalcoatl. (MG: 36)

⁶²⁹ *Chaj*, “juego, juego de pelota”, de *echaj*, “jugar”. (DG)

⁶³⁰ El nombre de la montaña significa “en el fuego”.

⁶³¹ *Chi-saqirik*, “amanecer”.

solamente en una noche

Folio 6 v.

nacen por Sipakna.
Así, pues, Kab'raqan, se mueven las montañas⁶³² por él
tiemblan⁶³³ las montañas pequeñas
las montañas grandes por él.
Solamente así el engrandecimiento de sí mismos⁶³⁴ hacían los hijos de Wuqub' Kaqix
"Yo⁶³⁵ aquí estoy, yo soy el sol" Decía Wuqub' Kaqix.
"Yo aquí estoy, yo soy el creador⁶³⁶ de la tierra". Decía Sipakna.
"Yo, pues, separo⁶³⁷ el cielo
destruyo⁶³⁸ toda la tierra" Decía Kab'raqan.
Solamente así los hijos de Wuqub' Kaqix
solamente así tomaban aquí⁶³⁹ su grandeza detrás⁶⁴⁰ de su padre.
Así, pues, el mal vieron los muchachos.
No se hacen⁶⁴¹ nuestras primeras madres
nuestros primeros padres.
Así, pues, se pensó⁶⁴² en su muerte
en su derrota⁶⁴³ por los muchachos.

12- ⁶⁴⁴ Éste, pues, es el tiro de cerbatana⁶⁴⁵ a Wuqub' Kaqix por los dos muchachos.
Nosotros diremos⁶⁴⁶ la derrota⁶⁴⁷ de cada uno de los que se engrandecen de sí mismos.
Así, pues, Wuqub' Kaqix tiene un árbol de nance⁶⁴⁸
éste, pues, es el pasto⁶⁴⁹ de Wuqub' Kaqix
éste llega⁶⁵⁰ a la superficie del nance
sube⁶⁵¹ sobre el árbol cada⁶⁵² día
fue visto⁶⁵³ que era su pasto por Junajpu
Xb'alanke
aguardan⁶⁵⁴, pues, al pie⁶⁵⁵ del árbol de nance a Wuqub' Kaqix

⁶³² *Chi-silab'*, de la raíz *sil*, "voltear, mover".

⁶³³ *Chi-neb'owik*, "temblar, menear". (SC, nota 66)

⁶³⁴ *K-ib'*, sustantivo relacional plural.

⁶³⁵ En el Ms. Newberry se registra *ix va*, que Sam Colop lee *in wa'* "yo soy esto, aquí estoy".

⁶³⁶ *B'an-ol*, sustantivo con sufijo agentivo del verbo *b'anik*, "hacer".

⁶³⁷ *Kiyow*, "estorbar, separar, derribar".

⁶³⁸ *Ch-in-wulij*, de la raíz *wul*, "hacer ruido, destruir".

⁶³⁹ *X-ki-k'am*, forma completiva de *k'amik*, "aceptar, tomar". *Ri'*, "aquí".

⁶⁴⁰ *Chi r-ij*, "en su espalda".

⁶⁴¹ *Chi-b'antajoq*, de *b'anik*, "hacer".

⁶⁴² *X-na'ojix*, forma completiva de *na'oj*, "pensar, idear".

⁶⁴³ *Ki-sachik*, "su perderse, su desviarse".

⁶⁴⁴ Empieza la p. 42 de la edición de Sam Colop.

⁶⁴⁵ *U-wub'axik*, "su tirar con la cerbatana", del verbo *wub'aj*, "tirar con cerbatana".

⁶⁴⁶ *Xch-qa-b'ij*, futuro plural del verbo *b'ixik*, "decir".

⁶⁴⁷ *Ki-ch'akatajik*, "su derrota, su ser vencido, ganado", de *ch'akik*, "ganar, vencer".

⁶⁴⁸ *Tapa'l*, "nance".

⁶⁴⁹ *R-echa'*, "su pasto de animales".

⁶⁵⁰ *Ch-ulo*, de *ulem*, "llegar, regresar".

⁶⁵¹ *Ch-aqan*, de *aqanem*, "subirse".

⁶⁵² *Juta*, "cada". (SC, nota 69)

⁶⁵³ *X-iloma*, forma completiva de *ilik*, "ver".

⁶⁵⁴ *Ki-k'ak'alen*, de *k'ak'alen*, "aguardar". (SC, nota 70)

⁶⁵⁵ *Ch-u-xe'*, "en su pie, su raíz".

están escondidos⁶⁵⁶ ahí los dos muchachos entre las hojas⁶⁵⁷ del árbol
entonces llegó⁶⁵⁸ Wuqub' Kaqix
va directamente⁶⁵⁹ sobre su pasto de nance.
Así, pues, entonces tiró con la cerbatana Junajpú⁶⁶⁰
llega derecho la bolita⁶⁶¹ de la cerbatana a su quijada⁶⁶²
grita⁶⁶³ cuando vino desde la cumbre del árbol
va directamente a la superficie de la tierra.
Rápidamente⁶⁶⁴ Junajpu⁶⁶⁵, pues, con prisa⁶⁶⁶ fue⁶⁶⁷ en verdad⁶⁶⁸
fue a capturarlo⁶⁶⁹.
Así, pues, se cortó⁶⁷⁰ un antebrazo⁶⁷¹ de Junajpu por Wuqub'

Folio 7 r.

Kaqix

directamente⁶⁷² se cayó⁶⁷³ para acá
se torció⁶⁷⁴ para acá desde la punta de su brazo⁶⁷⁵
entonces soltó⁶⁷⁶ a Junajpu Wuqub' Kaqix.
Solamente, pues, bien hicieron
no son vencidos⁶⁷⁷ primero por Wuqub' Kaqix.
Llevando⁶⁷⁸, pues, el antebrazo de Junajpu por Wuqub' Kaqix
entonces se fue a su casa.
Solamente, pues, llevando a cuestras⁶⁷⁹ su quijada llegó
“¿Qué le trajo a usted⁶⁸⁰?” Dijo, pues, Chimalmat, la esposa de Wuqub' Kaqix.
“¿Qué va a ser?”
¡Son los dos malvados⁶⁸¹ que me tiraron con la cerbatana!
me movieron⁶⁸² mi quijada

⁶⁵⁶ *Matzamoj*, de la raíz *matz*, “estar en secreto, a escondidas”. *Ulo*, partícula direccional.

⁶⁵⁷ *Xaq*, “hoja”.

⁶⁵⁸ *X-opon*, forma completiva de *opanem*, “llegar”.

⁶⁵⁹ *Taqal*, “directamente, recto”.

⁶⁶⁰ *X-ubaxik*, forma completiva de *wub'aj*, “tirar con cerbatana”. *K-umal*, preposición causal plural, con un complemento aparentemente singular (Junajpu). Tal vez en esta versión se omitió el nombre de Xb'alanke. Además en el Ms. Newberry está registrado en este paso el nombre se Junjunajpu, tal vez una equivocación por Junanpu.

⁶⁶¹ *Ub'aq'*, “su hueso”. Pienso que se trata de la bolita que se dispara de la cerbatana

⁶⁶² *Kakate'*, “quijada, barbilla”.

⁶⁶³ *Ch-u-raqoj u-chi*, expresión que significa “gritar” en la tercera persona singular.

⁶⁶⁴ *Chi malmat*, adv. “rápidamente, directamente”. (DG)

⁶⁶⁵ También en este caso el Ms. Newberry registra Junjunajpu por Junajpu.

⁶⁶⁶ *Anim*, del verbo *anim*, “correr, apresurarse”.

⁶⁶⁷ *X-b'ek*, forma completiva de *b'enam*, “irse”.

⁶⁶⁸ *Kitzij*, “en verdad”.

⁶⁶⁹ *U-chapa'*, de *chapik*, “agarrar, capturar”.

⁶⁷⁰ *X-qupix*, forma completiva de *qupixik*, “cortar tela, madera y carne”.

⁶⁷¹ *U-q'ab'*, “su antebrazo, de la mano al codo”.

⁶⁷² *Ju-suk'*, “recto, directamente”.

⁶⁷³ *X-tzaq*, forma completiva de *tzaqem*, “caerse”.

⁶⁷⁴ *X-mejo*, forma completiva de *mejo*, “doblar, torcer”.

⁶⁷⁵ *Tzam*, “la punta”. *U-teleb'*, brazo, del codo al hombro.

⁶⁷⁶ *X-u-tzoqopij*, forma completiva de *tzoqopixik*, “soltar”.

⁶⁷⁷ *Ki-ch'akatajik*, forma incompletiva de *ch'akik*, “vencer, ganar”.

⁶⁷⁸ *U-k'aam*, Sam Colop lee *k'a'am*, “cuerda”. Posiblemente es de la raíz *k'am*, “tomar, traer, aceptar”.

⁶⁷⁹ *U-lotem*, de *lotej*, “lavar en brazos, en las manos”. (SC, nota 73)

⁶⁸⁰ *Naki pa*, interrogativas. *Mi-x-k'amow*, interrogativa completiva de la raíz *k'am*, “tomar, traer, recibir”. *La* es la forma de respeto singular.

⁶⁸¹ *Ka'ib'*, “dos”. *K'axtok'*, “malvado”.

por eso solamente se aflojan⁶⁸³ mis dientes⁶⁸⁴
duelen⁶⁸⁵.
Primero lo traje para acá⁶⁸⁶.
Sobre el fuego se cuelgue⁶⁸⁷ éste
esté colgado⁶⁸⁸ sobre el fuego cuando vengan a tomarlo⁶⁸⁹ en verdad los malvados”.
Dijo Wuqub’ Kaqix.
Entonces colgó el antebrazo de Junajpu.
Piensan Junajpu
Xb’alanke.
⁶⁹⁰Entonces hablaron con un abuelo⁶⁹¹
en verdad era blanco el pelo⁶⁹² de este abuelo
con una abuela, pues,
en verdad era humilde la abuela⁶⁹³
solamente encorvados⁶⁹⁴ como hombres ancianos⁶⁹⁵
Saqi Nim Aq,⁶⁹⁶ el nombre del abuelo
Saqi Nima Tziz,⁶⁹⁷ pues, el nombre de la abuela.
Les dijeron, pues, los muchachos a la abuela
el abuelo:
“Acompañenos⁶⁹⁸ a ir a tomar⁶⁹⁹ nuestro antebrazo con Wuqub’ Kaqix.
Solamente nosotros seguimos detrás de ustedes⁷⁰⁰:
“Nuestros nietos⁷⁰¹ nos acompañan
ha muerto⁷⁰² su madre
su padre
así, pues, siguen
dan vueltas⁷⁰³ detrás de nosotros
entonces les regalamos⁷⁰⁴
porque solamente sacar⁷⁰⁵ los animales⁷⁰⁶ de los dientes⁷⁰⁷ es lo que hacemos” Dirán.
“Así, pues, como niños⁷⁰⁸ nos ve⁷⁰⁹ Wuqub’ Kaqix.

⁶⁸² *Mix-silib’ataj* en Sam Colop, *mix-silab’ataj* según Diego Guarchaj, forma completiva de la raíz *silab’*, “mover”.

⁶⁸³ *Ka-chuywaj*, de *chuyej*, “aflojar, remover algo con los dedos”. (SC, nota 74)

⁶⁸⁴ *W-e*, “mis dientes”.

⁶⁸⁵ *Ka-q’xow*, de *q’axowem*, “doler”.

⁶⁸⁶ *Mi-x-nu-k’am*, forma completiva singular de *k’am*, “traer, tomar”. *Uloq*, partícula direccional, “para acá”.

⁶⁸⁷ *Chi-xeke*, imperativo de la raíz *xek*, “colgar”.

⁶⁸⁸ *Chi-tzayab’a*, imperativo de *tzayab’axik*, “colgar”. (DG)

⁶⁸⁹ *K-ul-ki-k’ama’*, forma compuesta plural del verbo *ulem*, “llegar, venir” y *k’am*, “tomar, traer, recibir”.

⁶⁹⁰ Empieza la p. 43 de la edición de Sam Colop.

⁶⁹¹ *Mama’*, “abuelo”.

⁶⁹² *R-ismal*, “pelo de animal, plumas”.

⁶⁹³ *Kemel*, “humilde”. Podría ser *k’emel*, de *k’emelik*, “quebradizo”. *Ati’t*, “abuela”.

⁶⁹⁴ *Ke-luq’ukila*, de *luq’u*, “encorvar, doblar para abajo”.

⁶⁹⁵ *Rijitaq*, de *ri’j*, “anciano”.

⁶⁹⁶ *Saqi Nim Aq*, “Blanco Gran Jabal”.

⁶⁹⁷ *Saqi Nima Tziz*, “Blanco Gran Pizote”

⁶⁹⁸ *K-ix-qa-achb’ilaj taj*: *ix-* es infijo de sujeto de segunda persona plural; *qa-* es sufijo de complemento de primera persona plural; de la raíz *ach*, “compañía, compañero”.

⁶⁹⁹ *Chi-b’eta-k’ama’*, verbo compuesto de la raíz *b’e*, “ir” y *k’am*, “tomar, traer”.

⁷⁰⁰ *K-oj-tere*, forma incompletiva plural, en primera persona, de *terenik*, “seguir”. *W-ij*, “a su espalda de ustedes”

⁷⁰¹ *Qa-mam*, de *mam*, “nieto, abuelo”.

⁷⁰² *Kaminaq*, participio perfectivo de *kamik*, “morir”.

⁷⁰³ *Kotila*, de *kotij*, “rondar, dar vueltas”. (SC, nota 76)

⁷⁰⁴ *Ke-qa-sipaj*, de *sipaxik*, “regalar”.

⁷⁰⁵ *Elesan*, de *elesaxik*, “sacar, quitar”.

⁷⁰⁶ *U-chikopil*, de *chikop*, “animal”.

⁷⁰⁷ *Eyaj*, de la raíz *ey*, “diente”. (BB)

solamente, pues, nosotros les damos⁷¹⁰ sus ideas⁷¹¹”. Dijeron, pues, los dos muchachos.
“¡Está bien!” Dijeron, pues.

Folio 7 v.

Así, pues, entonces se fueron.

Colgándose⁷¹², pues, estaba Wuqub' Kaqix frente a su trono.

Entonces pasaron⁷¹³ la abuela

el abuelo

juegan⁷¹⁴, pues, los dos muchachos detrás de ellos

entonces pasan al pie de la casa del señor

grita⁷¹⁵ Wuqub' Kaqix por su diente

entonces vio Wuqub' Kaqix al abuelo

a la abuela que se acompañaban entre sí⁷¹⁶.

“¿De dónde vienen, abuelos nuestros?” Dijo, pues, el señor.

“Solamente nos alimentamos⁷¹⁷ a nosotros, señor” Dijeron, pues.

“¿Cuál⁷¹⁸ es su forma de alimentación?

No los acompañan sus hijos⁷¹⁹?”

“No, señor, son nuestros nietos

solamente, pues, les tenemos lástima⁷²⁰

⁷²¹lo que se da⁷²²

una porción⁷²³

el resto⁷²⁴ se lo damos a ellos, señor”. Dijeron, pues, la abuela

el abuelo.

Sufría⁷²⁵, pues, el señor por el dolor⁷²⁶ de su diente

solamente se esforzaba⁷²⁷ mucho para hablar.

“¡Ojalá me quede⁷²⁸ con ustedes

que me tengan lástima!

“¿Qué hacen?”

“¿Qué curan⁷²⁹?” Dijo, pues, el señor.

⁷⁰⁸ *Aka'lab'*, de *ak'al*, “niño, niña”.

⁷⁰⁹ *Chi-r-ilo*, de *ilik*, “ver”.

⁷¹⁰ *K-oj-yawik*, forma incompletiva plural de *ya'ik*, “dar, proporcionar”.

⁷¹¹ *I-na'oj*, “las ideas de ustedes”.

⁷¹² *Tzamal*, de la raíz *tzam*, “colgar”. (DG)

⁷¹³ *X-ekowik*, de la raíz *ek*, “pasar”. (BB) Sam Colop lee *xe'ik'owik*.

⁷¹⁴ *K-etz'eyaj*, de la raíz *etz'a*, “jugar”. Sam Colop lee *ke'etzeyaj*.

⁷¹⁵ *K-u-raquj u-chi*, expresión que significa “grita”.

⁷¹⁶ *K-ib'*, sustantivo relacional plural.

⁷¹⁷ *Tzuqub'ey*, de *tzuqik*, “alimentar, dar de comer”.

⁷¹⁸ *Naki pa*, interrogativas.

⁷¹⁹ *Iw-alk'wal*, “su hijo de ustedes”, de *alk'wa'laxel*, “hijo”.

⁷²⁰ *Ka-qa-toq'ob'aj ki-wach*, expresión que significa tenerle lástima a alguien, del verbo *toq'ob'axik*, “tener lástima”.

⁷²¹ Empieza la p. 44 de la edición de Sam Colop.

⁷²² *Ya'axel*, de *ya'ik*, “dar”.

⁷²³ *Pir*, “pedazo, porción”. (SC, nota 77)

⁷²⁴ *Ch'aqap*, “el resto”.

⁷²⁵ *K-utzin*, de la raíz *utz*, “bueno”, aquí con sentido contrario, “no estaba bien”. Cabe señalar también que el verbo *utzinik* significa “llevar a buen fin, terminar, morir”. (DG)

⁷²⁶ *U-q'oxom*, “su dolor”.

⁷²⁷ *K-u-nimaq wachij*, verbo compuesto de *nim*, “grande” y *wach*, “aspecto”. Toda la expresión significa “esforzarse mucho”. (DG)

⁷²⁸ *Ta*, partícula optativa. Sam Colop sugiere la lectura *kanaj*, por *intabacanih* del Ms. Newberry. *Kanaj* es del verbo *kanajem*, “quedarse”. Algunos traductores omiten el verbo y lo interpretan como expresión desiderativa.

“Solamente el animal de los dientes sacamos
 solamente los ojos⁷³⁰ curamos
 solamente los huesos enderezamos⁷³¹, usted señor”. Dijeron, pues,.
 “¡Bueno, pues! Que se cure mi diente,
 en verdad duele⁷³² cada día
 no puedo llorar⁷³³
 no tengo sueño⁷³⁴ por eso, con mis ojos.
 Solamente me tiraron⁷³⁵ con la cerbatana dos malvados.
 Entonces no se pudo⁷³⁶ que comiera mi pasto⁷³⁷ por eso.
 ¡Así, pues, que me tengan lástima!
 Solamente se apriete⁷³⁸ mi diente con las manos”.
 “Está bien, señor: un animal es lo que le causa dolor⁷³⁹.
 Solamente entre su cambio⁷⁴⁰
 se saque⁷⁴¹ el de usted”.
 “No está bien sacar mi diente, porque así yo soy señor
 mi adorno⁷⁴² son mis dientes
 con mis ojos”.
 “¡Nosotros pondremos⁷⁴³ su cambio
 hueso molido entrará⁷⁴⁴!”
 Así, pues, el hueso molido era solamente maíz blanco.
 “Está bien, sáquenmelo
 ayúdenme⁷⁴⁵ para acá”. Dijo, pues.
 Entonces se sacó

Folio 8 r.

 pues el diente de Wuqub' Kaqix
 solamente maíz blanco como sustituto de su diente entró
 solamente era blanco resplandeciente⁷⁴⁶ el maíz en su boca
 luego se bajó⁷⁴⁷ su rostro
 ya no más señor parecía
 se acabaron⁷⁴⁸ de sacar los dientes muy verdes⁷⁴⁹ de su boca
 entonces se curaron los ojos de Wuqub' Kaqix

⁷²⁹ *Chi-kunaj*, de *kunaxik*, “curar”.

⁷³⁰ *U-b'aq u-wach*, literalmente “el hueso de la cara”.

⁷³¹ *Chi-qa-wiqo*, primera persona plural de *wiqik*, “angalanar, enderezar”.

⁷³² *Ka-q'oxowik*, de *q'oxowem*, “duele”.

⁷³³ *Ch-oq'itajik*, de *oq'ik*, “llorar”.

⁷³⁴ *Nu-waram*, “mi sueño”.

⁷³⁵ *Xi-ki-ub'aj*, que Sam Colop lee *x-in-ki-ub'aj*, “me tiraron con la cerbatana”.

⁷³⁶ *X-tikarik*, forma completiva de *tikarem*, “empezar, poder”.

⁷³⁷ *K-in-echajik*, de *echa'*, “pasto de animales”.

⁷³⁸ *Ka-ch-u-yub'*, de *yub'ik*, “palpar, sobar, apretar”. La raíz *je* significa “tirar con las manos”. (TC)

⁷³⁹ *Ka-q'uxuwik*, “que causa dolor”. (SC, nota 81)

⁷⁴⁰ *Ch-ok*, de *okem*, “entrar”. *U-k'exel*, “su cambio”, de la raíz *k'ex*, “cambiar”. Sam Colop lee *ik'exel*.

⁷⁴¹ *Ch-el*, de *elem*, “sacar”.

⁷⁴² *Nu-kawub'al*, “mi adorno, atavío”.

⁷⁴³ *Xch-qa-koj*, futuro de *kojik*, “poner, meter”. Sam Colop lee *xchkakoj*.

⁷⁴⁴ *Jok'om*, de *jok'ik*, “moler”. *Xch-ok*, futuro de *okem*, “entrar”.

⁷⁴⁵ *Ch-i-to'*, imperativo plural de la raíz *to'*, “ayudar, socorrer”. (BB)

⁷⁴⁶ *Julujuj*, de la raíz *jul*, “resplandecer, brillar”. (BB)

⁷⁴⁷ *Jusu*, “inmediatamente”. *X-qaj*, forma completiva de *qajem*, “bajarse”.

⁷⁴⁸ *X-k'is*, forma completiva de verbo *k'isik*, “acabar, terminar”.

⁷⁴⁹ *Rax q'awaq'oj*, de *rax*, “verde” y *q'awaq'oj*, intensificativo. (DG)

entonces se despellejaron⁷⁵⁰ sus ojos
se acabó de sacar el metal.

No lo entendía
solamente, pues, mira⁷⁵¹.

⁷⁵²Entonces se acabó de sacar su engrandecimiento de sí mismo.

Solamente, pues, piensan Junajpu
Xb'alanke.

Entonces se murió, pues, Wuqub' Kaqix.

Entonces tomó, pues, su antebrazo Junajpu.

Se murió también Chimalmat

la esposa de Wuqub' Kaqix.

Así, pues, hubo la pérdida⁷⁵³ de la riqueza⁷⁵⁴ de Wuqub' Kaqix

entonces el curandero⁷⁵⁵ tomó las joyas

las esmeraldas⁷⁵⁶ de las que se engrandecía⁷⁵⁷ aquí sobre la tierra⁷⁵⁸.

El espíritu sobrehumano⁷⁵⁹ de la abuela

el espíritu sobrehumano del abuelo lo hicieron.

Entonces tomaron, pues, su antebrazo⁷⁶⁰

lo dejaron sembrado⁷⁶¹ allí

bien fue⁷⁶².

Solamente por la muerte de Wuqub' Kaqix quisieron⁷⁶³ que así hicieran.

Como algo malo⁷⁶⁴ vieron el engrandecimiento de sí mismo⁷⁶⁵.

Así, pues, se fueron los dos muchachos

solamente la palabra de Uk'ux Kaj cumplieron⁷⁶⁶.

13- Éstos, pues, son los hechos de Sipakna

el primer hijo de Wuqub' Kaqix.

“Yo soy el hacedor⁷⁶⁷ de las montañas”. Dice Sipakna.

Así, pues, Sipakna se baña en la boca⁷⁶⁸ de un río

entonces pasaron⁷⁶⁹ cuatrocientos⁷⁷⁰ muchachos arrastrando⁷⁷¹ un árbol como sostén⁷⁷² de su casa⁷⁷³

⁷⁵⁰ *X-ch'olik*, forma completiva de *ch'olik*, “pelar, despellejar”. Sam Colop lee *x-cholik*.

⁷⁵¹ *Ka-mukunik*, de la raíz *muk*, “mirar desde lejos”. (BB)

⁷⁵² Empieza la p. 45 de la edición de Sam Colop.

⁷⁵³ *U-sachik*, “su perder, su olvidar”.

⁷⁵⁴ *U-q'inomal*, sustantivo poseído de *q'inom*, “rico”.

⁷⁵⁵ *Aj-kun*, sustantivo con prefijo de oficio u origen, del verbo *kunaxik*, “curar”.

⁷⁵⁶ *Yamanik*, “joyas, esmeraldas”.

⁷⁵⁷ *X-u-punab'ej*, de *punaj*, “alabar, engrandecer”. (SC, nota 83)

⁷⁵⁸ En el Ms. Newberry siguen 11 líneas tachadas, que se repiten más adelante. Esto indica la presencia de un manuscrito alfabético de referencia anterior, que Ximénez está copiando.

⁷⁵⁹ *Nawal*, ya encontrado antes con el significado de “ser extraordinario, ser sagrado”.

⁷⁶⁰ *Ki-q'ab'*, se observa que el sustantivo está poseído en la forma plural, “de ellos”.

⁷⁶¹ *X-tikitax*, forma completiva de la raíz *tik*, “sembrar, dejar sembrado, dejar fijo”.

⁷⁶² *X-uxik*, de la raíz *ux*, “ser”.

⁷⁶³ *X-k-aj*, de la raíz *aj*, “querer, desear”.

⁷⁶⁴ *Itzel*, “malo”

⁷⁶⁵ *Ib'*: en este caso el sustantivo relacional no se encuentra poseído.

⁷⁶⁶ *X-ki-b'ano*, forma completiva plural de *b'anik*, “hacer”.

⁷⁶⁷ *B'an-ol*, sustantivo agentivo de *b'anik*, “hacer”.

⁷⁶⁸ *K-atinik*, forma incompletiva de *atinem*, “bañarse”. *Ch-u-chi'*, “en la boca, la orilla”.

⁷⁶⁹ *X-ekowik*, de la raíz *ek*, “pasar”. (BB) Sam Colop lee *xe'ik'owik*.

⁷⁷⁰ *Omuch'*, “cuatrocientos”.

⁷⁷¹ *Jur*, “arrastrar un palo, sacar jalando un palo, jalar a alguien”.

⁷⁷² *R-aqan*, literalmente “su pie, su pierna”.

⁷⁷³ *Ki-kab'al*, “su casa de ellos”. En los diccionarios actuales *kab'al* está registrado como “rancho”. Tal vez el significado es el de “casa en el campo”.

cuatrocientos caminan
entonces cortaron⁷⁷⁴, pues,

Folio 8 v.

un gran árbol como dintel⁷⁷⁵ de su casa.

Así, pues, fue Sipakna

llegó⁷⁷⁶, pues, con los cuatrocientos muchachos.

“¿Qué hacen ustedes⁷⁷⁷, muchachos?”

“Solamente el árbol no lo levantamos⁷⁷⁸ en hombros⁷⁷⁹”.

“Yo lo llevaré en hombros⁷⁸⁰”.

⁷⁸¹¿Hasta dónde llegan?

¿Cuál es su función⁷⁸² en sus corazones?”.

“Solamente es el dintel de nuestra casa”

“Está bien”. Dice, pues.

Entonces lo arrastró, pues,

lo llevó en hombros arriba⁷⁸³ hasta la entrada de la casa de los cuatrocientos muchachos.

“Solamente, pues, esté⁷⁸⁴ con nosotros, muchacho”.

¿Tienes madre

padre?”

“No.” Dijo, pues.

“Pedimos ayuda⁷⁸⁵ para erigir⁷⁸⁶ mañana⁷⁸⁷ un árbol nuestro como sostén de nuestra casa”.

“Está bien.” Dijo, pues.

Así, pues, tomaron sus consejos los cuatrocientos muchachos:

“¿Al muchacho, cómo podemos hacer para matarlo?”

Porque no está bien lo que hace

solamente él solo⁷⁸⁸ levantó⁷⁸⁹ el árbol.

Escarbamos⁷⁹⁰ un gran hoyo⁷⁹¹

ahí entonces lo arrojamos abajo⁷⁹² en el hoyo.

“Saca abajo⁷⁹³ la tierra del hoyo”, le decimos.

Ahí entonces, pues, estando agachado⁷⁹⁴ abajo en el hoyo

⁷⁷⁴ *X-ki-q'at*, forma completiva plural de *q'atik*, “cortar o dividir en pedacitos carne, masa, cuero”.

⁷⁷⁵ *U-wapalil*, “su dintel, solera”. (SC, nota 85)

⁷⁷⁶ *X-opon*, forma completiva de *opanem*, “llegar a otra parte”

⁷⁷⁷ *Ix*, segunda persona plural de confianza, vosotros”.

⁷⁷⁸ *Ka-qa-yako*, forma incompletiva de primera persona plural (*qa-*) del verbo *yakik*, “levantar”.

⁷⁷⁹ *Chi-teleb'a*, “en los brazos”, de *teleb'*, “brazo, del codo al hombro”.

⁷⁸⁰ *Xch-in-telej*, futuro de primera persona singular de *telexik*, llevar en hombros”

⁷⁸¹ Empieza la p. 46 de la edición de Sam Colop.

⁷⁸² *U-chak*, “su trabajo”.

⁷⁸³ *Aq'anok*, partícula direccional, del verbo *aq'anem*, “subirse”.

⁷⁸⁴ *K-at-k'oje*, segunda persona de la raíz *k'oj*, variante de *k'ol*, “ser, estar, aparecer. tener”.

⁷⁸⁵ *Ka-qa-ch'akimaj*, forma incompletiva plural de *ch'akimaj*, “pedir prestado, pedir ayuda”. (SC, nota 86)

⁷⁸⁶ *Ch-u-wab'axik*, “erigir”.

⁷⁸⁷ *Chwe'q*, “mañana”.

⁷⁸⁸ *U-tukel*, “él solo”.

⁷⁸⁹ *Mi-x-u-yak*, forma completiva del verbo *yakik*, “levantar”.

⁷⁹⁰ *Qa-k'oto*, primera persona plural de la raíz *k'ot*, “escarbar un foso”

⁷⁹¹ *Jur*, “hoyo, cueva”.

⁷⁹² *Chi-qa-tzaq*, primera persona plural de *tzaq*, “tirar, arrojar”. *Qajoj* es partícula direccional “de arriba para abajo”.

(DG)

⁷⁹³ *Ja-k'ama*, de la raíz *k'amik*, “tomar, traer”. *Qaja*, es partícula direccional “de arriba para abajo”, del verbo *qajem*, “bajarse”. Como indica Tedlock, en el Ms. Newberry la *h* de la palabra *caha* parece tachada. No sé decir si corresponde a la *n*, como sugiere Tedlock, o si en realidad se trata de una *h*. (DT)

entonces le arrojamos⁷⁹⁵ abajo un gran árbol
 Ahí, pues, entonces morirá en el hoyo”. Dijeron, pues, los cuatrocientos muchachos.
 Entonces escarbaron, pues, un gran hoyo
 lejos⁷⁹⁶ se bajó.
 Entonces mandaron⁷⁹⁷ a Sipakna:
 “Nosotros somos muy amables⁷⁹⁸ contigo
 ve a escarbar otra tierra
 nosotros no lo conseguimos⁷⁹⁹”. Le fue dicho.
 “Está bien”. Dijo, pues.
 Así, pues, bajó al hoyo.
 “Llama⁸⁰⁰ acá cuando esté escarbada la tierra
 cuando lejos hayas bajado por ti mismo”. Le fue dicho.
 “¡Bien⁸⁰¹!” Dijo, pues.
 Entonces empezó⁸⁰² la excavación del hoyo.
 Solamente, pues, su hoyo escarbó
 su recipiente para sí mismo⁸⁰³
 él sabía⁸⁰⁴ de su muerte.
 Entonces escarbó otro hoyo⁸⁰⁵
⁸⁰⁶al lado un segundo⁸⁰⁷ hoyo escarbó para salvarse⁸⁰⁸.
 “¿Cuánto falta⁸⁰⁹?” Le fue dicho, pues, hacia abajo por los cuatrocientos muchachos.
 “Estoy haciendo mi escarbación
 si los llamo hacia arriba⁸¹⁰
 entonces estará bien⁸¹¹

Folio 9 r.

su escarbación”. Dijo para acá Sipakna en el hoyo.
 No escarbaba la parte baja del hoyo como su entierro⁸¹²
 solamente su hoyo escarbaba como lugar donde estar⁸¹³ para sí mismo.
 Así, pues, entonces llamó hacia acá Sipakna
 salvo⁸¹⁴ estaba, pues, ahí en el hoyo cuando llamó para acá.

⁷⁹⁴ *Pachal*, de *pachalik*, “estar agachado”.

⁷⁹⁵ *Qa-tarij*, de *tarij*, “arrojar, tirar”. (SC, nota 88)

⁷⁹⁶ *Najt*, “lejos, lejano”.

⁷⁹⁷ *X-ki-taq*, forma completiva plural de *taqik*, “mandar, ordenar, enviar”.

⁷⁹⁸ *Oj kanij*, según Sam Colop, *oj k’anij* según Diego Guarchaj, de *k’anij*, “amabilidad, ser amable”. (DG)

⁷⁹⁹ *Mawi*, negación. *Ka-qa-riqo*, forma incompletiva plural de *riqik*, “hallar, conseguir”.

⁸⁰⁰ *K-a-sik’in*, de la raíz *sik’*, “llamar, convocar”.

⁸⁰¹ *We*, “bien, está bien”. La misma forma indica también el pronombre demostrativo y la preposición condicional.

⁸⁰² *X-u-tikib’a*, forma completiva de la raíz *tik*, “comenzar, poder, lograr”. Sam Colop lee *xutik’b’al*.

⁸⁰³ *U-k’olb’al*, “recipiente, lugar”. *R-ib’*, sustantivo relacional en tercera persona.

⁸⁰⁴ *X-r-etamaj*, forma completiva de *eta’am*, “saber, conocer”.

⁸⁰⁵ *Jun wi chi*, “un diferente”. (ACH)

⁸⁰⁶ Empieza la p. 47 de la edición de Sam Colop.

⁸⁰⁷ *Tzalanem*, de la raíz *tzal*, “lado, estar de lado”. *U-kab’*, “segundo”.

⁸⁰⁸ *X-kolotaj*, forma completiva de *kolob’ej*, “librar, salvar”.

⁸⁰⁹ *K-ajanik’an*, “¿es profundo, verdad?” de *ajanik’*, que indica profundidad. *Jani* es una forma interrogativa “cuánto”. (DG)

⁸¹⁰ *Xk-ix-nu-sik’ij*, forma potencial con pronombre sujeto de primera persona singular y complemento de segunda persona plural del verbo *sik’ixik*, “llamar, convocar”.

⁸¹¹ *Ch-utzinoq*, de la raíz *utz*, “bien, bueno”.

⁸¹² *U-xe*, “su pie, su raíz, su principio”. (BB) *U-muqikil* según la lectura de Sam Colop, *vmoquiquil* en el Ms. Newberry, del verbo *muqik*, “enterrar”.

⁸¹³ *K’ol-b’al*, sustantivo instrumental y locativo del verbo *k’olik*, “estar, haber, existir”.

“Mañana veremos⁸³⁵
el segundo día también veremos si no vienen⁸³⁶ hormigas⁸³⁷ en la tierra cuando esté hediondo⁸³⁸
cuando esté podrido⁸³⁹.”

Así, pues, llegue⁸⁴⁰ en nuestro corazón
cuando tomemos nuestro licor”. Dijeron, pues.
Oyó, pues, hacia acá Sipakna desde el hoyo cuando dijeron esto los muchachos.

Folio 9 v.

Al segundo día también entonces se amontonaron⁸⁴¹ las hormigas
llegan

caminan amontonadas⁸⁴²
entonces se encontraron⁸⁴³ bajo el árbol.
De todas partes⁸⁴⁴ llevan en la boca⁸⁴⁵ el vello⁸⁴⁶
llevan en la boca las uñas⁸⁴⁷ de Sipakna.

Entonces vieron esto, pues, los muchachos.

“Bien le fue al malvado⁸⁴⁸
ven⁸⁴⁹: las hormigas se encontraron acá
se amontonaron acá.

De todas partes vello llevan en la boca
tienen uñas.

¡Miren⁸⁵⁰ lo que hicimos!” Dijeron entre sí.

Así, pues, Sipakna sí estaba vivo⁸⁵¹
cortó⁸⁵² hacia acá el pelo de su cabeza⁸⁵³
solamente corta⁸⁵⁴ hacia acá las uñas con sus dientes
se los da a las hormigas.

Así, pues, que se había muerto pensaban los cuatrocientos muchachos.

Luego, pues, se empezó⁸⁵⁵ su licor en tres días
entonces se emborracharon⁸⁵⁶ también todos los muchachos
estando borrachos todos los cuatrocientos muchachos no entienden⁸⁵⁷.

⁸³⁴ *Laqab'eb'al*, sustantivo instrumental y locativo de *laqab'ej*, “habitar en algún lugar, avecindarse”. D. Guarchaj lo lee *laq'ab'ej*. (SC, nota 95; DG)

⁸³⁵ *Chuweq*, de *chwe'q*, “mañana”. *Chi-q-ilo*, de la raíz *il*, “ver”

⁸³⁶ *Chi-pe*, de *petem*, “venir”.

⁸³⁷ *Sanik*, “hormiga”.

⁸³⁸ *Chuwinuq*, de la raíz *chuw*, “hediondo”. (BB)

⁸³⁹ *Q'eyoq* en SamColop. Para D. Guarchaj es *q'ayoq*, “estar podrido”. (DG)

⁸⁴⁰ *K-ul*, de *ulem*, “llegar”.

⁸⁴¹ *X-tub'ukij*, de la raíz *tub'*, “amontonar”. (BB)

⁸⁴² *Ke-b'uchuwik*, en k'iche' moderno *b'uchku'rem*, “caminar amontonados como hormigas”.

⁸⁴³ *X-e-k'ulun*, forma completiva de *k'ulik*, “encontrarse personas o animales”.

⁸⁴⁴ *Jumaj*, “de todas partes, de algunas partes, de cada parte”. (SC, nota 96)

⁸⁴⁵ *Ki-kayelo'n*, forma incompletiva de *kayexik*, “morder, prensar con los dientes”.

⁸⁴⁶ *Is*, “vello”.

⁸⁴⁷ *R-ixk'aq*, “sus uñas”.

⁸⁴⁸ *K'axtok'*, “malvado”.

⁸⁴⁹ *Ch-iw-il*, segunda persona plural de la raíz *il*, “ver”.

⁸⁵⁰ *Ch-ila'*, de la raíz *il*, “ver”.

⁸⁵¹ *K'aslik*, “estar vivo”.

⁸⁵² *X-u-q'at*, forma completiva de *q'atik*, “cortar, dividir en pedacitos”. Sam Colop lee *xuqat*.

⁸⁵³ *R-ismal*, de *ismal*, “pelo de animal, pluma, vello”.

⁸⁵⁴ *K-u-q'ux*, de la raíz *q'ux*, “cortar, limar”. (BB)

⁸⁵⁵ *X-tikar*, forma completiva de *tikik*, “empezar, iniciar, sembrar”.

⁸⁵⁶ *X-e-q'ab'ar*, forma completiva plural del verbo *q'ab'arem*, “emborracharse”.

Luego también se derribó⁸⁵⁸ la casa sobre sus cabezas por Sipakna
acabaron⁸⁵⁹ siendo aplastados⁸⁶⁰ todos
ni uno
dos se salvaron⁸⁶¹ de los cuatrocientos muchachos
fueron matados por Sipakna

el hijo de Wuqub' Kaqix.

⁸⁶² Así, pues, mueren los cuatrocientos muchachos.
Se dijo, pues, que entraron en las estrellas⁸⁶³ Motz⁸⁶⁴, éste es su nombre por ellos
si es solamente claridad la palabra.
Así, pues, contaremos⁸⁶⁵ la derrota⁸⁶⁶ de Sipakna por los dos muchachos
Junajpu
Xb'alanke.

14- Así, pues, es la derrota
la muerte de Sipakna .
Entonces se venció después por los dos muchachos
Junajpu
Xb'alanke.

Así se humillaron⁸⁶⁷ los corazones de los muchachos
los cuatrocientos muchachos habían muerto por Sipakna.
Solamente peces⁸⁶⁸
solamente cangrejos⁸⁶⁹ busca⁸⁷⁰ en la orilla de los ríos⁸⁷¹
así come⁸⁷² todos los días
durante el día vaga⁸⁷³ para buscar su comida
la noche, pues,

Folio 10 r.

carga⁸⁷⁴ las montañas.
Así, pues, se imita⁸⁷⁵ un gran cangrejo por Junajpu
Xb'alanke
pues pusieron⁸⁷⁶ como aspecto la clavaria⁸⁷⁷

⁸⁵⁷ *Ka-ki-na'*, forma incompletiva plural de *na'o*, “ideas, pensamientos”.

⁸⁵⁸ *X-ulix*, forma completiva de la raíz *ul*, “caerse”. (BB)

⁸⁵⁹ *X-e-k'is*, forma completiva plural de *k'isem*, “terminarse, acabarse”.

⁸⁶⁰ *Ch'ayatajik*, de *ch'ayik*, “pegar, golpear”.

⁸⁶¹ *X-kolotaj*, forma completiva de *kolik*, “salvar, defender”.

⁸⁶² Empieza la p. 49 de la edición de Sam Colop.

⁸⁶³ *X-e'-ok*, forma completiva plural de *okem*, “entrar”. *Ch'umilal*, de *ch'umil*, “estrella”.

⁸⁶⁴ *Motz*: Sam Colop sugiere un juego verbal entre *motz* (“montón”, según Brasseur), *mutz*, *much* (“amontonar”, según Brasseur) y *much'*. Se refiere a la constelación de las Pléyades. (SC; 97; BB)

⁸⁶⁵ *Chi-qa-bij*, primera persona plural de *b'ixik*, “decir”.

⁸⁶⁶ *U-ch'akatajik*, sustantivo poseído del verbo *ch'akik*, “ganar, vencer”.

⁸⁶⁷ *K-u-yoq'*, de la raíz *yoq'*, “humillar, vencer”.

⁸⁶⁸ *Kar*, “pez, pescado”.

⁸⁶⁹ *Tap*, “cangrejo”.

⁸⁷⁰ *Ch-u-tzukuj*, de *tzukuxik*, “buscar, cazar”.

⁸⁷¹ *Tak*, “orilla”. A' en el Ms. Newberry por *ja'*, como indica Sam Colop. (SC, nota 98)

⁸⁷² *R-echa'j*, de *echa'xik*, “comer hierbas”.

⁸⁷³ *Chi-wa'katik*, de *wa'katem*, “pasear, vagar”.

⁸⁷⁴ *Chi-r-eqaj*, del verbo *eqaxik*, “cargar”.

⁸⁷⁵ *U-jalwachixik*, de *jalwachixik*, literalmente “cambiar una cosa por otra”, de *jaluxik*, “engañar, falsear”.

⁸⁷⁶ *X-ki-koj*, forma completiva plural de *kojik*, “usar, poner, meter”.

⁸⁷⁷ *Ek'*, “pie de gallo, clavaria o manecillas”. Posiblemente es la *Clavaria flava* de la familia de las *clavariaceae*.

se recogen⁸⁷⁸ las clavarias que están en los bosques
así la parte inferior⁸⁷⁹ del cangrejo fue⁸⁸⁰
en la hendidura⁸⁸¹, pues, se despegan⁸⁸² las patas
pusieron una piedra en forma de jícara⁸⁸³ como lomo⁸⁸⁴ del cangrejo cóncava⁸⁸⁵.
Así, pues, entonces lo pusieron dentro⁸⁸⁶ la parte inferior de una cueva
la parte inferior de una gran montaña
Me'awan, el nombre de la montaña donde se venció.

Así, pues, entonces vinieron los muchachos para encontrar⁸⁸⁷ a Sipakna en el río.
“¿A dónde vas⁸⁸⁸ tú, muchacho?” Le fue dicho, pues, a Sipakna.

“No me voy,
solamente mi comida busco, muchachos”. Dijo, pues, Sipakna.

“¿Cuál es tu comida?”

⁸⁸⁹“Solamente peces
solamente cangrejos, pero no⁸⁹⁰ hay
no los encuentro⁸⁹¹
desde anteayer⁸⁹² me he quedado⁸⁹³ sin comer
no aguanto⁸⁹⁴ las ganas de comer⁸⁹⁵”. Dijo Sipakna a Junajpu
Xb'alanke.

“¡Un cangrejo está allá debajo del barranco
en verdad es un gran cangrejo!

¡Cómetelo!⁸⁹⁶

Solamente nos muerde⁸⁹⁷

quisimos agarrarlo⁸⁹⁸

nos espantamos⁸⁹⁹ por él

¿nosotros no vamos a agarrarlo⁹⁰⁰?” Dijeron, pues, Junajpu

Xb'alanke.

“Que tengan lástima⁹⁰¹

⁸⁷⁸ *Mak*, de *makow*, “acto de recoger flores y frutas con los dedos”. (SC, nota 99)

⁸⁷⁹ *Xul*, “la parte inferior” y también “la garganta”.

⁸⁸⁰ *X-uxik*, de la raíz *ux*, “ser”. (BB)

⁸⁸¹ *Pa jaq*, de la raíz *jaq*, “abierto, abrir”.

⁸⁸² *U-k'ok*, Sam Colop lee *ukok*. Posiblemente de la raíz *k'o*, “despegar, desclavar”.

⁸⁸³ *Tzel*, “jícara grande y batea”. (SC, nota 100)

⁸⁸⁴ *Wa-r-achaq*, “la espalda, la parte posterior”.

⁸⁸⁵ *Jowojik*, de la raíz *jow*, “ser coso vacía”. Sam Colop lee *rijowojik*, tal vez de la palabra *ij*, “cáscara, concha”.

⁸⁸⁶ *Ukoq*, partícula direccional.

⁸⁸⁷ *X-ki-k'u*. Sam Colop lee *xkik'ulaj*, forma completiva plural del verbo *k'ulik*, “encontrar”.

⁸⁸⁸ *K-at-b'e*, forma incompletiva de *benam*, “irse”.

⁸⁸⁹ Empieza la p. 50 de la edición de Sam Colop.

⁸⁹⁰ *Xma*, para Sam Colop es la forma dialectal o arcaica de *ma*, nagación.

⁸⁹¹ *Ka-nu-riqo*, forma incompletiva en primera persona singular de *riqik*, “encontrar, conseguir”.

⁸⁹² *Kab'ijir*, “anteayer”.

⁸⁹³ *Ch-in-kanaj*, primera persona singular del verbo *kanajem*, “quedarse”.

⁸⁹⁴ *Ka-nu-ch'ij*, primera persona singular del verbo *ch'ijik*, “aguantar, hacer esfuerzo”.

⁸⁹⁵ *Wa'ij*, literalmente “comilón, tragón”.

⁸⁹⁶ *Ka-q'ij*, expresión de difícil interpretación. *Ka* indica el aspecto verbal incompletivo. El verbo podría ser *q'ijik* “vaciar, envasar”; Recinos traduce “bien es que lo comas” y Chávez “no aguantas comerlo”. (AR; ACH) No he encontrado una posible traducción. *Ch-aw-echa'j*, imperativo de segunda persona singular (*aw-*) de *echa'xik*, “comer hierbas”.

⁸⁹⁷ *K-oj-u-ti'o*, forma incompletiva en la primera persona singular con complemento directo de segunda persona plural del verbo *ti'ik*, “comer, morder”.

⁸⁹⁸ *Qa-chapo*, primera persona plural de *chapik*, “agarrar, capturar”.

⁸⁹⁹ *Ka-qa-xib'ij*, forma incompletiva en la primera persona plural de *xib'ixik*, “espantar, asustar”. *Q-ib'* es el reflexivo en la persona correspondiente.

⁹⁰⁰ La persona gramatical no está determinada, por eso podría ser también: “¿no vas a agarrarlo?”.

vengan a mostrarlo⁹⁰², muchachos.” Dijo Sipakna.
 “No queremos
 solamente entonces ve tú
 no hay posibilidad de perderse⁹⁰³
 solamente por el recorrido⁹⁰⁴ del río ve tú
 tú, pues, ve derecho⁹⁰⁵ allá debajo de una gran montaña
 como concha está⁹⁰⁶ en el fondo del barranco
 solamente sal⁹⁰⁷ allá.” Dijeron Junajpu
 Xb’alanke.

“¡Que me favorezcan⁹⁰⁸
 que me tengan lástima!
 No se podrá encontrar⁹⁰⁹, muchachos.
 Vengan, pues, a mostrármelo.
 Hay muchos
 bastantes⁹¹⁰ pájaros⁹¹¹
 vengan a tirar con la cerbatana
 yo sé dónde están.” Dijo, pues, Sipakna.
 Se humilló⁹¹²
 entró frente a los muchachos.

Folio 10 v.

“Si en verdad no lo agarras
 entonces solamente así regresaremos⁹¹³ por ti.
 No lo comimos⁹¹⁴
 solamente inmediatamente muerde cuando nosotros boca abajo⁹¹⁵ desde afuera⁹¹⁶ entramos
 así, pues, se espanta cuando boca arriba⁹¹⁷ desde afuera entramos
 solamente por poco⁹¹⁸ no lo alcanzamos⁹¹⁹.
 Así, pues, es bueno que boca arriba⁹²⁰ entres desde afuera.” Les fue dicho, pues.
 “Está bien”. Dijo, pues, Sipakna.
 Entonces se fue, pues, en compañía⁹²¹ Sipakna

⁹⁰¹ *K-i-toq’ob’a*, forma incompletiva en la segunda persona plural de *toq’ob’axik wach*, “favorecer, tener lástima”.

⁹⁰² *I-wab’a*, segunda persona plural de la raíz *wab’a*, “señalar, parar”. (BB)

⁹⁰³ *Sachi-b’al*, sustantivo instrumental de *sachik*, “perder, aliviar, desviar”.

⁹⁰⁴ *R-aqan*, literalmente “su pierna, su pie”.

⁹⁰⁵ *Taqal*, “ir derecho”. (TC)

⁹⁰⁶ *Jowol*, de *jowolik*, “estar vacío, hueco, estar posicionado como concha”. *Ula*, de la raíz *ul*, “llegar”. Con terminación *-a* adquiere el significado de “hospedarse, tener aposento” y *ulaj*, “caer”.

⁹⁰⁷ *K-at-el*, forma incompletiva de *elem*, “salir”.

⁹⁰⁸ *Laqij b’a*, de *laqixik wach*, “ganar amistad por medio de regalos”. En el Ms. Newberry se registra la forma *laquiba*; Sam Colop lee *laq’ij*.

⁹⁰⁹ *X-u-k’ulu*, de *k’ulik*, “encontrar”.

⁹¹⁰ *K’i* y *xo* son sinónimos, “muchos”.

⁹¹¹ *Tz’ikin*, “pájaro”.

⁹¹² *X-elajik*, forma completiva de *elajem*, “humillarse”. (SC, nota 105)

⁹¹³ *Xk-oj-tzaliq*, potencial en la primera persona plural de *tzalijem*, “regresar”.

⁹¹⁴ *X-qa-tijo*, forma completiva en la primera persona plural de *tijik*, “tomar, comer”.

⁹¹⁵ *Jupulik*, “boca abajo”.

⁹¹⁶ *Ub’ik*: “allá, afuera”.

⁹¹⁷ *Pak’alik*, “boca arriba”.

⁹¹⁸ *Sqaqi’n*, literalmente “poco”.

⁹¹⁹ *Mawi*, negación. *Chi-qa-riqo*, primera persona plural de *riqik*, “encontrar, conseguir”.

⁹²⁰ *Pak’alik*, “boca arriba”.

⁹²¹ *Ach-b’ilan*, de *ach*, “compañía”.

se fue
llegaron⁹²² debajo del barranco.
⁹²³Acostado de lado⁹²⁴, pues, el cangrejo con su roja concha patuda⁹²⁵ estaba en el fondo del barranco
su engaño⁹²⁶.
“¡Está bien!” Se alegra⁹²⁷, pues, Sipakna.
“Ojalá⁹²⁸ entrara ya en la boca, porque de veras es muy bueno para comer⁹²⁹.”
Quería comerlo.
solamente quería ponerse boca abajo⁹³⁰
quería entrar.
Boca arriba⁹³¹, pues, al cangrejo subía⁹³²
después, pues, salió hacia acá.
“¿No lo alcanzaste?” Le fue dicho, pues.
“No, solamente boca arriba sube
solamente por poco no lo alcancé.
Así estaría bien si boca arriba entrara desde afuera.” Dijo, pues.
Así, pues, boca arriba entró desde afuera
terminó, pues, de⁹³³ entrar desde afuera
solamente la punta de sus piernas⁹³⁴ todavía aparecía⁹³⁵ hacia acá.
Terminó de tragarse⁹³⁶
se derrumbó⁹³⁷ de arriba para abajo⁹³⁸ una gran montaña sobre su corazón
no volvió⁹³⁹
piedra fue⁹⁴⁰ Sipakna.
Así fue la derrota de Sipakna por los muchachos
Junajpu
Xbalanke.
El era el hacedor de las montañas, dijo su cuento antiguamente⁹⁴¹
el primer hijo de Wuqub’ Kaqix.
Debajo de la montaña, Me’awan es su nombre, fue vencido.
Solamente un espíritu sobrehumano⁹⁴² venció al segundo que se engrandece a sí mismo.
⁹⁴³De otro, pues, contaremos su cuento.

⁹²² *X-e-’opon*, forma completiva de *opanem*, “llagar”.

⁹²³ Empieza la p. 51 de la edición de Sam Colop.

⁹²⁴ *Tzalam*, de la raíz *tzal*, “acostado de lado”.

⁹²⁵ *Kaq*, “rojo”. *R-ij*, “su cáscara, su concha”. *Wak’awoj*, “la manera de pararse y de caminar del cangrejo”. (SC, nota 106) La raíz *wak’* indica “tener muchas patas”.

⁹²⁶ *Ki-kumatzej*, de la raíz *matzej*, “guardar un secreto, encubrir algo”. (TC; BB)

⁹²⁷ *Chi-ki’kot*, de *ki’kotem*, “estar contento, alegrarse”. Sam Colop lee *chikikot*.

⁹²⁸ *Karaj*, expresión desiderativa.

⁹²⁹ *Wa’ij*, “comilón, tragón, con muchas ganas de comer”.

⁹³⁰ *Jupunik*, variante de *jupulik*, “boca abajo”.

⁹³¹ *Pak’al*, de *pak’alik*, “boca arriba”.

⁹³² *X-aq’anik*, forma completiva de *aq’anem*, “subirse”.

⁹³³ *X-k’is*, forma completiva de *k’isik*, “terminar, acabar”.

⁹³⁴ *U-ch’ek*, “sus piernas”.

⁹³⁵ *X-k’utun*, forma completiva de *k’utunem*, “aparecer”.

⁹³⁶ *B’iq’itajik*, de la raíz *b’iq’*, “tragar”.

⁹³⁷ *X-lilob’*, forma completiva de la raíz *lil*, “igualar como el suelo”. (FXa)

⁹³⁸ *Qajoj*, partícula direccional.

⁹³⁹ *X-solkopij*, forma completiva de la raíz *sol*, “volver, regresar, voltearse”. (BB)

⁹⁴⁰ *X-uxik*, forma completiva de la raíz *ux*, “ser”. (BB)

⁹⁴¹ *U-tzijoxik*, literalmente “su contar, su decir”. *Ojer*, “antiguo, antiguamente”.

⁹⁴² *Nawal*: la palabra se ha presentado en los pasos anteriores del *Popol Vuh* con el significado de “ser sobrehumano, espíritu superior”.

15- El tercero que se engrandece a sí mismo es el segundo⁹⁴⁴ hijo de Wuqub' Kaqix
Kab'raqan es su nombre.

“Yo derribo⁹⁴⁵ las montañas.” Decía.

Pues así Junajpu

Xb'alanke vencieron⁹⁴⁶ a Kab'raqan.

Folio 11 r.

Dijeron Juraqan

Ch'ipi Kaqulja

Raxa Kaqulja cuando hablaron⁹⁴⁷ con ellos

Junajpu

Xb'alanke:

“Que al segundo hijo de Wuqub' Kaqix
que a este otro se venza⁹⁴⁸.

Solamente es mi palabra

porque no está bien lo que hacen⁹⁴⁹ sobre la superficie de la tierra
supera el sol⁹⁵⁰ en la grandeza

en el peso⁹⁵¹.

Pues no puede ser así.⁹⁵²

¡Que se calme⁹⁵³, pues, para llevarlo allá donde está la salida⁹⁵⁴ del sol!” Les dijo, pues, Juraqan a
los dos muchachos.

“¡Está bien, señor!

Se tiene que ir⁹⁵⁵

no está bien lo que vemos.

¿No existe usted

usted, puesto como fundamento⁹⁵⁶

usted, Uk'ux Kaj?” Dijeron, pues, los muchachos cuando encontraron⁹⁵⁷ las palabras de

Juraqan.

Así también Kab'raqan está derribando⁹⁵⁸ las montañas

solamente apenas a un pequeño⁹⁵⁹ golpe con el pie sobre la superficie de la tierra verdaderamente⁹⁶⁰
se destruyen⁹⁶¹ grandes montañas

⁹⁴³ Empieza la p. 52 de la edición de Sam Colop.

⁹⁴⁴ *Kab'*, “segundo”.

⁹⁴⁵ *Yoj-ol*, sustantivo con sufijo agentivo de *yojik*, “descomponer, derribar, destruir”.

⁹⁴⁶ *X-ch'akow*, forma completiva de *ch'akik*, “ganar, vencer”.

⁹⁴⁷ *X-ch'awik*, forma completiva del verbo *ch'awem*, “hablar”.

⁹⁴⁸ *Chi-ch'akatajik*, potencial de *ch'akik*, “ganar, vencer”.

⁹⁴⁹ *Ki-b'anoj*, forma plural; probablemente la expresión se refiere a los tres personajes.

⁹⁵⁰ *Ka-k-ik'owisaj*, causativo de la raíz *ik'ow*, “pasar, sobrepujar”, según Brasseur. (BB) Para Coto *ik'owik* significa “aventajarse”. (TC)

⁹⁵¹ *Al-al*, sustantivo abstracto de *al*, “pesado”.

⁹⁵² *Ch-uxik*, potencial de la raíz *ux*, “ser”. (BB)

⁹⁵³ *Chi-b'ochij*, potencial de *b'ochi'xik*, “calmar, enamorar”.

⁹⁵⁴ *R-ele-b'al*, sustantivo abstracto poseído del verbo *elem*, “salir”.

⁹⁵⁵ *Ke'wi na*. Sam Colop sugiere en nota la traducción “se tiene que ir”. Sin embargo *e'w* tiene también el significado de “está bien”. (SC, nota 107)

⁹⁵⁶ *Yakalik*, de la raíz *yak*, “levantar, poner un fundamento, poner”. (BB; TC)

⁹⁵⁷ *X-ki-k'ulib'a*, forma completiva plural de la raíz *k'ul*, “encontrar”.

⁹⁵⁸ *Ka-tajin*, verbo auxiliar que forma aspecto progresivo.

⁹⁵⁹ *Ch'utinij*, de *ch'uti'n*, “pequeño”.

⁹⁶⁰ *Jusu*, “inmediatamente, verdaderamente”. (DG)

⁹⁶¹ *Chi-wulij*, del verbo *wulixik*, “destruir”.

pequeñas montañas por él.
 Entonces fue visto⁹⁶² por los muchachos:
 “¿A dónde vas, muchacho?” Le dijeron a Kab’raqan.
 “No me voy
 solamente destruyo⁹⁶³ las montañas
 también yo soy el derribador de ellas en el camino del sol
 en el camino de la claridad.” Dijo, pues, cuando habló.
 Les dijo, pues, Kab’raqan a ellos

Junajpu
 Xb’anake:

“¿A qué vinieron?
 No conozco sus rostros.
 ¿Cuáles son sus nombres?” Dijo Kab’raqan.
⁹⁶⁴“No tenemos nombre
 solamente somos cerbataneros
 solamente somos cazadores con ligas⁹⁶⁵ en las montañas
 solamente somos pobres⁹⁶⁶
 no hay nada nuestro, muchacho,
 solamente por las montañas pequeñas
 solamente por las montañas grandes caminamos, muchacho.
 Así, pues, una gran montaña vimos
 solamente a cada instante⁹⁶⁷ crece⁹⁶⁸
 en verdad lejos⁹⁶⁹ sube⁹⁷⁰
 solamente sale⁹⁷¹
 sobrepuja sobre todas las montañas.

Pues ni uno
 dos pájaros tomamos⁹⁷² sobre su superficie, muchacho.
 Pues de verdad tú derribas⁹⁷³ todas las montañas, muchacho.” Le dijeron Junajpu
 Xb’alanke a Kab’raqan.

“¿De verdad vieron la montaña que dicen?
 ¿Dónde está?
 ¡La veré
 la derribaré abajo⁹⁷⁴!
 ¿Dónde la vieron?”
 “Allá está

Folio 11 v.

a la salida del sol.” Le dijeron, pues, Junajpu

⁹⁶² *X-k’ulutaj*, forma completiva de *k’ulutajem*, “ser encontrado, ser visto”.

⁹⁶³ *K-in-ulij*, probablemente por *k-in wulij*, primera persona incompletiva del verbo *wulixik*, “destruir”.

⁹⁶⁴ Empieza la p. 53 de la edición de Sam Colop.

⁹⁶⁵ *Oj-tzarab’om*, sustantivo que se forma de *tzarab’*, “hierba, liga para cazar animales”. (SC, nota 110)

⁹⁶⁶ *Oj-meb’a’*, de *meb’a’*, “pobre”.

⁹⁶⁷ *Kokil*, adverbio, “a cada instante”. (SC, nota 111)

⁹⁶⁸ *Ka-k’iyik*, forma incompletiva de *k’iyem*, “crecer”.

⁹⁶⁹ *Najt*, forma antigua de *naj*, “lejos”. (SC, nota 112)

⁹⁷⁰ *K-aq’anik*, forma incompletiva de *aq’anem*, “subirse”.

⁹⁷¹ *Ka-kupupik*, forma incompletiva de la raíz *kup*, “salirse”.

⁹⁷² *Mi-x-qa-k’am*, forma completiva en la primera persona plural de *k’amik*, “tomar”.

⁹⁷³ *K-a-wulij*, forma incompletiva en la segunda persona singular de la raíz *wul*, “derribar”.

⁹⁷⁴ *Qajoj*, partícula deireccional.

Xb'alanke

“Está bien.

Que se tome nuestro camino”. Les fue dicho, pues, a los dos muchachos.

“¡No!

solamente agárranos⁹⁷⁵ en el centro⁹⁷⁶

en medio de nosotros

estamos uno a tu izquierda⁹⁷⁷

uno a tu derecha⁹⁷⁸

porque están nuestras cerbatanas

si hay pájaros tiramos con la cerbatana.” Dijeron, pues.

Se alegran⁹⁷⁹ probando⁹⁸⁰ a tirar con la cerbatana.

Así, pues, entonces tiran con la cerbatana

no de tierra son las bolitas⁹⁸¹ de sus cerbatanas

solamente soplan⁹⁸² a los pájaros cuando tiran con las cerbatanas.

Se asombra⁹⁸³, pues, Kab'raqan.

Entonces fregaron⁹⁸⁴, pues, su fuego los muchachos

asaron⁹⁸⁵, pues, sus pájaros sobre el fuego.

⁹⁸⁶Uno de los pájaros, pues, lo desplumaron⁹⁸⁷ con tizate⁹⁸⁸ en la parte de arriba⁹⁸⁹
blanca tierra le pusieron⁹⁹⁰.

“Así, pues, le daremos éste

cuando respire⁹⁹¹

cuando huela⁹⁹² también el olor⁹⁹³ de nuestros pájaros.

¡Entonces sea vencido⁹⁹⁴!

Así, pues, con la tierra se cubrió⁹⁹⁵ la parte de arriba del pájaro por nosotros.

¡En la tierra⁹⁹⁶ lo hacemos caer⁹⁹⁷

así en tierra, pues, sea enterrado⁹⁹⁸!

Gran sabio⁹⁹⁹ es un ser creado

un ser formado.

¡Que se siembre

⁹⁷⁵ *Ka-chape*, del verbo *chapik*, “agarrar, detener con la mano, tocar”.

⁹⁷⁶ *Nik'aj*, “medio, mitad, centro”.

⁹⁷⁷ *Ch-a-mox*, “en-tu-izquierda”, de *mox*, “mano, pie izquierdo”.

⁹⁷⁸ *Ch-a-wikiq'ab'*, “en-tu-derecha”, de *wikiq'ab'*, “mano, pie derecho”.

⁹⁷⁹ *Ke-ki'kot*, en Sam Colop *kekikot*, “alegrarse, estar contento”, forma completiva del verbo *ki'kotem*.

⁹⁸⁰ *Chi-ki-titob'elaj*, de la raíz *tij*, “probar, intentar”. (BB)

⁹⁸¹ *U-b'aq ki-wub'*, literalmente “los huesos de sus cerbatanas”.

⁹⁸² *Chi-k'uxlab'ij* en Sam Colop. Para Diego Guarchaj es *chi-kuxlab'ij*, tercera persona plural de *uxlab'ixik*, “soplar”.

⁹⁸³ *Ch-u-mayjaj*, “mirar acatado, con maravilla”. (TC)

⁹⁸⁴ *X-ki-b'aq*, forma completiva plural de la raíz *b'aq*, “fregar, batir”. (TC)

⁹⁸⁵ *X-ki-b'ol*, forma coompletiva plural de *b'olik*, “asar, tostar”.

⁹⁸⁶ Empieza la p. 54 de la edición de Sam Colop.

⁹⁸⁷ *X-ki-q'ul*, forma completiva plural de *q'ulik*, “desplumar, pelar animales”.

⁹⁸⁸ *Sajkab'*, *tizate*, “yeso blanco que se usa para tejer”.

⁹⁸⁹ *R-ij*, literalmente “sobre su cáscara, su espalda”.

⁹⁹⁰ *X-ki-kojo*, forma completiva plural de *kojik*, “usar, poner, meter”.

⁹⁹¹ *Jiq'onoq*, del verbo *jiq'ik*, “jalar aire, respirar”.

⁹⁹² *Ch-u-siq*, del verbo *siqik*, “besar mano, oler”.

⁹⁹³ *R-uxlab'*, “su olor”.

⁹⁹⁴ *Ch'akajoq*, imperativo de la raíz *ch'ak*, “ganar, vencer”.

⁹⁹⁵ *X-chok*, forma completiva de la raíz *chok*, “cubrir con tierra, untar tierra sobre un objeto”. (DG)

⁹⁹⁶ *P-ulew*, “en la tierra”.

⁹⁹⁷ *Chi-qa-tzaq*, primera persona plural del verbo *tzaqem*, “caerse”.

⁹⁹⁸ *Muq*, del verbo *muqik*, “enterrar”.

⁹⁹⁹ *Etamanel*, sustantivo del verbo *etamaxik*, “saber”.

que amanezca!” Dijeron los muchachos.
 “Porque solamente desea¹⁰⁰⁰ su corazón¹⁰⁰¹ comer
 comer carne¹⁰⁰²
 así lo deseará el corazón de Kab’raqan”. Decían entre sí Junajpu
 Xb’alanke.

Entonces asaron los pájaros
 se cocía¹⁰⁰³ la grasa¹⁰⁰⁴ del asado
 chorrea¹⁰⁰⁵
 se forma la grasa¹⁰⁰⁶ de la piel de los pájaros
 huele¹⁰⁰⁷ fragante¹⁰⁰⁸ su olor.
 Así, pues, Kab’raqan quiere comerlos¹⁰⁰⁹
 solamente babea¹⁰¹⁰ sus jugos¹⁰¹¹ en la boca
 solamente emite sonidos al tragar¹⁰¹²
 babea¹⁰¹³ también su saliva¹⁰¹⁴
 su baba¹⁰¹⁵ por la fragancia de los pájaros.

Entonces les rogó¹⁰¹⁶:
 “¿Cómo es su comida?
 En verdad un sabroso¹⁰¹⁷ olor siento.
 ¡Denme entonces un pedacito¹⁰¹⁸!” Dijo, pues.
 Entonces le dieron, pues, un pájaro a Kab’raqan
 su derrota¹⁰¹⁹, pues.
 Así, pues, acabó¹⁰²⁰ el pájaro.
 Entonces se fueron, pues,
 llegaron¹⁰²¹, pues, a la salida del sol
 ahí está la gran montaña.
 Así, pues, a Kab’raqan solamente se le desmayan¹⁰²² las piernas
 los brazos
 ya no tiene fuerza¹⁰²³

¹⁰⁰⁰ *Chi-rayij*, de la raíz *ray*, “desear”.

¹⁰⁰¹ *U-k’uxlal*, de *k’ux*, “corazón”.

¹⁰⁰² *Chaq’uxik*, “comer carne”, de *chaq’*, “gordo, carne”. (SC, nota 113)

¹⁰⁰³ *X-chaq’aj*, forma completiva del verbo *chaq’ajem*, “cocerse una comida”.

¹⁰⁰⁴ *Q’an*, “grasa”.

¹⁰⁰⁵ *Yipowik*, “chorrear”. (SC, nota 114)

¹⁰⁰⁶ *Kab’chivanik*, “grasa de animal”. (SC, nota 115)

¹⁰⁰⁷ *Koinik*, forma intransitiva del verbo *koi*, “oler”. (SC, nota 116)

¹⁰⁰⁸ *Simisoj*, “cosa fragante, de buen olor”. (SC, nota 117)

¹⁰⁰⁹ *R-echaxik*, literalmente “comer hierbas, pasto de animales”.

¹⁰¹⁰ *Ka-wajin*, de la raíz *waj*, “babea”. (BB)

¹⁰¹¹ *U-wa’al*. Brassuer registra el término *waal*, “caldo”. La raíz *wal*, además, está indicada en los diccionarios modernos como “bañar”. Chávez traduce el término como “jugo”. (ACH) La palabra hace referencia a un líquido en la boca “saliva, jugos”.

¹⁰¹² *Ka-b’iq’ilajik*, que Sam Colop lee *kab’ikilajik*. Del verbo *b’iq’ik*, “emitir sonidos al tragar”. (DG)

¹⁰¹³ *Ka-kurulaj*, del verbo *kurulaj*, “babea”. (SC, nota 118)

¹⁰¹⁴ *U-chub’*, de *chub’aj*, “saliva”.

¹⁰¹⁵ *U-k’axaj*, “su baba”.

¹⁰¹⁶ *X-u-tz’onoj*, forma completiva del verbo *tz’onoj*, “pedir a Dios” en los diccionarios contemporáneos.

¹⁰¹⁷ *Kus*, “dulce, sabroso”. (SC, nota 119)

¹⁰¹⁸ *Sqaq’in*, “un poquito”.

¹⁰¹⁹ *U-ch’akatajik*, sustantivo poseído del verbo *ch’akik*, “vencer, ganar”.

¹⁰²⁰ *X-u-k’is*, forma completiva del verbo *k’isik*, “acabar, terminar”.

¹⁰²¹ *X-e’opon*, forma completiva de *opanem*, “llegar”.

¹⁰²² *Tub’ul*, de la raíz *tub’*, “desmayarse”. (FXa)

¹⁰²³ *Chi-kowin*, de la raíz *kow*, “fuerza”. (BB)

Folio 12 r.

por la tierra untada sobre la piel del pájaro que había comido
1024 no hizo nada, pues, en la montaña
no pudo¹⁰²⁵ derribarla.
Entonces se amarra¹⁰²⁶, pues, por los muchachos
en la espalda le amarran sus brazos
se tuvo cuidado¹⁰²⁷ de sus brazos por los muchachos
se amarran, pues, sus tobillos¹⁰²⁸ juntos.
Así, pues, lo arrojaron abajo¹⁰²⁹
en la tierra lo sepultaron¹⁰³⁰.
Así, pues, fue la derrota de Kab'raqan.
así Junajpu
Xb'alanke
no son numerables¹⁰³¹ sus hechos aquí en la superficie de la tierra.
Así, pues, se contará el nacimiento¹⁰³² de Junajpu
Xb'alanke
Así primero contamos la derrota de Wuqub' Kaqix
con Sipakna
con Kab'raqan aquí sobre la superficie de la tierra.

16¹⁰³³ - Así, pues, diremos¹⁰³⁴ los nombres del padre¹⁰³⁵ de Junajpu
Xb'alanke
repetimos¹⁰³⁶ sobre ellos
solamente repetimos su cuento
su narración¹⁰³⁷ también de la generación¹⁰³⁸ de Junajpu
Xb'alanke
solamente la mitad¹⁰³⁹ contaremos
solamente una parte¹⁰⁴⁰ del cuento de sus padres.

17- Ésta, pues, es su narración
éstos son los nombres de Jun Junajpu¹⁰⁴¹, así los llaman

¹⁰²⁴ Empieza la p. 55 de la edición de Sam Colop.

¹⁰²⁵ *X-u-tzinik*, forma completiva de *tzinik*, “poder”. (BB)

¹⁰²⁶ *Xim*, de la raíz *xim*, “amarrar”.

¹⁰²⁷ *X-r-ilij*, forma completiva de *ilixik*, “vigilar, mantener, tener cuidado”.

¹⁰²⁸ *U-qul r-aqan*, literalmente el cuello de sus pies, “sus tobillos”. Tedlock interpreta el paso como una referencia a la posición fetal, para su entierro. (DT: 253) *U-kab'ichal*, “juntos, en par”.

¹⁰²⁹ *X-ki-tarij*, forma completiva plural de *tarij*, “arrojar, tirar”. (SC, nota 88) *Kajoq*, partícula direccional.

¹⁰³⁰ *X-ki-muqu*, forma completiva plural del verbo *muqik*, “enterrar”.

¹⁰³¹ *Mawi*, negación. *Ajilan*, de *ajixik*, “contar cantidades”.

¹⁰³² *K-alaxik*, “su nacimiento”.

¹⁰³³ Empieza la p. 57 de la edición de Sam Colop.

¹⁰³⁴ *Xchi-qa-b'ij*, potencial (*xch-*) en la primera persona plural de *b'ixik*, “decir”.

¹⁰³⁵ *Ki-q-ajaw*. En esta como en las siguientes menciones, se observa el doble prefijo posesivo *ki-q-* (“de ellos, de nosotros”), presente también en las oraciones k'iche' contemporáneas. Diego Guarchaj señala que el infijo *q-* en esta palabra ceremonial tiene un valor enfático y pierde la función referencial del adjetivo posesivo. (DG)

¹⁰³⁶ *X-qa-qumuj*, en Sam Colop; *xcacamuh* en el Ms. Newberry. Según Diego Guarchaj se trata de la forma *x-qa-kamuj*, forma completiva de primera persona plural de *kamuxik*, “repetir”. Para Sam Colop es del verbo *qumuj*, “beber”. (SC, nota 121; DG)

¹⁰³⁷ *U-tzijoxik*, forma poseída de *tzijoxik*, “decir a otra persona, contar”.

¹⁰³⁸ *Ki-k'ajolaxik*, forma poseída de la raíz *k'ajol*, “hijo de hombre”.

¹⁰³⁹ *Nik'aj*, “medio, la mitad”.

¹⁰⁴⁰ *Chaqab'*, “una parte”.

éstos, pues, son sus padres: Xpiyakok
 Xmukane
 en la oscuridad¹⁰⁴²
 en la noche fueron engendrados Jun Junajpu
 Wuqub' Junajpu por Xpiyakok
 Xmukane.
 Así, pues, Jun Junajpu a dos engendró¹⁰⁴³
 dos eran sus hijos: Jun B'atz'¹⁰⁴⁴ es el nombre del primero
 Jun Chowen¹⁰⁴⁵, pues, el nombre del segundo.
 Así, pues, el nombre de su madre¹⁰⁴⁶ es éste: Xb'aqiyalo¹⁰⁴⁷
 así se llama¹⁰⁴⁸ la mujer de Jun Junajpu.
 Así, pues, Wuqub' Junajpu no tiene mujer
 solamente está solo¹⁰⁴⁹
 solamente, pues, es su segundo
 solamente es su esencia como hijo¹⁰⁵⁰
 grande es su conocimiento
 grande también su sabiduría
 ellos son adivinos¹⁰⁵¹ aquí en la superficie de la tierra¹⁰⁵²
 solamente es buena su esencia¹⁰⁵³
 su nacimiento¹⁰⁵⁴ también.
 Enseñaron¹⁰⁵⁵ el conocimiento¹⁰⁵⁶ frente a Jun B'atz'
 Jun Chowen
 los hijos de Jun Junajpu
 ellos, flautistas¹⁰⁵⁷
 ellos, cantores¹⁰⁵⁸
 ellos, tiradores de cerbatana¹⁰⁵⁹
 escribas¹⁰⁶⁰
 ellos, también

¹⁰⁴¹ En el Ms. aparece sólo el nombre de Jun Junajpu, pero los pronombres personales y los prefijos posesivos son registrados en la forma plural. Es probable, como sugiere Tedlock, que haya una omisión involuntaria del nombre de Wuqub' Junajpu. (TD)

¹⁰⁴² *Q'equm-al*, sustantivo abstracto de la raíz *q'eq*, “negro”.

¹⁰⁴³ *Xe-r-alk'walaj*, forma completiva transitiva de *alk'walaxik*, “procrear”.

¹⁰⁴⁴ Jun B'atz' es un nombre calendárico, que se refiere al primer día del calendario k'iche' (vinculado con el tiempo, el hilo y el tejido). Francisco Ximénez traduce el nombre como “Uno Hilado”. *B'atz'* significa también “mono zaraguato”, probablemente con significado ceremonial, ya que no se encuentra en los diccionarios modernos, pero sí en el de Brasseur de Bourbourg. (BB)

¹⁰⁴⁵ Jun Chowen, nombre calendárico. Para Diego Guarchaj es otra palabra para referirse al mono. Francisco Ximénez lo traduce como “uno que está en orden”. (DG)

¹⁰⁴⁶ *Ki-chuch*, “su madre de ellos”.

¹⁰⁴⁷ *Xb'aqyalo*, de difícil traducción. Su nombre está relacionado con los huesos (*b'aq*) o con la acción ceremonial de enrollar un hilo (*b'ak'*). Ximénez lo traduce como “La de los huesos atados”. (DG)

¹⁰⁴⁸ *Ch-u-cha'xik*, de la raíz *cha'*, “decir”. Se observa la homofonía con la palabra *ki-chuch*, “su madre”.

¹⁰⁴⁹ *U-laq'-el*, de la raíz *laq'*, “solo, que no tiene compañía”. (DG)

¹⁰⁵⁰ *U-k'oje'ik*, de *k'oji'k*, “nacer, ser, aparecer”.

¹⁰⁵¹ *Nik'wachinel*, “agorero”, de *nik'*, “mirar, considerar” y *wach*, “aspecto”. (BB)

¹⁰⁵² Empieza la p. 58 de la versión de E. Sam Colop.

¹⁰⁵³ *Ki-k'oje'ik*, de la raíz *k'oj*, “ser, nacer”.

¹⁰⁵⁴ *Ki-yake'ik*, de la raíz *yake*, “levantar, nacer”. (BB)

¹⁰⁵⁵ *X-ki-k'utu*, forma completiva de *k'utik*, “enseñar”.

¹⁰⁵⁶ *Nawikil*, de la raíz *na'*, “sabiduría, ciencia, conocimiento”.

¹⁰⁵⁷ *Aj-su'*, prefijo de oficio y profesión y *su'*, “palito, flauta”.

¹⁰⁵⁸ *Aj-b'ix*, de la raíz *b'ixik*, “decir”. Podría ser “cantores” u “oradores”.

¹⁰⁵⁹ *Aj-pu*, de *pu*, “cerbatana”.

¹⁰⁶⁰ *Aj-tz'ib'*, de *tz'ib'axik*, “escribir”.

solamente hacen ruido con la boca¹⁰⁸⁵
 Vayan a llamarlos¹⁰⁸⁶ aquí
 que vengan¹⁰⁸⁷ a jugar a la pelota
 venzámoslos¹⁰⁸⁸, pues.
¹⁰⁸⁹ Solamente no somos engrandecidos¹⁰⁹⁰ por ellos¹⁰⁹¹
 no tienen respeto
 no tienen, pues, vergüenza¹⁰⁹² sus seres¹⁰⁹³
 solamente corren de un lado para otro¹⁰⁹⁴ sobre nuestras cabezas”. Dijeron, pues, todos los de
 Xib’alb’a¹⁰⁹⁵.
 Entonces tomaron su consejo¹⁰⁹⁶ todos.
 Sus nombres son Jun Kame
 Wuqub’ Kame
 los grandes gobernantes¹⁰⁹⁷.
 Así, pues, a todo señor le dan su cargo¹⁰⁹⁸
 su poder también a cada uno de los señores por parte de Jun Kame
 Wuqub’ Kame.
 Así, pues, Xik’iri Pat¹⁰⁹⁹
 Kuchuma Kik’ son los nombres de los señores.
 Así, pues, su oficio es enfermar la sangre¹¹⁰⁰ de la gente.
 Así Ajal Puj
 Ajal Q’ana¹¹⁰¹ también son otros señores
 así, pues, su poder es hinchar¹¹⁰² a la gente
 que venga pus¹¹⁰³ sobre¹¹⁰⁴ las piernas
 que venga lo amarillo sobre sus rostros, ictericia¹¹⁰⁵ se dice.
 Así, pues, los señores Ch’amyá B’aq
 Ch’amyá Jolom¹¹⁰⁶ los de los bastones¹¹⁰⁷ de Xib’alb’a

¹⁰⁸⁵ *K-e-juminik*, “hacer ruido con la boca, gritar”. (SC, nota 126)

¹⁰⁸⁶ *K-e-b’e*, imperativo de la raíz *b’e*, “camino”. *Taqok*, del verbo *taqik*, “enviar, ordenar, mandar”.

¹⁰⁸⁷ *K-e-ul*, imperativo del verbo *ulem*, “venir, llegar”.

¹⁰⁸⁸ *K-e-qa-ch’ak*, imperativo plural con complemento directo de primera persona plural (*qa*) del verbo *ch’akik*, “vencer, ganar”.

¹⁰⁸⁹ Empieza la p. 59 de la versión de E. Sam Colop.

¹⁰⁹⁰ *Maja*, negación; *qa-nimaxik*, primera persona plural (*qa*) de la raíz *nim*, “grande”.

¹⁰⁹¹ *K-umal*, “por parte de ellos, por su causa”.

¹⁰⁹² *K’ixob’* en Sam Colop. Podría ser *ki-xob’*, prefijo plural y la raíz *xob’*, “pena, espanto” o *k’ixob’*, de *k’ixem*, “tener vergüenza, respeto”.

¹⁰⁹³ *K-uxik*, de la raíz *ux*, “ser”.

¹⁰⁹⁴ *K-e-jik’ik* en Sam Colop, *k-e-jikik* según D. Guarchaj. Tercera persona plural de la forma incompleta del verbo *jikik*, “correr, moverse de un lado para otro”. (DG)

¹⁰⁹⁵ *K-onojel*, “todos ellos”. En el Ms. Newberry se encuentra *conoh*, corregido en *konojel* por E. Sam Colop. (SC, nota 127)

¹⁰⁹⁶ *X-ki-k’am*, forma completiva plural de *k’amik*, “tomar, recibir, traer”. *Ki-na’oj*, forma poseída de *na’oj*, “idea, pensamiento, consejo”.

¹⁰⁹⁷ *Nima’q*, “grande”. *Q’atol tzij*, *q’atal tzij* en k’iche’ moderno: “juez, alcalde, gobernador”.

¹⁰⁹⁸ *Ya’ol*, “los dadores”, de *ya’ik*, “dar”. *U-patan*, “su servicio, su cargo”.

¹⁰⁹⁹ *Xiquripat*: según Campbell podría ser un préstamo del q’eqchi, de *xiq’i ri pat*, de *xic’-*, “volar” y *-pat*, “costra”. (LC: 82)

¹¹⁰⁰ *Kik’*, “sangre”; *yab’ij*, de *yab’ij*, “enfermar”.

¹¹⁰¹ *Ajal Puj*, “el que labra las materias”; *Ajal q’ana*, “el que hace la aguadiza, el humor de las llagas”. *Ajal* parece ser un préstamo del ch’ol *ahal*, “espíritu malo”. (LC: 81)

¹¹⁰² *Chi-sipojik*, de la raíz *sipoj*, “absceso, hinchazón”.

¹¹⁰³ *Puj*, “pus, materia infectada”.

¹¹⁰⁴ *R-ij*, “sobre”, literalmente “su cáscara, su piel”.

¹¹⁰⁵ *Chuq’anal*, literalmente “lo amarillo”.

¹¹⁰⁶ *B’aq*, “hueso”; *jolom*, “cabeza”.

si los encuentra¹¹²⁶.
 Así, pues, los poderes de Xik
 Patan son éstos.
 Así, pues, contribuyeron¹¹²⁷ con sus ideas
 entonces fueron perseguidos
 atormentados¹¹²⁸ también Jun Junajpu
 Wuqub' Junajpu.
 Así deseaban¹¹²⁹ los de Xib'alb'a los juguetes¹¹³⁰ de Jun Junajpu
 Wuqub' Junajpu:
 el cuero¹¹³¹
 la pala¹¹³²
 las protecciones¹¹³³
 el penacho¹¹³⁴
 la máscara también¹¹³⁵
 los atavíos¹¹³⁶ de Jun Junajpu
 Wuqub' Junajpu.
 Así, pues, contaremos¹¹³⁷ su ida¹¹³⁸ a Xib'alb'a.
 Se quedaron¹¹³⁹ atrás¹¹⁴⁰, pues, Jun B'atz'
 Jun Chowen
 los hijos de Jun Junajpu
 estaba muerta su madre.
 Se dirá¹¹⁴¹, pues, la derrota¹¹⁴² de Jun B'atz'
 Jun Chowen por parte de Junajpu
 Xb'alanke.
 18- Así, pues, vienen¹¹⁴³ los mensajeros¹¹⁴⁴ por parte de Jun Kame
 Wuqub' Kame.
¹¹⁴⁵ - “Vayan ustedes¹¹⁴⁶ Señores del pop
 guerreros¹¹⁴⁷

¹¹²⁵ *Apanoq*, ad. locativo; *we*, partícula condicional; *chi-b'inik*, del verbo *b'inem*, “caminar”.

¹¹²⁶ *Chi k'ul*, de *k'ulik*, “encontrar personas”.

¹¹²⁷ *X-ki-kuch*, forma completiva plural de *kuchik*, “contribuir”.

¹¹²⁸ *X-e-tza'ixik/ x-e-kotob'ax* son sinónimos y significan “perseguir”. Sam Colop propone una traducción pasiva. (SC, notas 130 y 131)

¹¹²⁹ *X-ki-rayij*, forma completiva plural de la raíz *ray*. “deseo”.

¹¹³⁰ *K-etz'ab'al*, “sus juguetes de ellos”.

¹¹³¹ *Ki-tz'um*, “su cuero”, o sea la protección de cuero del juego de pelota. (SC, nota 132)

¹¹³² *Ki-b'ate*, “su argolla”, instrumento para el juego de pelota según Sam Colop. Sin embargo, Campbell lo interpreta como un préstamo del mayance occidental, del ch'ol o maya yucateco, con el significado de “pala”. Véase en mopan *b'a:t*, “hacha” y *te:*, “palo”. También Diego Guarchaj lo interpreta como “palo para jugar a la pelota”. (LC: 81; DG)

¹¹³³ *Ki-pachq'ab'*, “su protección para los brazos y las manos”. (SC, nota 134)

¹¹³⁴ *Ki-yachwach*, “su penacho”. (SC, nota 135)

¹¹³⁵ *Wachsot*, “la máscara protectora”. (SC, nota 136)

¹¹³⁶ *Ki-kawub'al*, “sus objetos de adorno”. (SC, nota 137)

¹¹³⁷ *Xch-i-qa-b'ij*, futuro en la primera persona plural de *b'ixik*, “decir, contar”.

¹¹³⁸ Sam Colop corrige del Ms. Newberry *qui bijc* con *ki b'eik*. (SC, nota 138)

¹¹³⁹ *X-e-kanaj*, forma completiva plural de *kanajem*, “quedarse”.

¹¹⁴⁰ *Kanoq*, adv. locativo.

¹¹⁴¹ *Ka-ch'uwi* “se dirá”. Sam Colop lee *ka' chuwi chik*.

¹¹⁴² *Ki-ch'akatajik*, de la raíz *ch'ak*, “ganar, vencer”, literalmente “su ser vencidos”..

¹¹⁴³ *Ki-petik*, forma incompletiva plural de *petem*, venir”.

¹¹⁴⁴ *Samajel*, “mensajero”. (BB)

¹¹⁴⁵ Empieza la p. 61 de la edición de Sam Colop.

¹¹⁴⁶ *Ix*, segunda persona plural de confianza, “vosotros”.

¹¹⁴⁷ *R-ajpop achij* son títulos de los señores k'iche'. *Achij* es una carga militar.

que llamen¹¹⁴⁸ a Jun Junajpu
 Wuqub' Junajpu.
 Díganles¹¹⁴⁹ cuando lleguen con ellos¹¹⁵⁰:
 - Que vengan¹¹⁵¹ - les dicen los señores a ustedes¹¹⁵² -
 - aquí¹¹⁵³ vengan a jugar a la pelota¹¹⁵⁴ con nosotros¹¹⁵⁵
 que se despierten¹¹⁵⁶ nuestras caras con ellos
 en verdad¹¹⁵⁷ miramos con maravilla¹¹⁵⁸ sus bocas¹¹⁵⁹
 que vengan, pues,"- Dicen los señores.
 -Que traigan aquí¹¹⁶⁰, pues, sus instrumentos¹¹⁶¹
 su pala
 sus protecciones

folio 13 v.

que venga también su pelota¹¹⁶² - Dicen los señores.
 "Digan entonces: vengan"- Les dijeron a los mensajeros.
 Así, pues, sus mensajeros eran los tecolotes¹¹⁶³
 Ch'ab'i¹¹⁶⁴ Tecolote
 Juraqan Tecolote
 Kaqix¹¹⁶⁵ Tecolote
 Jolom¹¹⁶⁶ Tecolote, así se dicen los mensajeros de Xib'alb'a.
 Así Ch'ab'i Tecolote, pues, solamente como un rayo aparece de repente¹¹⁶⁷
 así, pues, Juraqan Tecolote solamente como una pierna tiene su ala¹¹⁶⁸
 así Kaqix Tecolote como fuego en su espalda tiene su ala
 así también Jolom Tecolote solamente¹¹⁶⁹ su cabeza tiene
 piernas no tiene
 solamente alas tiene.
 Los cuatro mensajeros señores del Pop son guerreros con dignidad¹¹⁷⁰
 entonces vinieron, pues, desde Xib'alb'a

¹¹⁴⁸ *Je'-i-taq'*, imperativo del verbo ir, infijo de segunda persona plural y la raíz *taqik*, "ordenar, mandar, enviar".

¹¹⁴⁹ *K-ix-cha'*, imperativo de la forma plural de confianza de *cha'*, "decir".

¹¹⁵⁰ *K-ix-opon*, forma plural de confianza de *opanem*, "llegar". *K-uk'*, "con ellos".

¹¹⁵¹ *K-e-pet-oq*, imperativo de *petem*, "venir".

¹¹⁵² *W-ech*, de *iw-ech* "a vosotros". Forma de confianza.

¹¹⁵³ *Waral*, "aquí".

¹¹⁵⁴ *Ke'-ul-chaja*, verbo compuesto de *ulem*, "llegar" y *chaj*, "jugar a la pelota".

¹¹⁵⁵ *Q-uk'*, "con nosotros".

¹¹⁵⁶ *Qa-k'astaj*, primera persona plural de *k'astajem*, "despertarse", probablemente con el significado de "divertirse".

Más adelante la expresión *k'astaj wach* significa "resucitar, despertarse de la muerte".

¹¹⁵⁷ *Kitzij*, "en verdad".

¹¹⁵⁸ *Ka-qa-mayjaj*, primera persona plural de *mayjaj*, "mirar acatado, con maravilla". Brasseur registra también el significado de "destruir", de la raíz *mayij*. (BB)

¹¹⁵⁹ *Ki-chi'*, "sus bocas". Sam Colop transcribe *k'i chi'*.

¹¹⁶⁰ *Chi-ki-k'am*, del verbo *k'amik*, "tomar, traer". *Uloq*, partícula locativa.

¹¹⁶¹ *Ki-chokonisan*, sustantivo poseído del verbo *chokonem*, "servir, usar".

¹¹⁶² *Quic* en el Ms. Newberry, que Sam Colop lee *kik'*, "sangre". Tiene también el significado de "resina, hule y por extensión también pelota".

¹¹⁶³ *Tukur*, "tecolote, lechuga".

¹¹⁶⁴ *Chab*, según Brasseur es "flecha, rayo". (BB)

¹¹⁶⁵ *Kaqix*, "guacamaya". Registrado como *Kak'ix* en Sam Colop.

¹¹⁶⁶ *Jolom*, "cabeza, calavera".

¹¹⁶⁷ *Kopkik*, "aparecer de repente". Cf. E. Sam Colop, *op. cit.*, nota 139.

¹¹⁶⁸ *U-xik'*, "su ala", de *xik'aj*, "ala".

¹¹⁶⁹ *Utukel*, "solamente".

¹¹⁷⁰ *K-e-qalem*, "hombres con dignidad", forma plural de *eqal*, "dignidad". (DG)

rápidamente¹¹⁷¹ llegaron¹¹⁷², pues, parados en alto¹¹⁷³ sobre la cancha
juegan a la pelota, pues, Jun Junajpu

Wuqub' Junajpu en la cancha
Gran Xob' Karchaj¹¹⁷⁴, se dice.

Así, pues, parados en alto¹¹⁷⁵ los tecolotes sobre la cancha
entonces soltaron sus palabras¹¹⁷⁶

también cuentan ordenadamente¹¹⁷⁷ las palabras de Jun Kame

Wuqub' Kame

Ajal Puj

Ajal Q'ana

Ch'amyá B'aq

¹¹⁷⁸Ch'amyá Jolom

Xikiripat

Kuchumakik'

Ajal Mes

Ajal Toq'ob'¹¹⁷⁹

Xik¹¹⁸⁰

Patan, los nombres de todos los señores.

Se soltaron sus palabras por parte de los tecolotes.

- “¿De veras así dice el señor Jun Kame

Wuqub' Kame?!”

- “En verdad así es”- dicen.

- “Nosotros, pues, los acompañamos a ustedes¹¹⁸¹-

-Que traigan acá todos sus juguetes¹¹⁸²”- dicen los señores.

- “¡Está bien!

Que nos esperen¹¹⁸³

vamos¹¹⁸⁴ a despedirnos¹¹⁸⁵ de nuestra madre”- Dijeron, pues.

Fueron, pues, a su casa

le dijeron, pues, a su madre –su padre¹¹⁸⁶ ya estaba muerto:

“¡Nos vamos! O Ustedes,

nuestra madre

aunque ahorita llegamos¹¹⁸⁷

llegó¹¹⁸⁸ el mensajero del señor para llevarnos¹¹⁸⁹

¹¹⁷¹ *Lib'aj*, “rápidamente, pronto”.

¹¹⁷² *X-e'-ulik*, forma completiva plural de *ulem*, “llegar”.

¹¹⁷³ *Taqal*. posiblemente es *tak'al*, “parado, en alto”.

¹¹⁷⁴ Para la ubicación geográfica de este sitio, véase Tedlock (DT: 259-260)

¹¹⁷⁵ *Tak'atoj*, de *tak'atik*, “alto, recto” y de *tak'atob'em*, “aparecer de repente”.

¹¹⁷⁶ *X-ki-tzaq*, de la raíz *tzaq* “soltar, dejar salir”. *Ki-tzij*, “sus palabras”.

¹¹⁷⁷ *U-cholik*, de *cholik*, “contar historias, poner en fila”.

¹¹⁷⁸ Empieza la p. 62 de Sam Colop.

¹¹⁷⁹ Estos señores no están nombrados en otro paso del *Popol Vuh* en que aparecen los demás.

¹¹⁸⁰ *Xik*, “águila, gavián”. (DG)

¹¹⁸¹ *Achb'ilay*, de la raíz *ach*, “compañero”. *Iw-e*, “a ustedes”, con la forma de confianza (vosotros). (BB)

¹¹⁸² *K-etz'ab'al*, “sus juguetes”.

¹¹⁸³ *K-oj-iw-oyob'ej*, sujeto de segunda persona plural de confianza (*iw-*) y complemento de primera persona plural (*oj-*), de la raíz *oyob'* “esperar”. (BB)

¹¹⁸⁴ *Jo'*, optativo del verbo ir en la primera persona del plural.

¹¹⁸⁵ *Qa-pixab'aj*, primera persona plural de *pixab'axik*, “avisar, despedirse, aconsejar”. (BB)

¹¹⁸⁶ *Ki-q-ajaw*, se observa la presencia del doble posesivo.

¹¹⁸⁷ *Xa et k-ulik*, *et* da un matiz diminutivo al verbo *ulem*, “venir”. Sam Colop lo considera de tercera persona singular (vino), sin embargo por el sentido el verbo se refiere a los dos hermanos.

¹¹⁸⁸ *Mix-ul*, forma completiva de *ulem*, “venir”.

¹¹⁸⁹ *K'amol*, de *k'amik*, “llevar, traer”.

-Que vayan, dice, pues.- Nos dicen los mensajeros¹¹⁹⁰ a nosotros.
Se quedará¹¹⁹¹ aquí, pues, esta pelota nuestra”- Dijeron, pues.
Así escarbaron¹¹⁹² atrás sobre la casa.

- “A nuestro regreso
así la usaremos¹¹⁹³ otra vez.
Solamente toquen la flauta¹¹⁹⁴
solamente, pues, canten¹¹⁹⁵
 escriban¹¹⁹⁶
 esculpan¹¹⁹⁷
 calienten¹¹⁹⁸ nuestra casa
 calienten también el corazón

folio 14 r.

de su abuela”-

les dijeron, pues, a Jun B’atz’

Jun Chowen.

Entonces se despidieron

llora mucho¹¹⁹⁹ su madre Xmukane.

¹²⁰⁰ - “Nos vamos

no morimos

no se aflijan¹²⁰¹”- Dijeron cuando se fueron Jun Junajpu

Wuqub’ Junajpu.

19- Así entonces se fueron Jun Junajpu

Wuqub’ Junajpu

eran llevados en su camino por los mensajeros

entonces bajaron¹²⁰² por el camino de Xib’alb’a

una cuesta escalonada¹²⁰³

bajaron, pues,

entonces, pues, salieron¹²⁰⁴ allá a la boca de un río violento¹²⁰⁵ en los barrancos

Nu’ Barranco

K’ulku Barranco, sus nombres.

Los pasaron¹²⁰⁶

pasaron, pues, por un río violento entre las estacas¹²⁰⁷

¹¹⁹⁰ *Taqol*, “mensajeros”, de *taqik*, “enviar, mandar”.

¹¹⁹¹ *Xch-i-kanaj*, potencial de *kanajem*, “quedarse”.

¹¹⁹² *X-b’ekixima’*, *b’ekixik*, “quitar pedazos de tierra de una orilla”.

¹¹⁹³ *Chi-qa-chokonisaj*, primera persona plural del verbo *chokonem*, “servir, usar”.

¹¹⁹⁴ *K-ix-su’nanoq*, imperativo de segunda persona plural de confianza (*ix-*) de la raíz *su’*, “flauta”.

¹¹⁹⁵ *K-ix-b’ixanoq*, imperativo de segunda persona plural de confianza (*ix-*) de *b’ixanem*, “cantar”.

¹¹⁹⁶ *K-ix-tz’ib’anoq*, imperativo de segunda persona plural de confianza (*ix-*) de *tz’ib’anem*, “escribir”.

¹¹⁹⁷ *K-ix-k’otonoq*, imperativo de segunda persona plural de confianza (*ix-*) de la raíz *k’ot*, “escarbar, esculpir”.

¹¹⁹⁸ *Ch-i-meq’oj*, optativo de segunda persona plural de confianza (*i-*) de *meq’ik*, “calentar”.

¹¹⁹⁹ *Q’usq’uj ch-oq’*, (*quz quz* en el Ms. Newberry) expresión que significa “echar a llorar, llorar mucho”. (SC, nota 142)

¹²⁰⁰ Empieza la p. 63 de la edición de Sam Colop.

¹²⁰¹ *M-ix-b’isonik*, forma plural (*ix-*) de confianza negativa de la raíz *b’is*, “sentir tristeza”.

¹²⁰² *X-e-qaj*, forma completiva plural de *qajem*, “bajarse”.

¹²⁰³ *Xuluxuj*, de *xuluxik*, “pendiente, cuesta”. *Kumuk*, “gradas”.

¹²⁰⁴ *X-e’-el*, forma completiva plural de *elem*, “salir”.

¹²⁰⁵ *Jal ja’*, “río rápido, violento”. (SC, nota 144)

¹²⁰⁶ *X-e’eko*, forma completiva de la raíz *ek*, “pasar”. (BB)

son innumerables¹²⁰⁸ las estacas
los pasaron sin cortarse¹²⁰⁹
entonces llegaron¹²¹⁰ a un río¹²¹¹
un río de sangre
lo pasaron sin beber¹²¹²
llegaron a otro río
solamente¹²¹³ de agua también
no fueron vencidos¹²¹⁴
solamente pasaron otra vez.
Entonces llegaron, pues, a cuatro caminos cruzados¹²¹⁵
pues los ganaron¹²¹⁶ en los cuatro caminos cruzados
uno era un camino rojo¹²¹⁷
uno, pues, era un camino negro¹²¹⁸
camino blanco¹²¹⁹ era uno
uno, pues, era un camino amarillo¹²²⁰
los cuatro caminos.
Así, pues, habló el camino negro:
-“Que me tomen a mí¹²²¹
yo soy el camino del señor”- dijo el camino.
Entonces, pues, los vencieron
así empezaron¹²²² el camino de Xib’alb’a.
Entonces llegaron, pues, al lugar del petate¹²²³ de los señores de Xib’alb’a
los vencieron luego, pues.
Así los primeros sentados¹²²⁴ solamente eran muñecos¹²²⁵
solamente seres de palo¹²²⁶, ataviados¹²²⁷ por los de Xib’alb’a.¹²²⁸
Así, pues, primeros los saludaron¹²²⁹:
-“Buenos días¹²³⁰, Jun Kame”- Le dijeron, pues, al muñeco.
-“Buenos días, Wuqub’ Kame”- Le dijeron al ser de palo.
Pues no les contestaron¹²³¹.

¹²⁰⁷ *Simaj*, “puntiagudo”. (BB)

¹²⁰⁸ *Mawi ajilan*, forma negativa del verbo *ajilaxik*, “contar”.

¹²⁰⁹ *Mawi x-e-toq’otajik*, forma negativa plural completiva de la raíz *toq’*, “picar, cortar”.

¹²¹⁰ *Xe’-opon*, del verbo *opanem*, “llegar”.

¹²¹¹ *A’ por ja’*, “agua”.

¹²¹² *X-k-ukaj*, forma completiva de *ukaj*, “beber”. (SC, nota 148)

¹²¹³ *Utukel*, “solamente”.

¹²¹⁴ *X-e-ch’akatajik*, forma completiva de *ch’akik*, “vencer, ganar”.

¹²¹⁵ *Xalqat b’e*, “camino cruzado”, de *xal*, “cosa cruzada, dividida”. (BB)

¹²¹⁶ *X-e-ch’akataj*, forma completiva plural de *ch’akik*, “ganar”.

¹²¹⁷ *Kaqa*, “rojo”.

¹²¹⁸ *Q’eqa*, “negro”.

¹²¹⁹ *Saqi*, “blanco”.

¹²²⁰ *Q’ana*, “amarillo”.

¹²²¹ *K-in-i-k’amo*: del verbo *k’amik*, “tomar” con infijo sujeto de segunda persona plural de confianza (*i-*) y complemento directo de primera persona singular (*in-*).

¹²²² *X-ki-taqej*, forma completiva plural de *taqexik*, “empezar, comenzar”.

¹²²³ *Ki-popo-b’al*, forma poseída de *pop*, “petate”. Por el sufijo locativo *-b’al* se puede referir a un lugar del consejo de los señores de Xib’alb’a.

¹²²⁴ *Kub’ul-el*, de la raíz *kub’*, “asentarse” y más adelante también con el significado de “sentarse”. (BB)

¹²²⁵ *Poy*, “muñeco, espantapájaros”.

¹²²⁶ *Ajam che’*, “hechos de madera”.

¹²²⁷ *Kawutalik*, de la raíz *kawu*, registrada en Brasseur y en Coto, “ataviar, componer”. (BB; TC)

¹²²⁸ Empieza la p. 64 de la versión de E. Sam Colop.

¹²²⁹ *X-ki-q’ijila*, forma completiva plural de *q’ijila*, “saludar, adorar”. (BB)

¹²³⁰ *Q’ala*, de *q’alaj*, “claridad, está claro”. Forma de saludo. (SC, nota 151)

Así, pues, hicieron ruido¹²³² los señores de Xib'alb'a con una carcajada¹²³³
solamente emitieron ruido luego con una carcajada todos los señores porque los habían vencido
en sus corazones ganaron a Jun Junajpu
Wuqub' Junajpu

se reían primero.

Así, pues, dijeron luego a Jun Kame

Wuqub' Kame:

-“Qué bien que hayan venido¹²³⁴.
mañana¹²³⁵ bajen¹²³⁶ el aspecto

folio 14 v.

de su pala¹²³⁷

de sus protecciones¹²³⁸”- Dijeron, pues.

-“Siéntense¹²³⁹ en nuestros bancos¹²⁴⁰”- Dijeron.

Solamente, pues, eran piedras quemantes¹²⁴¹ los bancos que les dieron

se quemaron¹²⁴², pues, en los bancos

en verdad se escabullieron¹²⁴³ en los bancos

no se aliviaron¹²⁴⁴

se levantaron¹²⁴⁵

se quemaron sus nalgas¹²⁴⁶.

Así, pues, se rieron luego los de Xib'alb'a

se retorcían¹²⁴⁷ de la risa

cobró fuerza¹²⁴⁸ la culebra de la risa en sus corazones

en su sangre

en sus huesos

en la risa de todos los señores de Xib'alb'a.

-“Solamente váyanse¹²⁴⁹ a su casa

ahí se les lleve¹²⁵⁰ su ocote

su cigarro¹²⁵¹ al dormitorio¹²⁵²”- dijeron, pues.

Así, pues, llegaron a la Casa Oscura¹²⁵³

¹²³¹ *Cha'kowik*, de la raíz *cha'*, “hablar”.

¹²³² *X-e-jumujub'*, como el siguiente *x-e-jumin*, “hacer ruido con la boca”. (SC, nota 152)

¹²³³ *Tze'*, literalmente “risa”.

¹²³⁴ *Mi-x-ix-ulik*, forma completiva de segunda persona plural de confianza de *ulem*, “llegar”.

¹²³⁵ *Chuweq*, de *chwe'q*, “mañana”.

¹²³⁶ *Ch-i-qasa(j)*, imperativo de segunda persona plural de confianza, del verbo *qasaxik*, “bajar”, El significado de la expresión es “enseñen su capacidad”. (DG)

¹²³⁷ *I-b'ate*, “su argolla de ustedes/ vosotros” o “su pala”. (LC: 81) *U-wach*, su aspecto.

¹²³⁸ *I-pachq'ab'*, “su protección para los brazos y manos”.

¹²³⁹ *K-ix-ku'loq*, imperativo en la segunda persona plural de *ku'lik*, “sentarse”.

¹²⁴⁰ *Qa-tem*, “nuestros bancos”.

¹²⁴¹ *K'atanalaj*, “quemante, que quema”, de la raíz *k'at*, “calor”.

¹²⁴² *X-e-k'at*, forma completiva plural de la raíz *k'at*, “calor”.

¹²⁴³ *X-e-pisk'alij*, forma completiva de la raíz *pis*, “envolver” y también según Brasseur “escabullirse”. (BB)

¹²⁴⁴ *Mawi*, negación. *x-e-yakamarik*, “aliviar un dolor o una enfermedad”. (SC, nota 154)

¹²⁴⁵ *X-e-walejij*, forma completiva plural de *walej*, “levantarse, pararse”. (BB)

¹²⁴⁶ *Ki-ku'li-b'al*, sustantivo poseído en la tercera persona plural y sufijo instrumental (-*b'al*) de *ku'lik*, “sentarse”.

¹²⁴⁷ *X-e-pichicharik*, forma completiva plural de *pichichik*, “descomponerse el estómago”. (SC, nota 155)

¹²⁴⁸ *X-winaqirije'ik*, forma completiva de *winaqirem*, “cobrar energía, completar, acabar una construcción”.

¹²⁴⁹ *Jix*, imperativo del verbo ir en la segunda persona plural de confianza.

¹²⁵⁰ *Ch-i-b'e ya'oq*, forma optativa de *ya'ik*, “dar, llevar”, con infijo complemento de segunda persona plural de confianza.

¹²⁵¹ *I-sik'*, “vuestro cigarro, vuestro tabaco”.

¹²⁵² *Wara-b'al*, sustantivo con sufijo instrumental y locativo de *waram*, “dormirse”.

solamente oscuridad había dentro¹²⁵⁴ de la casa.
Entonces tomaron, pues, su consejo los de Xib'alb'a:
-“Cortémoslos¹²⁵⁵ mañana¹²⁵⁶
solamente se prevé que de verdad¹²⁵⁷
que de verdad mueran por nuestros juguetes¹²⁵⁸
por nuestros instrumentos del juego de pelota¹²⁵⁹”-
Dicen los de Xib'alb'a entre sí.¹²⁶⁰
Así, pues, su ocote¹²⁶¹ solamente es un redondo¹²⁶² pedernal¹²⁶³
cuchillo¹²⁶⁴ blanco es el nombre del ocote
el ocote de Xib'alb'a
solamente es afilado¹²⁶⁵ su ocote
solamente inmediatamente hueso fragmentado¹²⁶⁶
duro¹²⁶⁷ es el ocote de Xib'alb'a.
Entraron, pues, Jun Junajpu
Wuqub' Junajpu dentro la Casa Oscura.
Entonces fueron a darles su ocote
solamente era uno su ocote ya encendido¹²⁶⁸
salieron¹²⁶⁹ con Jun Kame
Wuqub' Kame
con cada uno de sus cigarros ya encendidos
salieron con los señores
entonces los fueron a dejar con Jun Junajpu
Wuqub' Junajpu.
Estaban acuclillados¹²⁷⁰ ahí en la oscuridad
entonces llegaron los que llevaban su ocote
con su cigarro
brilla¹²⁷¹ el ocote cuando entró allá¹²⁷²
su ocote encienden¹²⁷³
cada uno de sus cigarros.

¹²⁵³ *Q'equma*, de *q'equ'm*, “oscuro”.

¹²⁵⁴ *U-pam*, literalmente “su interior” de *pamaj*, “interior, estómago”.

¹²⁵⁵ *K-e-qa-pusu*, forma incompletiva de la raíz *pus*, “cortar con cuchillo, hacer una hendidura”, con infijo sujeto de primera persona plural (*qa-*) y prefijo complemento de tercera persona plural (*e-*). El término *pus* es un préstamo del proto-mixe-zoque *pus*, “sacrificio, hacha de cortar, cuchillo”. (LC: 83)

¹²⁵⁶ *Chuweq'*, “mañana”. (DG)

¹²⁵⁷ *Jusu*, “inmediatamente, de verdad” *Lab'e*, puede indicar “agüero”. Diego Guarchaj lo interpreta como variación de *la wi'*, partículas de adorno, “de una vez”. (DG)

¹²⁵⁸ *Q-etz'a-b'al*, “nuestros juguetes”. La expresión se refiere a los instrumentos del juego de pelota.

¹²⁵⁹ *Chaji-b'al*, “instrumento del juego de pelota”, de *chaj*, “juego de pelota, jugar a la pelota” y el sufijo instrumental (*-b'al*). (BB)

¹²⁶⁰ Empieza la p. 65 de la edición de E. Sam Colop.

¹²⁶¹ *Ki-chaj*, “su ocote”. La palabra podría indicar también la pelota. Se observa la relación fonética entre esta palabra y *qachajib'al* (instrumento del juego de pelota), de la línea anterior.

¹²⁶² *K'olok'ik*, “esférico, redondo”.

¹²⁶³ *Cha*, de *chay*, “pedernal, navaja de pedernal”.

¹²⁶⁴ *Toq'*, “cuchillo, algo puntiagudo”.

¹²⁶⁵ *Juq'ul*, de *juq'u*, “afilado, pulido”. (SC, nota 157)

¹²⁶⁶ *Chi-yojyox*, de la raíz *yoy*, “fragmentar, romper”.

¹²⁶⁷ *Chi-k'ow*, de la raíz *k'ow*, “duro, hueco, tieso”.

¹²⁶⁸ *Tzijom*, participio de *tzijik*, “encender”.

¹²⁶⁹ *X-el*, forma completiva de *elem*, “salir”.

¹²⁷⁰ *Ch'okochoj*, de la raíz *ch'ok*, “estar de cuclillas”.

¹²⁷¹ *Ka-juljut*, de *juljut*, “resplandecer, brillar”. (SC, nota 158)

¹²⁷² *X-ok*, forma completiva del verbo *okem*, “entrar”.

¹²⁷³ *Ki-tzija*, forma incompletiva plural de *tzijik*, “encender”.

-“ Que vengan a darlos al amanecer¹²⁷⁴
no los acaben¹²⁷⁵
solamente, pues, vengan a dar todo junto¹²⁷⁶ su aspecto”- Les dicen los señores.
Dijeron
los vencieron, pues, :
acabaron el ocote
acabaron, pues, el cigarro que les habían dado.
Densas¹²⁷⁷ eran las pruebas¹²⁷⁸ de Xib’alb’a
muchas clases¹²⁷⁹ de pruebas:
así la primera

folio 15 r.

es la Casa Oscura
solamente hay oscuridad en su interior.
La segunda, pues, es la Casa donde Azota el Viento¹²⁸⁰, su nombre
un denso hielo¹²⁸¹ hay en su interior
agudo murmullo¹²⁸²
agudo sonido¹²⁸³
murmulla el hielo al entrar ahí en su interior.
La tercera, pues, es la Casa de los Jaguares, su nombre
solamente jaguares hay en su interior¹²⁸⁴
rechinan¹²⁸⁵
se amontonan rechinando los dientes¹²⁸⁶
rugen¹²⁸⁷
están encerrados¹²⁸⁸ los jaguares en la casa.
Casa de los Murciélagos es el nombre de la cuarta prueba
solamente murciélagos hay en el interior de la casa
gritan¹²⁸⁹
chillan¹²⁹⁰
vuelan¹²⁹¹
están encerrados los murciélagos

¹²⁷⁴ *Saqirik*, “el amanecer”.

¹²⁷⁵ *Chi-k’isik*, de *k’isik*, “acabar, gastar”.

¹²⁷⁶ *Ch-ul-ki-molob’a*, de las raíces *ul*, de *ulem*, “llegar” y *mol*, “juntar”.

¹²⁷⁷ *Tzatz*, “espeso, mucho”.

¹²⁷⁸ *U-tijo-b’al*, de la raíz *tij*, con sufijo instrumental, “probar, enseñar”.

¹²⁷⁹ *K’ya*, variante de *k’i*, “mucho”. *Molaj*, “clase, tipo, especie”.

¹²⁸⁰ *Xuxulim*, del verbo onomatopéyico *xuxul*, “frotar, azotar el aire”. Más adelante es definida como *Tew ja*, “Casa del Frío”. (DG)

¹²⁸¹ *Tew*, “frío, hielo”.

¹²⁸² *Xuruxuj*, de la raíz *xur*, “sonar, murmurar”. La palabra *saq* anteposta a un verbo o a un adjetivo le confiere un matiz de intensidad. (DG)

¹²⁸³ *K’arakoj*, de la raíz *k’ar*, “sonar cosas vacía como botellas, piedras o cristales”. La palabra *saq* anteposta a un verbo o a un adjetivo le confiere un matiz de intensidad a la condición de las cosas. El ruido se puede referir al hielo. (DG)

¹²⁸⁴ Empieza la p. 66 de la edición de E. Sam Colop.

¹²⁸⁵ *K-e-q’ich’owik*, “rechinar”; *keq’ichowik* en Sam Colop. (DG)

¹²⁸⁶ *K-e-b’uchuwik*, “amontonarse”. *Matat*, “rechinan los dientes”. (BB; SC, nota 159)

¹²⁸⁷ *K-e-ch’ikitit*, para Diego Guarchaj sería *kech’ititit*, tercera persona plural de la forma incompleta de *ch’ititit*, “rugir”. (DG)

¹²⁸⁸ *K-e’e-tzapim*, de la raíz *tzap*, “encerrar”.

¹²⁸⁹ *K-e-tzitzotik*, de la raíz *tzitz*, “gritar como el ratón”. (BB)

¹²⁹⁰ *K-e-tz’itilajik*, de la raíz *tz’it*, “cantar, gritar, chillar”.

¹²⁹¹ *K-e-ropop*, de la raíz *rop*, “volar como aves”.

no salen de ahí.

La quinta, pues, es la Casa de las Navajas¹²⁹², su nombre
solamente pedernal hay en su interior
están extendidos los pedernales blancos¹²⁹³
resuenan¹²⁹⁴

hacen ruido¹²⁹⁵ entre sí en la casa.

Son las primeras pruebas de Xib' alb'a
no entraron, pues, Jun Junajpu

Wuqub' Junajpu en su interior
solamente se dice el nombre ahí de las casas de las pruebas.
Entonces entraron, pues, ahí Jun Junajpu

Wuqub' Junajpu frente a Jun Kame
Wuqub' Kame.

-“¿Dónde¹²⁹⁶ está mi cigarro
dónde está mi ocote que les fueron a dar a ustedes cuando anocheció¹²⁹⁷?”- Les fue dicho, pues.
-“Lo acabamos¹²⁹⁸, señor”-

- “Está bien,
hoy¹²⁹⁹ se han acabado sus días
se mueren

se van a perder¹³⁰⁰
los vamos a quebrar¹³⁰¹ también
aquí esconderán¹³⁰² su rostro
serán cortados¹³⁰³”- Dijo Jun Kame

Wuqub' Kame.

Entonces los cortaron, pues,
los enterraron¹³⁰⁴, pues, en el lugar del sacrificio¹³⁰⁵ del juego de pelota, su nombre
los enterraron.

Se cortó¹³⁰⁶ la cabeza¹³⁰⁷ de Jun Junajpu
solamente su tronco¹³⁰⁸ se enterró con su hermano menor¹³⁰⁹.

-“Lleven¹³¹⁰ su cabeza sobre¹³¹¹ el árbol sembrado¹³¹² en el camino”- Dijo, pues, Jun Kame
Wuqub' Kame.

¹²⁹² *Chaym*, de *chay*, “navaja o punta de pedernal”. (BB)

¹²⁹³ *Saqleloj*. Verbo posicional, que indica la extensión de algo grande y blanco. (DG)

¹²⁹⁴ *Tzininik*, de la raíz *tzin*, “resonar monedas o cosas de metal”.

¹²⁹⁵ *Yojojik*, de *yojojem*, “hacer ruido agua o aire”.

¹²⁹⁶ *Apa*, preposición locativa interrogativa.

¹²⁹⁷ *X-q'eq*, forma completiva de *q'eq*, “ser negro”.

¹²⁹⁸ *X-qa-k'iso*, forma completiva de primera persona plural sujeto (*qa-*) de la raíz *k'is*, “acabar”. Sam Colop propone *xqaq'iso*, probablemente en lugar de *xqak'iso*.

¹²⁹⁹ *Wa-kamik*, “hoy”.

¹³⁰⁰ *Xk-i-sachik*, potencial en la segunda persona plural de *sachem*, “perderse, fallar”.

¹³⁰¹ *Xk-i-qa-q'up*, sujeto de primera persona plural (*qa-*) y complemento directo en la segunda persona plural (*i-*), de la raíz *q'up*, “quebrar”.

¹³⁰² *Xch-iw-ewaj*, futuro de segunda persona plural (*i-*) de *ewaj*, “esconder”. (BB)

¹³⁰³ *K-ix-pusik*, forma incompletiva de segunda persona plural de *pusik*, “cortar” en el sentido de “sacrificar”.

¹³⁰⁴ *X-e-muq*, forma completiva plural de *muqik*, “enterrar”.

¹³⁰⁵ *Pusb'al*, “lugar donde se corta, lugar del sacrificio”.

¹³⁰⁶ *X-q'at*, forma completiva singular de *q'atik*, “cortar carne”.

¹³⁰⁷ *U-jolom*, “su cabeza”.

¹³⁰⁸ *U-nimal*, “su tronco”, de *nimal*, “tronco del cuerpo”. (DG)

¹³⁰⁹ *U-chaq'*, “su hermano menor”.

¹³¹⁰ *Ch-i-ya'*, imperativo de segunda persona plural de *ya'ik*, “dar, entregar”.

¹³¹¹ *Xo'l*, preposición “entre”, literalmente “entre las ramas”.

¹³¹² *Tikil*, de *tikilik*, “sembrado, fijo”, de la raíz *tik*, “sembrar”.

Entonces fueron a llevar su cabeza sobre el árbol
entonces dio frutos¹³¹³, pues, el árbol.
No tenía fruto¹³¹⁴
(cuando) no estaba colocada¹³¹⁵ la cabeza de Jun Junajpu sobre el árbol.
Así, pues, jícara¹³¹⁶ llamamos hoy la cabeza de Jun Junajpu, así se dice.
Entonces miraban con maravilla¹³¹⁷, pues, Jun Kame
Wuqub' Kame el fruto del árbol.
Por todas partes¹³¹⁸ estaban sus frutos redondos¹³¹⁹
no estaba visible¹³²⁰, pues, la cabeza de Jun Junajpu
solamente su aspecto era igual¹³²¹

folio 15 v.

a los frutos de la jícara.

Lo ven todos los de Xib'alb'a
cuando lo vienen a mirar¹³²²
De gran esencia¹³²³ era¹³²⁴ el árbol en sus corazones
por lo que inmediatamente¹³²⁵ hizo
cuando entró la cabeza de Jun Junajpu en su interior¹³²⁶.
Dijeron, pues, los de Xib'alb'a entre sí:
-“Que nadie corte¹³²⁷ su fruto
que nadie tampoco¹³²⁸ entre ahí al pie¹³²⁹ del árbol”- Dijeron
sentenciaron entre sí¹³³⁰
se recomendaron entre sí¹³³¹ todos los de Xib'alb'a.
Pues ya no estaba visible la cabeza de Jun Junajpu
solamente ya era igual al fruto del árbol,
jícara fue su nombre.
Grande, pues, es su relato¹³³²
lo oyó una muchacha¹³³³
pues vamos a contar su llegada¹³³⁴.

¹³¹³ *X-wachin*, forma completiva de *wachinem*, “dar fruta”.

¹³¹⁴ *Maja*, negación. *U-wach*, “su aspecto”; “su fruto” en este contexto.

¹³¹⁵ *Ch'oko*, “asentar, colocar”. (SC, nota 162)

¹³¹⁶ *Tzima*, “guacal, jícara”.

¹³¹⁷ *X-u-mayjaj*, “mirar acatado, con maravilla”. (TC)

¹³¹⁸ *Jumaj*, “de todas partes, de algunas partes, de cada parte”. (SC, nota 96)

¹³¹⁹ *K'olok'aq*, “redondo, esférico”.

¹³²⁰ *Q'alaj*, “claro, visible”.

¹³²¹ *Junam*, “mismo, igual, parecido”.

¹³²² *Ch-ul-ki-kayij*, verbo compuesto de *ulem*, “llegar” y *ka'yem*, “mirar”.

¹³²³ *U-k'oje'ik*, “su ser”, de la raíz *k'oj*, “ser, existir”.

¹³²⁴ *X-ux*, forma completiva de la raíz *ux*, “ser”.

¹³²⁵ *Jusu*, “inmediatamente”.

¹³²⁶ *Ch-u-xo'l*, literalmente “en su medio, en su entre”

¹³²⁷ *Ma k'o ma*, literalmente “no hay el que no...”. *Ch'upuwik*, de *ch'upik*, “cortar fruta con la mano”.

¹³²⁸ *Nay pu*, “también”. En este caso “tampoco”, por la expresión negativa.

¹³²⁹ *Ch-u-xe'*, “en su pie, en su raíz”.

¹³³⁰ *X-ki-q'ataj*, forma completiva plural de la raíz *q'at*, “establecer, sentenciar”. *K-ib'*, pronombre recíproco.

¹³³¹ *X-ki-q'il*, forma completiva plural de *q'ilik*, “aconsejar que no se haga algo malo, recomendar”.

¹³³² *U-tzijoxik*, forma poseída de *tzijoxik*, “decir a otra persona, contar”.

¹³³³ *Q'apoj*, “muchacha virgen”. Se observa que entre los nahuas la virginidad de la mujer era muy estimada y el adulterio o la relación sexual ilícita era duramente castigada.

¹³³⁴ *R-oponik*, sustantivo poseído de *opanem*, “llegar a otra parte”.

20- Éste, pues, es el relato de una muchacha
hija¹³³⁵ de un señor

Kuchumakik' es el nombre de su padre
Xkik'¹³³⁶, pues, es el nombre de la muchacha.

21- Así oyó, pues, el relato del fruto del árbol
cuando es contado por su padre¹³³⁷
se maravilla luego cuando es contado.

-“¿No puedo ver¹³³⁸ el árbol del que se habla?
En realidad es sabroso¹³³⁹ su fruto del que se habla
del que oigo”- Dijo, pues.

Así se puso en camino solamente sola
llegó allá al pie del árbol sembrado¹³⁴⁰
en el lugar del sacrificio del juego de pelota estaba sembrado.

-“¡Ah! ¿Qué¹³⁴¹ es el fruto de este árbol?
¿No es dulce lo que fructifica este árbol?

No se muere
no se pierde¹³⁴²

Entonces cortaré¹³⁴³ uno”- Dijo, pues, la muchacha.

Entonces habló, pues, el hueso que estaba sobre el árbol:

-“¿Qué quieres¹³⁴⁴?

solamente los huesos están colocados como objetos redondos¹³⁴⁵ en las ramas¹³⁴⁶ del árbol”- Dijo la
cabeza de Jun Junajpu
cuando le habló a la muchacha.

-“¿No los quieres?”- Dijo.

-“Los quiero”- Dijo, pues, la muchacha.

- “Está bien.

Extiende¹³⁴⁷ aquí tu mano derecha¹³⁴⁸

así la veré¹³⁴⁹”- Dijo el hueso.

-“Bien”- Dijo, pues, la muchacha.

Extendió su mano derecha arriba¹³⁵⁰ frente al hueso.

Así, pues, hace una salpicadura¹³⁵¹ de su saliva¹³⁵² el hueso

entonces, pues, llegó directamente en medio¹³⁵³ de la mano¹³⁵⁴ de la muchacha

¹³³⁵ *U-me'al*, “su hija”. *Mi'al* en k'iche' moderno. (TC)

¹³³⁶ *X-kik'*: *x-* es prefijo femenino; *kik'* es “sangre, resina”.

¹³³⁷ Empieza la p. 68 de la edición de Sam Colop.

¹³³⁸ *Ki-na'oj-w-ila*, verbo compuesto en la primera persona singular por el infijo *w-*, de *na'oj*, “idea, intención” e *ila*, de *ilik*, “ver”.

¹³³⁹ *Kus*, “dulce, sabroso”. (SC, nota 119)

¹³⁴⁰ *Tikil*, de *tikilik*, “sembrado, fijo”, de la raíz *tik*, “sembrar”.

¹³⁴¹ *Naki*, partícula interrogativa.

¹³⁴² *Ki-sach*, de *sachem*, “perderse, equivocarse”.

¹³⁴³ *Xch-in-ch'up*, futuro en la primera persona singular de *ch'upik*, “cortar fruta con la mano”.

¹³⁴⁴ *K-a-rayij*, forma incompletiva en la segunda persona singular (*a-*), de la raíz *raj*, “querer, desear”. (BB)

¹³⁴⁵ *K'olok'oxinaq*, de *k'olok'ik*, “ser redondo, estar colocado algo redondo”. (BB)

¹³⁴⁶ *Q'ab'*, “rama” y *q'ab'aj*, “mano, brazo”.

¹³⁴⁷ *Ch-a-lik'ib'a*, optativo en segunda persona singular (*a-*) de la raíz *lik'*, “tender, extender”, que Sam Colop lee *chalikib'a*.

¹³⁴⁸ *A-wiki-q'ab'*, “tu mano derecha”.

¹³⁴⁹ *W-ila*, de *ilik*, “ver”.

¹³⁵⁰ *Aq'anoq*, adverbio de *aq'anem*, “subirse”.

¹³⁵¹ *Pitz*, de la raíz *pitz*, “reventar”.

¹³⁵² *Ka-b'an*, forma incompletiva de *b'anik*, “hacer”. *U-chub'*, de *chub'aj*, “saliva”.

¹³⁵³ *Taqal*, de *taqalik*, “mediano”.

entonces se miró, pues, la mano
inmediatamente la miró cuidadosamente¹³⁵⁵
ya no había, pues, saliva del hueso

folio 16 r.

en su mano.
-“Solamente una señal¹³⁵⁶ he dado¹³⁵⁷ para ti con mi saliva
mi baba¹³⁵⁸.
Así mi cabeza ya no sirve¹³⁵⁹ en sí¹³⁶⁰
solamente es un hueso
ya no tiene carne¹³⁶¹
solamente así, pues, es la cabeza de un gran señor
solamente su carne¹³⁶² hace bonita su apariencia
así, pues, cuando se muere,
se espanta¹³⁶³ atrás¹³⁶⁴ la gente por sus huesos.
Así, pues, solamente es su hijo¹³⁶⁵ así, su saliva
su baba es la esencia del hijo del señor
también el hijo del pensador¹³⁶⁶
del orador¹³⁶⁷.

¹³⁶⁸No se pierde¹³⁶⁹ al irse¹³⁷⁰
al cumplirse¹³⁷¹
no se borra¹³⁷²
no se destruye¹³⁷³ tampoco la imagen del señor
del hombre pensador
del orador.
solamente se queda¹³⁷⁴ su hija¹³⁷⁵
su hijo
¡Que entonces sea!¹³⁷⁶
Así he hecho contigo¹³⁷⁷.

¹³⁵⁴ *P-u-q'ab'*, “dentro la mano, la palma de la mano”.

¹³⁵⁵ *X-u-nik'oj*, de *nik'oxik*, “examinar cuidadosamente”.

¹³⁵⁶ *Retal*, “señal”.

¹³⁵⁷ *Mi-x-nu-ya'*, forma completiva en la primera persona singular (*nu-*) de *ya'ik*, “dar”.

¹³⁵⁸ *Nu-k'axaj*, “mi baba”.

¹³⁵⁹ *Ka-chakon*, de *chakonem*, “ser útil, servir”. Tercera persona singular, forma incompletiva.

¹³⁶⁰ *Chi wi*, “en el pelo, arriba”.

¹³⁶¹ *Maja*, negación. *U-chaq'*, “su carne”. (SC, nota 165)

¹³⁶² *U-tyo'jil*, “su carne”, de *tyo'jil*, “músculos, carne del cuerpo humano”.

¹³⁶³ *Ch-u-xib'ij*, tercera persona de *xib'ixik*, “espantar, asustar”.

¹³⁶⁴ *R-ij*, “su espalda, su cáscara, su parte exterior”.

¹³⁶⁵ *U-k'ajol*, “su hijo”.

¹³⁶⁶ *Na'-ol*, forma sustantivada de *na'oj*, “idea”. La traducción sería: “el pensador, el sabio”.

¹³⁶⁷ *Aj-u-chan*, sufijo de oficio y raíz *cha'*, “hablar”.

¹³⁶⁸ Aquí empieza la p. 69 de la edición de E. Sam Colop.

¹³⁶⁹ *X-ma-chi-sach*, forma completiva negativa (*ma-*) de *sachik*, “perder, olvidar”.

¹³⁷⁰ *Chi-b'ek*, “en la ida, al ir”.

¹³⁷¹ *Chi-tz'aqatajik*, de la raíz *tzacat*, registrada en Brasseur, “ajustar, cumplir”. (BB)

¹³⁷² *Mawi*, negación. *Chup-el*, de *chupik*, “apagar, borrar”. Literalmente “no hay apagamiento”.

¹³⁷³ *Ma*, negación. *Pu*, “también”. *Ma'ixel*, de la raíz *mayij*, registrada en Brasseur, “destruir, perder, olvidar”. (BB)

¹³⁷⁴ *Chi-kanajik*, de *kanajem*, “quedarse”.

¹³⁷⁵ *Me'al*, *mi'al* en k'iche' moderno, “hija”.

¹³⁷⁶ *Ta*, partícula temporal. *Ch-ux-oq*, de la raíz *ux*, “ser”. Fórmula que se encuentra en otros pasos del PV.

¹³⁷⁷ *Mi-x-nu-b'an*, de *b'anik*, “hacer”, primera persona singular de la forma completiva. *Ch-aw-e*, “a ti, contigo”.

¡Sube¹³⁷⁸, pues, allá a la superficie de la tierra
no te vas a morir,
entre en palabras¹³⁷⁹!

¡Que entonces sea!”- Dijo la cabeza de Jun Junajpu
Wuqub’ Junajpu.

Solamente eran sus ideas¹³⁸⁰ cuando lo hicieron
era la palabra de Juraqan

Ch’ipi Kaqulja

Raxa Kaqulja a ellos.

Así, pues, hubo el regreso¹³⁸¹ de la muchacha a su casa
muchos¹³⁸² consejos¹³⁸³ le había dicho a ella.

Inmediatamente, pues, engendró¹³⁸⁴ a su hijo¹³⁸⁵ en su vientre¹³⁸⁶ solamente por la saliva.

Así, pues, fue el nacimiento de Junajpu

Xb’alanke.

Entonces llegó, pues, a su casa la muchacha
se cumplieron¹³⁸⁷, pues, seis meses¹³⁸⁸.

Entonces fue comprendido su aspecto¹³⁸⁹ por su padre

Kuchumakik’, es el nombre de su padre.

22- Así también hubo el descubrimiento¹³⁹⁰ de la muchacha por su padre
entonces vio que ya tenía un hijo.

Entonces contribuyeron¹³⁹¹, pues, con sus ideas los señores

Jun Kame

Wuqub’ Kame

con Kuchumakik’.

-“Así mi hija tiene un hijo¹³⁹², o señores,
solamente tuvo una relación sexual ilícita¹³⁹³”- Dijo, pues, Kuchumakik’ cuando llegó con los
señores.

-“Está bien,
pregúntale¹³⁹⁴ (la verdad)
entonces si no la dice¹³⁹⁵
que se corte¹³⁹⁶, pues,
que lejos vayan a cortarla¹³⁹⁷”-

¹³⁷⁸ *K-at-aq’an*, segunda persona de *aq’anem*, “subirse”.

¹³⁷⁹ *K-at-ok*, segunda persona singular de *okem*, “entrar”.

¹³⁸⁰ *Ki-na’oj*, “sus ideas de ellos”.

¹³⁸¹ *U-tzalijik*, “su regresar”, de *tzalijem*, “regresar”.

¹³⁸² *K’ya*, variante de *k’i*, “mucho”.

¹³⁸³ *Pixab’*, “consejo”.

¹³⁸⁴ *X-winaqir*, forma completiva de *winaqirem*, “completar la construcción de algo”.

¹³⁸⁵ *R-al*, “su hijo o hija de mujer”. No está especificado el número.

¹³⁸⁶ *Chi u-pam*, “en su interior, en su estómago”.

¹³⁸⁷ *X-tz’aqat*, forma completiva probablemente de la raíz *tzacat*, registrada en Brasseur, “ajustar, cumplir”. (BB)

¹³⁸⁸ *Waqib’*, “numeral seis”. *Ik’*, “luna, mes”.

¹³⁸⁹ *X-na-wachil*, forma completiva; probablemente verbo compuesto de *na*, de *na’oj*, “idea, conocimiento”, y *wach*, “apariencia”.

¹³⁹⁰ *U-natajik*, de la raíz *nat*, “descubrir algo oscuro”.

¹³⁹¹ *X-ki-kuch*, forma completiva plural de *kuchik*, “contribuir”.

¹³⁹² *Nu-me’al k’o chi r-al*, literalmente “mi hija hay su hijo”.

¹³⁹³ *U-jox-b’al*, sustantivo instrumental poseído de *joxowem*, “cometer adulterio, fornicar”.

¹³⁹⁴ *Ch-a-k’oto u-chi’*, de *k’otik*, segunda persona singular, “escarbar, estudiar”. La expresión *k’otik uchi’* significa “examinar, preguntar”.

¹³⁹⁵ *Ta ma k-u-b’ij*, literalmente “entonces no dice”, de *b’ixik*, “decir”.

¹³⁹⁶ *Pus*, “cortar”, en el sentido de sacrificar.

-“Está bien, o estimados¹³⁹⁸ señores”- Dijo, pues.
 Así, pues, hizo su petición¹³⁹⁹ a su hija:
 -“¿Quién es el dueño¹⁴⁰⁰ de tu hijo que está en tu vientre, o hija mía?”- Dijo, pues.
 -“No tengo hijo,

folio 16 v.

o padre mío estimado¹⁴⁰¹.
 No hay varón de quien conozca¹⁴⁰² el rostro”- Dijo, pues.
 -“Está bien.
 En realidad tú eres una fornicadora.
 Llévenla¹⁴⁰³
 córtenla, o Ajpop Achij,¹⁴⁰⁴
 tráiganme¹⁴⁰⁵ acá su corazón dentro de una jícara¹⁴⁰⁶
 que los señores lo guarden¹⁴⁰⁷ hoy”- les dijo, pues, a los tecolotes.
 Los cuatro entonces se pusieron en camino
 guardan boca arriba¹⁴⁰⁸ la jícara cuando se pusieron en camino
 levantan¹⁴⁰⁹ a la muchacha
 llevan la blanca punta¹⁴¹⁰
 el instrumento del sacrificio.
 -“No pueden¹⁴¹¹ matarme, o mensajeros¹⁴¹²
 porque no¹⁴¹³ he tenido ninguna relación sexual.
 Lo que está en mi vientre solo se engendró
 así fui a admirar¹⁴¹⁴ la cabeza de Jun Junajpu
 la que está en el lugar del sacrificio del juego de pelota.
 ¡Absténganse¹⁴¹⁵ de hacerlo entonces, pues,!
 ¡No me corten, o mensajeros!”- Dijo la muchacha cuando habló.
 -“¿Qué pondremos¹⁴¹⁶ en lugar¹⁴¹⁷ del corazón^{1418?}

¹³⁹⁷ *Chi-b'e-pusu'*, verbo compuesto de *b'e*, “ir, caminar” y *pus*, “cortar, sacrificar”.

¹³⁹⁸ *Alaq*, con respecto a la referencia a los señores en algunas líneas antes (*ix*, “vosotros”), en este caso se usa el pronombre de respeto *alaq*, “ustedes”.

¹³⁹⁹ *X-u-tz'onoj*, forma completiva de *tz'onik*, “pedir, hacer una petición”.

¹⁴⁰⁰ *Apa*, interrogativa. *Aj-choq'e*, con sufijo agentivo. Coto y Ximénez registran la expresión *ah chok* como “dueño”. (TC, FXb) Sin embargo podría tratarse también de una referencia sexual, ya que el verbo *choq'ik*, significa “pinchar, puyar, meter una cosa con punta en algo suave”.

¹⁴⁰¹ *Lal*, forma de respeto “usted”.

¹⁴⁰² *W-eta'm*, primera persona singular de *eta'maxik*, “conocer, saber”.

¹⁴⁰³ *Ch-e'k*, optativo de la raíz *ekah*, registrada en Brasseur, “llevar”. (BB)

¹⁴⁰⁴ Son títulos militares: “Guerreros del petate”.

¹⁴⁰⁵ *Chi-k'ama'*, de *k'amik*, “traer”.

¹⁴⁰⁶ *Tzel*, registrado en Brasseur como “jícara” (*zel*). (BB)

¹⁴⁰⁷ *Chi-ki-k'ololej*, tercera persona plural de *k'ololexik*, “estimar, guardar, encoger”. Recinos y Villacorta proponen “volver frente a” y Tedlock “tener en sus manos”.

¹⁴⁰⁸ *Ki-tik'em*, forma plural incompletiva de la raíz *tik'*, “poner una vasija boca arriba, estar algo boca arriba”.

¹⁴⁰⁹ *Ki-ch'elem*, forma plural incompletiva de la raíz *ch'el*, “levantar algo”.

¹⁴¹⁰ *Tok'*, según Brasseur es “lanza, pedernal” y el verbo correspondiente “herir”. En *k'iche'* moderno indica algo en forma de cono, como la punta de un palo. (BB)

¹⁴¹¹ *Ch-u-tzinik*, forma singular de *tzinic*, registrado en Brasseur, “poder”. (BB)

¹⁴¹² *Ix samajel*, “vosotros/ ustedes mensajeros”. (BB)

¹⁴¹³ *Mawi*, negación. *Nu-joxb'al*, literalmente: “mi relación sexual”, de *jox-b'al*, sustantivo instrumental poseído de *joxowem*, “cometer adulterio, fornicar”.

¹⁴¹⁴ *Nu-mayjaj*, de *mayjaj*, “mirar con maravilla”.

¹⁴¹⁵ *K'ek'e*, “negarse a hacer algo, abstenerse”. (SC, nota 168)

¹⁴¹⁶ *Naki*, partícula interrogativa. *Xch-qa-kaj*, futuro de *kojik*, “usar, poner, meter”.

¹⁴¹⁷ *U-k'ex-el*, sustantivo del verbo *k'exik*, “cambiar, mudar”. Literalmente “su cambio”.

Nos fue dicho allá por tu padre:
 -Traigan acá su corazón
 lo examinarán minuciosamente¹⁴¹⁹ los señores
 lo admirarán¹⁴²⁰
 compararán¹⁴²¹ su composición¹⁴²².
 En seguida¹⁴²³ tráiganlo acá en una jícara
 depongan¹⁴²⁴ abajo¹⁴²⁵ su corazón dentro de la jícara-
 ¿No nos fue dicho así allá?
 ¿Qué entregaremos, pues, en la jícara?
 Nosotros queremos¹⁴²⁶ en primer lugar que no mueras”- Dijeron, pues, los mensajeros.
 -“Está bien.
 No es de ellos¹⁴²⁷ este corazón.
 ¡Entonces que así sea!
 Que no esté aquí su casa¹⁴²⁸
 que no obliguen¹⁴²⁹, pues, a la gente a morir.
 Así en realidad de ustedes sean en realidad los fornicadores
 así también sea de él¹⁴³⁰ Jun Kame
 Wuqub’ Kame¹⁴³¹
 solamente la sangre
 solamente la cabeza¹⁴³² sea de él
 entonces que así sea
 que se queme¹⁴³³ frente a ellos
 que no se queme este corazón frente a ellos.
 ¡Entonces que así sea!
 Usen¹⁴³⁴, pues, el fruto del árbol”- Dice, pues, la muchacha.
 Roja, pues, la savia¹⁴³⁵ del árbol salió¹⁴³⁶
 se juntó¹⁴³⁷ en la jícara
 se encogió por sí sola¹⁴³⁸
 redondo¹⁴³⁹ fue el sustituto¹⁴⁴⁰ del corazón

¹⁴¹⁸ *K’ux; iqux* en el Ms. Newberry, con prefijo posesivo de segunda persona plural probablemente por un error del copista, como observa Sam Colop, (SC, nota 169)

¹⁴¹⁹ *Xchi-ki-tzololej*, futuro plural de la raíz *tzololej*, “examinar minuciosamente” (DG)

¹⁴²⁰ *Xchi-ki-tzaqix*, futuro plural de la raíz *tzaq*, “admirar, extrañar”. (DG)

¹⁴²¹ *Xchi-ki-junam-wachij*, verbo compuesto de *junam*, “mismo, igual” y *wach*, “aspecto, apariencia”, “comparar”.

¹⁴²² *U-tz’aqik*, de *tz’aq*, “construir, su construcción”.

¹⁴²³ *Ch-anim*, “a la carrera, rápido”.

¹⁴²⁴ *Ch-i-k’olob’a*, optativo de *k’olob’axik*, “poner al suelo”. (DG)

¹⁴²⁵ *Qajoq*, “de arriba para abajo”.

¹⁴²⁶ *Ka-q-aj*, primera persona plural (*q-*) de la raíz *aj*, “querer”.

¹⁴²⁷ *K-ech*, preposición poseída en la forma plural, “de ellos”.

¹⁴²⁸ *Mawi*, negación. *Waral*, “aquí”. *Ch-uxik*, optativo de *ux*, “ser”.

¹⁴²⁹ *Ch-i-ch’ij*, optativo en la segunda persona plural de *ch’ijik*, “aguantar, tolerar, obligar”.

¹⁴³⁰ *R-ech*. Sam Colop lee *rech*, “de él”. En el Ms. Newberry no está clara la forma: podría ser *vech* (*wech*, “mío”).

¹⁴³¹ Aquí empieza la p. 71 de la edición de Sam Colop.

¹⁴³² *Jolomax*, de *jolom*, “cabeza”. Según Tedlock se refiere a los nódulos de linfa de las plantas. (DT, nota 64)

¹⁴³³ *Chicut* en el Ms. Newberry, que Sam Colop lee *chicat* (*chik’al*). Siguiendo a Sam Colop, del verbo *k’atanem*, “quemar”.

¹⁴³⁴ *Ch-i-kojo*, optativo en la segunda persona plural de *kojik*, “poner, usar, meter”.

¹⁴³⁵ *U-wa’l*, de la raíz *wa’l*, “segregar, supurar, crecer las plantas”.

¹⁴³⁶ *X-elik*, forma completiva de *elem*, “salir”.

¹⁴³⁷ *X-k’ul*, forma completiva de la raíz *k’ul*, “encontrar, juntarse, enfrentarse”.

¹⁴³⁸ *X-u-won r-ib’*, forma completiva reflexiva (*r-ib’*) de *wonik*, “encogerse”.

¹⁴³⁹ *K’olok’ik*, “esférico, redondo”.

¹⁴⁴⁰ *U-k’ex-el*, sustantivo poseído de *k’exik*, “cambiar, trocar”.

cuando se exprime¹⁴⁴¹, pues, la savia roja del árbol.
 Así, pues, como sangre la savia del árbol salía
 el sustituto de la sangre
 entonces se encogió¹⁴⁴² la sangre ahí dentro
 la savia roja del árbol
 así, pues, como de sangre fue su superficie¹⁴⁴³
 roja brillante¹⁴⁴⁴ ya encogida¹⁴⁴⁵ en la jícara
 cuando el árbol, pues, fue cortado¹⁴⁴⁶ por la muchacha
 Ch'u'j¹⁴⁴⁷ Árbol Rojo, se dice,

folio 17 r.

así, pues, sangre fue llamado por las cabezas de sangre
 la sangre¹⁴⁴⁸, se dice.

-“Allá, pues, serán amados¹⁴⁴⁹

lo que está en la supercifie de la tierra sea de ustedes”- Les dijo, pues, a los tecolotes.

-“Está bien, muchacha.

Vete¹⁴⁵⁰

nosotros te acompañamos¹⁴⁵¹ arriba

solamente camina¹⁴⁵² hacia arriba

nosotros primero entregamos lo que substituye¹⁴⁵³ el aspecto de tu corazón frente a los señores”-

Dijeron, pues, los mensajeros.

Entonces llegaron, pues, frente a los señores

todos esperaban su regreso¹⁴⁵⁴

-“¿Salió bien¹⁴⁵⁵?”- Dijo, pues, Jun Kame.

- Sí, salió bien, o señores,

su corazón está abajo¹⁴⁵⁶ en la jícara”-

-“Está bien, lo veo¹⁴⁵⁷, pues,”-Dijo, pues, Jun Kame.

Entonces lo levantó¹⁴⁵⁸ en alto¹⁴⁵⁹ con los dedos

rompió¹⁴⁶⁰ la piel de la sangre¹⁴⁶¹

era de rojo brillante la superficie de la sangre.

¹⁴⁴¹ *Yitz'*, raíz que significa “exprimir, retorcer, ordenar”.

¹⁴⁴² *X-u-k'olo*, forma completiva de *k'ololexik*, “encoger”.

¹⁴⁴³ *R-ij*, “su piel, su cáscara”.

¹⁴⁴⁴ *Kaq-lujluj*, “rojo brillante”.

¹⁴⁴⁵ *K'olom*, participio de la raíz *k'ol*, “encogida como bala”.

¹⁴⁴⁶ *X-q'up*. *Xcop* en el Ms. Newberry, que Sam Colop lee *xq'up*, forma completiva de *q'upik*, “quebrar, cortar ramas”.

¹⁴⁴⁷ *Ch'u'j*: Tedlock traduce la expresión como “Croton Cochinilla”. Para Recinos se trata del *Croton Sanguifluus*, planta tropical con la savia roja. (DT:100; AR, nota 16)

¹⁴⁴⁸ *Jolomax*, de *jolom*, “cabeza”.

¹⁴⁴⁹ *K-ix-loq'ox*, forma pasiva en la segunda persona plural de *loq'oxik*, “apreciar, amar”.

¹⁴⁵⁰ *Xcabe ba* en el Ms. Podría ser *xk-a-b'e*, potencial singular, “vete”, o *x-qa-b'e*, forma completiva en la primera persona plural, “nos fuimos”. Opto por la primera posibilidad.

¹⁴⁵¹ *Qa-wab'a*, de la raíz *wab'*, “invitar, acompañar”.

¹⁴⁵² *Cabin*, en el Ms. *Qa-b'in*, “nosotros caminamos, nuestro caminar”.

¹⁴⁵³ *U-k'exe-wach*, de *k'exik*, “cambiar”. Literalmente “su sustituto-apariencia”. *U-wa*, literalmente “su este”.

¹⁴⁵⁴ *K-e-tzele-wachin*, verbo compuesto de “regresar-ver”, “esperar el regreso”. (SC, nota 172)

¹⁴⁵⁵ *X-utzinik*, de la raíz *utz*, “bueno”. La traducción sería “salió bien, se concluyó”.

¹⁴⁵⁶ *Xe*, “abajo”.

¹⁴⁵⁷ *W-ila*, primera persona de *ilik*, “ver”.

¹⁴⁵⁸ *Chuyey*, “levantar con los dedos”. (TD, nota 65)

¹⁴⁵⁹ *Aq'anoq*, “arriba”.

¹⁴⁶⁰ *Ka-turur*, “desatar, romper, arrojar”.

¹⁴⁶¹ *Komaj*, “sangre”, registrado en Brasseur. (BB)

-“¡Bien! Aticen¹⁴⁶² el aspecto del fuego
 Pónganlo sobre el fuego”- Dijo, pues, Jun Kame.
 Así también lo salpicaron¹⁴⁶³ sobre el fuego
 el olor¹⁴⁶⁴, pues, sintieron los de Xib’alb’a
 Terminan por levantarse¹⁴⁶⁵ ahí todos
 inclinándose¹⁴⁶⁶ ahí arriba¹⁴⁶⁷
 en realidad dulce sentían el humo¹⁴⁶⁸ de la sangre.
 Así, pues, ellos se inclinaban ahí cuando se fueron los tecolotes
 los acompañantes¹⁴⁶⁹ de la muchacha.
 la fueron a llevar¹⁴⁷⁰ arriba a través de un hoyo¹⁴⁷¹ sobre la tierra
 regresaron¹⁴⁷² abajo¹⁴⁷³ los acompañantes.
 Así, pues, fueron vencidos los señores de Xib’alb’a
 por la muchacha fueron engañados.¹⁴⁷⁴

23- Así, pues, estaban con su madre Jun B’atz’
 Jun Chowen
 entonces llegó, pues, una mujer, Xkik’ es su nombre.
 Cuando llegó, pues, la mujer Xkik’ con la madre de Jun B’atz’
 Jun Chowen
 tenía un hijo en su vientre
 poco era¹⁴⁷⁵ todavía para que nacieran¹⁴⁷⁶ Junajpu
 Xb’alanke, son sus nombres.
 Cuando llegó, pues, la mujer frente a la abuela
 le dijo, pues, la mujer a la abuela:
 -“He llegado¹⁴⁷⁷, o madre estimada,
 yo soy su nuera¹⁴⁷⁸
 yo soy también su hija¹⁴⁷⁹, o madre estimada”- Dijo cuando entró ahí con la abuela.
 -“¿De dónde vienes¹⁴⁸⁰ tú aquí?
 ¿Están mis hijos?
 ¿No se murieron en Xib’alb’a?
 Estos dos, pues, aquí son su señal¹⁴⁸¹
 su palabra¹⁴⁸² también: Jun B’atz’

¹⁴⁶² *Lu’*, “atizar, avivar”. (SC, nota 173)

¹⁴⁶³ *X-ki-chaq’ij*, forma completiva plural de *chaq’*, “cocer una comida, salpicar”.

¹⁴⁶⁴ *K’ok’*, “olor, aroma”.

¹⁴⁶⁵ *K’is-yakataj*, verbo compuesto de *k’isem*, “terminar, acabar”, e *yakik*, “levantar”.

¹⁴⁶⁶ *X-e-ch’ike*, forma completiva plural de *ch’ike*, registrado en Coto, “inclinarse”. (TC)

¹⁴⁶⁷ Empieza la p. 72 de la edición de Sam Colop.

¹⁴⁶⁸ *U-sib’el*, “su humo”, de *sib’*.

¹⁴⁶⁹ *Wab’ay*, de la raíz *wab’*, “acompañar”.

¹⁴⁷⁰ *X-u-ki-ya’*, de *ya’ik*, “dar”

¹⁴⁷¹ *Chi jul*, “en un hoyo”.

¹⁴⁷² *X-tzali*, forma completiva de *tzalijem* “regresar”.

¹⁴⁷³ *Qajoq*, adv. de *qajem*, “bajar”

¹⁴⁷⁴ *X-e-moy-wachixik*, verbo compuesto de *moy*, “ciego” y *wach*, “mirada, aspecto”. En k’iche’ moderno el verbo significa “ocultar hechos, encubrir”.

¹⁴⁷⁵ *Sqaqi’n*, “un poco”.

¹⁴⁷⁶ *K-e-yakeyik*, de *yakik*, literalmente “levantar”.

¹⁴⁷⁷ *Mix-in-ulik*, forma completiva en la primera persona singular (*in-*) de *ulem*, “llegar”.

¹⁴⁷⁸ *Alib’*, “su nuera”.

¹⁴⁷⁹ *Alk’wal la*, “su hija de usted”, con la forma de respeto, de *alk’wa’laxik*, “procrear”.

¹⁴⁸⁰ *Apa*, part. interrogativa. *K-at-pe*, segunda persona singular de *petem*, “venir”.

¹⁴⁸¹ *K-etel*, “su señal de ellos”.

¹⁴⁸² *Ki-tzijel*, de la raíz *tzij*, “palabra”.

Jun Chowen, son sus nombres.

Si a verlos¹⁴⁸³ vienes¹⁴⁸⁴
sal¹⁴⁸⁵ afuera¹⁴⁸⁶ de aquí”- Le fue dicho a la muchacha por la abuela.
-“En realidad soy su nuera
hace tiempo que lo soy¹⁴⁸⁷

Folio 17 v.

de Jun Junajpu esto traigo¹⁴⁸⁸
ellos están vivos¹⁴⁸⁹
no se han muerto Jun Junajpu
Wuqub’ Junajpu
solamente su manifestación clara¹⁴⁹⁰ de sí han hecho, o suegra mía estimada.
¹⁴⁹¹ Así, pues, verán el aspecto de lo que traigo”- Le dijo, pues, a la abuela.
Así, pues, se enojan¹⁴⁹² Jun B’atz’
Jun Chowen
solamente la flauta
solamente cantos hacen
solamente en escrituras¹⁴⁹³
solamente en esculturas¹⁴⁹⁴ trabajan¹⁴⁹⁵ cada día.
Así, pues, estaba tranquilo¹⁴⁹⁶ el corazón de la abuela.
Le dijo, pues, la abuela:
-“No te quiero¹⁴⁹⁷ como nuera
solamente lo que está en tu vientre es fruto de tu relación sexual deshonestas¹⁴⁹⁸.
¡Eres una malvada¹⁴⁹⁹!
Ya murieron mis hijos de quienes hablas”- Dijo, pues, la abuela.
-“¿Es verdad ésta que tú me dices?
Está bien. ¿Tú eres mi nuera?
Te escucho¹⁵⁰⁰
anda¹⁵⁰¹, pues,
ve a traer¹⁵⁰² nuestra comida¹⁵⁰³ para que coman¹⁵⁰⁴.

¹⁴⁸³ *Aw-ila*, segunda persona de *ilik*, “ver”. We, condicional.

¹⁴⁸⁴ *K-at-pe*, segunda persona de *petem*, “venir”.

¹⁴⁸⁵ *K-at-el*, imperativo de segunda persona singular de *elem*, “salir”.

¹⁴⁸⁶ *Ub’ik*, adv., “fuera”.

¹⁴⁸⁷ *X-k’o*, “fue, hubo”, con sentido temporal.

¹⁴⁸⁸ *Ucaam* en el Ms. Newberry; Sam Colop lo lee *uka’m*, pero podría ser también *uk’am*, “su llevar, su traer”, de *k’amik*, “llevar, traer”.

¹⁴⁸⁹ *K’aslik*, “vivo”.

¹⁴⁹⁰ *U-k’ut-b’al*, sustantivo instrumental poseído de *k’utik*, “enseñar, mostrar”. *R-ib’*, pronombre reflexivo singular.

¹⁴⁹¹ Empieza la p. 73 de la edición de Sam Colop.

¹⁴⁹² *Ke-q’aq’al*, “se enojan” de *q’aq’al*, “airarse”. (TC)

¹⁴⁹³ *Tz’ib’anik*, “escritura”, de *tz’ib’anem*, “escribir”.

¹⁴⁹⁴ *K’otonik*, “escultura”, de *k’otik*, “escarbar”.

¹⁴⁹⁵ *Ki-chakij*, de *chak*, “trabajo”.

¹⁴⁹⁶ *Kub’ul*, “sentarse, tranquilizarse, estar con esperanzas”. (DG)

¹⁴⁹⁷ *Xma-k-aw-aj*, de la raíz *aj*, “desear”.

¹⁴⁹⁸ *A-jox-b’al*, sustantivo instrumental poseído de *joxowem*, “cometer adulterio, fornicar”.

¹⁴⁹⁹ *K’axtok’*, “malvado, demonio”.

¹⁵⁰⁰ *K-a-nu-ta’o*, de *tayik*, “escuchar, oír”.

¹⁵⁰¹ *J-at*, segunda persona del imperativo del verbo ir, “vaya, vete”.

¹⁵⁰² *J-a-k’amik*, verbo compuesto del verbo ir *ja* (“ve”) y *k’amik*, “traer”.

¹⁵⁰³ *Q-echa’*, “nuestra comida de animales, pasto para herbívoros”.

ve a cosechar¹⁵⁰⁵ en una gran red
vuelve¹⁵⁰⁶.
Tú eres mi nuera, como he opido”- Le dijo a la muchacha.
-“Está bien”- Dijo, pues.
Así, pues, se fue a la planta¹⁵⁰⁷.
estaba la planta de Jun B’atz’
 Jun Chowen
su camino había sido abierto¹⁵⁰⁸ por ellos
lo siguió¹⁵⁰⁹, pues, la muchacha
llegó, pues, a la planta.
Solamente, pues, había una planta de maíz
no había dos
 tres
había creado un fruto suyo.
Entonces se acabó¹⁵¹⁰ el corazón de la muchacha.
Ven¹⁵¹¹ que yo soy una pecadora¹⁵¹²
 soy una deudora¹⁵¹³.
¿Dónde tomaré¹⁵¹⁴ en una red la comida¹⁵¹⁵ que me ha dicho?”- Dijo, pues.
Así el guardián¹⁵¹⁶ de la comida tuvo su invocación¹⁵¹⁷ por ella:
-“ Entonces ven¹⁵¹⁸ aquí
entonces ven
párate¹⁵¹⁹ Xtoj¹⁵²⁰
 Xq’anil¹⁵²¹
 Xkakaw¹⁵²²
 ¹⁵²³ustedes que cuecen el maíz¹⁵²⁴
 tú guardián de la comida de Jun B’atz’
 Jun Chowen”-
Entonces tomó, pues, el pelo de la mazorca¹⁵²⁵
el pelo que está en la parte de arriba de la mazorca madura¹⁵²⁶

¹⁵⁰⁴ *Ki-wa’ej*, que Sam Colop lee *qiwa’ej*. Sin embargo en este caso probablemente el verbo está en la tercera persona plural, de *wa’ik*, “comer”.

¹⁵⁰⁵ *Jach’a*, del verbo *jach’ik*, “tapiscar, cosechar maíz”.

¹⁵⁰⁶ *Chi-petik*, de *petem*, venir”.

¹⁵⁰⁷ *Ab’ix*, “milpa”.

¹⁵⁰⁸ *Jokam*, participio de *jokik*, “sacar tierra, amontonar tierra con la mano o la pala”.

¹⁵⁰⁹ *X-u-taqej*, forma completiva de *taqexik*, “comenzar, empezar”. Brasseur sugiere el significado de “seguir” para el mismo verbo. (BB)

¹⁵¹⁰ *X-k’is*, forma completiva de *k’isik*, “acabar, terminar”.

¹⁵¹¹ *K-i-il*, segunda persona plural de *ilik*, “ver”.

¹⁵¹² *Mak-ol*, forma sustantivada de *mak*, “pecado”.

¹⁵¹³ *K’as-b’ol*, forma sustantivada de *k’asaj*, “deuda”.

¹⁵¹⁴ *Apa*, part. interrogativa. *Xch-in-k’am*, futuro en la primera persona singular de *k’amik*, “tomar”.

¹⁵¹⁵ *Echa’*, “comida de animales, pasto”.

¹⁵¹⁶ *Chaj-al*, forma sustantivada de *chajixik*, “vigilar, cuidar”.

¹⁵¹⁷ *U-sik’ixik*, “su invocar, su llamar”.

¹⁵¹⁸ *T-ul*, expresión oscura. Podría ser de *ulem*, “venir”, pero *t-* es el prefijo verbal en *q’aq’chikel* y no en *k’iche’*. Ximénez registra el verbo *tul*, con el significado de “poner diligencia en lo que se hace”. (FXb)

¹⁵¹⁹ *Tak’al-oq* imperativo de *tak’alik*, “parar”.

¹⁵²⁰ *X-toj*; *x-* es prefijo femenino; *toj*, “ofrenda, paga”.

¹⁵²¹ *X-q’anil*, *x-* es prefijo femenino; *q’anil*, “amarillo”.

¹⁵²² *X-kakaw*, *x-* es prefijo femenino; *kakaw*, “cacao”.

¹⁵²³ Empieza aquí la p. 74 de la edición de Sam Colop.

¹⁵²⁴ *Tziya*, de *tziyaxik*, “quitar la cáscara del maíz, cocerlo”.

¹⁵²⁵ *Tzami’y*, “pelo canche, pelo de la mazorca”.

¹⁵²⁶ *Jal*, “mazorca madura”.

los arrancó¹⁵²⁷ arriba
 no cosechó¹⁵²⁸ las mazorcas maduras
 arregló¹⁵²⁹, pues, las hierbas¹⁵³⁰ como mazorcas maduras en la red
 se llenó¹⁵³¹ la gran red.
 Entonces vino, pues, la muchacha
 solamente, pues, los animales¹⁵³² cargaban¹⁵³³ la red cuando vino
 fueron a llevarla¹⁵³⁴ allá¹⁵³⁵ a un rincón¹⁵³⁶ de la casa
 así como si fuera su carga llegó¹⁵³⁷
 así la vio la abuela
 así, pues, entonces la abuela vio la comida que estaba en una gran red.
 -“De dónde ha venido¹⁵³⁸ la comida por ti¹⁵³⁹?
 ¿Se echó a perder¹⁵⁴⁰
 terminó¹⁵⁴¹
 has traído¹⁵⁴² nuestra planta aquí?
 Voy a ver”- Dijo, pues, la abuela.
 Entonces se fue, pues,

folio 18 r.

fue a ver la planta.
 Así solamente había una planta de maíz
 solamente, pues, estaba visible¹⁵⁴³ el lugar donde había estado¹⁵⁴⁴ la red a sus pies.
 Rápidamente¹⁵⁴⁵, pues, se fue la abuela
 llegó, pues, a su casa
 le dijo, pues, a la muchacha:
 “Así ésta es su señal
 en realidad eres mi nuera
 veré tus obras¹⁵⁴⁶
 los que están (en ti) ya son hombres sabios¹⁵⁴⁷”- Le dijo, pues, a la muchacha.

24- Así, pues, luego contaremos el nacimiento¹⁵⁴⁸ de Junajpu
 Xb'alanke

¹⁵²⁷ *X-u-b'oq*, forma completiva de *b'oqik*, “arrancar”.

¹⁵²⁸ *Mawi*, negación. *X-u-jach'*, forma completiva de *jach'ik*, “tapiscar, cosechar maíz”.

¹⁵²⁹ *Chi-kaw*, de *kawuj*, “componer, arreglar, juntar”.

¹⁵³⁰ *Echa'*, “comida de animales, pasto”.

¹⁵³¹ *X-q'axinik*, forma completiva. Brasseur registra la raíz *cax*, “rellenar”. (BB)

¹⁵³² *Chikop*, “animal”.

¹⁵³³ *X-eqan*, forma completiva de *eqaxik*, “cargar”.

¹⁵³⁴ *X-b'e-ki-ya'*, verbo compuesto de *b'e*, “camino, ir”, e *ya'ik*, “dar”.

¹⁵³⁵ *Ukoq*, part. direccional.

¹⁵³⁶ *Xukut*, “esquina”, de la raíz *xuk*, “rodilla, estar arrodillado”. (TC)

¹⁵³⁷ *X-oponik*, del verbo *opanem*, “llegar a otro lado”.

¹⁵³⁸ *Apa*, part. interrogativa. *Mix-pe*, de *petem*, “viene”.

¹⁵³⁹ *Aw-umal*, “por ti, por tu causa”.

¹⁵⁴⁰ *Mix-e'aq'alab'a*, de *q'alab'a*, “echar a perder”.

¹⁵⁴¹ *Mix-k'is*, forma completiva de *k'is*, “acabar”.

¹⁵⁴² *A-k'am*, segunda persona de *k'amik*, “traer, tomar”.

¹⁵⁴³ *Q'alaj*, “claro, visible”.

¹⁵⁴⁴ *U-k'olib'al*, forma instrumental poseída de la raíz *k'um*, “ser”: “su existencia, el lugar de su presencia”.

¹⁵⁴⁵ *Anim*, “a la carrera, rápido”.

¹⁵⁴⁶ *Chi-w-il*, de *ilik*, “ver”. *A-b'anoj*, sustantivo poseído de *b'anik*, “hacer”.

¹⁵⁴⁷ *Na-winaq*, de *na'oj*, “idea, conocimiento” y *winaq*, “gente, hombres”.

¹⁵⁴⁸ *K-alaxik*, forma poseída en la tercera persona plural, de *alaxik*, “parir, dar a luz”.

25- Así, pues, su nacimiento contaremos
entonces se halló¹⁵⁴⁹ el día de su nacimiento
entonces dio a luz¹⁵⁵⁰ la muchacha, Xkik' es su nombre.
No los vio la abuela cuando nacieron
en seguida¹⁵⁵¹ nacieron¹⁵⁵² los dos recién nacidos, Junajpu
Xb'alanke, son sus nombres¹⁵⁵³.

En una montaña¹⁵⁵⁴ nacieron.
Entonces entraron en la casa
pero no se duermen¹⁵⁵⁵
-“Ve a arrojarlos¹⁵⁵⁶ afuera
en realidad hacen mucho ruido¹⁵⁵⁷”- Dijo, pues, la abuela.
Así, pues, los pusieron entre las hormigas¹⁵⁵⁸
dulce¹⁵⁵⁹, pues, duermen ahí.
Los sacaron¹⁵⁶⁰, pues, de ahí
los pusieron sobre las espinas¹⁵⁶¹.
Así, pues, deseaban Jun B'atz'
Jun Chowen que murieran cuando estaban entre las hormigas
que murieran cuando estaban sobre las espinas.

Lo deseaban por su alboroto¹⁵⁶²
su molestia¹⁵⁶³ también Jun B'atz'
Jun Chowen.
No eran recibidos¹⁵⁶⁴ en casa por sus hermanos mayores¹⁵⁶⁵ al principio¹⁵⁶⁶
solamente no los conocían¹⁵⁶⁷
solamente, pues, en la montaña crecieron¹⁵⁶⁸.
Eran, pues, grandes flautistas
cantores Jun B'atz'
Jun Chowen
crecieron¹⁵⁶⁹, pues,
grandes sufrimientos¹⁵⁷⁰
dolores¹⁵⁷¹ pasaron¹⁵⁷²

¹⁵⁴⁹ *X-u-riq*, forma completiva de *riqik*, “hallarse, encontrarse, conseguir”.

¹⁵⁵⁰ *X-alan*, de *alaxik*, “parir, dar a luz”.

¹⁵⁵¹ *Lib'aj*, “luego, de buena gana”.

¹⁵⁵² *X-e-yake'ik*, de *yakej*, “nacer la criatura, acostarse”. (SC, nota 178)

¹⁵⁵³ Empieza la p. 75 de la edición de Sam Colop.

¹⁵⁵⁴ *Pa juyub'*, “en una montaña”.

¹⁵⁵⁵ *K-e-warik*, forma incompletiva de *waram*, “dormirse”.

¹⁵⁵⁶ *Je'-a-tzaqa*, verbo compuesto de *je'* y *tzaqik*, “perder, caer, arrojar”.

¹⁵⁵⁷ *Chach ki-chi'* “hacer mucha bulla con sus bocas”. (SC, nota 179)

¹⁵⁵⁸ *Pa sanik*, literalmente “en la hormiga”.

¹⁵⁵⁹ *Kus*, “dulce, sabroso”. (SC, nota 119)

¹⁵⁶⁰ *Xe'-el*, forma completiva de *elesaxik*, “sacar”.

¹⁵⁶¹ *K'ix*, “espinas”.

¹⁵⁶² *Ki-chakimal*, “su alboroto, su tumulto”. (SC, nota 180)

¹⁵⁶³ *Ki-kaqwachib'al*, de *kaqwachixik*, “molestar”; “su molestia”.

¹⁵⁶⁴ *X-e-k'ulax*, forma completiva de *k'ulaxik*, “recibir a personas”.

¹⁵⁶⁵ *Ki-chaq'*, “sus hermanos menores”, pero por el sentido Sam Colop sugiere *k-atz*, “sus hermanos mayores”. (SC, nota 181)

¹⁵⁶⁶ *Nab'ek*, “primero, en primer lugar”.

¹⁵⁶⁷ *K-eta'm*, forma plural de *eta'maxik*, “conocer, saber”.

¹⁵⁶⁸ *X-e-k'iy*, forma completiva plural de *k'iyem*, “crecer”.

¹⁵⁶⁹ *X-e-nimaqir*, de *nimaqirem*, forma completiva, “crecer”, de *nim*, “grande”. (TC)

¹⁵⁷⁰ *K'axk'ol*, “sufrimiento”, de *k'ax*, “difícil, doloroso”.

sufrieron¹⁵⁷³.
 Eran grandes sabios¹⁵⁷⁴
 solamente así flautistas
 cantores
 también escribas
 escultores eran.
 Todo salía bien¹⁵⁷⁵ por ellos
 Solamente sabían que habían nacido
 solamente eran hombres sabios
 eran los substitutos¹⁵⁷⁶ de sus padres
 los que se habían ido a Xib'alb'a
 se habían muerto sus padres.
 Eran grandes sabios Jun B'atz
 Jun Chowen
 En sus corazones todo lo sabían al principio
 cuando nacieron sus hermanos menores¹⁵⁷⁷
¹⁵⁷⁸no salía¹⁵⁷⁹, pues, afuera¹⁵⁸⁰ su sabiduría¹⁵⁸¹ por su molestia¹⁵⁸²
 solamente sobre ellos bajó¹⁵⁸³ la humillación¹⁵⁸⁴ de sus corazones.
 No había obras que los dañaran¹⁵⁸⁵ por parte de Junajpu
 Xb'alanke.

folio 18 v.

Solamente, pues, lo que hacían era tirar con la cerbatana cada día
 no eran amados¹⁵⁸⁶ por su abuela, Jun B'atz'
 Jun Chowen
 no les daban su comida de maíz¹⁵⁸⁷
 habían hecho la comida¹⁵⁸⁸
 habían comido Jun B'atz'
 Jun Chowen cuando llegaban¹⁵⁸⁹.

¹⁵⁷¹ *Ra'il*, “dolor, sufrimiento(SC, nota 182)

¹⁵⁷² *X-e'-ik'ow*, forma completiva de la raíz *ik*, registrada en Brasseur, “pasar, sobrepujar”. La misma raíz (*ikah*) significa “cargar”. (BB)

¹⁵⁷³ *X-e-k'axk'o-b'isaxik*, forma completiva plural del verbo compuesto de *k'axk'ol*, “sufrimiento” y *b'isaxik*, “entristecerse”. (BB)

¹⁵⁷⁴ *Etamanel*, de *eta'maxik*, “saber”. Sustantivo con sufijo agentivo.

¹⁵⁷⁵ *Ch-utzin*, de la raíz *utz*, “bueno”.

¹⁵⁷⁶ *U-k'exel*, “su substituto, su cambio”, de *k'ex*, “cambiar”.

¹⁵⁷⁷ *Ki-chaq'*, “Sus hermanos menores”.

¹⁵⁷⁸ Aquí empieza la p. 76 de la edición de Sam Colop.

¹⁵⁷⁹ *X-el*, forma completiva de *elem*, “salir”.

¹⁵⁸⁰ *Apanoq*, adv. locativo.

¹⁵⁸¹ *Nawikil*, de la raíz *na'*, “sabiduría, ciencia, conocimiento”.

¹⁵⁸² *Ki-kaq-wachib'al*, “su molestia”, de *kaqwachixik*, “molestar”.

¹⁵⁸³ *K-ij*, “su espalda, su superficie”. *X-qaj*, forma completiva de *qajem*, “bajarse”.

¹⁵⁸⁴ *U-yoq'*, sustantivo poseído. Brasseur registra la raíz *yog* (*yoq'*), “vencer, humillar, derrotar”. En k'iche' moderno el verbo *yoq'ik* significa “burlarse de”. *Yoq'* es “burla”. La traducción podría ser también: “la burla de sus corazones”. (BB)

¹⁵⁸⁵ *B'anoj*, “obra, hecho”, sustantivo del verbo *b'anik*, “hacer”. *Poy-saxik*, verbo causativo de *poy*, “muñeco, espantapájaros”. La traducción literal sería: “hacer muñeco”. La misma raíz significa también “envenenar, dañar”. (BB)

¹⁵⁸⁶ *Ke-loq'oxik*, de *logoh* (*loq'ojik*), “amar, querer”. (BB)

¹⁵⁸⁷ *Ki-wa*, de *wah*, “comida hecha de masa”.

¹⁵⁸⁸ *X-b'aninaq*, de *b'anik*, “hacer”. *Wa'im*, “comer”.

¹⁵⁸⁹ *Ke-w-ulik*, de *ulem*, “llegar”.

No se calientan¹⁵⁹⁰
se enojan¹⁵⁹¹
solamente aguantan¹⁵⁹²
pues conocen su esencia¹⁵⁹³
así lo ven claramente.
Traen, pues, sus pájaros¹⁵⁹⁴
cuando llegan cada día
los comen¹⁵⁹⁵, pues, Jun B'atz'
Jun Chowen
no les dan nada a los dos¹⁵⁹⁶ Junajpu
Xb'alanke.
Solamente, pues, (música) con la fauta
cantos hacen Jun B'atz'
Jun Chowen.
Entonces llegaron también Junajpu
Xb'alanke
pero ya sus pájaros no traen
entraron ahí
se calentó, pues, la abuela:
-“¿Por qué, pues, traen pájaros?”- Les dijo, pues, a Junajpu
Xb'alanke.
-“Así es, abuela nuestra,
solamente se atoraron¹⁵⁹⁷ nuestros pájaros sobre el árbol”- Se dijo, pues.
-“Pues no subimos sobre el árbol por ellos, abuela nuestra,
queremos entonces que nuestros hermanos mayores vengan con nosotros
que vayan allá a bajar¹⁵⁹⁸ los pájaros”- Dijeron, pues.
-“Está bien. Vamos con ustedes al amanecer”- Dijeron, pues, sus hermanos mayores.
Entonces los vencieron¹⁵⁹⁹
¹⁶⁰⁰ya habían tomado, pues, sus consejos¹⁶⁰¹ los dos sobre la derrota¹⁶⁰² de Jun B'atz'
Jun Chowen
-“Solamente cambiamos¹⁶⁰³ su esencia
que sea dentro de nuestra palabra
entonces que así sea por los grandes dolores que nos han hecho a nosotros.
Que muriéramos
que nos perdiéramos¹⁶⁰⁴ también querían ellos, nosotros sus hermanos menores,
así, pues, como muchachos¹⁶⁰⁵ íbamos allá en sus corazones
así, pues, los vencemos.

¹⁵⁹⁰ *K-e-q'aq'arik*, forma incompleta plural de *q'aq'arem*, “calentarse, empeorarse, propagarse”.

¹⁵⁹¹ *Oyowarik*, de *oyowarem*, “enojarse”.

¹⁵⁹² *Chi-ki-kuyu*, forma incompleta plural de *kuyuyexik*, “aguantarse”.

¹⁵⁹³ *Ki-k'oje'ik*, “su ser, su esencia”.

¹⁵⁹⁴ *Ki-tz'ikin*, “sus pájaros”.

¹⁵⁹⁵ *Ki-ti*, forma incompleta plural de *tijik*, “comer, beber”. La raíz *ti* es “carne, comer carne”. (BB)

¹⁵⁹⁶ *K-ech*, part. relacional, “de ellos”; *ki-kab'-ichal*, “ambos, los dos”.

¹⁵⁹⁷ *Mix-e-tanatob'*, forma completa plural de *tanatob'*, “atorarse, trabarse”. (SC, nota 183)

¹⁵⁹⁸ *Chi-b'e ta*, optativo de *b'e*, “ir, caminar”. *Ki-qasaj*, forma incompleta plural de *qasaj*, “bajar”. (TC)

¹⁵⁹⁹ *X-e-ch'akowik*, forma completa de *ch'akik*, “vencer, ganar”.

¹⁶⁰⁰ Empieza la p. 77 de la edición de Sam Colop.

¹⁶⁰¹ *X-k'aminaq*, de *k'amik*, “tomar, traer”. *Ki-na'oj*, “sus ideas, consejos”.

¹⁶⁰² *Ki-ch'akik*, de *ch'akik*, “vencer, derrotar”.

¹⁶⁰³ *Qa-tzolq'omij*, primera persona plural de *tzolq'omixik*, “voltear de un lado para otro”.

¹⁶⁰⁴ *X-oj-sach*, forma completa en la primera persona plural de *sachem*, “perderse, fallar”.

¹⁶⁰⁵ *Ala*, “muchacho”. (DG)

Solamente hagamos su señal”- Se dijeron uno con otro.

Entonces fueron, pues, allá al pie del árbol

Q’ante¹⁶⁰⁶ es su nombre.

Los acompañaron¹⁶⁰⁷, pues, sus hermanos mayores cuando fueron.

Empezaron¹⁶⁰⁸, pues, a tirar con la cerbatana

no eran contables¹⁶⁰⁹ los pájaros que sobre el árbol silban¹⁶¹⁰

miraban con maravilla, pues, sus hermanos mayores cuando vieron los pájaros.

Así, pues, ni un pájaro baja¹⁶¹¹ ahí al pie del árbol.

-“Nuestros pájaros no bajan¹⁶¹² aquí.

Solamente vayan a bajarlos¹⁶¹³ aquí”- Les dijeron, pues, a los hermanos mayores.

folio 19 r.

-“Está bien”- Dijeron, pues.

Así, pues, subieron¹⁶¹⁴ sobre el árbol

aumentó, pues, el árbol

se hinchó su parte interna¹⁶¹⁵.

Así, pues, querían bajar ahí

pero no era bueno que bajaran ahí desde la cumbre del árbol Jun B’atz’

Jun Chowen.

Dijeron, pues, ahí desde la cumbre del árbol:

-“¿Cómo nos agarramos¹⁶¹⁶, o nuestros hermanos menores?

¡Que nos tengan lástima!¹⁶¹⁷

Es que este árbol espanta¹⁶¹⁸ si lo vemos, o hermanos menores nuestros”- Dijeron ahí desde la cumbre del árbol.

Dijeron, pues, Junajpu

Xb’alanke¹⁶¹⁹:

-“Desaten¹⁶²⁰ sus pantalones¹⁶²¹

amárrenlos¹⁶²² debajo de su vientre con las puntas alargadas¹⁶²³

jálenlos¹⁶²⁴ atrás

así, pues, es buena su caminata”- Les fue dicho por los hermanos menores.

-“¡Bien!”- Dijeron, pues.

¹⁶⁰⁶ *Q’ante* (“madre del cacao”), según Campbell es un préstamo del mayance occidental, con el significado de “árbol amarillo”. El morfema *te*, “árbol” en las lenguas mayances occidentales corresponde a *che*’ del k’iche’ e indica que se trata de un préstamo de otra lengua. (LC: 82)

¹⁶⁰⁷ *K-ach-b’ilan*, de la raíz *ach*, “compañero, acompañar”.

¹⁶⁰⁸ *X-ki-tikib’a*, forma completiva plural, de la raíz *tik*, “comenzar”.

¹⁶⁰⁹ *Mawi*, negación. *Ajilan*, forma adjetival de *axilaxik*, “contar cantidades”.

¹⁶¹⁰ *K-e-ch’ititik*, “gorjear, silbar, hacer el ruido de animal”. (DG)

¹⁶¹¹ *K-e-qaj*, forma incompletiva plural de *qajem*, “bajarse”.

¹⁶¹² *K-e-qaj*, *X-e-qaj*, forma incompletiva plural de *qajem*, “bajarse”.

¹⁶¹³ *J-ix-qasaj*, verbo compuesto con *j-“ir”* y segunda persona plural de *qasaj*, “bajar”.

¹⁶¹⁴ *X-e’-aq’anik*, forma completiva plural de *aq’anem*, “subirse”.

¹⁶¹⁵ *X-sipoj*, forma completiva de *sipojem*, “hincharse, crecer cosas como pan”.

¹⁶¹⁶ *Jupa*, part. interrogativa. *K-uj-u-chanik*, primera persona plural de la forma incompletiva de *chanij*, “agarrarse”. (SC, nota 184)

¹⁶¹⁷ *Toq’ob’ qa-wach*, de *toq’ob’axik wach*, “tener lástima”. Sam Colop lee *toqob’*.

¹⁶¹⁸ *Ka-xib’in*, forma incompletiva singular de *xib’ixik*, “espantar” y *xib’inel*, “susto, espanto”.

¹⁶¹⁹ Empieza la p. 78 de la edición de Sam Colop.

¹⁶²⁰ *Ch-i-kira’*, potencial en la segunda persona plural de *kirik*, “desatar”.

¹⁶²¹ *I-wax*, “sus pantalones”. (SC, nota 185)

¹⁶²² *Ch-i-xima’*, potencial en la segunda persona plural de *ximik*, “amarrar, atar”.

¹⁶²³ *Najtik*, de *naj*, “lejos, largos” y *najtinem*, “dilatar, tardar”. *U-tza’m*, “su punta”.

¹⁶²⁴ *Ch-i-jureje’*, potencial en la segunda persona plural de la raíz *jur*, “jalar, colgar”.

Entonces jalaban, pues, la punta de sus pantalones¹⁶²⁵
solamente inmediatamente las suyas eran colas¹⁶²⁶
solamente como monos¹⁶²⁷ se hizo su aspecto¹⁶²⁸.
Así, pues, se fueron sobre los árboles¹⁶²⁹ por las montañas pequeñas¹⁶³⁰
por las montañas grandes

fueron por los bosques
hacen ruido¹⁶³¹
se columpian¹⁶³² en las ramas de los árboles.
Así, pues, fueron vencidos Jun B'atz'

Jun Chowen por Junajpu
Xb'alanke

solamente por su espíritu divino¹⁶³³ entonces lo hicieron.
Entonces, pues, llegaron a su casa
dijeron, pues, al llegar con su abuela
con su madre:

-“Abuela nuestra, ¿qué es lo que encontraron¹⁶³⁴ nuestros hermanos mayores?

Solamente estaban sanos sus aspectos¹⁶³⁵ cuando se fueron
así como animales son”- Dijeron, pues.

-“Si algo¹⁶³⁶ les han hecho a sus hermanos mayores, ustedes,
me han destruido¹⁶³⁷
me han abatido¹⁶³⁸

entonces que no hayan hecho así a sus hermanos mayores, o ustedes”- Les dijo la abuela a Junajpu
Xb'alanke.

Le dijeron, pues, a la abuela:

-“No se angustie¹⁶³⁹, abuela nuestra
verá otra vez la cara de nuestros hermanos mayores
volverán.

Así, pues, ésta es su prueba¹⁶⁴⁰, o abuela nuestra
que no se ría¹⁶⁴¹.

Probamos su suerte¹⁶⁴²”- Dijeron, pues.

¹⁶²⁵ *Ki-to'k*, “sus pantalones” o lienzo con el cual se sujetaban los pantalones. (SC, nota 186)

¹⁶²⁶ *Ki-je'*, “sus colas”.

¹⁶²⁷ *K'oy*, “mono”.

¹⁶²⁸ *X-ki-wachib'ej*, forma completiva plural de *wach*, “aspecto”.

¹⁶²⁹ *Che'*, “los árboles”. El plural se debe a la partícula *taq*.

¹⁶³⁰ *Ch'uti*, de *ch'uti'n*, “pequeño”.

¹⁶³¹ *K-e-wojon*, forma incompletiva plural de *wojoje*, “hacer ruido con hojas”.

¹⁶³² *Ki-silaj*, de *siloj*, “menearse, columpiarse”.

¹⁶³³ *Ki-nawal*, “su espíritu sobrenatural”.

¹⁶³⁴ *Mix-ki-k'ulwachij*, forma completiva plural del verbo *k'ulik*, “encontrarse” y *wach*, “rostro”: “encontrar, suceder, acaecer”. (TC)

¹⁶³⁵ *Rax ki-wach*, de *rax*, “verde, azul, crudo, sano” y *wach*, “aspecto”. En k'iche' moderno la expresión significa “ser afortunado”. (DG)

¹⁶³⁶ *We*, condicional. *Naki*, part. interrogativa.

¹⁶³⁷ *Mix-in-i-q'alab'a*, forma completiva en la segunda persona plural sujeto (*i-*) y complemento en la primera persona singular (*in-*) de *q'alab'a*, “echar a perder”. (SC, nota 188)

¹⁶³⁸ *Mix-in-i-ch'ikib'a*, forma completiva en la segunda persona plural sujeto (*i-*) y complemento en la primera persona singular (*in-*) de *ch'ikib'a*, “bajar la cabeza”. (TC)

¹⁶³⁹ *Mix-b'isonik*, forma de imperativo negativo de la raíz *b'is*, “sentir tristeza”. Los hermanos usan la forma plural de confianza para hablar con la abuela (*ix-*, “vosotros”).

¹⁶⁴⁰ *U-tijowik*, de la raíz *tij*, “enseñar, probar”. (TC)

¹⁶⁴¹ *Laq'i* en Sam Colop. Para D. Guarchaj es *laqi*, negación. *Mix-tze'nik*, imperativo negativo de *tze'nem*, “reírse”. (DG)

¹⁶⁴² *Qa-tija*, “probamos”, primera persona plural de *tij*. *Ki-q'ij*, “sus días, su suerte”.

Así, pues, se pusieron¹⁶⁴³ a tocar la flauta
Junajpu-Mono tocaron con la flauta.

26- Así también cantaron
tocaron la flauta
tocaron el tambor¹⁶⁴⁴
cuando tomaron sus flautas
sus tambores.
Entonces se sentó¹⁶⁴⁵ también su abuela con ellos
entonces tocaron la flauta
los llamaron¹⁶⁴⁶ con la flauta
con el canto
entonces se llamó¹⁶⁴⁷

folio 19 v.

Junajpu-Mono, éste es nombre de la melodía de la flauta.

Entonces entraron ahí, pues, Jun B'atz'
Jun Chowen
bailaban¹⁶⁴⁸ cuando llegaron.
Así, pues, entonces los miró¹⁶⁴⁹ la abuela
sus malas¹⁶⁵⁰ caras vio la abuela
entonces se rio
no aguantaba¹⁶⁵¹ la risa la abuela.
solamente inmediatamente se fueron
ya no vio sus caras.
levantándose¹⁶⁵² se fueron al bosque.
-“¿Qué ha hecho, abuela nuestra?
Solamente cuatro veces lo probaremos¹⁶⁵³
solamente tres veces ya los llamaremos¹⁶⁵⁴ con la flauta
con el canto
aguante la risa¹⁶⁵⁵.
¡Que se pruebe, pues,!”- Dijeron Junajpu
Xb'alanke.

Así tocaron la flauta
entonces entraron ahí
bailaban¹⁶⁵⁶ cuando llegaron al centro¹⁶⁵⁷ de la casa

¹⁶⁴³ *X-ki-tikib'a*, forma completiva plural de la raíz *tik*, “comenzar”.

¹⁶⁴⁴ *X-e-q'ojomanik*, forma completiva plural “tocar un instrumento” como tambor o marimba, en k'iche' moderno.

¹⁶⁴⁵ *X-kub'e*, de la raíz *kub'*, “asentarse”, con el significado de “sentarse” también en otros pasos del PV. (BB)

¹⁶⁴⁶ *X-e-sik'ix*, forma completiva plural de *sik'ixik*, “llamar, convocar”.

¹⁶⁴⁷ *X-u-b'ina'j*, forma completiva singular de *b'ina'xik*, “llamarse, usar por nombre”.

¹⁶⁴⁸ *K-e-xajowik*, forma incompleta plural de *xajowem*, “bailar”.

¹⁶⁴⁹ *X-muq'un*. Coto registra una forma *mukuh*, “mirar”. Posiblemente la transcripción sería *xmukun*.

¹⁶⁵⁰ *Itzel*, “malo” de *itz*, “hacer mal”. (DG)

¹⁶⁵¹ *X-u-kuy*, forma completiva singular de *kuyik*, “aguantar, perdonar”.

¹⁶⁵² En el Ms. Newberry *eiacatic*, que Sam Colop lee *k-e-yakatik*, probablemente de la raíz *yak*, “levantarse”. Brasseur registra la raíz *yacatah*, “levantarse”. (BB)

¹⁶⁵³ *Kaj-mul*, “cuatro veces”. *Xchi-qa-tijo*, futuro en la primera persona plural de *tijoxik*, “enseñar, probar”.

¹⁶⁵⁴ *Ox-ul*, “tres veces”. *Xk-e-qa-sik'ij*, futuro de *sik'ixik*, “llamar, convocar”.

¹⁶⁵⁵ *Ki-ch-i-kiyu*, segunda persona plural de *kuyik*, “agantar”. *I-tze*, “su risa”. Sustantivo poseído en la segunda persona plural, “su risa/ vuestra risa”. Los gemelos se dirigen a la abuela con la forma *ix* (vosotros).

¹⁶⁵⁶ *K-e-xajow*, forma incompleta plural de *xajowem*, “bailar”.

solamente cosas divertidas¹⁶⁵⁸ hacían
solamente incitaron¹⁶⁵⁹ la risa de la abuela.
En seguida¹⁶⁶⁰ se rio la abuela
en realidad era muy chistoso¹⁶⁶¹ su aspecto de monos barrigudos¹⁶⁶² bajo sus vientres
con las colas que se mueven¹⁶⁶³ en la boca de
sus corazones.

Cuando entraron ahí, pues, se rio mucho la abuela.

Así se fueron a las montañas.

-“¿Qué hacemos, abuela?

Solamente esta tercera vez probaremos”- Dijeron Junajpu

Xb’alanke.

Tocaron la flauta ya

llegaron ya

¹⁶⁶⁴ bailaron.

Solamente, pues, aguantó¹⁶⁶⁵ la risa su abuela.

Subieron¹⁶⁶⁶, pues, ahí sobre el muro de protección¹⁶⁶⁷.

Rojas¹⁶⁶⁸ brillantes¹⁶⁶⁹ eran las orillas de sus ojos

estaban llena de pelos¹⁶⁷⁰ sus bocas

sobaban¹⁶⁷¹ sus labios

sus rostros

intentan¹⁶⁷² limpiarse¹⁶⁷³ con ellos.

Cuando los vio, pues, la abuela

así se multiplicó¹⁶⁷⁴ la risa de su abuela.

No vio, pues, sus caras por ser causa de la risa de la abuela.

-“Solamente esta vez, pues, abuela nuestra,

los invitaremos¹⁶⁷⁵ afuera¹⁶⁷⁶ por cuarta vez, pues,”-

Tocaron la flauta

pero ya no llegaron por cuarta vez

inmediatamente¹⁶⁷⁷ se fueron a los bosques.

¹⁶⁵⁷ *U-nik’ajal*, “su centro”, de *nik’aj*, “centro, medio, mitad”. *U-wa*, preposición.

¹⁶⁵⁸ *Kukus*, “muecas”. (DG)

¹⁶⁵⁹ *Ka-ki-taqchi’j*, forma completiva plural de *taqchi’xik*, “inducir, incitar, instigar”.

¹⁶⁶⁰ *Lib’aj*, “luego, al instante”. (BB)

¹⁶⁶¹ *Tze’-b’al*, instrumental de *tze’*, “risa”.

¹⁶⁶² *Xiririk*, “cosa rolliza o barriguda”. (SC, nota 190)

¹⁶⁶³ *Chilita*, de *chiyilik*, “moverse el pelo”. *Je’*, “cola”.

¹⁶⁶⁴ Empieza la p. 80 de la edición de Sam Colop.

¹⁶⁶⁵ *Ch-u-kuyuka*, tercera persona singular de *kuyik*, “aguantar”.

¹⁶⁶⁶ *Xe’-aq’an*, forma completiva plural de *aq’anem*, “subirse”.

¹⁶⁶⁷ *Ch-u-q’atanaj tz’aq*, de *q’atanaj*, de *q’atexik*, “proteger, impedir, estorbar”, y *tz’aq*, “muro”: “muro de protección de la casa”.

¹⁶⁶⁸ *Kaq*, “rojo”.

¹⁶⁶⁹ *Ruxruj*, para Brasseur “rojo brillante como los ojos del mico”. (BB)

¹⁶⁷⁰ *Mutzuma’q*, forma plural de *mutzumik*, “estar lleno de pelos”. (DG)

¹⁶⁷¹ *K’imal*, en Sam Colop, de *k’imaj*, “cubrir con paja”. Para Diego Guarchaj, sería *ki-mal*, tercera persona plural de *malik*, “sobar”. (SC, nota 191; DG)

¹⁶⁷² *Makama*, “tentando”. Forma verbal registrada en Basseta, de *macamatik* (*makamatik*), “andar tentando como ciego”. (DB)

¹⁶⁷³ *Ki-joq’ik*, de *joq’ij*, “escardar, limpiar”.

¹⁶⁷⁴ *X-poq’olij*, forma completiva de *poq’em*, “abundar, multiplicarse”.

¹⁶⁷⁵ *Xk-e-qa-pixab’aj*, futuro en la primera persona plural de *pixab’axik*, “avisar, invitar, aconsejar, hacer por última vez”.

¹⁶⁷⁶ *Ub’ik*, adv., “fuera”.

¹⁶⁷⁷ *Jusu*, “inmediatamente”.

Le dijeron, pues, a su abuela:
 -“Nosotros lo probamos, pues, o abuela nuestra,
 primero llegaron
 pues probamos su llamada¹⁶⁷⁸.
 No se aflija¹⁶⁷⁹, pues,
 nosotros estamos aquí
 nosotros, sus nietos¹⁶⁸⁰.
 Solamente sea amada¹⁶⁸¹ como nuestra madre, abuela nuestra.
 Se acuerden¹⁶⁸² de nuestros hermanos mayores.
 ¡Que así sea entonces!
 Ellos estuvieron aquí
 se llamaban¹⁶⁸³ Jun B’atz’
 Jun Chowen,

folio 20 r.

así dicen”- Dijeron Junajpu
 Xb’alanke.

Ellos son invocados¹⁶⁸⁴ por los flautistas
 los cantores
 la antigua gente.¹⁶⁸⁵
 Así también los invocan los escribas
 los escultores.
 Antiguamente se transformaron en animales¹⁶⁸⁶
 fueron monos solamente porque se engrandecían a sí mismos
 humillaban¹⁶⁸⁷ a sus hermanos menores
 así eran esclavos¹⁶⁸⁸ en sus corazones
 así, pues, hubo su destrucción¹⁶⁸⁹
 entonces se perdieron¹⁶⁹⁰ Jun B’atz’
 Jun Chowen.
 fueron animales.
 Así, pues, ellos hicieron la perpetuación¹⁶⁹¹ de su casa
 solamente eran flautistas
 cantores
 grandes cosas hicieron cuando estaban con la abuela
 con su madre.

¹⁶⁷⁸ *Ki-sik’ixik*, “su llamada, su convocación”.

¹⁶⁷⁹ *M-ix-b’isonik*, forma plural (*ix-*) de confianza negativa de la raíz *b’is*, “sentir tristeza”.

¹⁶⁸⁰ *I-wiy*, como *iwi’ mam*, “sus nietos”. (SC, nota 193)

¹⁶⁸¹ *Ch-i-loq’oj*, segunda persona plural de *loq’oxik*, “amar, estimar”.

¹⁶⁸² *K-e-nab’ax*, tercera persona plural de la forma completiva de la raíz *nabah* (*nab’aj*) registrada por Coto, “acordarse de algo, pensar”.

¹⁶⁸³ *X-e-b’ina’j*, forma completiva plural de *b’ina’xik*, “llamarse, usar por nombre”.

¹⁶⁸⁴ *X-e-sik’ix*, forma completiva plural de *sik’ixik*, “llamar, convocar”.

¹⁶⁸⁵ *Ojer*, “antigua”.

¹⁶⁸⁶ *X-e-chikop-irik*, de *chikop*, “animal”; forma completiva plural: “animalizarse, transformarse en animales”.

¹⁶⁸⁷ *X-ki-yoq’*, forma completiva de la raíz *yog* (*yoq’*) “vencer, humillar, derrotar”, registrada por Brasseur. En k’iche’ moderno el verbo *yoq’ik* significa “burlarse de”. (BB)

¹⁶⁸⁸ *K-alab’il*, de la raíz *alabih* (*alab’ij*), “esclavizar”. (BB)

¹⁶⁸⁹ Empieza aquí la p. 81 de la edición de Sam Colop. *Ki-ma’ixik*, “su destrucción” de la raíz *mayij*, registrada en Brasseur, “destruir, perder, olvidar”. (BB)

¹⁶⁹⁰ *X-e-sachik*, forma completiva plural de *sachem*, “perderse, olvidarse”.

¹⁶⁹¹ *R-amaq’elal*, de *amagelah* (*amaq’elaj*), “perpetuar”. *Amaq’el*, “siempre”. (BB)

27- Entonces empezaron¹⁶⁹², pues, sus obras
su enseñanza¹⁶⁹³ de ellos frente a su abuela
frente a su madre.

Primero hicieron la milpa.

-“Solamente trabajamos la milpa, o abuela nuestra
o madre nuestra”- Dijeron.

-“No se aflija,
estamos nosotros
nosotros sus nietos
nosotros los substitutos¹⁶⁹⁴ de nuestros hermanos mayores”- Dijeron, pues, Junajpu
Xb’alanke.

Entonces tomaron, pues, sus hachas¹⁶⁹⁵
sus azadones de palo¹⁶⁹⁶ llevados al hombro¹⁶⁹⁷
se fueron, pues, con cada una de sus cerbatanas que llevaban al hombro¹⁶⁹⁸.

Salieron¹⁶⁹⁹ de su casa

entonces avisaron¹⁷⁰⁰, pues, a su abuela que les llevara la comida.

-“A medio día¹⁷⁰¹ venga a traernos¹⁷⁰² nuestra comida¹⁷⁰³, o abuela nuestra”- Dijeron.

-“Está bien, o nietos míos”- Dijo, pues, la abuela.

Así, pues, entraron ahí en su milpa.

Solamente clavaron¹⁷⁰⁴ el azadón en la tierra
solamente, pues, labraba la tierra¹⁷⁰⁵ el azadón

no labraba la tierra el azadón solo¹⁷⁰⁶

así, pues, el hacha

solamente la clavaban en el tronco¹⁷⁰⁷ de los árboles

solamente en las ramas¹⁷⁰⁸ de los árboles

quitando tierra¹⁷⁰⁹

botando árboles¹⁷¹⁰

quitando todos los árboles

los bejucos¹⁷¹¹.

Amontonados¹⁷¹² ya cortados¹⁷¹³ estaban los árboles

¹⁶⁹² *X-ki-tikib’a*, forma completiva plural de *tikarem*, “empezar”. Podría ser también de *tikib’axik*, “dejar fijo, dejar sembrado”.

¹⁶⁹³ *Ki-k’utb’al*, “su enseñanza, su instrucción”.

¹⁶⁹⁴ *Ki-k’exel*, “su cambio”, de *k’exik*, “cambiar, trocar”.

¹⁶⁹⁵ *K-ikaj*, “sus hachas”.

¹⁶⁹⁶ *Ki-mixkina*, “su azadón de palo”. (SC, nota 194)

¹⁶⁹⁷ *Ki-xokem*, “llevar el azadón al hombro”.

¹⁶⁹⁸ *X-ki-telej*, forma completiva plural de *telexik*, “llevar en los brazos o al hombro”.

¹⁶⁹⁹ *Xe’el*, de *elem*, “salir”. Forma completiva plural.

¹⁷⁰⁰ *X-ki-pixab’*, forma completiva plural de *pixab’axik*, “avisar, aconsejar, invitar”.

¹⁷⁰¹ *Chi-tik’oj na q’ij*, “a medio día”, en k’iche’ moderno *tik’il q’ij*.

¹⁷⁰² *Ch-i-b’e-ya’*, verbo compuesto de *b’e*, “ir” e *ya’ik*, “dar”. Segunda persona plural de confianza (*i-*).

¹⁷⁰³ *Wa*, “comida de maíz”.

¹⁷⁰⁴ *X-ki-ch’ik’ib’a*, forma completiva plural de la raíz *chic*, registrada en Brasseur, “sembrar, cultivar, clavar”. (BB)

¹⁷⁰⁵ *Chi-tajin*, de *tajixik*, “voltear la tierra, labrarla”.

¹⁷⁰⁶ *Utukel*, “solamente”.

¹⁷⁰⁷ *Ch-u-tolok’*, literalmente “en su axila, en su seno del árbol”.

¹⁷⁰⁸ *Ch-u-q’ab’*, de *q’ab’aj*, “mano, brazo”. Literalmente “en su brazo del árbol”

¹⁷⁰⁹ *Chi-b’ek*, de la raíz *b’ek*, “caerse pedazos, quitar tierra de la orilla”.

¹⁷¹⁰ *Chi-lajlajik*, de la raíz *laj*, “botar árboles, extender”.

¹⁷¹¹ *K’a’am*, “bejucos”.

¹⁷¹² *Chakach’oj*, de *chakach’ik*, “amontonar”. *Kaq*, puede ser un prefijo del verbo; la raíz *cak* (*kaq*) significa “tirar”.

¹⁷¹³ *Chi-q’atij*, de *q’atik*, “cortar pedazos”.

voluntariamente les fue llevada su comida.

Entonces se fueron, pues, a su casa.

-“En realidad estamos cansados¹⁷³³, o abuela nuestra”- Dicen al llegar¹⁷³⁴.

Voluntariamente sacuden¹⁷³⁵

estiran¹⁷³⁶ también las piernas

los brazos frente a su abuela.

Se fueron, pues, al segundo¹⁷³⁷ día

llegaron, pues, a la milpa

se acababan de levantar¹⁷³⁸ otra vez todos los árboles

los bejucos

se habían juntado¹⁷³⁹ entre sí todos las hierbas

las espinas, cuando llegaron.

-“¿Quién nos ha burlado¹⁷⁴⁰?”- Dijeron, pues.

Así, pues, lo han hecho todos los animales pequeños

los animales grandes:

el puma

el jaguar

el venado

el conejo¹⁷⁴¹

el gato del monte¹⁷⁴²

el coyote¹⁷⁴³

el jabalí¹⁷⁴⁴

el pizote¹⁷⁴⁵

los pequeños pájaros

los grandes pájaros, ellos lo hicieron

solamente en una noche lo habían hecho.

Así, pues, dejaron sembrada¹⁷⁴⁶ la milpa otra vez.

Solamente se hizo por sí la tierra

con el corte de los árboles¹⁷⁴⁷.

Entonces tomaron, pues, su consejo sobre el corte de los árboles

la quebradura de las ramas¹⁷⁴⁸ también.

-“Solamente vigilemos¹⁷⁴⁹ nuestra milpa

invano¹⁷⁵⁰ lo hacemos de allá para acá¹⁷⁵¹

acaso no lo encontramos¹⁷⁵²”- Dijeron, pues, cuando tomaron su consejo.

¹⁷³³ *Mix-*oj-kosik**, primera persona plural de *kosem*, “cansarse”.

¹⁷³⁴ *K-e’-oponik*, forma incompletiva plural de *oponem*, “llegar a otro lado”.

¹⁷³⁵ *Chi-ki-k’ikij*, en Sam Colop, *chi-ki-kik’ij* para D. Guarchaj, de *kik’ixik*, “sacudir”. (DG)

¹⁷³⁶ *Chi-ki-yuq*, tercera persona plural de *yuqik*, “estirar cosas o el cuerpo”.

¹⁷³⁷ *Ch-u-ka*, “en el segundo”.

¹⁷³⁸ *K’is-yaka-tajinaq*, verbo compuesto de *k’is*, “gastar, acabar, terminar” e *yak*, “levantar”.

¹⁷³⁹ *U-chapom*, “su agarrar”, de *chapik*, “agarrar, detener, empezar”.

¹⁷⁴⁰ *Apachinaq*, pronombre interrogativo. *K-*oj-mich’owik**, de *mich’o*, “escardar” y también “engañar, burlar”. (SC, nota 197)

¹⁷⁴¹ *Umul*, “conejo”. Empieza la p. 83 de la edición de Sam Colop.

¹⁷⁴² *Yak*, “gato montés”.

¹⁷⁴³ *Utiw*, “coyote”.

¹⁷⁴⁴ *Aq*, “jabalí”, “puerco” en k’iche’ moderno.

¹⁷⁴⁵ *Sis*, “pizote”.

¹⁷⁴⁶ *X-ki-tik’ib’a*, forma completiva plural de *tik’ib’axik*, “dejar sembrado, dejar fijo”.

¹⁷⁴⁷ *Q’atoj*, “el corte, cortado”.

¹⁷⁴⁸ *Q’upuj*, de *q’upik*, “quebrar ramas verdes”.

¹⁷⁴⁹ *Qa-waraj*, primera persona plural de *waraxik*, “velar, cuidar, vigilar”.

¹⁷⁵⁰ *Ana*, de la raíz *an*, “mientras, entretanto”. *Ana wi*, “en balde, invano”. Tiene también valor interrogativo.

¹⁷⁵¹ *Ulo*, partícula direccional, “de allá para acá”.

Llegaron, pues, a la casa.
 -“¿Quién nos burló¹⁷⁵³, o abuela nuestra?
 Gran pajonal¹⁷⁵⁴
 gran bosque también era nuestra milpa
 cuando llegamos antes¹⁷⁵⁵, o abuela nuestra”- Le dijeron, pues, a su abuela
 también a su madre.

-“Nos iremos, pues,
 vigilarémos, porque no está bien que hagan esto a nosotros”- Dijeron.
 Así, pues, se cobijaron¹⁷⁵⁶
 así, pues, van¹⁷⁵⁷ hacia los árboles cortados
 así, pues, iban a escondidas¹⁷⁵⁸

folio 21 r.

estaban escondidos¹⁷⁵⁹ ahí
 cuando se juntaron¹⁷⁶⁰ todos los animales
 solamente juntos se sentaron¹⁷⁶¹ entre ellos todos los animales pequeños
 los animales grandes.

Así, pues, estaba fijo el corazón de la noche¹⁷⁶² cuando vinieron
 hablaban¹⁷⁶³ todos cuando vinieron

así son sus palabras:

-“¿Se levanten juntos¹⁷⁶⁴ los árboles
 se levanten juntos los bejucos!”- Dijeron cuando llegaron.

Se amontonan¹⁷⁶⁵ bajo los árboles
 bajo los bejucos cuando se esparcieron¹⁷⁶⁶
 cuando aparecieron¹⁷⁶⁷ frente a ellos¹⁷⁶⁸.

Así, pues, primero estaba el puma
 el jaguar

querían agarrarlos¹⁷⁶⁹
 no se entregaron.

Entonces se esparcieron el venado
 el conejo

solamente, pues, de las colas los agarraron
 solamente se quebró¹⁷⁷⁰ quedándose¹⁷⁷¹ la cola del venado en sus manos.

¹⁷⁵² *Qa-riqo*, primera persona plural de *riqik*, “encontrar, hallar”. *Laqi*, negación, “acaso no”. Tiene también valor interrogativo.

¹⁷⁵³ *K-oj-mich’owik*, de *mich’o*, “escardar” y también “engañar, burlar”. (SC, nota 197)

¹⁷⁵⁴ *K’im*, “paja”.

¹⁷⁵⁵ *Mi’er*, “rato de tiempo, antes”. (TC)

¹⁷⁵⁶ *X-e-b’atz’onik*, forma completiva plural de *b’atz’*, “envolver, hacer envoltorio, cobijarse, prepararse para la guerra”. (SC, nota 199)

¹⁷⁵⁷ *Ki-b’ik*, probablemente contracción de la forma *ki-b’eik*, “van”. (DG)

¹⁷⁵⁸ *X-e-matzeje*, forma completiva plural de la raíz *matz*, “andar silenciosamente, andar con paso ligero”.

¹⁷⁵⁹ *Muqumuxinaq*, de la raíz *muq*, “cubrir, enterrar”.

¹⁷⁶⁰ *X-e-kuchuj k’u k-ib’*, forma completiva plural de *kuchuj ib’*, “juntarse, reunirse”.

¹⁷⁶¹ *X-ki-sep*, forma completiva plural de *sep*, “juntar, sentarse en el suelo”. (SC, nota 200)

¹⁷⁶² *Tik’il u-k’ux aq’ab’*, “estar parado, fijo el corazón de la noche, ser la media noche”.

¹⁷⁶³ *X-e-ch’awije’ik*, forma completiva plural de *ch’awem*, “hablar”.

¹⁷⁶⁴ *Yaklin*, de *yak*, “levantar” y *lin*, “estrechar”.

¹⁷⁶⁵ *K-e-neb’eb’ik*, de la raíz *neb’*, “amontonarse, agruparse, hacer hileras”. (BB)

¹⁷⁶⁶ *X-e-yopijik*, forma completiva plural de *yopih* (*yopij*), “derramar”. (BB)

¹⁷⁶⁷ *X-e-k’utun*, forma completiva plural de *k’utunem*, “aparecer”.

¹⁷⁶⁸ Empieza la p. 84 de la edición de Sam Colop.

¹⁷⁶⁹ *Ki-chapo*, de *chapik*, “agarrar”.

Entonces se tomó la cola del venado
con la cola del conejo
se cortaron¹⁷⁷² sus colas.
No se entregaron el gato montés
el coyote
el jabalí
el pizote.
Pasaron¹⁷⁷³ todos los animales frente a Junajpu
Xb'alanke.
Arden¹⁷⁷⁴, pues, sus corazones porque no los han agarrado.
Vino, pues, otro
por último¹⁷⁷⁵ brincaba¹⁷⁷⁶
cuando vino
así, pues, le cortaron el paso¹⁷⁷⁷
atraparon¹⁷⁷⁸ al cuello¹⁷⁷⁹ el ratón¹⁷⁸⁰.
Así también lo agarraron
lo apretaron¹⁷⁸¹ a la nuca¹⁷⁸²
querían estrangularlo¹⁷⁸³
quemaron¹⁷⁸⁴ su cola en el fuego.
Entonces se tomó la cola del ratón
no tiene pelo¹⁷⁸⁵ su cola.
Así también sus ojos entonces se querían jalar¹⁷⁸⁶ por parte de los muchachos Junajpu
Xb'lanke.

-“No me voy a morir por ustedes
no es su oficio¹⁷⁸⁷ la milpa
hay algo propio de ustedes”- Dijo el ratón.
-“¿Qué es propio de nosotros?
¡Habla, pues,!”- Le dijeron los muchachos al ratón.
-“Suéltense¹⁷⁸⁸ entonces, pues,
mi mensaje¹⁷⁸⁹ está en mi vientre
así, pues, se lo diré

¹⁷⁷⁰ *X-q'upukub'*, “quebrar ramas verdes”.

¹⁷⁷¹ *Kanajoj*, literalmente “quedado”, participio de *kanajem*, “quedarse”.

¹⁷⁷² *X-tzaq'ataq*, de *q'ato*, “cortar”. (SC, nota 201)

¹⁷⁷³ *X-e'-ik'owik*, forma completiva de la raíz *ik'ow*, registrada en Brasseur, “pasar, sobrepajar”. (BB)

¹⁷⁷⁴ *Chi-k'atat*, de *k'atik*, “quemar”.

¹⁷⁷⁵ *U-xamb'e*, “su último, detrás”. (SC, nota 202)

¹⁷⁷⁶ *Ka-tzotzotik*, tal vez de la raíz *tzop*, “brincar como ave”.

¹⁷⁷⁷ *X-ki-q'atej*, forma completiva plural de *q'atexik*, “estorbar, cortar el paso”.

¹⁷⁷⁸ *X-ki-se*, forma completiva plural de *se*, “atrapar, coger”. (SC, nota 203)

¹⁷⁷⁹ *Pa qul*, “en el cuello”, de *qulaj*, “cuello, garganta”. Todos traducen *cul* como “trapo, paño, red”, posiblemente de *quul*, “bejuco, red” o de *k'ul*, “chamarra, poncho”. Sin embargo me parece posible que se haga una contraposición entre las colas de los animales anteriores y el cuello del ratón.

¹⁷⁸⁰ *Ch'oh*, “ratón”.

¹⁷⁸¹ *X-ki-yotej*, forma completiva plural de *yote*, “abollar apretando”. (BB)

¹⁷⁸² *R-ij-u-wi'*, literalmente *r-ij*, “su espalda, su cáscara, su parte exterior”; *u-wi'*, “su pelo”.

¹⁷⁸³ *Ki-b'iyo*, de *b'iyo*, “ahogar, estrangular”. (SC, nota 204)

¹⁷⁸⁴ *X-ki-poroj*, forma completiva plural de *poroxik*, “quemar, incendiar”.

¹⁷⁸⁵ *R-ismal*, de *ism*, “pelo”, sustantivo poseído.

¹⁷⁸⁶ *Biyik*, “jalar el pescuezo, estrangular”. Brasseur registra la raíz *biy*, “ahogar con las manos, chupar”. (BB)

¹⁷⁸⁷ *I-patan*, “su cargo, su oficio”.

¹⁷⁸⁸ *K-in-i-tzoqopij*, segunda persona plural sujeto (*i-*) y complemento de primera persona singular (*in-*) de *tzopixik*, “soltar”.

¹⁷⁸⁹ *Nu-tzij*, literalmente “mi palabra”.

denme entonces un poquito¹⁷⁹⁰ de comida¹⁷⁹¹”- Dijo el ratón.¹⁷⁹²

-“Luego te damos la comida

habla primero”- Se le dijo.

-“Está bien.

Así de sus padres, Jun Junajpu

Wuqub’ Junajpu, son sus nombres,

los que se murieron en Xib’alab’a, ahí están los juguetes¹⁷⁹³

los dejaron colgados¹⁷⁹⁴ sobre la casa: sus palos¹⁷⁹⁵

sus protecciones¹⁷⁹⁶

su pelota¹⁷⁹⁷ también.

Solamente no se muestra¹⁷⁹⁸ frente a ustedes por su abuela

porque por esto murieron sus padres”-

-“¿En realidad lo sabes¹⁷⁹⁹?”-. Le dijeron, pues, los muchachos

folio 21 v.

al ratón.

Grandemente se alegraron¹⁸⁰⁰ sus corazones cuando oyeron el cuento¹⁸⁰¹ de la pelota.

Cuando habló el ratón

entonces le dieron, pues, su comida al ratón.

Ésta, pues, es su comida: maíz

pepitas de ayote¹⁸⁰²

chile¹⁸⁰³

frijol¹⁸⁰⁴

pataxte¹⁸⁰⁵

cacao.

-“Esto es tuyo.

si¹⁸⁰⁶ algo¹⁸⁰⁷ está escondido¹⁸⁰⁸

oculto en la basura¹⁸⁰⁹

es tuyo

róelo¹⁸¹⁰”- Le fue dicho, pues, al ratón por Junajpu

Xb’alanke.

¹⁷⁹⁰ *Sqi’n*, “un pedacito, poquito”.

¹⁷⁹¹ *W-echa’*, “mi pasto para animales”.

¹⁷⁹² Empieza la p. 85 de la edición de Sam Colop.

¹⁷⁹³ *K-etz’ab’al*, “sus juguetes”.

¹⁷⁹⁴ *Xekel*, de *xekelik*, verbo posicional, “colgar”. (DG)

¹⁷⁹⁵ *Ki-b’ate*, “su argolla”, o “pala”, instrumentos para el juego de pelota. (SC, nota 133; LC: 81)

¹⁷⁹⁶ *Ki-pachq’ab’*, “su protección para los brazos y manos”. (SC, nota 134)

¹⁷⁹⁷ *Quic* en el Ms. Newberry, que Sam Colop lee *kik’*, “sangre, resina, pelota”.

¹⁷⁹⁸ *Ka-k’ut*, tercera persona singular de *k’utik*, “enseñar, mostrar”.

¹⁷⁹⁹ *Aw-eta’m*, segunda persona singular de *eta’maxik*, “saber”.

¹⁸⁰⁰ *X-ki’kot*, en Sam Colop *xkikot*, “alegrarse, estar contento”, forma completiva del verbo *ki’kotem*.

¹⁸⁰¹ *U-tzijel*, literalmente “su palabra, su relato”.

¹⁸⁰² *Sakil*, “pepitas de ayote, de jícara”. Según Campbell es un préstamo del proto-mixe-zoque *sik*, “frijol”, usados en las adivinaciones. (LC: 83)

¹⁸⁰³ *Ik*, “chile”.

¹⁸⁰⁴ *Kinaq’*, “frijol”.

¹⁸⁰⁵ *Peq*, “pataxte, tipo de cacao”.

¹⁸⁰⁶ *We*, condicional.

¹⁸⁰⁷ *Naki*, part. indefinita.

¹⁸⁰⁸ *K’u’n*, de *k’u’ik*, “ocultar, esconder”.

¹⁸⁰⁹ *K’utajinaq*, participio perfecto de *k’u’ik*, “esconder”. *Chi mes*, “en la basura”.

¹⁸¹⁰ *Ch-a-k’uxu*, imperativo de segunda persona singular de *k’uxik*, “mascar, roer”.

-“Está bien, muchachos,
¿Qué digo¹⁸¹¹ si lo ve su abuela?”- Dijo, pues.
-“No se pierda¹⁸¹² tu corazón.
Nosotros estamos (aquí)
nosotros pensamos¹⁸¹³ cuál es la respuesta a la abuela.
Solamente inmediatamente te ponemos arriba en la esquina¹⁸¹⁴ de la casa
cuando estés asido¹⁸¹⁵ arriba
inmediatamente llega ahí donde dejaron colgado esto¹⁸¹⁶.
Ahí, pues, miramos al techo¹⁸¹⁷ de la casa
así como si solamente en nuestra comida¹⁸¹⁸ miráramos”- Le dijeron, pues, al ratón.
Entonces se aconsejaron durante una noche
tomaron sus consejos Junajpu
Xb’alanke.
Así, pues, a mediodía llegaron.

28- No era visible¹⁸¹⁹ el ratón
lo llevaban¹⁸²⁰ cuando llegaron.
Uno directamente¹⁸²¹ entró en casa
uno, pues, entró en el rincón de la casa
en seguida¹⁸²² puso arriba al ratón.
Entonces pidieron¹⁸²³, pues, su comida a su abuela:
-“Machaque¹⁸²⁴ nuestra comida
queremos chile machucado¹⁸²⁵, o abuela nuestra”- Dijeron, pues.
Así, pues, se machacó su comida
una escudilla¹⁸²⁶ de sopa¹⁸²⁷ fue puesta¹⁸²⁸ delante de ellos.
Solamente era un engaño¹⁸²⁹ para su abuela
su madre también.
Habían terminado¹⁸³⁰, pues, el agua de la tinaja¹⁸³¹
-“En realidad tenemos sed¹⁸³²
traiga nuestro atol¹⁸³³”- Le dijeron a su abuela.

¹⁸¹¹ *K-in-w-u-chaj*, de la raíz *cha'*, “decir”.

¹⁸¹² *Chi-tzaq*, de *tzaqik*, “perder, abortar”.

¹⁸¹³ *K-oj-no'jinik*, primera persona plural de *no'ixik*, “pensar, idear”.

¹⁸¹⁴ *Xkin*, registrado en Brasseur como *xquin*, “esquina, rincón”. (BB)

¹⁸¹⁵ *Joko*, de la raíz *hoc* (*jok*), “coger”. (TC)

¹⁸¹⁶ Empieza la p. 86 de la edición de Sam Colop.

¹⁸¹⁷ *Tum*, “paja, rama” y entonces “techo”.

¹⁸¹⁸ *Qa-ti'*, “nuestra comida” de *ti'ik*, “comer”.

¹⁸¹⁹ *Q'alaj*, “ser visible, claro”.

¹⁸²⁰ *K-u-k'am*, que Sam Colop lee *kuk'a'm*, de *k'amik*, “tomar, llevar, traer”.

¹⁸²¹ *Yakalik*, “directamente”.

¹⁸²² *Lib'aj*, “luego, inmediatamente”.

¹⁸²³ *X-ki-tz'onox*, forma completiva plural de *tz'onoxik*, “rogar, pedir”. En k'iche' moderno se usa en contextos religiosos.

¹⁸²⁴ *Ch-i-q'utu* (que Sam Colop lee *chik'utu*), segunda persona plural de confianza de la raíz *q'ut*, “machacar, hacer pedazos”.

¹⁸²⁵ *Q'utu'm*, “chile seco machucado, chirmol”. *Ik*, “chile”.

¹⁸²⁶ *Laq*, “escudilla”.

¹⁸²⁷ *U-wa'l*, “su jugo, su sopa”.

¹⁸²⁸ *X-tikib'ax*, forma completiva de *tikib'axik*, “dejar fijo, dejar sembrado”.

¹⁸²⁹ *Ki-mich'b'al*, sustantivo instrumental de *mich'o*, “burlar, engañar”.

¹⁸³⁰ *X-ki-tzajisaj*, forma completiva plural de la raíz *tzah* (*tzaj*), “agotar, terminar, secar”. (BB; TC)

¹⁸³¹ *Q'eb'al*, “tinaja”.

¹⁸³² *Chaqij qa-chi'*, de *chaqijchi'*, “sed”, poseído en la primera persona plural (*qa*-).

-“Bien”- Dijo, pues.
 Entonces se fue.
 Así, pues, comen¹⁸³⁴ ahí
 en realidad, pues, entonces no tienen hambre¹⁸³⁵
 solamente era para esconder¹⁸³⁶ lo que hacían.
 Entonces vieron, pues, al ratón dentro de su chirmol
 estaba redondo¹⁸³⁷ ahí el ratón detrás de la pelota
 que colgaba del techo de la casa.
 Cuando lo vieron en su chirmol
 entonces mandaron¹⁸³⁸, pues, a un zancudo¹⁸³⁹
 es un animal el zancudo como el mosquito¹⁸⁴⁰
 llegó a la orilla del agua
 así, pues, perforó¹⁸⁴¹ la superficie de la tinaja de la abuela.
 Solamente derramándose¹⁸⁴², el agua sale¹⁸⁴³ de la superficie de la tinaja
 lo intenta¹⁸⁴⁴
 pero no tapa¹⁸⁴⁵ la superficie de la tinaja.
 -“¿Qué hizo nuestra abuela?
 nos ahogamos¹⁸⁴⁶ por el agua¹⁸⁴⁷
¹⁸⁴⁸nos morimos¹⁸⁴⁹ de sed”- Le dijeron, pues, a su madre cuando la mandaron¹⁸⁵⁰ afuera¹⁸⁵¹.
 Así, pues,

folio 22 r.

mordió¹⁸⁵² ahí el ratón la pelota
 se cayó¹⁸⁵³ ahí desde el techo de la casa con los palos
 las protecciones
 el cuero.
 Los arrebataron¹⁸⁵⁴, pues.
 Así fueron a esconderlos¹⁸⁵⁵ en el camino
 el camino del juego de pelota.

¹⁸³³ *Ch-i-k'ama*, segunda persona plural de *k'amik*, “llevar, traer, tomar”. *Q-uk'ya'*, “nuestro atol de maíz”.

¹⁸³⁴ *K-e-wa*, posiblemente *kewa'*, tercera persona plural de la forma incompleta de *va (wa')*, “comida de maíz, comer”.

(BB)

¹⁸³⁵ *K-e-numik*, tercera persona plural de la forma incompleta de *numik*, “hambre”.

¹⁸³⁶ *Ki-moy-wachi-b'al*, sustantivo instrumental de *moywachixik*, “ocultar un hecho, cubrir”.

¹⁸³⁷ *K'olon*, de *k'olonik*, verbo posicional, “estar como objeto redondo”. (DG)

¹⁸³⁸ *X-ki-taq*, forma completa de *taqik*, “mandar, enviar”.

¹⁸³⁹ *Xa'n*, “mosquito, zancudo”.

¹⁸⁴⁰ *Us*, “mosquito”.

¹⁸⁴¹ *X-u-woro*, forma completa singular de la raíz *wor*, “perforar, agujerar”.

¹⁸⁴² *Yakal*, de la raíz *yacabah (yakab'aj)*, “echar en el suelo, deslindar”. (TC)

¹⁸⁴³ *Ch-el*, de *elem*, “salir”.

¹⁸⁴⁴ *Ch-u-tijo*, de la raíz *tij*, “enseñar, probar”. (TC)

¹⁸⁴⁵ *Chi-tz'apitaj*, de *tz'apixik*, “cerrar, tapar”.

¹⁸⁴⁶ *Jisab'al*, sustantivo instrumental, registrado en Basseta con el significado de “el lugar donde se ahorca”. (DB)

¹⁸⁴⁷ *Ya'*, “agua”.

¹⁸⁴⁸ Empieza la p. 87 de la edición de Sam Colop.

¹⁸⁴⁹ *K-oj-utzin*, “morimos”. La raíz *utzin* puede tener también el significado de “fallecer, morir”. (TC)

¹⁸⁵⁰ *X-ki-taq*, forma completa plural de *taqik*, “mandar, enviar”.

¹⁸⁵¹ *Ub'ik*, adv., “fuera”.

¹⁸⁵² *X-u-kaq'at*, forma completa singular de *cag (kaq')*, “mascar, morder”. (BB)

¹⁸⁵³ *X-qaj*, forma completa singular de *qajem*, “bajar”.

¹⁸⁵⁴ *X-ki-majixtaxtaj*, forma completa plural de la raíz *maj*, “arrebatar” y de *majik*, “quitar”. (BB)

¹⁸⁵⁵ *X-b'e-kewaj*, verbo compuesto de *b'e*, “ir” y *ewaj*, “esconder, ocultar”. (BB)

Así, pues, fueron con su abuela a la orilla del agua.
Estaban¹⁸⁵⁶ entonces, pues, su abuela
su madre tapando¹⁸⁵⁷ la superficie de la tinaja cada una de ellas.

Así, pues, entonces llegaron
cada uno, pues, tenía la cerbatana cuando llegaron a la orilla del agua.

-“¿Qué han hecho?
Solamente se cansaron nuestros corazones¹⁸⁵⁸
nos venimos”- Dijeron.

-“Miren la superficie de la tinaja
no se tapa”- Dijo la abuela.

En seguida¹⁸⁵⁹, pues, la taparon.

Juntos¹⁸⁶⁰ se vinieron
primeros delante de su abuela.

Así, pues, se quedó¹⁸⁶¹ la pelota.

29- Contentos¹⁸⁶², pues, se fueron a jugar a la pelota en la cancha.

Mucho tiempo¹⁸⁶³ jugaron a la pelota solos¹⁸⁶⁴
barrieron¹⁸⁶⁵ la cancha de sus padres.

Entonces los oyeron, pues, ahí los señores de Xib'alb'a.

-“¿Quién¹⁸⁶⁶ empezó¹⁸⁶⁷ otra vez el juego¹⁸⁶⁸ sobre nuestras cabezas?

¿No les da vergüenza¹⁸⁶⁹ el ruido que hacen¹⁸⁷⁰ aquí?

¿No se murieron Jun Junajpu

Wuqub' Junajpu

los que querían engrandecerse frente a nosotros?

¡Vayan, pues, a convocarlos¹⁸⁷¹”- Dijeron, pues, Jun Kame
Wuqub' Kame.

Todos los señores de Xib'alb'a los llamaron ahí
dijeron, pues, a sus mensajeros¹⁸⁷²:

-“Díganles cuando lleguen

-Que vengan- dicen los señores¹⁸⁷³ -

Aquí jugaremos a la pelota con ellos

en siete días jugaremos- Dicen los señores.

Díganles, cuando lleguen”- Les dijeron, pues, a los mensajeros.

“Entonces vinieron por el gran sendero¹⁸⁷⁴

¹⁸⁵⁶ *Ka-tajin*, verbo auxiliar que expresa aspecto progresivo.

¹⁸⁵⁷ *Tz'api*, de la raíz *tz'ap*, “cerrar, tapar”.

¹⁸⁵⁸ *Mix-kos*, de *kosem*, “cansarse”.

¹⁸⁵⁹ *Lib'aj*, “luego, al instante”.

¹⁸⁶⁰ *Junam*, “mismo, igual, parecido”. En este caso “juntos, del mismo modo”.

¹⁸⁶¹ *U-kanajik*, “su quedarse”, del verbo *kanajem*, “quedarse”.

¹⁸⁶² *K-e-ki'kot*, en Sam Colop *kekikot*, “alegrarse, estar contento”, forma incompletiva del verbo *ki'kotem*.

¹⁸⁶³ *Najt*, “largo tiempo”, adv. de *najtinem*, “tardar, dilatar”.

¹⁸⁶⁴ *Ki-tukel*, “solos”.

¹⁸⁶⁵ *X-ki-mes*, forma completiva plural de *mesik*, “barrer”.

¹⁸⁶⁶ *Apachina*, part. interrogativa.

¹⁸⁶⁷ *Mix-u-tikib'a* forma completiva de la raíz *tik*, “comenzar”.

¹⁸⁶⁸ *Etz'anem*, “juego”. véase *etz'ab'al*, “juguete”.

¹⁸⁶⁹ *K-e-k'ixib'ik*, forma incompletiva plural de *k'ib'ixik*, “avergonzarse”.

¹⁸⁷⁰ *K-e-nik'not*, de *nik'notik*, “hacer ruido con los pies”. Forma incompletiva plural. (SC, nota 125)

¹⁸⁷¹ *Je i-taqa*, imperativo del verbo ir, infijo de segunda persona plural y la segunda persona plural del verbo *taqik*, “enviar, ordenar, mandar”.

¹⁸⁷² *Ki-samajel*, “sus mensajeros”.

¹⁸⁷³ Empieza la p. 88 de la edición de Sam Colop.

¹⁸⁷⁴ *Kok*, “camino, sendero”.

pues el camino de los muchachos hacia su casa
así que se concluía¹⁸⁷⁵ en su casa.

Solamente directamente¹⁸⁷⁶, pues, los mensajeros llegaron con su abuela.

Estaban jugando a la pelota¹⁸⁷⁷, pues,

cuando llegaron ahí los mensajeros de Xib'alb'a.

-“En realidad, que vengan, dicen los señores”- Dijeron, pues, los mensajeros de Xib'alb'a.

Entonces fue indicado¹⁸⁷⁸ el día por los mensajeros de Xib'alb'a.

-“En siete días les hagan reverencias¹⁸⁷⁹”- Le fue dicho ahí a Xmukane.

-“Está bien, serán enviados¹⁸⁸⁰, o mensajeros”- Dijo la abuela.

Se fueron, pues, los mensajeros
se regresaron¹⁸⁸¹.

Entonces se acabó¹⁸⁸² el corazón de la abuela.

-“¿A quién diré¹⁸⁸³ que mande a llamar a mis nietos?

folio 22 v.

¿No fue en realidad solamente de Xib'alb'a la llegada de los mensajeros antiguamente
cuando se fueron a morir sus padres?”- Dijo la abuela.

Entonces entró¹⁸⁸⁴ en la casa sola.

Así, pues, bajó¹⁸⁸⁵ ahí un piojo¹⁸⁸⁶ a su falda¹⁸⁸⁷

así, pues, lo agarró¹⁸⁸⁸ arriba¹⁸⁸⁹

entonces, pues, lo puso en su mano

caminando sin ruido¹⁸⁹⁰, pues, el piojo iba.

-“O tú, nieto mío¹⁸⁹¹,

¿quisieras hacerme un mandado¹⁸⁹²?

Ve a llamar a mis nietos a la cancha del juego de pelota”- Le dijo al piojo.

Entonces vinieron mensajeros¹⁸⁹³.

-Llegó un mensajero con su abuela-

les dices al llegar

-en siete días lleguen

dice el mensajero de Xib'alb'a-

dice su abuela-

les dices”- Le dijo al piojo.

¹⁸⁷⁵ *Toqol*, de la raíz *tok* (*toq*), “concluir, llegar a un lado”. (BB)

¹⁸⁷⁶ *Yakal*, “directamente”.

¹⁸⁷⁷ *K-e-chajik*, forma incompletiva plural de *chaj*, “jugar a la pelota”. Podría ser también *k-echa'jik*, de *echa'xik*, “comer hierbas”. La traducción sería “estaba comiendo”.

¹⁸⁷⁸ *X-choye*, forma completiva de *choyexik*, “señalar, indicar”. (DG)

¹⁸⁷⁹ *K-e-tz'elewachixik*, forma incompletiva plural de *tz'elewachixik*, “hacer reverencias, honrar, tener respeto a personas mayores”.

¹⁸⁸⁰ *Xk-e-b'e-taqoq*, futuro plural de la raíz *b'e*, “ir” y del verbo *taqik*, “enviar”.

¹⁸⁸¹ *X-e-tzalijik*, forma completiva plural de *tzalijem*, “regresar”.

¹⁸⁸² *X-k'is*, forma completiva de *k'isik*, “acabar, terminar”.

¹⁸⁸³ *Xchi-w-u-chaj*, futuro de la raíz *cha'*, “decir”.

¹⁸⁸⁴ *Ch-ok*, de *okem*, “entrar”. Sam Colop lee *ch-oq'*, de *oq'ik*, “llorar”.

¹⁸⁸⁵ *X-qaj*, forma completiva de *qajem*, “bajarse”.

¹⁸⁸⁶ *Uk'*, “piojo”.

¹⁸⁸⁷ *Ch-u-k'ayaq*, “en su falda”. (DG)

¹⁸⁸⁸ *X-u-chap*, forma completiva singular de *chapik*, “agarrar, detener, empezar”.

¹⁸⁸⁹ *Aq'anoq*, adverbio de *aq'anem*, “subirse”.

¹⁸⁹⁰ *Chi-malimatib'*, de *malmatem*, “caminar animalitos pequeños sin hacer ruido”.

¹⁸⁹¹ *W-iy*, “mi nieto”.

¹⁸⁹² *K-a-nu-taqo*, de *taqik*, “ordenar, mandar, enviar”.

¹⁸⁹³ *Taqon-el*, sustantivo con sufijo agentivo de *taqik*, “enviar, mandar”.

Entonces se fue
caminando sin ruido se fue.
Pues un muchacho estaba sentado¹⁸⁹⁴ en el camino
Tamasul¹⁸⁹⁵ es el nombre del sapo¹⁸⁹⁶.
-“¿A dónde vas?”- Le dijo, pues, el sapo al piojo¹⁸⁹⁷.
-“Tengo mi mensaje¹⁸⁹⁸ en mi vientre
Voy con los muchachos”- Le dijo el piojo a Tamasul.
-“Está bien.
Tú no corres¹⁸⁹⁹, veo”- Le fue dicho, pues, al piojo por el sapo.
-“¿No quieres que te trague¹⁹⁰⁰?
Verás que corro¹⁹⁰¹
llegaremos a la carrera¹⁹⁰²”-
-“Está bien, pues,”- Le dijo el piojo al sapo.
Así, pues, entonces fue tragado¹⁹⁰³ por el sapo.
Caminando mucho tiempo¹⁹⁰⁴, pues, se fue
entonces caminaba sin correr.
Así, pues, entonces encuentra¹⁹⁰⁵, pues, una gran serpiente¹⁹⁰⁶,
Saqikas es su nombre.
-“¿A dónde vas, Tamasul, o muchacho?”- Le fue dicho al sapo por Saqikas.
-“Soy mensajero
mi mensaje está en mi vientre”- Le dijo, pues, el sapo a la serpiente.
-“No corres, veo.
Yo entonces llegaré a la carrera”- Le dijo, pues, la serpiente al sapo.
-“Anda¹⁹⁰⁷”- Le fue dicho.
Así, pues, el sapo fue tragado por Saqikas.
Entonces tomó su comida¹⁹⁰⁸ la serpiente
tragan sapos hoy día¹⁹⁰⁹.
A la carrera¹⁹¹⁰ la serpiente entonces se fue.
Fue encontrada, pues, la serpiente por el gavián¹⁹¹¹, un gran pájaro
fue tragada, pues, la serpiente por el gavián
así, pues, llegó a la cancha del juego de pelota.
Entonces tomó su comida el gavián¹⁹¹²
comen¹⁹¹³ serpientes en las montañas.

¹⁸⁹⁴ *Kub’ul*, de la raíz *kub’*, “asentarse, sentarse”. (BB)

¹⁸⁹⁵ *Tamasul*, del náhuatl *tamaso:l-in*, “sapo”. (LC: 85)

¹⁸⁹⁶ *Xpeq*, “sapo”.

¹⁸⁹⁷ Empieza la p. 89 de la edición de Sam Colop.

¹⁸⁹⁸ *Nu-tzij*, literalmente “mi palabra”.

¹⁸⁹⁹ *K-at-anik*, segunda persona en la forma incompleta de *anik*, “correr”. (SC, nota 207)

¹⁹⁰⁰ *K-a-nu-b’iq’o*, primera persona singular sujeto (*nu-*) de *b’iq’ik*, “tragar”.

¹⁹⁰¹ *K-in-anik*, primera persona singular de *anik*, “correr”.

¹⁹⁰² *Ch-anim*, de *anik*, “correr”: “rápidamente, a la carrera”.

¹⁹⁰³ *X-riq’taxik*, forma completa de *riq’*, “tragar”. (DG)

¹⁹⁰⁴ *Naj*, “lejos, mucho rato”.

¹⁹⁰⁵ *K’ul*, del verbo *k’ulik*, “encontrar a personas o animales en el camino”.

¹⁹⁰⁶ *Kumatz*, “serpiente”.

¹⁹⁰⁷ *K-at-ojoq*, imperativo del verbo ir. *Catoho* en el Ms. Newberry. (SC, nota 208)

¹⁹⁰⁸ *R-echa’*, “su comida, su pasto”.

¹⁹⁰⁹ *Wa-kamik*, “hoy”.

¹⁹¹⁰ *Chan*, en el Ms. Newberry, que Colop lee *chanim*, “a la carrera”. (SC, nota 209)

¹⁹¹¹ *Wak*, “gavián” para Brasseur (*vac*), registrado en la forma *wok*, en la p. 58 de la edición de Sam Colop. Según Tedlock se trata del halcón *Herpetotheres cachinnans*. (BB; TD, nota 114; SC, nota 210)

¹⁹¹² *Xik*, “gavián”.

¹⁹¹³ *K-e-ti’ow*, forma incompleta plural de *ti’ik*, “comer”.

Cuando llegó, pues, el gavián
se paró¹⁹¹⁴ sobre la pared¹⁹¹⁵ del juego de pelota.
Se alegran¹⁹¹⁶, pues, Junajpu
Xb'alanke jugando a la pelota.

Cuando llegó, pues, el gavián
entonces gritó¹⁹¹⁷ el gavián:

folio 23 r.

-“¡Wak ko!
¡Wak¹⁹¹⁸ ko!”- Decía su grito¹⁹¹⁹
-“¡Wak ko!”-
-“¿Quién grita?¹⁹²⁰
¡Que vangan nuestras cerbotanas!”- Dijeron.

30- Así, pues, le tiraron¹⁹²¹ con la cerbotana al gavián
pues la bolita de la cerbotana¹⁹²² (dio) en medio¹⁹²³ de su ojo.
rodando¹⁹²⁴, se cayó ahí.
En realidad, pues, fueron a agarrarlo¹⁹²⁵
así le rogaron¹⁹²⁶:
-“De dónde vienes?”- le dijeron, pues, al gavián.
-“Tengo un mensaje en mi vientre
que me curen¹⁹²⁷ el ojo primero
así, pues, hablaré”- Dijo el gavián.
-“Está bien”- Le dijeron, pues.
Así sacaron¹⁹²⁸ un poco¹⁹²⁹ de la superficie¹⁹³⁰ de la pelota del juego de pelota
lo pusieron¹⁹³¹ en el rostro del gavián.
Pelota que picotea¹⁹³², fue llamado¹⁹³³ por ellos.
En seguida¹⁹³⁴ fue corregida¹⁹³⁵ por ellos

¹⁹¹⁴ *Xqhacachob'* en el Ms. Newberry, que Sam Colop lee *xchakachob'*. Coto registra la forma *chacachoxin*, “pararse”.
(TC)

¹⁹¹⁵ *U-tz'itut'zil*, “su pared circundante”. (SC, nota 211)

¹⁹¹⁶ *K-e-ki'kot*, en Sam Colop *kekikot*, “alegrarse, estar contento”, forma incompletiva del verbo *ki'kotem*.

¹⁹¹⁷ *X-oq'*, de *oq'ik*, “llorar”. Podría ser también *xok*, del verbo *okem*, “entrar”. En este caso la traducción sería: “entró, se acercó”.

¹⁹¹⁸ Se observa que *wak* es también “gavián”. Lo que dice el gavián de podría leer como: *wak k'o*, “aquí está el gavián”.

¹⁹¹⁹ *R-oq'ib'al*, sustantivo instrumental de *oq'ik*, “llorar, gritar”.

¹⁹²⁰ Empieza la p. 90 de la edición de Sam Colop.

¹⁹²¹ *X-ki-wub'aj*, forma completiva plural de *wub'*, “cerbotana”.

¹⁹²² *U-b'aq*, “su hueso”, literalmente.

¹⁹²³ *Taqal*, de *taqalik*, “mediano”. Podría ser también de *taqik*, “mandar, enviar”, o sea “lo enviaron”, pero en este caso la forma no tiene aspecto verbal.

¹⁹²⁴ *Chi-setet*, de *setetem*, “rodarse”.

¹⁹²⁵ *X-b'e-ki-chapa'*, verbo compuesto de *b'e*, “ir”, y *chapik*, “agarrar”.

¹⁹²⁶ *X-ki-tz'onoj*, forma completiva plural de *tz'onik*, “pedir, hacer una petición”.

¹⁹²⁷ *Ch-i-kunaj*, segunda persona plural del imperativo del verbo *kunaxik*, “curar”.

¹⁹²⁸ *X-k-elasaj*, forma completiva plural de *elasaxik*, “sacar”.

¹⁹²⁹ *Sqaqi'n*, “un poco”.

¹⁹³⁰ *R-ij*, “su piel, su superficie, su espalda”.

¹⁹³¹ *X-ki-koj*, forma completiva plural de *kojik*, “usar, poner”.

¹⁹³² *Lotz kik'*, de *lotz*, “picotear, agujerar, espinar” y *kik'*, “sangre, resina, pelota”. En k'iche' moderno el verbo *lotz* significa “picotear de un ave”, entonces es probable que se mantenga una referencia al pájaro.

¹⁹³³ *X-u-b'ina'j*, forma completiva singular de *b'ina'xik*, “llamarse, usar por nombre”.

¹⁹³⁴ *Lib'aj*, “luego, al instante”.

buena otra vez fue la vista¹⁹³⁶ del gavián.
 -“¡Habla, pues,!”-Le dijeron al gavián.
 Así, pues, vomitó¹⁹³⁷ una gran serpiente.
 -“¡Habla!”- Le dijeron a la serpiente.
 -“Bien”- Dijo, pues.
 Entonces vomitó un sapo.
 -“¿Dónde está tu mensaje^{1938?}
 ¡Cuéntalo!”- Le fue dicho, pues, al sapo.
 -“Mi mensaje está en mi vientre”- Dijo, pues, el sapo.
 Así, pues, probó¹⁹³⁹ a vomitar¹⁹⁴⁰
 no vomitaba
 solamente babeaba¹⁹⁴¹ su boca
 lo probaba
 no vomitaba.
 así, pues, lo querían pegar¹⁹⁴² los muchachos.
 -“Tú eres un malvado^{1943,}”- Le fue dicho.
 Entonces le golpearon¹⁹⁴⁴ el trasero¹⁹⁴⁵ con el pie
 le bajaron¹⁹⁴⁶ el hueso del trasero con el pie.
 Lo probó, pues,
 solamente baba tenía en la boca.
 Así, pues, le abrieron¹⁹⁴⁷ la boca al sapo
 fue abierta por los muchachos
 buscaron¹⁹⁴⁸ en la boca
 solamente, pues, el piojo estaba pegado¹⁹⁴⁹ a los dientes¹⁹⁵⁰ del sapo
 solamente estaba en la boca¹⁹⁵¹
 no lo había tragado¹⁹⁵²
 solamente así como un trago.
 Así, pues, fue vencido¹⁹⁵³ el sapo.
 No está claro¹⁹⁵⁴ el aspecto de la comida que le dieron
 no corre¹⁹⁵⁵
 solamente fue la comida¹⁹⁵⁶ de las serpientes.

¹⁹³⁵ *X-ka-ch'oj*, en Sam Colop. Para Diego Guarchaj es de la raíz *choj*, “enderezarse”. (DG)

¹⁹³⁶ *U-muq'ub'al*, en Sam Colop. Para Diego Guarchaj sería *u-mukub'al*, “su vista”, de la raíz *mukuj*, “mirar”, registrada por Coto. (TC; DG)

¹⁹³⁷ *X-u-xa'waj*, forma completiva singular de *xa'waxik*, “arrojar, vomitar”.

¹⁹³⁸ *A-taqikil*, sustantivo poseído del verbo *taqik*, “enviar, mandar”.

¹⁹³⁹ *X-u-tij*, forma completiva singular de *tijoxik*, “enseñar, probar”.

¹⁹⁴⁰ *Xab'ik*, de *xab'em*, “arrojar, vomitar”.

¹⁹⁴¹ *Ch-u-k'axaj*, de *k'axaj*, “baba”.

¹⁹⁴² *Ch'ayik*, “golpear, pegar”.

¹⁹⁴³ *K'axtok*, “malvado, malo”.

¹⁹⁴⁴ *X-yik*, de la raíz *yiq* (*yik*), “mover, sacudir, golpear”. (TC)

¹⁹⁴⁵ *R-achaq*, “caderas, trasero”.

¹⁹⁴⁶ *X-qaj*, forma completiva de *qajem*, “bajarse”.

¹⁹⁴⁷ *X-ki-rech'*, forma incompletiva plural de *rech'ik*, “hacer una abertura larga, abrir”.

¹⁹⁴⁸ *X-ki-tzukuj*, forma completiva plural de *tzukuxik*, “buscar”.

¹⁹⁴⁹ *Nak'al*, “pegado”, de *nak'alik*, “pegar, aplastar”.

¹⁹⁵⁰ *Ch-u-ware*, “en su diente”, de *ware'aj*, “diente”.

¹⁹⁵¹ Empieza la p. 91 de la edición de Sam Colop.

¹⁹⁵² *Mana*, negación. *X-u-b'iq'o*, forma completiva plural de *b'iq'ik*, “tragar”.

¹⁹⁵³ *X-ch'akataj*, forma completiva de *ch'akik*, “ganar”.

¹⁹⁵⁴ *Q'alaj*, “claro, visible”.

¹⁹⁵⁵ *Ch-anik*, de *anik*, “correr”.

¹⁹⁵⁶ *U-chaq'*, “carne, comida”, de *chaq'*, “cocer una comida, salpicar”.

-“Habla”- Le dijeron, pues, al piojo.

Entonces dijo su mensaje:

-“Dice su abuela, o muchachos,

-Ve a llamarlos.

Vino el que los cita

viene¹⁹⁵⁷ de Xib'alba'

es mensajero de Jun Kame

Wuqub' Kame.

-Que en siete días vengan acá

vamos a jugar a la pelota.

folio 23 v.

Que vengan también sus juguetes: la pelota

los palos

las protecciones

el cuero.

Así se diviertan¹⁹⁵⁸ aquí.-

Dicen los señores.

-En realidad vino- Dice su abuela.

Entonces he venido yo.

En realidad lo dice su abuela llorando¹⁹⁵⁹

invocando¹⁹⁶⁰, su abuela.

He venido yo”-

-“¡No es cierto!” Dijeron, pues, los muchachos en sus corazones cuando lo oyeron.

Inmediatamente¹⁹⁶¹ se fueron

llegaron, pues, con su abuela

solamente a despedirse¹⁹⁶² de su abuela fueron.

31- “Nos vamos¹⁹⁶³, abuela nuestra, solamente nos despedimos de usted.

Ésta, pues, es una señal de nuestra palabra:

Lo dejaremos¹⁹⁶⁴ cada uno de nosotros

sembraremos¹⁹⁶⁵ una mazorca¹⁹⁶⁶ en medio¹⁹⁶⁷ de nuestra casa

la sembraremos

es la señal de nuestra muerte si se secan¹⁹⁶⁸.

¹⁹⁶⁹-¡Se han muerto!-

dice usted cuando se seca.

¹⁹⁵⁷ *Ka-pe*, de *petem*, “venir”.

¹⁹⁵⁸ *Chi-k'astaj*, de *k'astajem*, “despertarse”, probablemente con el significado de “divertirse”.

¹⁹⁵⁹ *K-oq'ik*, de *oq'ik*, “llorar”.

¹⁹⁶⁰ *Ka-sik'inik*, de la raíz *sik'*, “llamar, invocar, gritar”.

¹⁹⁶¹ *Jusu*, “inmediatamente”.

¹⁹⁶² *Pixab'ay*, de *pixab'*, “despedirse, aconsejar”.

¹⁹⁶³ *Jo' na*, fórmula de saludo.

¹⁹⁶⁴ *Xchi-qa-kanaj*, primera persona plural del futuro de *kanaj*, “quedarse, dejar”.

¹⁹⁶⁵ *Xchi-qa-tik*, primera persona plural del futuro de *tik*, “sembrar”.

¹⁹⁶⁶ *Aj*, “elote, caña”.

¹⁹⁶⁷ *Ch-u-nik'ajal*, de *nik'ak*, “centro, medio”.

¹⁹⁶⁸ *We*, condicional. *Chi-chaqijik*, de *chaqijem*, “secarse”.

¹⁹⁶⁹ Empieza la p. 92 de la edición de Sam Colop.

lo mandaban afuera.

-“A cada uno pícalo¹⁹⁹¹

primero pica al que está sentado¹⁹⁹² primero¹⁹⁹³

termina¹⁹⁹⁴ de picarlos todos

solamente sea tuyo lo de chupar¹⁹⁹⁵ la sangre de la gente en el camino”- Se dijo, pues, al zancudo.

folio 24 r.

-“Está bien”- Dijo, pues, el zancudo.

Entonces entró en el camino negro

llegó, pues, detrás¹⁹⁹⁶ de los muñecos hechos de madera¹⁹⁹⁷.

Los primeros sentados¹⁹⁹⁸ estaban adornados¹⁹⁹⁹

al primero picaron²⁰⁰⁰

no habló

picó a otro, pues,

entonces picó al segundo que estaba sentado

éste no habló

picó, pues, al tercero

así el tercero que estaba sentado era Jun Kame:

-“¡Ay!”- Dijo, pues, cuando lo picó.

-“¿Qué es?”- Dijo Jun Kame.

-“¿Qué es, Jun Kame?”-

-“¿Qué es lo que le ha picado?”-

-“¡Ay!”-

-“¿Qué es lo le ha picado?”- Dijo el cuarto que estaba sentado.

-“¿Qué es Wuqub’ Kame?”-

-“¿Qué es lo le ha picado?”- Dijo el quinto que estaba sentado.

-“¡Ay! ¡Ay!”- Dijo.

-“Xikiripat”- le dijo Wuqub’ Kame.

-“¿Qué es lo le ha picado?”- Dijo, pues.

Picó al sexto que estaba sentado:

-“¡Ay!”-

-“¿Qué es, Kuchumakik’?”- Le dijo Xikiripat.

-“¿Qué es lo le ha picado?”- Dijo, pues.

Entonces picó al séptimo que estaba sentado:

-“¡Ay!”- Dijo, pues.

-“¿Qué es, Ajal Puj’?”- Le dijo Kuchumakik’.

-“¿Qué es lo le ha picado?”- Dijo, pues.

Entonces picó al octavo que estaba sentado:

-“¡Ay!”- Dijo, pues.

-“¿Qué es, Ajal Q’ana?”- Le dijo Ajal Puch.

¹⁹⁹¹ *K-e'-a-ti'o*, segunda persona del imperativo de *ti'ik*, “morder, picar una mosca”.

¹⁹⁹² *Kub'ul-el*, de la raíz *kub'*, “asentarse”. (BB)

¹⁹⁹³ Empieza la p. 93 de la edición de sam Colop.

¹⁹⁹⁴ *Ch-a-tzakonisaj*, de la raíz *tzakon*, registrada en Coto, “acabar, terminar, concluir”. (TC)

¹⁹⁹⁵ *Ch-a-tzub'aj*, segunda persona de la raíz *tzub'*, “chupar”. (BB)

¹⁹⁹⁶ *R-ij*, literalmente “su espalda, su piel, su cáscara”.

¹⁹⁹⁷ *Ajam che'*, “hechos de madera”.

¹⁹⁹⁸ *Ku'lel*, sustantivo con sufijo agentivo de *ku'lik*, “sentarse”.

¹⁹⁹⁹ *Kawtalik*, de la raíz *kawu*, registrada en Brasseur y en Coto, “ataviar, componer”. (BB; TC)

²⁰⁰⁰ *X-ki-tiyo*, aunque por el sentido se esperaría una forma singular, está registrado el plural de *ti'ik*, “morder, picar una mosca”.

-“¿Qué es lo le ha picado?”- Dijo, pues.
Entonces picó al noveno que estaba sentado:
-“¡Ay!”- Dijo.
-“¿Qué es, Ch’ameya B’aq?”- Le dijo Ajal Q’anal.
-“¿Qué es lo le ha picado?”- Dijo, pues.
Entonces picó al décimo que estaba sentado:
-“¡Ay!”- Dijo, pues.
-“¿Qué es, Ch’ameya Jolom?”- Le dijo Ch’ameya B’aq.
-“¿Qué es lo le ha picado?”- Dijo, pues.
Entonces picó al undécimo que estaba sentado:
-“¡Ay!”- Dijo, pues.
-“¿Qué es, (Xik’) ²⁰⁰¹?”- Le dijo Ch’ameya Jolom.
-“¿Qué es lo le ha picado?”- Dijo, pues.
Entonces picó al duodécimo que estaba sentado:
-“¡Ay!”- Dijo, pues.
-“¿Qué es, Patan?”- Le dijo.
-“¿Qué es lo le ha picado?”- Dijo, pues.
Entonces picó al décimotercero que estaba sentado:
-“¡Ay!”- Dijo, pues.
-“¿Qué es, Kik’ Re?”- Le dijo Ajal Patán.
-“¿Qué es lo le ha picado?”- Dijo, pues.
Entonces picó al décimocuarto que estaba sentado:
-“¡Ay!”- Dijo, pues.
-“¿Qué es, Rixk’aq?”- Le dijo Kik’ Re.
-“¿Qué es lo le ha picado?”- Dijo, pues.
Así, pues, fue la revelación ²⁰⁰² de sus nombres
los dijeros todos unos a otros
mostraron ²⁰⁰³ sus rostros
dijeron sus nombres.

folio 24 v.

De cada uno por cabeza ²⁰⁰⁴ hubo la revelación por parte de ellos
así se dijo el nombre de cada uno que estaba sentado en su rincón ²⁰⁰⁵
ni un nombre perdieron ²⁰⁰⁶.
Se terminó ²⁰⁰⁷ la revelación de los nombres de todos
cuando fueron picados por un pelo ²⁰⁰⁸ de la pierna ²⁰⁰⁹ de Junajpu
lo arrancó ²⁰¹⁰ afuera ²⁰¹¹
en realidad no era el zancudo el que los picó
fue a oír los nombres de todos por parte de Junajpu

²⁰⁰¹ Como observa Sam Colop este nombre es omitido en el Ms. Newberry, pero se deduce por la lista de los señores de Xib’alb’a presentada en otros pasos del *Popol Vuh*. (SC, nota 219)

²⁰⁰² *U-b’ixik*, literalmente “su decir”.

²⁰⁰³ *X-ki-k’ut*, forma completiva plural de *k’utix*, “enseñar, mostrar”.

²⁰⁰⁴ *Chi joloman*, de *jolom*, “cabeza”. Podría tener también el significado de “soberano, señor”.

²⁰⁰⁵ *Xukut*, “esquina”, de la raíz *xuk*, “rodilla, estar arrodillado”. (TC).

²⁰⁰⁶ *X-ki-sach*, forma completiva plural de *sachem*, “perderse, fallar”.

²⁰⁰⁷ *K’is*, “acabar, terminar”.

²⁰⁰⁸ *R-ismal*, “su pelo”.

²⁰⁰⁹ *U-wach u-ch’ek*, “su aspecto, su frente de la pierna”. *Ch’ek* es la parte que va de la rodilla al pie.

²⁰¹⁰ *X-u-mich’*, forma completiva singular de *mich’ik*, “arrancar hierbas o pelos”.

²⁰¹¹ *Ub’ik*, adv., “fuera”.

Xb'alanke.

Así, pues, se fueron
entonces llegaron, pues, ahí donde estaban los de Xib'alb'a²⁰¹².
-“Saluden²⁰¹³ a los señores”- Se dijo.
-“A los que están sentados”- Dijo uno que los incitaba²⁰¹⁴.
-“No son señores
solamente son muñecos hechos de palo”- Dijeron cuando llegaron.
Así, pues, los saludaron:²⁰¹⁵
-“Buenos días Jun Kame
buenos días Wuqub' Kame
buenos días Xikiripat
buenos días Kuchumakik'
buenos días Ajal Puj
buenos días Ajal Q'ana
buenos días Ch'amyá B'aq
buenos días Ch'amyá Jolom
buenos días Xik'
buenos días Patan
buenos días Kik' Re
buenos días Kik' Rixk'aq”- Dijeron cuando llegaron.
Se terminó²⁰¹⁶ (el reconocimiento) de todos sus rostros
dijeron todos sus nombres
no olvidaron²⁰¹⁷ un solo nombre.
Así, pues, entonces esto se deseaba²⁰¹⁸ para ellos
que entonces no se dejaran²⁰¹⁹ sus nombres.
-“Siéntense²⁰²⁰ ahí”- Les dijeron, pues.
Querían (que se sentaran)²⁰²¹ sobre el banco²⁰²²
pero no quisieron.
-“Éste no es nuestro banco
solamente es una piedra que asa²⁰²³”- Dijeron Junajpu
Xb'alanke.

No los vencieron²⁰²⁴.
-“Está bien, vayan²⁰²⁵ a la casa”- Les dijeron.
Así, pues, entonces entraron en la Casa de la Oscuridad²⁰²⁶
no los vencieron ahí.
Ésta es la primera prueba²⁰²⁷ de Xib'alb'a²⁰²⁸

²⁰¹² Empieza la p. 95 de la edición de Sam Colop.

²⁰¹³ *Ch-i-q'ijila'*, imperativo en la segunda persona plural de *q'ijila*, “saludar, adorar”. (BB)

²⁰¹⁴ *Taqchi'nel*, sustantivo con sufijo agentivo de *taqchi'xik*, “instigar, persuadir, incitar”.

²⁰¹⁵ *X-e-q'ala'inik*, de *q'alaj*, “claro”, *q'ala* es una forma de saludo: “saludarse”. (SC, nota 221)

²⁰¹⁶ *X-k'is*, forma completiva singular de *k'isik*, “acabar, terminar”.

²⁰¹⁷ *X-ki-sach*, forma completiva plural de *sachik*, “perder, olvidar”.

²⁰¹⁸ *X-ajawax*, forma completiva singular de *ajawaxik*, “querer, desear”.

²⁰¹⁹ *X-kanaj*, forma completiva singular de *kanajem*, “quedarse”. La traducción literal sería: “no se quedó su nombre por ellos”.

²⁰²⁰ *K-ix-ku'*, imperativo en la segunda persona plural de *ku'lik*, “sentarse”.

²⁰²¹ *X-e-r-ajoj*, según Sam Colop, de la raíz *aj*, querer, forma completiva plural. Chávez lee *xeraj ok*, del verbo *okem*, “entrar”, y traduce “querían que entraran”.

²⁰²² *Tem*, “banco, silla”.

²⁰²³ *Chojim*, de la raíz *choj*, “asar carne, chojinear”.

²⁰²⁴ *X-e-ch'akatajik*, forma completiva plural de *ch'akik*, “ganar, vencer”.

²⁰²⁵ *J-ix*, imperativo en la segunda persona plural del verbo ir.

²⁰²⁶ *Q'equma*, de *q'equ'm*, “oscuro”.

en ésta, pues, entraron.
 Éste, pues, era el principio²⁰²⁹ de su derrota en los corazones de los de Xib'alb'a.
 Primero entraron en la Casa de la Oscuridad.
 Así, pues, les fueron a dar²⁰³⁰ su ocote²⁰³¹ encendido²⁰³²
 cuando llegaron
 con cada uno de sus cigarros²⁰³³ por los mensajeros de Jun Kame.
 -“Éste es su ocote- Dice el señor.
 -Que vengan a dar el ocote al amanecer²⁰³⁴ con los cigarros,
 que vengan todos enteros²⁰³⁵ - Dice el señor”- Dijo el mensajero
 cuando llegó.
 -“Está bien”- Dijeron, pues.
 No encendieron²⁰³⁶, pues, el ocote
 solamente su homólogo rojo²⁰³⁷

folio 25 v.

entró
 así la cola²⁰³⁸ de la guacamaya²⁰³⁹.
 Así vieron el ocote los guardianes²⁰⁴⁰.
 Así, pues, los cigarros,
 solamente unas luciérnagas²⁰⁴¹ pusieron²⁰⁴² sobre los cigarros.
 Una noche se tardaron²⁰⁴³ por ellos.
 -“Ya los vencimos”- Decían los guardianes.
 No se había acabado el ocote
 solamente así era su aspecto
 así, pues, los cigarros
 no los habían encendido
 solamente así era su aspecto.
 Fueron a darlos a los señores:
 -“¿Quiénes son?
 ¿De dónde han venido?
 ¿Quiénes los engendraron²⁰⁴⁴
 los parieron²⁰⁴⁵?
 En realidad arden²⁰⁴⁶ nuestros corazones porque no está bien lo que nos hacen.

²⁰²⁷ *U-tijo-b'al*, de la raíz *tij*, con sufijo instrumental, “probar, enseñar”.

²⁰²⁸ Empieza la p. 96 de la edición de Sam Colop.

²⁰²⁹ *U-tikarik*, sustantivo poseído de *tikarem*, “poder, comenzar”.

²⁰³⁰ *X-b'e-ya'oq*, verbo en la forma incompletiva, compuesto de *b'e*, “ir”; e *ya'ik*, “dar”.

²⁰³¹ *Ki-chaj*, “su ocote”.

²⁰³² *K-a-tilowik*, de la raíz *tilop*, “encender, prender madera”. (TC)

²⁰³³ *Ki-sik'*, “su cigarro, su tabaco”.

²⁰³⁴ *Saqarik*, “amanecer”.

²⁰³⁵ *Ch-ul-ki-molob'a*, de las raíces *ul*, de *ulem*, “llegar” y *mol*, “juntar”.

²⁰³⁶ *X-ki-tzij*, forma completiva plural de *tzijik*, “encender”.

²⁰³⁷ *Kaqaj*, de *kaq*, “rojo”. *U-kex-wach*, de *wach*, “su aspecto, rostro”. *Kex*, “el homólogo, compañero, algo igual”. (DG)

²⁰³⁸ *U-je'*, “su cola”.

²⁰³⁹ *Kaqix*, “guacamaya”.

²⁰⁴⁰ *Waranel*, sustantivo con sufijo agentivo de *waraxik*, “vigilar, velar”.

²⁰⁴¹ *Q'aq'a chikop*, “luciérnagas”, literalmente “de fuego animales”.

²⁰⁴² *X-ki-kojo*, forma completiva plural de *kojik*, “poner, usar”.

²⁰⁴³ *Yokowik*, de la raíz *yok*, “alargar, tardarse”. (SC nota 222)

²⁰⁴⁴ *X-k'ajolanik*, forma completiva de la raíz *k'ajol*, “hijo de hombre”.

²⁰⁴⁵ *X-e'-alanik*, forma completiva del verbo *alanem*, “procrear”. Está relacionado con la procreación femenina, ya que *alaxik* significa “parir, dar a luz”.

Son raros²⁰⁴⁷ sus rostros
es rara también su esencia”- Se decían unos con otros.
Entonces, pues, los mandaron a llamar todos los señores:
-“Juguemos a la pelota, muchachos”- Dijeron.
Entonces fueron interrogados²⁰⁴⁸ por Jun Kame
Wuqub’ Kame:
-“¿De dónde vienen?
Díganlo, muchachos”- Dijeron, pues, los de Xib’alb’a a ellos²⁰⁴⁹.
-“¿De dónde venimos?
¡No lo sabemos!”- Solamente dijeron
no hablarón más.
-“Está bien.
Vamos a jugar a la pelota, muchachos”- Dijeron los de Xib’alb’a a ellos.
-“Está bien”- Dijeron.
-“Pues, usaremos²⁰⁵⁰ esta pelota nuestra”- Dijeron los de Xib’alb’a.
-“¡No! Usaremos la nuestra”- Dijeron los muchachos.
-“¡No! Usaremos la nuestra”- Dijeron los de Xib’alb’a.
-“Está bien”- Dijeron los muchachos.
-“Pues, es sólo una chispa²⁰⁵¹”- Dijeron los de Xib’alb’a.
-“¡No! Es sólo una cabeza²⁰⁵², decimos”- Dijeron los muchachos.
-“¡No!”- Dijeron los de Xib’alb’a.
-“Está bien”- Dijo Junajpu.
Entonces se cayó²⁰⁵³ ahí por los de Xib’alb’a
la pelota fue mandada²⁰⁵⁴ frente al palo²⁰⁵⁵ de Junajpu.
Así, pues, entonces vieron²⁰⁵⁶ los de Xib’alb’a el cuchillo blanco²⁰⁵⁷
cuando salió del interior de la pelota rebotando²⁰⁵⁸,
se fue sobre la tierra de la cancha del juego de pelota.
-“¿Qué es?”- Dijo Juanjpu
Xb’alanke.
-“Sólo la muerte quieren para nosotros.
¿No fueron a llamarnos?²⁰⁵⁹
¿No han ido sus mensajeros?
En realidad ¡Que nos tengan lástima²⁰⁶⁰!
Solamente ya nos vamos”- Les dijeron los muchachos.
Así, pues, esto se deseaba²⁰⁶¹

²⁰⁴⁶ *Ka-k’atat*, forma incompletiva singular de *k’atik*, “quemar”. Sam Colop lee *kaq’atat*.

²⁰⁴⁷ *Jalan*, “raro, diverso, contrario”, de la raíz *jal*, “cambiar”. (BB)

²⁰⁴⁸ *X-e-tz’ono*, forma completiva plural de la raíz *tzonoh* (*tz’onoj*), “pedir”, registrada en Brasseur. (BB)

²⁰⁴⁹ Empieza la p. 97 de la edición de Sam Colop.

²⁰⁵⁰ *Chi-qa-koj*, imperativo en la primera persona plural de *kojik*, “usar, poner”.

²⁰⁵¹ *Juchil*, en Sam Colop. Para Guarchaj es *juch’il*, de *juch’*, “quemar”, o sea “una quemada, una chispa”. (DG)

²⁰⁵² *Jolom*, “cabeza”. Para Diego Guarchaj, es *jalom*, de *jal*, “cambio”. (DG)

²⁰⁵³ *X-tzaq*, forma completiva de *tzaqem*, “caerse”.

²⁰⁵⁴ *U-taqal*, literalmente “su envío”.

²⁰⁵⁵ *B’ate*, “argolla” o “pala”. (LC: 81)

²⁰⁵⁶ *X-k-il*, forma completiva plural de *ilik*, “ver”.

²⁰⁵⁷ *Toq’*, “cuchillo, algo puntiagudo de pedernal”. Para Diego Guarchaj es *tok’* y tiene relación con el fuego. (DG)

²⁰⁵⁸ *Chi-tzininik*, de la raíz *tzin*, “bailar, rebotar pelota”. Sam Colop lee *chitz’ininik*; en este caso la traducción sería “pega”, de la raíz *tz’in*, “pegar”.

²⁰⁵⁹ *X-oj-b’e’-i-taqa*, verbo compuesto de *b’e*, “ir” y *taqik*, “mandar, enviar”.

²⁰⁶⁰ *Toq’ob’ qa-wach*, de *toq’ob’axik wach*, “tener lástima”.

²⁰⁶¹ *X-ajawax*, forma completiva singular de *ajawaxik*, “querer, desear”.

folio 25 v.

para los muchachos

que inmediatamente murieran ahí en la cancha²⁰⁶²
que fueran vencidos.

Así no fue.

Solamente los de Xib'alb'a fueron vencidos por los muchachos.

-“No se vayan, muchachos,

juguemos a la pelota

solamente usaremos²⁰⁶³ la suya”- Se dijo, pues, a los muchachos.

-“Está bien”- Dijeron, pues.

Así, pues, entró su pelota

entonces, pues, bajó²⁰⁶⁴ el juego²⁰⁶⁵.

Así, pues, cortaron²⁰⁶⁶ sus premios²⁰⁶⁷:

-“¿Qué ganaremos?”- Dijeron los de Xib'alb'a.

-“Pues enseñenos²⁰⁶⁸”- Solamente dijeron los muchachos.

-“Solamente ganamos cuatro jícaras²⁰⁶⁹ de flores²⁰⁷⁰”- Dijeron los de Xib'alb'a.

-“Está bien.

¿Qué flores?”- Dijeron los muchachos a los de Xib'alb'a.

-“Un manojo²⁰⁷¹ de flores amontonadas²⁰⁷² rojas

uno de flores amontonadas blancas

uno de flores amontonadas amarillas

uno de las grandes²⁰⁷³”- Dijeron los de Xib'alb'a.

-“Está bien”- Dijeron los muchachos.

Entonces bajó, pues, su juego²⁰⁷⁴ con iguales²⁰⁷⁵ fuerzas²⁰⁷⁶

denso²⁰⁷⁷ era el juego de los muchachos.

Solamente, pues, eran muy buenas (las intenciones) de sus corazones

cuando los muchachos se dieron para la derrota.

Estaban muy contentos, pues, los señores de Xib'alb'a cuando los vencieron.

-“Bien lo hemos hecho.

Primero los vencimos²⁰⁷⁸”- Dijeron los de Xib'alb'a.

-“¿De dónde nos van a traer las flores?”- Dijeron sus corazones.

-“En realidad a la madrugada²⁰⁷⁹ nos darán nuestras flores.

Ganamos, pues,”- Les fue dicho, pues, a los muchachos Junajpu

Xb'alanke por los de Xib'alb'a.

²⁰⁶² *Chi cha*, tal vez por *chi chaj*, “en el juego de pelota”.

²⁰⁶³ *Ka-qa-kojo*, forma incompletiva en la primera persona plural de *kojik*, “usar, poner”.

²⁰⁶⁴ *X-qaj*, forma completiva singular de *qajem*, “bajarse”.

²⁰⁶⁵ Empieza la p. 98 de la edición de Sam Colop.

²⁰⁶⁶ *X-ki-choy*, forma completiva de *choyik*, “cortar”, tal vez con el sentido de establacer.

²⁰⁶⁷ *Ki-ch'akon*, sustantivo del verbo *ch'akik*, “vencer, ganar”.

²⁰⁶⁸ *K-i-k'ut*, segunda persona plural del verbo *k'utik*, “enseñar, mostar”.

²⁰⁶⁹ *Tzel*, registrado en Brasseur como “jícara” (*zel*). (BB)

²⁰⁷⁰ *Kotz'i'j*, “flor, vela, placenta”.

²⁰⁷¹ *Tikab'*: “manojo”. (DG)

²⁰⁷² *Muchij*, puede ser un tipo de flor, (*much'*, “chipilín”). Sam Colop observa que *muchij* y *muchit* derivan de la raíz *much'u*, “desmenuzar” o *much'*, “amontonar”. (SC, nota 225)

²⁰⁷³ *Nima'q*, en Sam Colop, posiblemente de *nimaq*, “grande”.

²⁰⁷⁴ *Ki-cha*, por *kichaj*, “su juego de pelota”.

²⁰⁷⁵ *Junam*, “igual, mismo”.

²⁰⁷⁶ *Ki-chuqab'*, de la forma *chucab* (*chuqab'*), registrada por Brasseur, “violencia, desafío”. Sam Colop lee *kichuq'ab'*.

(BB)

²⁰⁷⁷ *Tzatz*, “espeso, mucho”.

²⁰⁷⁸ *Mix-e-qa-ch'ako*, de *ch'akik*, “ganar, vencer”, primera persona plural (*qa-*).

²⁰⁷⁹ *Aq'ab'*, “noche, madrugada”.

-“Éstá bien.

A la madrugada vamos a jugar”- Dijeron, pues, cuando se despidieron entre sí²⁰⁸⁰.

Así, pues, entraron los muchachos en la Casa de las Navajas²⁰⁸¹
la segunda prueba de Xib’alb’a.

Así, pues, se quería que fueran cortados²⁰⁸² por las navajas²⁰⁸³
que rápidamente²⁰⁸⁴ lo fueran²⁰⁸⁵ en sus corazones
que murieran, pues, en sus corazones.

No murieron.

Entonces les hablaron a las navajas
cuando las avisaron:

“Es de ustedes toda la carne²⁰⁸⁶ de los animales”- Les dijeron a las navajas.

No se movieron²⁰⁸⁷

solamente en todo el cielo²⁰⁸⁸ estaban las navajas.

Así, pues, estuvieron ahí en la Casa de las Navajas por la noche
entonces llamaron²⁰⁸⁹ a todas las hormigas²⁰⁹⁰:

folio 26 r.

-“Hormigas chay²⁰⁹¹

hormigas zompopo²⁰⁹², que vengan
que vayan²⁰⁹³ todas ustedes
traigan todos los aspectos de las flores
el premio²⁰⁹⁴ de los señores”-

-“Está bien”- Dijeron, pues.

Entonces se fueron las hormigas
todas trayendo²⁰⁹⁵ las flores de las siembras²⁰⁹⁶ de Jun Kame
Wuqub’ Kame.

Antes²⁰⁹⁷, pues, habían avisado a los guardianes²⁰⁹⁸ de las flores de Xib’alb’a:

-“Miren nuestras flores
no dejen que roben²⁰⁹⁹ porque ganamos a los muchachos.

¿No se vino por nuestro premio por ellos?

¡No!

²⁰⁸⁰ *X-e-pixab’an*, forma completiva plural de *pixab’*, “consejo, mandamiento, hacer algo por última vez, despedida”.

²⁰⁸¹ *Chayim*, de *chay*, “obsidiana, navaja”.

²⁰⁸² *Xecatocox* en el Ms. Newberry, que Sam Colop lee *xek’atak’ox*. Probablemente de *q’at*, “cortar”, forma completiva plural.

²⁰⁸³ *Cha*, por *chay*, “obsidiana, navaja”.

²⁰⁸⁴ *Ch-anim*, “a la carrera”.

²⁰⁸⁵ *Taj*, part. que forma el modo subjuntivo y que expresa que la acción no se ha actualizado.

²⁰⁸⁶ *Tyo’jil*, “carne del cuerpo humano”.

²⁰⁸⁷ *X-e-silab’*, de la raíz *sil*, “moverse, sentir toque eléctrico”. Ximénez y Coto traducen la raíz *silo* como “menearse, moverse”. (FXa; TC)

²⁰⁸⁸ *Kaj*, “cielo, espacio”.

²⁰⁸⁹ *X-ki-sik’ij*, forma completiva plural de *sik’ixik*, “llamar, citar”.

²⁰⁹⁰ *Sanik*, “hormiga”.

²⁰⁹¹ *Chay*, tipo de hormiga, en relación de *chay*, “obsidiana, navaja”.

²⁰⁹² Empieza la p. 99 de la edición de Sam Colop. *Ch’eken*, tipo de hormiga llamada “zompopo” en Guatemala.

²⁰⁹³ *K-ix-ojoq*, imperativo en la segunda persona plural del verbo ir.

²⁰⁹⁴ *Ki-ch’akon*, sustantivo del verbo *ch’akik*, “vencer, ganar”.

²⁰⁹⁵ *E k’amo*, sustantivo de *k’amik*, “traer”: “las que traen, trayendo”.

²⁰⁹⁶ *U-tiko’m*, sustantivo poseído de *tikik*, “sembrar”.

²⁰⁹⁷ *Mi’eroq*, “antes, hace tiempo”.

²⁰⁹⁸ *Chajal*, sustantivo con sufijo agentivo de *chajixik*, “vigilar”.

²⁰⁹⁹ *Eleq’axik*, de la raíz *elegah* (*eleq’aj*), registrada por Brasseur, “robar, hurtar”. (BB)

Vigilen²¹⁰⁰ por una noche”-

-“Está bien”- Dijeron, pues.

No se dieron cuenta²¹⁰¹ de nada los guardianes de la siembra
solamente vanamente²¹⁰² gritaban²¹⁰³ en las ramas de los árboles

la siembra también.

Se van a agachar²¹⁰⁴ ahí

solamente, pues, diciendo²¹⁰⁵ sus palabras²¹⁰⁶:

-“Xpurpuweq²¹⁰⁷

Xpurpuweq”- Decía uno cuando gritaba²¹⁰⁸.

-“Pujuyu

Pujuyu”- Decía cuando gritaba Pujuyu, es su nombre.

Dos eran los guardianes de la siembra

la siembra de Jun Kame

Wuqub’ Kame.

No se dan cuenta de las hormigas que roban lo que vigilan²¹⁰⁹
amontonándose²¹¹⁰

hormigueando²¹¹¹ acarrear²¹¹² las flores.

van a cortar²¹¹³ las flores ahí sobre los árboles

recogen²¹¹⁴ con ellos las flores al pie de los árboles.

Solamente así gritan los guardianes

no se dan cuenta que les cortan²¹¹⁵ sus colas

que les cortan sus alas²¹¹⁶.

Así, pues, sacuden²¹¹⁷ las flores

bajan ahí

van a cortarlos ahí²¹¹⁸

en seguida, pues, se llenaron²¹¹⁹ cuatro jícaras de flores

puestos boca arriba²¹²⁰, pues, cuando amaneció.

Así, pues, llegó el mensajero

el enviado:

-“ Que vengan- Dice el señor-

Que inmediatamente traigan nuestro premio”- Les fue dicho, pues, a los muchachos.

²¹⁰⁰ *Ch-i-waraj, waraxik*, “velar”. Otros leen la negación como parte de la misma oración y consideran como verbo de origen *waram*, “dormirse”.

²¹⁰¹ *X-ki-na’*, de *na’oj*, “idea, pensamiento”.

²¹⁰² *Loq*, “inútilmente, vanamente”.

²¹⁰³ *Ki-raquj ki-chi’*, forma incompleta de *raqoj chi’*, “gritar”.

²¹⁰⁴ *K-e-b’e-chakala*, verbo compuesto de *b’e*, “ir”, y *chakalik*, “parado, estacionado, agachado”.

²¹⁰⁵ *Ki-ch’ab’ej*, de *ch’ab’exik*, “hablar con alguien”.

²¹⁰⁶ *Ki-b’ix*, de *b’ixik*, “decir”.

²¹⁰⁷ *Xpurpuweq*, expresión que reproduce el canto del mochuelo, llamado en k’iche’ con el nombre onomatopéico de *purpuweq*.

²¹⁰⁸ *Ch-oq’ik*, de *oq’ik*, “llorar, chillar”.

²¹⁰⁹ *Ki-chajem*, sustantivo poseído de *chajixik*, “vigilar”, literalmente “su vigilado”.

²¹¹⁰ *Ka-b’olowik*, de la raíz *b’olo*, registrada en Coto, “ir mucha gente”. (TC)

²¹¹¹ *Ka-tukuwik*, de la raíz *tuc* (*tuk*), “hormigear, formar enjambre”. (TC)

²¹¹² *Eray*, de la raíz *er*, “acarrear, llevar”.

²¹¹³ *Ka-b’e-q’atowa*, verbo compuesto de *b’e*, “ir” y *q’atik*, “cortar”.

²¹¹⁴ *Ka-sik’ow*, de *sik’ik*, “recoger”.

²¹¹⁵ *Ka-qux*, forma incompleta de la raíz *kux* (*qux*), registrada en Brasseur, “cortar, limar”. (BB)

²¹¹⁶ *Je’*, “cola”; *xik’aj*, “ala”.

²¹¹⁷ *Ka-kirixik*, de la raíz *quir* (*kir*), “sacudir, esparcir”. (TC)

²¹¹⁸ *Ka-b’e-q’atowa*, verbo compuesto de *b’e*, “ir” y *q’atik*, “cortar”. Empieza la p. 100 de la edición de Sam Colop.

²¹¹⁹ *X-noj*, forma completa singular de *nojem*, “rellenarse”.

²¹²⁰ *Tik’itoj*, de *tik’ilik*, “estar boca arriba como vaso o plato”.

-“Está bien”- Dijeron, pues.
Puestas boca arriba las flores, pues,
cuatro jícaras se fueron
entonces llegaron, pues, frente a los señores
los señores

toma las flores
es dulce²¹²¹ su aspecto.
Así, pues, fueron vencidos los de Xib’alb’a.
Solamente hormigas habían enviado los muchachos
solamente en una noche las habían recogido²¹²² las hormigas
entonces las ponen en una jícara.
Así, pues, se pusieron pálidos²¹²³ todos los de Xib’alb’a

folio 26 v.

blancas eran sus caras por las flores.
Así, pues, mandaron a llamar a los guardianes de las flores.
-“¿Por qué dejaron que robaran nuestras flores?
Son nuestras flores las que vemos”- Les dijeron a los guardianes.
-“No nos dimos cuenta, señor,
sufrieron²¹²⁴ nuestras colas”- Dijeron, pues.
Así rompieron²¹²⁵, pues, sus bocas
fue el pago²¹²⁶ por el robo de lo que vigilaban.
Así, pues, fue la derrota de Jun Kame
Wuqub’ Kame por Junajpu
Xb’alanke.

Ésta fue la raíz²¹²⁷ de sus obras.
Entonces llevaron su boca rota²¹²⁸
la boca del mochuelo²¹²⁹ está rota hoy.
Así, pues, entonces bajó el juego de pelota
así igual jugaban.
Terminaron²¹³⁰, pues, de jugar
entonces se despidieron unos de otros.
-“Hasta mañana”- Dijeron los de Xib’alb’a.
-“Está bien”- Dijeron los muchachos cuando terminaron²¹³¹.

32- Entraron, pues, en la Casa del Frío²¹³²
no se podía contar²¹³³ el frío
había un denso hielo²¹³⁴ en la casa

²¹²¹ *Kus*, “dulce, sabroso”.

²¹²² *X-ki-chap*, forma completiva plural de *chapik*, “agarrar, detener, empezar”.

²¹²³ *X-e-saq-k’aje*, forma completiva plural de la raíz *saq*, “blanco”.

²¹²⁴ *X-kuy*, orma completiva singular de *kuyik*, “aguantar”. T. de Coto registra la raíz *cuy*, “sufrir”. Cf. T. de Coto, *op. cit.*. Sam Colop lee *xquy*.

²¹²⁵ *X-jix*, forma completiva singular de la raíz *hix* (*jix*), “rasgar, romper”.

²¹²⁶ *Ki-toj-b’al*, “su instrumento de pago”.

²¹²⁷ *U-xe’*, “su raíz, su principio”.

²¹²⁸ *Jereb’aq*, de la raíz *her* (*jer*), “romper la punta”. (TC)

²¹²⁹ *Purpuweq*, “mochuelo”.

²¹³⁰ *X-k-elej*, forma completiva plural de *elej*, “acabar, dar por terminado”. (SC, nota 228)

²¹³¹ Empieza la p. 101 de la edición de Sam Colop.

²¹³² *Tew*, “frío”.

²¹³³ *Mawi ajilan*, forma negativa del verbo *ajilaxik*, “contar”.

la Casa del Frío.
 Inmediatamente se acabó²¹³⁵ el frío por su obra²¹³⁶
 un prodigio²¹³⁷.
 Se perdió²¹³⁸ el frío por los muchachos.
 No murieron
 solamente estaban vivos²¹³⁹ cuando amaneció.
 Así, pues, querían los de Xib'alb'a que se murieran ahí.
 No fue así
 solamente, pues, era bueno su aspecto cuando amaneció.
 Se posicionaron en el aire²¹⁴⁰ ahí los enviados de ellos
 se fueron los guardianes
 -“¿Cómo es que no se han muerto?”- Decían los señores de Xib'alb'a.
 Miraban con admiración²¹⁴¹ las obras de los muchachos Junajpu
 Xb'alanke.

33- Así, pues, entraron en la Casa de los Jaguares
 era densa la presencia de jaguares
 era la Casa de los Jaguares.
 -“¡No nos muerdan²¹⁴²!”
 Esto es lo propio de ustedes”- Les dijeron a los jaguares.
 Así, pues, esparcieron²¹⁴³ huesos frente a los animales.
 Así, pues, hacen ruido²¹⁴⁴ ahí sobre los huesos.
 -“¡Acabaron bien²¹⁴⁵!”
 Comieron²¹⁴⁶ sus corazones.
 Así, pues, se han entregado
 sus huesos mastican²¹⁴⁷,- Dijeron

folio 27 r.

los guardianes.
 Todos sus corazones estaban dulces²¹⁴⁸ por esto.
 No se murieron.
 Solamente era bueno su aspecto
 salieron ahí de la Casa de los Jaguares.
 -“¿Qué gente es?”
 ¿De dónde han venido?”- Decían todos los de Xib'alb'a.

34- Así, pues, entraron en el fuego

²¹³⁴ *Tzatz*, “espeso, mucho”. *Saq-b'oqom*, “algo blanco como la nieve”.

²¹³⁵ *X-tzaj*, forma completiva de la raíz *tzah* (*tzaj*), “agotar, terminar, secar”. (BB; TC)

²¹³⁶ *Kutzinaq*, “acabado por obra de ellos”. (SC, nota 229)

²¹³⁷ *Mayb'al*, “prodigio”. (BB)

²¹³⁸ *X-sach*, forma completiva de *sachem*, “perderse, olvidarse”.

²¹³⁹ *K'aslik*, “vivo”.

²¹⁴⁰ *Xekel*, del verbo *xekelik*, “colgar, posicionar”. (DG)

²¹⁴¹ *X-ki-mayjaj*, forma completiva plural de *mayjaj*, “mirar acatado, con maravilla”.

²¹⁴² *Mawi*, negación. *K-oj-i-tiyo*, imperativo en la segunda persona plural del verbo *ti'ik*, “morder, picar”.

²¹⁴³ *X-ki-puk'ij*, forma completiva del verbo *puk'*, “esparcir, rociar”. (BB)

²¹⁴⁴ *K-e-paq'aq'ik*, de la raíz *pa3a3*, (*paq'aq'*), registrada en Coto, “comer rápidamente, roer, hacer ruido”.

²¹⁴⁵ *X-e'-utzinik*, “terminar, llegar a buen fin”.

²¹⁴⁶ *Mix-u-tij*, forma completiva singular de *tijik*, “comer, beber”.

²¹⁴⁷ *Ka-k'uxuxik*, forma incompletiva de *k'uxik*, “mastigar, roer”.

²¹⁴⁸ *Ki*, “dulce, sabroso”.

una casa de fuego
solamente sólo fuego había en su interior.
No se quemaron²¹⁴⁹ por eso
solamente asados²¹⁵⁰
solamente chamuscados²¹⁵¹.
Así, pues, era bueno su aspecto cuando amaneció.
Así quieren que inmediatamente se mueran ahí dentro, donde pasan²¹⁵².
No es así,
así se pierden²¹⁵³ los corazones de los de Xib'alb'a por eso.

35- Los metieron²¹⁵⁴ en la Casa de los Murciélagos²¹⁵⁵
solamente murciélagos había en el interior de la casa
una casa de murciélagos-kama²¹⁵⁶,
grandes animales.
Así, pues, sus trompas eran sus instrumentos de muerte²¹⁵⁷
inmediatamente llega a su fin²¹⁵⁸ el que llegue²¹⁵⁹ frente a ellos.
Estaban en su interior
solamente en sus cerbatanas durmieron²¹⁶⁰
no fueron mordidos²¹⁶¹ por los que estaban en la casa.
Ahí, pues, se entregaron
uno fue, un murciélago-kama
del cielo había venido.
Solamente la manifestación²¹⁶² de sí mismo entonces había hecho
porque hubo su petición²¹⁶³
su consejo.
Durante una noche, pues, los murciélagos hacen ruido²¹⁶⁴
-“Kilitz'
Kilitz'”- Dicen
dicen durante una noche.
Cesan²¹⁶⁵ un poco²¹⁶⁶
no se mueven²¹⁶⁷ los murciélagos
ahí están agachados²¹⁶⁸ en la punta²¹⁶⁹ de la cerbotana.
Dijo, pues, Xb'alanke:

²¹⁴⁹ *X-e-k'atik*, forma completiva plural de *k'atik*, “quemar”.

²¹⁵⁰ *B'olol*, participio del verbo *b'olik*, “asar, tostar”.

²¹⁵¹ *Tzimaj*, tal vez de la raíz *tzij*, “prender fuego, encender”.

²¹⁵² *K-e'-ik'ow*, forma incompletiva de la raíz *ik*, registrada en Brasseur, “pasar, sobrepujar”. (BB)

²¹⁵³ *Ka-sachem*, forma incompletiva singular de “perderse, fallar”.

²¹⁵⁴ *X-e-koj*, forma completiva plural de *kojik*, “usar, poner, meter”.

²¹⁵⁵ *Sotz'in*, de *sotz'*, “murciélago”.

²¹⁵⁶ *Kama-sotz'*, palabra compuesta de *sotz'*, “murciélago” y probablemente *kamik*, “muerte”.

²¹⁵⁷ *Ki-tza'm*, “sus narices”. *Ki-kamisa-b'al*, sustantivo instrumental poseído de *kamik*, “muerte”.

²¹⁵⁸ *K-utzinik*, de la raíz *utz*, “llegar a buen fin, concluir”.

²¹⁵⁹ *Ch-opon*, del verbo *opanem*, “llegar”.

²¹⁶⁰ *X-e-war*, forma completiva plural de *waram*, “dormirse”.

²¹⁶¹ *X-e-tiyik*, forma completiva plural de *ti'ik*, “morder, picar”.

²¹⁶² *U-k'utb'al*, sustantivo instrumental de *k'utik*, “enseñar, mostrar”.

²¹⁶³ *Ka-ki-tz'onoj*, de *tz'onoxik*, “pedir, rogar”.

²¹⁶⁴ *K-e-b'ujujik*, forma incompletiva plural de la raíz *buh* (*b'uj*), registrada en Brasseur, “sonar, hacer ruido”. (BB)

²¹⁶⁵ *X-tane*, de la raíz *tan*, que Brasseur registra como “cesar, parar”. (BB)

²¹⁶⁶ *Sqaqi'n*, “un poco”.

²¹⁶⁷ *K-e-silob'ik*, forma incompletiva plural de la raíz *silo* “menearse, moverse”. (FXa; TC)

²¹⁶⁸ *Chakal*, de *chakalik*, “agacharse, estar parado”.

²¹⁶⁹ *Tza'm*, “la punta”.

-“Junajpu,
¿Ves cuánto²¹⁷⁰ es para el amanecer?”-
-“Cuánto es, lo voy a ver”- Dijo, pues.
Así, pues, quiere mirar²¹⁷¹ fuera de la boca de la cerbatana
quiere ver fuera el amanecer.
Así, pues, entonces se cortó²¹⁷² su cabeza por el murciélago-kama
manco²¹⁷³ fue ahí el tronco²¹⁷⁴ de Junajpu
-“¿Cómo es²¹⁷⁵?
¿Ha amanecido?”- Dijo Xb’alanke.²¹⁷⁶
No se movía Junajpu.
-“¿Qué fue?
¿No se ha ido Junajpu?

folio 27 v.

¿Qué se le ha hecho?”-
No se mueve
solamente emite sonidos por la garganta²¹⁷⁷.
Así, pues, se avergüenza²¹⁷⁸ Xb’alanke:
-“¡Pobres de nosotros!²¹⁷⁹
Ya nos dejamos vencer²¹⁸⁰,- Dijo, pues.
Ahí, pues, fueron a colgar²¹⁸¹ su cabeza sobre la cancha del juego de pelota
solamente era la decisión de Jun Kame
Wuqub’ Kame.
Se alegran todos los de Xib’alb’a por la cabeza de Junajpu.
Así, pues, entonces mandó a llamar a todos los animales: el pizote
el jabalí
todos los animales pequeños
los animales grandes.

En la noche²¹⁸²
solamente por la madrugada²¹⁸³ entonces preguntó²¹⁸⁴, pues, por su comida.
-“¿Cuál es su comida de cada uno de ustedes, pues,?
Los he llamado²¹⁸⁵ aquí para que traigan su comida”- Les dijo, pues, Xb’alanke a ellos.
-“Está bien”- Dijeron, pues.
Entonces se fueron a tomar lo de ellos
entonces, pues, llegaron todos:

²¹⁷⁰ *Janik’*, part. interrogativa temporal.

²¹⁷¹ *Mukum*, de la forma *mukuh*, “mirar”. (TC)

²¹⁷² *X-qupix*, forma completiva de *qupixik*, “cortar papel, madera y carne”.

²¹⁷³ *Qupul*, part. de *qupixik*, “cortar”. Literalmente “cortado”.

²¹⁷⁴ *U-nimal*, “su tronco”, de *nimal*, “tronco del cuerpo”.

²¹⁷⁵ *Jucha’lik*, “cómo está”. (SC, nota 231)

²¹⁷⁶ Empieza la p. 103 de la edición de Sam Colop.

²¹⁷⁷ *Chi-kosos*, en Sam Colop. Para D. Guarchaj es *chi-qosos*, “roncar, salir el aire por la garganta”. (DG)

²¹⁷⁸ *X-u-k’ix b’ij*, forma completiva de *k’ixb’exik*, “avergonzarse”.

²¹⁷⁹ *Aqaroq*, exclamación de desesperación.

²¹⁸⁰ *Yan*, “vergüenza, falta, derrota”. (SC, nota 103)

²¹⁸¹ *X-b’e-k’ola*, verbo compuesto de *b’e*, “ir”, y *k’ola*, de la raíz *colo*, registrada en Brasseur, “colgar”. (BB)

²¹⁸² *Ch-aq’ab’*, “en la noche, por la noche”.

²¹⁸³ *R-aq’ab’al*, “su madrugada, su noche”.

²¹⁸⁴ *X-u-tz’onoj*, forma completiva de *tz’onik*, “pedir, hacer una petición”.

²¹⁸⁵ *K-ix-nu-taq*, primera persona singular sujeto (*nu-*) y segunda persona plural complemento (*ix-*) de *taqik*, “mandar, enviar”.

-“Sí, es buena”- Dijo, pues.
Solamente como de hueso era su cabeza

folio 28 r.

así, pues, en realidad era su cabeza.
Así, pues, entonces hicieron sus pláticas
se aconsejaron entre sí:

-“No juegues a la pelota
solamente amágallo²²¹⁰
solamente yo solo lo voy a hacer”- Le dijo, pues, Xb’alanke.

Así, pues, entonces avisó a un conejo²²¹¹:

-“Que estés entonces ahí sobre la cancha del juego de pelota
que estés dentro de las agallas del árbol²²¹²”- Le fue dicho al conejo por Xb’alanke.

-“Al llegar²²¹³ la pelota hacia ti
pues sal²²¹⁴

así, pues, yo lo haré”- Le fue dicho al conejo.
cuando lo avisó por la noche.

Así, pues, amaneció
solamente era bueno el aspecto de ambos²²¹⁵.

36-Bajó, pues, su juego de pelota
colgaba²²¹⁶, pues, la cabeza de Junajpu sobre la cancha del juego de pelota.

-“Ya ganamos
ustedes lo han hecho
lo han dado²²¹⁷

se han entregado”- Dijeron, pues.

Solamente, pues, gritaba²²¹⁸ Junajpu:

-“Tira²²¹⁹ la cabeza sobre la pelota”- Dicen²²²⁰.

-“No la pases allá²²²¹
amaguémoslo²²²²”-

Así, pues, perdieron²²²³ la pelota los señores de Xib’alb’a

se le enfrentó²²²⁴, pues, Xb’alanke
derecho²²²⁵ dio la pelota frente al palo²²²⁶

²²⁰⁹ *Cha-ch-ux*, “de la raíz *ux*, “ser”. Sam Colop lee *ch-u-chax*, probablemente de la raíz *cha*’, “decir”, pero por el sentido prefiero la primera posibilidad.

²²¹⁰ *Yekuj*, “amenazar, amagar”. *Aw-ib*’, pronombre reflexivo de segunda persona singular. (SC, nota 238)

²²¹¹ *Umul*, “conejo”.

²²¹² *Pixc*, “bollota, fruto de la encina” y también “agalla de un árbol”. Por el sentido prefiero la segunda posibilidad. (TC)

²²¹³ *Ch-ophon*, de *opanem* “llegar a otra parte”.

²²¹⁴ *K-at-elik*, segunda persona singular de *elem*, “salir”.

²²¹⁵ *Ki-kab’ichal*, “ellos dos”.

²²¹⁶ *K’olan*, de la raíz *colo*, registrada en Brasseur, “colgar”. (BB)

²²¹⁷ *K-i-ya’n*, posiblemente segunda persona plural de *ya’ik*, “dar, entregar”, forma incompletiva.

²²¹⁸ *Sik’in*, de la raíz *sik*’, “llamar, invocar, gritar”.

²²¹⁹ *Ch-a-k’aq*, segunda persona singular de *k’aqik*, “tirar, aventar”.

²²²⁰ Empieza la p. 105 de la edición de Sam Colop.

²²²¹ *K-a-q’axow*, segunda persona singular del imperativo de *q’axem*, “cruzar, pasar a otro lado”.

²²²² *Chi-yekow*, de *yekoj*, “amagar, amenazar”. *Q-ib*’: pronombre reflexivo de primera persona plural.

²²²³ *X-e-tzaqow*, forma completiva plural de *tzaqik*, “perder”.

²²²⁴ *X-u-k’ul*, forma completiva singular de *k’ulik*, “encontrar”.

²²²⁵ *Taqal*, de *taqalik*, “mediano”.

²²²⁶ *B’ate*, “argolla” o “pala”. (LC: 81)

deteniéndose²²²⁷.

Entonces salió inmediatamente, pues, la pelota brincando²²²⁸ sobre la cancha del juego de pelota solamente uno

solamente dos por primera cosa fue directamente entre las agallas del árbol.

Entonces salió, pues, el conejo

brincando²²²⁹ se fue

iba perseguido²²³⁰, pues, entonces por los de Xib'alb'a.

Clamando²²³¹

gritando²²³² iban detrás del conejo

acabaron de irse²²³³ todos los de Xib'alb'a.

Así, pues, rápido tomaron²²³⁴ la cabeza de Junajpu

rápido plantó²²³⁵ el chilacayote²²³⁶ Xb'alanke

así, pues, fueron a poner²²³⁷ el chilacayote sobre la cancha del juego de pelota.

En realidad la cabeza era la cabeza de Junajpu

se alegraron ambos.

Así, pues, van a buscar²²³⁸ la pelota los de Xib'alb'a

así, pues, rápido tomaron la pelota entre las agallas del árbol.

Entonces los llamaron, pues,:

-“Vengan,

ésta es nuestra pelota

la encontramos²²³⁹,”- Dijeron

Era su posesión²²⁴⁰, pues.

Entonces llegaron los de Xib'alb'a.

-“¿Qué es

folio 28 v.

lo que vimos?”- Dijeron, pues.

Entonces empezaron²²⁴¹ a jugar a la pelota

el mismo juego, pues, hicieron ambos.

Así, pues, fue tirado²²⁴² el chilacayote por Xb'alanke

reventando²²⁴³ el chilacayote

se cayó en la cancha.

aclarando sus semillas²²⁴⁴ frente a ellos.

²²²⁷ *Tanenik*, de la raíz *tane*, “pararse, detenerse”. (TC)

²²²⁸ *Xik'ow*, de la raíz *xik'*, “brincar, volar”.

²²²⁹ *K'oxk'otik*, “brincar, saltar”. (DG)

²²³⁰ *Oqotal*, de la raíz *ok (oq)*, “seguir, acompañar”. (BB)

²²³¹ *K-e-kuminik*, de la raíz *humin*, “clamar, hablar”. (TC)

²²³² *K-e-ch'aninik*, en Sam Colop, *k-e-chaninik* para D. Guarchaj, “gritar”. (DG)

²²³³ *X-e-k'is-b'e*, forma completiva plural de *k'is*, “terminar” y *b'e*, “ir”.

²²³⁴ *X-ki-k'ami-xtaj*, forma completiva plural del verbo *k'amik*, “tomar” y el adverbio *xtaj*, “presto”. (BB)

²²³⁵ *X-tiki-xtaj*, forma completiva singular del verbo *tikik*, “sembrar, plantar” y el adverbio *xtaj*, “presto”. (BB)

²²³⁶ *Q'oq'*, “chilacayote”.

²²³⁷ *X-b'e-ki-k'ub'a'*, verbo compuesto de *b'e*, “ir” y *k'ub'*, que Brasseur registra como “asentar”. Coto registra también la raíz *cube*, “amontonar”. (BB; TC)

²²³⁸ *K-e-b'e-tzukun*, verbo compuesto de *b'e*, “ir”, y *tzukun*, “buscar”.

²²³⁹ *Mix-qa-riqo*, forma completiva en la primera persona plural de *riqik*, “encontrar, hallar”.

²²⁴⁰ *Ki-k'olem*, “su posesión”, de *k'olik*, “haber, tener”.

²²⁴¹ *X-ki-tikib'a*, forma completiva plural de *tikik*, “sembrar, empezar”. Sam Colop lee *xkitik'ib'al*.

²²⁴² *X-k'aqataj*, forma completiva de *k'aqik*, “tirar, aventar”.

²²⁴³ *Puk'ab'in*, de la raíz *puk*, registrada en Coto, “caerse la fruta”. (TC)

²²⁴⁴ *U-saqilal*, “su claridad” y también “sus semillas de calabaza”.

-“¿Quiénes van a tomarla?

¿Dónde está el que la tiene que tomar?”- Dijeron los de Xib’alb’a.

Así, pues, fueron vencidos los de Xib’alb’a por Junajpu
Xb’alanke.²²⁴⁵

Grande fueron sus sufrimientos²²⁴⁶
no se murieron con todo lo que les hicieron.

37- Así, pues, éste es el recuerdo²²⁴⁷
la muerte de Junajpu
Xb’alanke.

Así, pues, su recuerdo
su muerte contaremos.

Entonces aconsejaron, pues,
hicieron todos los sufrimientos que deseaban hacerles.
no se murieron por las pruebas de Xib’alb’a
no fueron vencidos por todos los animales que muerden²²⁴⁸ que están en Xib’alb’a.

Así, pues, entonces mandaron a llamar a dos adivinos²²⁴⁹
así son videntes²²⁵⁰

sus nombres son Xulu’

Pakam
son sabios²²⁵¹.

-“Si tal vez les pregunta²²⁵² los señores de Xib’alb’a sobre nuestra muerte
juntan²²⁵³ sus pensamientos porque no hemos muerto

no nos han vencido

ni hemos perdido²²⁵⁴ en sus pruebas

solamente ni siquiera los animales han entrado contra nosotros

así, pues, ésta es la señal que está en nuestros corazones
una piedra para asar²²⁵⁵ es el instrumento de nuestra muerte por ellos.

Se han juntado²²⁵⁶ todos los de Xib’alb’a
pero en realidad nosotros no morimos.

Así, pues, será su idea ésta que les decimos:

- Si se les pregunta por ellos sobre nuestra muerte
cuando nos quemamos²²⁵⁷.

¿Qué dirán, ustedes Xulu’

Pakam?

Si les dicen:

-¿No estaría bien que derramáramos²²⁵⁸ sus huesos al barranco?-

- “No estaría bien,

²²⁴⁵ Empieza la p. 106 de la edición de Sam Colop.

²²⁴⁶ *K’axk’ol*, “sufrimiento”, de *k’ax*, “difícil, doloroso”.

²²⁴⁷ *Na’b’al*, de *na’oj*, “idea, pensamiento”, sustantivo instrumental, literalmente significa “sentido”.

²²⁴⁸ *Tiyonel*, “que muerde”, de la raíz *ti*, “morder”.

²²⁴⁹ *Nik’wachinel*, “adivino”, de *nik’wachinij*, “adivinar la suerte”.

²²⁵⁰ *Ilol*, sustantivo de *ilik*, “ver”: “los que ven”.

²²⁵¹ *Eta’manel*, sustantivo de *eta’maxik*, “saber, conocer”: “los que conocen”.

²²⁵² *We*, condicional. *K-oj-tz’onoxik*, forma incompleta de *tz’onoxik*, “rogar, pedir”. *W-e*, “a vosotros”.

²²⁵³ *Ka-ki-nuk’ik*, “juntar, empezar, formar”.

²²⁵⁴ *Mix-qa-sach*, forma completa en la primera persona plural de *sachem*, “perderse”. El sentido de la frase es negativo.

²²⁵⁵ *Chojim*, de la raíz *choj*, “asar carne, chojinear”.

²²⁵⁶ *Mix-e-kuchu kib’*, forma completa plural de *kuchuj ib’*, “juntarse, reunirse”.

²²⁵⁷ *K-oj-k’atoq*, de *k’atik*, “quemar”.

²²⁵⁸ *Chi-qa-tix*, primera persona plural de *tixik*, “derramar un líquido”.

solamente luego se despertarían²²⁵⁹ sus rostros- Les dirán.²²⁶⁰
-¿No estaría bien, pues, que solamente los colgáramos²²⁶¹

folio 29 r.

sobre los árboles?-

Entonces les dirán a ustedes.

-No estaría bien

solamente, pues, verían sus rostros- Les dirán.

Entonces les dirán a ustedes por tercera vez:

-¿No estaría bien que arrojáramos sus huesos al río²²⁶²?-

si así, pues, les fuera dicho por ellos

-Es bueno que así mueran

así, pues, estaría bien que molieran²²⁶³ sus huesos en la piedra

así como se muele²²⁶⁴ la harina²²⁶⁵ de maíz²²⁶⁶

que cada uno sea molido²²⁶⁷, pues.

Así, pues, los arrojen afuera²²⁶⁸ al río

donde baja²²⁶⁹ la fuente²²⁷⁰

que vayan por las montañas pequeñas

las montañas grandes- Ustedes les dirán, pues.

Entonces que manifiesten²²⁷¹ nuestros consejos

que les aconsejamos"- Dijeron Junajpu²²⁷²

Xb'alanke.

Cuando lo aconsejaron ya conocían su muerte.

Así, pues, se prepara una gran piedra que asa

así como una hoguera²²⁷³ hicieron los de Xib'alb'a

grandes tiznes²²⁷⁴ le pusieron²²⁷⁵.

Así, pues, llegaron los mensajeros

los que los acompañaban²²⁷⁶

los mensajeros de Jun Kame

Wuqub' Kame.

-“Que vengan,

vamos con los muchachos

vayan a ver

²²⁵⁹ *Chi-k'astaj*, plural de *k'astajem*, “despertarse”. El sentido de la expresión es “resucitar”.

²²⁶⁰ Empieza la p. 107 de la edición de Sam Colop.

²²⁶¹ *Chi-qa-xekeb'a*, primera persona plural de *xek*, “colgar”.

²²⁶² *R-aqan ja'*, literalmente “la pierna del agua”.

²²⁶³ *Ch-i-jok'*, segunda persona plural de *jok'ik*, “moler cosa tostada”. Sam Colop lee *chijok*.

²²⁶⁴ *Chi-ke'x*, de *ke'xik*, “moler”.

²²⁶⁵ *Kajim*, de *k'aj*, “harina”.

²²⁶⁶ *Jal*, “mazorca madura”.

²²⁶⁷ *Chi-ke'ik*, de la raíz *ke'*, “moler”.

²²⁶⁸ *Ub'ik*, adv., “fuera”.

²²⁶⁹ *Qaj*, de *qajem*, “bajarse”.

²²⁷⁰ *K'wa'*, “fuente”, en k'iche' moderno “pozo”.

²²⁷¹ *Ch-i-k'utunisaj*. Coto registra el verbo *qutuniçah*, “aparecer, manifestarse, revelarse”. (TC)

²²⁷² *Xhun ajpu* en el Ms. Newberry, que Tedlock interpreta como un prefijo diminutivo en contraste con el padre Jun Junajpu. (SC, nota 245)

²²⁷³ *Chojib'al*, sustantivo instrumental de *choj*, “asar carne, chojinear”.

²²⁷⁴ *Xaq*, “tizne”.

²²⁷⁵ *X-ki-kojo*, forma completiva plural de *kojik*, “meter, poner, usar”.

²²⁷⁶ *Achb'ilay*, de la raíz *ach*, “compañero”.

los quemamos²²⁷⁷ - Dijo el señor, muchachos”- Les fue dicho.
 -“Está bien”- Dijeron, pues.
 Rápidamente se fueron
 llegaron, pues, a la boca de la hoguera.
 Ahí los querían obligar²²⁷⁸ a un juego²²⁷⁹.
 -“Brincamos²²⁸⁰ sobre nuestras bebidas²²⁸¹
 cuatro veces volem²²⁸² cada uno de nosotros, muchachos”- Les fue dicho, pues, por Jun Kame.
 -“No nos engañen²²⁸³
 ¿No conocemos, pues, nuestra muerte, señores?²²⁸⁴
 ¡Miren!”- Dijeron.
 Entonces enfrentaron²²⁸⁵ sus rostros
 ambos²²⁸⁶ extendieron²²⁸⁷ sus brazos
 boca abajo²²⁸⁸ se fueron a la hoguera.
 Ahí, pues, murieron ambos.
 Se alegran, pues, todos los de Xib’alb’a
 mandando²²⁸⁹ sus gritos²²⁹⁰
 mandando sus silbidos²²⁹¹.
 -“¡Los vencimos!
 En realidad no se habían entregado tan pronto²²⁹²”- Dijeron.
 Así, pues, mandaron a llamar a Xulu’
 Pakam
 se habían quedado²²⁹³ sus palabras
 solamente así le fue preguntado dónde irían sus huesos.

folio 29 v.

Cuando hicieron la adivinación²²⁹⁴ los de Xib’alb’a
 molieron²²⁹⁵ sus huesos
 los arrojaron al río
 no fueron lejos²²⁹⁶
 solamente en seguida bajaron al fondo del agua.
 Hermosos²²⁹⁷ muchachos volvieron a ser

²²⁷⁷ *Chi-b’e-ta-k-ila*, tercera persona plural sujeto y *k-ix-qa-chojij*, segunda persona plural complemento.

²²⁷⁸ *X-e-r-aj-ch’ij*, verbo compuesto de *r-aj*, “querer” y *ch’ijik*, “aguantar, obligar”.

²²⁷⁹ *Etz’anem*, “juego”.

²²⁸⁰ *Qa-ch’opij*, primera persona plural de la raíz *ch’op*, “saltar, brincar”.

²²⁸¹ *Qa-ki*, “nuestra bebida”. (TC)

²²⁸² *Qa-xik’aj*, “nuestra ala”. La raíz *xik’* significa también volar. Coto registra también el significado de “bara, hoguera” por la palabra *xiqay* (*xik’ay*). (TC)

²²⁸³ *K-oj-i-mich’*, de la raíz *mich’o*, “escardar” y también “engañar, burlar”. (SC, nota 197)

²²⁸⁴ Empieza la p. 108 de la edición de Sam Colop.

²²⁸⁵ *X-ki-k’ula-wachij*, de *k’ulik*, “encontrar” y *wach*, “aspecto”, forma completiva plural.

²²⁸⁶ *Ki-kab’ichal*, “ellos dos, ambos”.

²²⁸⁷ *X-ki-rip*, forma completiva plural de *ripik*, “extender”.

²²⁸⁸ *Jupujuj*, “boca abajo”. (TC)

²²⁸⁹ *Taqal*, podría ser adv.: “directamente” o verbo, de *taqik*, “mandar, enviar”.

²²⁹⁰ *Ki-yuyub’*, “sus gritos”, de *yuyub’*, “gritar”. (TC)

²²⁹¹ *Ki-xulq’ab’*, “silbidos, chiflidos”. (SC, nota 246)

²²⁹² *Atan*, “pronto, temprano”.

²²⁹³ *X-kanaj*, forma completiva de *kanaje*, “quedarse”.

²²⁹⁴ *X-e-q’ijin*, forma completiva plural de *q’ij*, “sol, tiempo, suerte”.

²²⁹⁵ *X-jok’*, forma completiva de *jok’ik*, “moler cosa tostada”. Sam Colop lee *xjok*.

²²⁹⁶ *Naj*, “lejos”.

²²⁹⁷ *Cha’om*, “hermosos, lindo”. (TC)

39- Así, pues, hubo la llegada de la noticia de sus bailes al oído²³²¹ de los señores Jun Kame
Wuqub' Kame.

Dijeron cuando la oyeron:

-“¿Quiénes son los dos pobres^{2322?}

¿En realidad es lindo^{2323?}

¿En realidad, pues, son bonitos²³²⁴ sus bailes?

Todo lo hacen”- se dijo, pues.

Su noticia²³²⁵ llegó con los señores

dulce es lo que oyeron.

Entonces los adularon²³²⁶, pues, sus mensajeros

enviados para que llegaran:

-“Que vengan a hacer nuestro espectáculo²³²⁷

los miraremos con maravilla

los miraremos también - Dicen los señores – Les dirán a ellos”- Les fue dicho a los mensajeros.

Llegaron, pues, con los bailarines²³²⁸

entonces les dijeron el mensaje de los señores.

folio 30 r.

-“No queremos

porque en realidad nos da pena²³²⁹

¿No nos daría vergüenza²³³⁰ entrar ahí en la casa de los señores?

porque son malas²³³¹ nuestras caras.

¿Solamente no son grandes nuestros ojos con la pobreza^{2332?}

¿Solamente no se ve que solamente somos bailarines?

¿Qué diremos a ellos, nuestros compañeros pobres^{2333?}

Hay deseo²³³⁴ también de nuestros bailes²³³⁵

se divierten²³³⁶ sus rostros con nosotros.

Pues, no haríamos así con los señores.

Así, pues, no queremos, mensajeros”- Dijeron, pues, Junajpu

Xb'alanke.

Colpearon²³³⁷ sus rostros de dolor²³³⁸

de molestia²³³⁹

²³²¹ *Xikin, xiquin* en Brasseur, “oreja”. (BB)

²³²² *Meb'a'*, “pobre”.

²³²³ *Kus*, “dulce, sabroso”.

²³²⁴ *Jeb'elik*, “hermoso, lindo”.

²³²⁵ *Ki-tzjoxik*, “su palabra de ellos, su noticia”, de *tzjoxik*, “decir a otra persona, avisar, informar”.

²³²⁶ *X-b'ochi'xik*, “enamorar, decir cosas lindas para convencer”. (DG)

²³²⁷ *Qa-ka'y*, literalmente “paisaje, mirador, máscara, espejo”, de *ka'yem*, “ver, mirar”.

²³²⁸ *Xajol*, sustantivo con sufijo agentivo de *xajoj*, “baile”.

²³²⁹ *K-oj-xob'ik*, primera persona plural de la raíz *xob'*, “pena, espanto”. (DG)

²³³⁰ *K-oj-k'ixb'ik*, primera persona plural de la raíz *k'ix*, “vergüenza” y del verbo *k'ixem*, “tener vergüenza”.

²³³¹ *Itzel*, “malvado, malo”.

²³³² *Meb'a'*, “pobre”.

²³³³ *Q-ach-meb'a'*, forma compuesta poseída, de *ach*, “compañero” y *meb'a'*, “pobre”.

²³³⁴ *Rayij*, de la raíz *ray*, “deseo, desear”.

²³³⁵ Empieza la p. 110 de la edición de Sam Colop.

²³³⁶ *Ka-ki-k'astaj*, forma plural de *k'astajem*, “despertarse”, aquí como en otros pasos del *Popol Vuh* con el significado de “divertirse”.

²³³⁷ *X-e-lejeb'ex*, forma completiva plural de *lejeb'exik*, “golpear tortillas, tortillar”. (DG)

²³³⁸ *Ra'il*, de la raíz *ra'*, “dolor, desdicha”.

²³³⁹ *K'ax*, “difícil, doloroso, daño”:

con molestia mestamente²³⁴⁰ se fueron
por lo pronto²³⁴¹ no querían caminar
muchas veces los obligaron²³⁴²
solamente iban y venían²³⁴³ los mensajeros frente a ellos para llevarlos²³⁴⁴
entonces se fueron, pues, con los señores

40- Llegaron, pues, con los señores
entrando con humildad²³⁴⁵
inclinando²³⁴⁶ sus caras llegaron
se humillaron²³⁴⁷
doblándose²³⁴⁸
agachándose²³⁴⁹ se negaron en trapos²³⁵⁰.
En realidad con el aspecto de pobres llegaron.
Entonces les fue preguntado²³⁵¹, pues, cuáles eran sus montañas²³⁵²
su pueblo²³⁵³ también
les fue preguntado también quién era su madre
su padre.
-“¿De dónde han venido?”- Les dijeron.
-“No lo sabemos, señor,
no conocemos el aspecto de nuestra madre
de nuestro padre
éramos pequeños²³⁵⁴ cuando murieron”- Solamente dijeron.
Ya no hablaron más.
-“Está bien.
Hagan, pues, nuestro espectáculo²³⁵⁵.
¿Qué desean?
Su recompensa²³⁵⁶ les daremos”- Dijeron.
-“No queremos.
En realidad nos da miedo²³⁵⁷”- Les dijeron a los señores.
-“No tengan miedo
no se espanten²³⁵⁸.
Bailen,
primero, bailando, córtense²³⁵⁹ uno con otro

²³⁴⁰ *Kaq*, se usa en el verbo compuesto de *kaq-wachixik*, para indicar “molestia”. Tal vez intensifica el significado de *ra'il*, “daño”.

²³⁴¹ *Atan*, “temprano, en seguida”.

²³⁴² *X-e-ch'ijik*, forma coompletiva plural de *ch'ijik*, “aguantar, obligar”.

²³⁴³ *Chi-machka'ij*, de *mach cay*, “ir y venir a menudo”. (SC, nota 251)

²³⁴⁴ *K'amol* sustantivo de *k'amik*, “llevar, traer, tomar”. Literalmente “los que llevan”

²³⁴⁵ *K-e-mochochik*, “entrar con humildad”, forma incompletiva plural.

²³⁴⁶ *Chi-ki-xulela*, de la raíz *xul*, “doblar, inclinar”. (BB)

²³⁴⁷ *X-ki-kemelaj*, de *kemelaj*, “humillarse”. (SC, nota 253)

²³⁴⁸ *Chi-ki-luq'*, de la raíz *luq'*, “caerse, doblar, andar caído, con sombrero caído”.

²³⁴⁹ *Chi-ki-pach*, de la raíz *pach*, “agacharse”.

²³⁵⁰ *Chi-mayo*, de *mayj*, “negarse, mimitizarse”. *Atz'yaq*, “tela, ropa”. (SC, nota 254)

²³⁵¹ *X-tz'onox*, forma completiva de *tz'onoxik*, “rogar, pedir”.

²³⁵² *Ki-juyub'al*, “sus montañas”.

²³⁵³ *K-amaq'*, “pueblo”.

²³⁵⁴ *Chutik-oq*, “pequeños”.

²³⁵⁵ *Qa-ka'y*, literalmente “paisaje, mirador, máscara, espejo”, de *ka'yem*, “ver, mirar”.

²³⁵⁶ *Iw-ajil*, “su sueldo, recompensa”.

²³⁵⁷ *Ka-qa-xib'ij*, primera persona plural de *xib'ixik*, “espantar, asustar”

²³⁵⁸ *Mix-xob'ik*, imperativo negativo en la segunda persona plural de la raíz *xob'* “espantar, dar pena”. (DG)

Empieza la p. 111 de la edición de Sam Colop.

incendien²³⁶⁰ mi casa
hagan todo lo que conocen
queremos mirarlos.
Así a causa²³⁶¹ de nuestros corazones
fueron a llamarlos, o pobres,
les daremos su recompensa”- Dijeron, pues.
Entonces empezaron²³⁶² sus cantos
sus bailes.
Entonces llegaron, pues, todos

folio 30 v.

los de Xib'alb'a
se amontonaron²³⁶³ para verlos²³⁶⁴.
Todos los bailaron:
bailaron el de la comadreja
bailaron el del pujuy
bailaron el del armadillo.
Les dijo, pues, el señor:
-“ Corten mi perro²³⁶⁵
que se despierte²³⁶⁶ su rostro por ustedes”- les dijo.
-“Bien”- Dijeron.
Entonces cortaron al perro
se despertó su rostro.
En realidad estaba alegre²³⁶⁷ el perro
cuando se despertó su rostro
meneando su cola²³⁶⁸
cuando se despertó su rostro.
Les dijo, pues, el señor:
-“Incendien²³⁶⁹ mi casa”- Les dijo.
Entonces, pues, incendiaron la casa del señor
estando amontonados²³⁷⁰ todos los señores en la casa
no se quemaron²³⁷¹.
En seguida la volvieron a completar²³⁷²
en ningún momento²³⁷³ estuvo perdida²³⁷⁴ la casa de Jun Kame.
Los miraban con maravilla, pues, todos los señores,
solamente así, pues, bailando

²³⁵⁹ *K-ix-pusu'*, forma incompletiva plural de la raíz *pus*, “cortar con cuchillo, hacer una hendidura”,

²³⁶⁰ *Ch-i-poroj*, segunda persona plural de *poroxik*, “quemar, incendiar”.

²³⁶¹ *Uma*, “a causa de, por causa de”. (DG)

²³⁶² *X-ki-tikib'a*, forma completiva plural de la raíz *tik*, “comenzar”.

²³⁶³ *X-e-pulik*, forma completiva plural de la raíz *pul*, “llenarse, congregarse”. (TC)

²³⁶⁴ *Kay-el*, sustantivo con sufijo agentivo de *ka'yem*, “mirar”.

²³⁶⁵ *Nu-tz'i'*, “mi perro”.

²³⁶⁶ *Chi-k'astaj*, de *k'astajem*, “despertarse”.

²³⁶⁷ *Ki'kot*, “alegrarse, estar contento”, del verbo *ki'kotem*.

²³⁶⁸ *Ch-u-saqb'isala'*, de *saqb'isaj*, “meneo”. *U-je'*, “su cola”. (SC nota 255)

²³⁶⁹ *Ch-i-poroj*, segunda persona plural de *poroxik*, “quemar, incendiar”.

²³⁷⁰ *Pulinaq*, de la raíz *pul*, “la raíz *pul*, “rellenarse, congregarse”. (TC).

²³⁷¹ *X-e-k'atik*, forma completiva plural de *k'atik*, “quemar”.

²³⁷² *X-k-utzinisaj*, forma completiva plural de la raíz *utzin*, “completar, llegar a buen fin”.

²³⁷³ *Jusu*, “inmediatamente, poco tiempo”.

²³⁷⁴ *Sachik*, de *sachem*, “perderse”.

mucho se alegraban.
 Les fue dicho, pues, por el señor
 -“Maten, pues, a un hombre
 córtenlo, pero que no muera”- Les fue dicho, pues.
 -“Está bien”- Dijeron.
 Entonces agarraron²³⁷⁵, pues, a un hombre²³⁷⁶
 así lo cortaron
 sacaron²³⁷⁷ arriba, pues, el corazón del hombre
 lo guardaron²³⁷⁸ frente a los señores.
 Miraban, pues, con maravilla Jun Kame
 Wuqub’ Kame.
 En seguida, pues, se despertó el rostro del hombre por ellos.
 Estaba muy contento su corazón cuando se despertó su rostro.
 Los señores los miraban con maravilla.
 -“Córtense ustedes mismos
 que lo veamos.
 En realidad nuestros corazones desean²³⁷⁹ sus bailes”- Dijeron, pues, los señores.
 -“Está bien, señor”- Dijeron, pues.
 Así, pues, se cortaron a sí mismos
 así, pues, se cortó X-Junajpu por Xb’alanke
 uno por uno le partió²³⁸⁰ las piernas
 los brazos
 le sacó la cabeza
 la guardó allá lejos
 le sacó²³⁸¹ ahí el corazón
 lo puso suavemente²³⁸² entre las hojas²³⁸³.
 Se emborracharon²³⁸⁴, pues, todos los señores de Xib’alb’a al verlos²³⁸⁵.
 Solamente uno era el que estaba bailando de un lado a otro²³⁸⁶: Xb’alanke.
 -“Levántate²³⁸⁷”-

folio 31 r.

Le dijo, pues.
 En seguida, pues, se despertó su rostro.
 Mucho se alegraron
 solamente así se alegraron los señores
 solamente lo que hacían, alegraba el corazón de Jun Kame
 Wuqub’ Kame
 así como si bailaran sentían.

²³⁷⁵ *X-ki-chap*, forma completiva plural de *chapik*, “agarrar, detener, empezar”.

²³⁷⁶ Empieza la p. 112 de la edición de Sam Colop.

²³⁷⁷ *X-ki-paq’oj*, forma completiva plural de *poq’em*, “abundar, multiplicarse, sacar algo”.

²³⁷⁸ *X-ki-k’olob’a*, forma completiva plural de la raíz *k’ol*, “guardar, ser cosa redonda”

²³⁷⁹ *K-u-rayij*, forma incompletiva singular de *rayij*, “desear”.

²³⁸⁰ *X-perepoxik*, de la raíz *per*, “partir, despedazar”.

²³⁸¹ *X-k’otix*, forma completiva de *k’otixik*, “sacar cosas con la mano”.

²³⁸² *X-ch’eqe* en Sam Colop. Según Diego Guarchaj es *x-ch’aqe*, del verbo *ch’aqixik*, “poner algo suave sobre una hoja”. (DG)

²³⁸³ *Tz’alik*, “hojas para envolver tamales”.

²³⁸⁴ *K-e-q’ab’ar*, forma incompletiva plural de *q’ab’arem*, “emborracharse”.

²³⁸⁵ *Ka’y*, de *ka’yem*, “mirar”.

²³⁸⁶ *Ka-xajowilab’ik*, “bailar de un lado a otro”, de la raíz *xojoj*, “baile”. (DG)

²³⁸⁷ *K-at-walijoj*, imperativo en la segunda persona singular de la raíz *walij*, “levantar”. (BB)

41- Así, pues, tenían deseo²³⁸⁸
desesperación²³⁸⁹ también sus corazones por los bailes de X-Junajpu
Xb'alanke.

Entonces salió la palabra de Jun Kame
Wuqub' Kame:

-“Háganlo con nosotros,
córtennos”- Dijeron, pues,²³⁹⁰.

-“A cada uno²³⁹¹ córtenenos”- Les dijeron, pues, Jun Kame
Wuqub' Kame a X-Junajpu
Xb'alanke.

-“Está bien, luego despertará su rostro.

¿No son la muerte²³⁹² ustedes?

Los alegramos a ustedes

ustedes son los señores de sus hijos de mujer²³⁹³
de sus hijos de padre²³⁹⁴”- Les dijeron, pues, a los señores.

Así, pues, primero cortaron la cabeza del señor, Jun Kame es el nombre del señor de Xib'alb'a.

Estaba muerto, pues, Jun Kame

cuando agarraron a Wuqub' Kame.

No despertaron sus rostros.

Así, pues, estaban saliendo los de Xib'alb'a con sus pies²³⁹⁵

así habían visto que los señores estaban muertos

matados por sacrificio²³⁹⁶ ahí²³⁹⁷

sacrificados los dos.

Solamente, pues, como castigo²³⁹⁸ de sus rostros lo habían hecho.

Inmediatamente después de que se había muerto un señor

no habían despertado su rostro.

Así, pues, un señor salió

entró frente a los bailarines:

no lo habían encontrado²³⁹⁹

no lo habían hallado²⁴⁰⁰.

-“Que me tengan lástima²⁴⁰¹”- Dijo cuando se dio cuenta de su situación²⁴⁰².

Terminaron²⁴⁰³, pues, ahí²⁴⁰⁴ todos sus hijos de madres

sus hijos de padre en el gran barranco

solamente juntos se amontonaron²⁴⁰⁵ en un gran abismo²⁴⁰⁶

²³⁸⁸ *U-rayinik*, “su deseo”.

²³⁸⁹ *U-malinik*, de *malij*, “desesperarse”. (SC, nota 259)

²³⁹⁰ Empieza la p. 113 de la edición de Sam Colop.

²³⁹¹ *Junal*, “a cada uno”.

²³⁹² *Kam*, de *kamik*, “muerte, morir”.

²³⁹³ *Iw-al*, “sus hijos de madre”.

²³⁹⁴ *I-k'ajol*, “sus hijos de padre”. La expresión se puede referir a los vasallos.

²³⁹⁵ *Chi k-aqan*, “en sus pies, en sus piernas”.

²³⁹⁶ *Xaraxoj*, “cortar el pecho y sacar el corazón”. (SC, nota 260)

²³⁹⁷ *Ch-ub'ik*, “afuera”.

²³⁹⁸ *K'ajisab'al*, sustantivo instrumental de la raíz *kah* (*k'aj*), “castigar”. (BB)

²³⁹⁹ *X-u-k'ulu*, forma completiva plural de *k'ulik*, “encontrar a una persona”.

²⁴⁰⁰ *X-u-riqo*, forma completiva singular de *riqik*, “encontrar, hallar”.

²⁴⁰¹ *Toq'ob' nu-wach*, de *toq'ob'axik wach*, “tener lástima”. Sam Colop lee *toqob'*.

²⁴⁰² *X-u-na'*, forma completiva de *na'*, “sentir, percibir, pensar” con pronombre reflexivo *r-ib'*.

²⁴⁰³ *X-e-k'is*, forma completiva plural de *k'isik*, “acabar, terminar”.

²⁴⁰⁴ *B'eq*, part. direccional, “de aquí para allá”. (DG)

²⁴⁰⁵ *X-ki-b'alij*, de *b'alij* “rellenar, llenar”. (SC, nota 261).

ahí, pues, estaban amontonados²⁴⁰⁷
cuando los encontraron innumerables hormigas
los movieron²⁴⁰⁸ fuera del barranco
así, pues, los fueron a arrear²⁴⁰⁹ afuera.
Cuando llegaron, pues,
se vinieron a entregar²⁴¹⁰ todos
vinieron a la salida²⁴¹¹
vinieron a la entrada²⁴¹².
Así, pues, fue la derrota de los señores de Xib'alb'a
solamente por obras maravillosas
solamente

folio 31 v.

por sus transformaciones²⁴¹³ entonces lo hicieron.
Así también dijeron sus nombres
se esclarecieron²⁴¹⁴ frente a todos los de Xib'alb'a²⁴¹⁵.

42-“Oigan nuestros nombres
los diremos
diremos también los nombres de nuestros padres.
Nosotros somos éstos:
somos X-Junajpu
Xb'alanke, son nuestros nombres.
Así, pues, nuestros padres, que ustedes mataron, Jun Junajpu
Wuqub' Junajpu, son sus nombres.
Nosotros, pues, somos los vengadores²⁴¹⁶ de los dolores²⁴¹⁷
los sufrimientos²⁴¹⁸ de nuestros padres.
Así, pues, aguantamos²⁴¹⁹ todos los sufrimientos que nos hicieron.
Así, pues, los hacemos desaparecer²⁴²⁰ a todos ustedes
los matamos
ninguno de ustedes se salva²⁴²¹” - Les dijeron, pues.
Así, pues, se extendían al suelo
lloraban todos los de Xib'alb'a²⁴²².

²⁴⁰⁶ *Xolob'achan*, “abismo, hoyo muy profundo”. (SC nota 262)

²⁴⁰⁷ *Tub'ul*, de la raíz *tub'*, “juntar, amontonar cosas como granos de maíz”. (BB; DB)

²⁴⁰⁸ *Tukulij*, de *tukik*, “mover” y la raíz *tukul*, “revolver, mover, hormigear”. (TC)

²⁴⁰⁹ *X-e-b'e-yo'x*, verbo compuesto de *b'e*, “ir” e *yo'ix*, “arrear, espantar animales”.

²⁴¹⁰ *X-ki-x-ul-ki-ya'*, verbo compuesto de *ulem*, “llegar” e *ya'ik*, “entregar, dar”.

²⁴¹¹ *X-e'-ul-elajoq*, verbo compuesto de *ulem*, “llegar” y *elik*, “salir”. (BB)

²⁴¹² *Okoq*, de *okik*, “entrar, entrada”.

²⁴¹³ *Ki-jalwachib'al*, sustantivo instrumental de *jalwachixik*, “cambiar una cosa por otra”.

²⁴¹⁴ *X-ki-kob'isaj*, forma completiva plural de la raíz *cob* (*kob'*), “esclarecer”. (BB) Recinos y Chávez traducen “engrandecerse, alabarse”. (AR; ACH)

²⁴¹⁵ Empieza la p. 114 de la edición de Sam Colop.

²⁴¹⁶ *Pak'ol*, sustantivo con sufijo agentivo, de *pak'*, “estar boca arriba”. (DG) Ximénez registra el verbo *paquih*, “jugar a la pelota, hacer salir sangre” (FXb) y Basseta anota también los significados de “descubrir, destapar, arribar y quebrar”. (DB) El significado de la expresión posiblemente es “vengar, derrotar”.

²⁴¹⁷ *Ki-ra'il*, “sus dolores”, de *ra'il*, “dolor, sufrimiento”. (SC, nota 182)

²⁴¹⁸ *Ki-k'axk'ol*, forma poseída de *k'axk'ol*, “sufrimiento”, de *k'ax*, “difícil, doloroso”.

²⁴¹⁹ *Mix-qa-kuyu*, primera persona plural de la forma completiva de *kuyik*, “agantar”.

²⁴²⁰ *K-ix-qa-sach*, primera persona plural sujeto (*qa-*) y segunda persona plural complemento (*-ix*) de la forma incompletiva de *sachem*, “perderse, fallar”.

²⁴²¹ *Kolotajel*, que Sam Colop lee *k'olotajel*, de *kolik*, “salvar”.

-“Que nos tengan lástima²⁴²³, o Junajpu
Xb’alanke.
En realidad cometimos delitos²⁴²⁴ contra sus padres, de los que hablan
pues, los que están enterrados²⁴²⁵ en el lugar del sacrificio²⁴²⁶ de la cancha del juego de pelota”-
Dijeron, pues.
-“Está bien,
así nuestra palabra les vamos a decir:
oigan todos ustedes de Xib’alb’a:
por eso no es grande su nacimiento²⁴²⁷ en su día
ni tampoco sea grande su don²⁴²⁸
sólo de poca²⁴²⁹ dignidad²⁴³⁰ sea la sangre
no sea limpia²⁴³¹ la sangre para ustedes
sólo comales²⁴³²
sólo ollas²⁴³³
sólo en materiales blandos²⁴³⁴ que han desmenuzado²⁴³⁵
sólo también los hijos de la paja²⁴³⁶
los hijos de las zonas despobladas²⁴³⁷ serán su comida²⁴³⁸
no serán de ustedes todos los hijos (de mujer) de luz²⁴³⁹
los hijos (de hombre) de luz²⁴⁴⁰
sólo el pensamiento²⁴⁴¹ se pierda²⁴⁴² en el aspecto
son los pecadores²⁴⁴³
los que pelean²⁴⁴⁴
los tristes²⁴⁴⁵
los humildes²⁴⁴⁶
los que entran primero en el pecado
ahí entren ustedes.
Que solamente ya no hagan la captura²⁴⁴⁷ repentina²⁴⁴⁸ de los hombres.

²⁴²² *K-e-lajlik*, forma incompletiva plural de *laj*, “extenderse, tablar, estenederse al suelo”. (BB)

²⁴²³ *Toq’ob’ qa-wach*, de *toq’ob’axik wach*, “tener lástima”.

²⁴²⁴ *X-oj-makunik*, primera persona plural de la forma completiva de la raíz *mak*, “pecado, delito”.

²⁴²⁵ *Muqul*, forma sustantivada de *muqik*, “enterrar”.

²⁴²⁶ *Pusb’al*, “lugar donde se corta, lugar del sacrificio”.

²⁴²⁷ *Iw-alaxik*, forma poseída en la segunda persona plural, de *alaxik*, “parir, dar a luz”.

²⁴²⁸ *I-kochib’al*, “su gracia, merced, don”.

²⁴²⁹ *Xsqaqi’n*, “un poco”.

²⁴³⁰ *Jolomax*, “cabeza”.

²⁴³¹ *Ch’aj*, de *chajik*, “lavar, bañar”.

²⁴³² *Xot*, comal.

²⁴³³ *Aq’am*, “ollas viejas”. (SC, nota 263)

²⁴³⁴ *Chuch*, “algo blando”. (BB)

²⁴³⁵ *X-jeraxik*, forma completiva de la raíz *her (jer)*, “romper, desemuzar”. (TC)

²⁴³⁶ *K’im*, “paja”.

²⁴³⁷ *Tolob’*, “algo despoblado”, de *tolob’a*, “despoblar”. (TC)

²⁴³⁸ *W-echa’j*, de *echa’xik*, “comer hierba”.

²⁴³⁹ *Saqil*, sustantivo abstracto de *saq*, “blanco”.

²⁴⁴⁰ Empieza la p. 115 de la edición de Sam Colop.

²⁴⁴¹ *No’j*, “idea, pensamiento” de *no’jil*.

²⁴⁴² *Chi-tzaqo*, de *tzaqik*, “perder”, con pronombre reflexivo.

²⁴⁴³ *Aj-mak*, “los del pecado”.

²⁴⁴⁴ *Aj-lab’al*, “los de la guerra, los que pelean”, de *lab’al*, “guerra, pelear”.

²⁴⁴⁵ *Aj-b’is*, “los de la tristeza”, de la raíz *b’is*, “sentir tristeza”.

²⁴⁴⁶ *Aj-moken*, de la raíz *moqueh (moken)*, “ser humilde, rogar”. (TC).

²⁴⁴⁷ *Chapom*, de *chapik*, “agarrar, capturar”.

²⁴⁴⁸ *Rax*, “de repente, repentino”.

Serán invocados²⁴⁴⁹ también sobre las cabezas de sangre'- Les fue dicho, pues, a todos los de Xib'alb'a.

Así, pues, hubo el principio²⁴⁵⁰ de su destrucción²⁴⁵¹
la pérdida²⁴⁵² también de su invocación²⁴⁵³.

No era grande su día de nacimiento antiguamente²⁴⁵⁴
solamente quería la guerra²⁴⁵⁵ con la gente antiguamente
en realidad no eran de doble visión²⁴⁵⁶ sus nombres antiguamente
solamente eran espantosos²⁴⁵⁷
malvados²⁴⁵⁸ sus rostros
ellos, los de la guerra²⁴⁵⁹
los de los tecolotes²⁴⁶⁰

folio 32 r.

los que incitan²⁴⁶¹ al pecado
a la guerra
son también los del corazón enterrado²⁴⁶²
los negros
blancos
los de la envidia²⁴⁶³
los de la apretaduras²⁴⁶⁴, les dicen.
Sus caras pintadas²⁴⁶⁵ barnizaban²⁴⁶⁶.
Así, pues, fue la destrucción de su grandeza
el poder²⁴⁶⁷.

Ya no fue grande su reino.
Esto lo habían hecho X-Junajpu
Xb'alanke.

Así, pues, llora
los invoca²⁴⁶⁸ su abuela frente a las plantas de maíz²⁴⁶⁹
las que habían sembrado²⁴⁷⁰ ahí.

²⁴⁴⁹ *K-ix-ta'on*, segunda persona plural de *ta'ik*, "oír, escuchar, rogar, pedir".

²⁴⁵⁰ *Tikarinaq*, de *tikarem*, "poder, comenzar".

²⁴⁵¹ *Ki-sachik*, sustantivo poseído de *sachik*, "perder, olvidar".

²⁴⁵² *U-mayixik*, de la raíz *mayij*, registrada en Brasseur, "destruir, perder, olvidar". (BB)

²⁴⁵³ *Ki-sik'ixik*, "su invocar, su llamar".

²⁴⁵⁴ *Ojer*, "antiguo, antiguamente".

²⁴⁵⁵ *Tza*, "guerra, enemistad". (SC, nota 264)

²⁴⁵⁶ *Kab'awil*, "ser de doble visión".

²⁴⁵⁷ *Xib'al*, de *xib'*, "espanto, susto".

²⁴⁵⁸ *Itzel*, "malvado, malo".

²⁴⁵⁹ *Aj-tza*, "los de la guerra".

²⁴⁶⁰ *Aj-tukur*, "los de los tecolotes". Sam Colop indica el significado metafórico de "traidores". (SC, nota 265)

²⁴⁶¹ *Taqchi'nel*, sustantivo con sufijo agentivo de *taqchi'xik*, "instigar, persuadir, incitar".

²⁴⁶² *Aj-muqulik*. En k'iche' moderno *muqulik*, significa "amontonado", pero la raíz verbal es *muqik*, "enterrar".

²⁴⁶³ *Aj-mox wach*, "los de la envidia". Con el sustantivo *wach* está registrado en el diccionario de Coto con el significado de "envidia, malicia, odio". (TC)

²⁴⁶⁴ *Aj-latz'ab'*, de la raíz *latz'*, "angosto, apretado, ocupado". Registrado en Sam Colop como *aj-latzab'*. (DG)

²⁴⁶⁵ *Chi-x-e'-on*, de la raíz *on*, "pintarse". (SC, nota 266)

²⁴⁶⁶ *K-e-k'ullutajik*, del verbo *k'ulik*, "encontrar". Coto registra la acepción "barniz, bruñir" para la expresión *qul wach*, posiblemente como en este caso.

²⁴⁶⁷ *Q'aq'al*, de *q'aq'*, "fuego". *Q'aq'al* significa también "enojarse".

²⁴⁶⁸ *Ka-sik'in*, de *sik'ixik*, "llamar, convocar".

²⁴⁶⁹ *Aj*, "elote, espiga de maíz, caña".

²⁴⁷⁰ *X-ki-tik*, forma completiva plural de *tikik*, "sembrar".

Les vino, pues, un retoño a las plantas
 así se secaron²⁴⁷¹ luego
 así, pues, cuando quemaron²⁴⁷² en la hoguera²⁴⁷³
 entonces les vino, pues, un retoño a las plantas
 así, pues, quemó²⁴⁷⁴ su abuela²⁴⁷⁵
 quemó *pom* frente a las plantas como recuerdo²⁴⁷⁶ de ellos.
 Así, pues, se alegró el corazón de su abuela
 pues por segunda vez²⁴⁷⁷ le vino un retoño a las plantas de maíz.
 Entonces fue deificada²⁴⁷⁸ por su abuela
 cuando las nombró²⁴⁷⁹: centro²⁴⁸⁰ de la casa
 centro solar²⁴⁸¹
 plantas vivas²⁴⁸²
 tierra plana²⁴⁸³, fueron sus nombres.
 Así, pues, las llamó centro de la casa
 centro solar
 porque solamente en el centro de su casa habían sembrado las plantas.
 Así, pues, las llamó tierra llana
 plantas de maíz vivas
 en la tierra llana han sembrado las plantas
 así también las llamó plantas vivas
 porque les vino el retoño a las plantas.
 Entonces les fueron puestos²⁴⁸⁴ sus nombres por Xmukane
 a las que habían sembrado ahí Junajpu
 Xb'alanke
 solamente fue el recuerdo de ellos por su abuela.
 Así, pues, primero fueron sus padres
 los que muy antiguamente²⁴⁸⁵ se habían muerto, Jun Junajpu
 Wuqub' Junajpu
 vieron, pues, el rostro de sus padres ahí, en Xib'alb'a
 hablaron sus padres con ellos
 cuando vencieron a los de Xib'alb'a.

43- Éste, pues, es el adorno²⁴⁸⁶ de sus padres por parte de ellos
 así adornaron a Wuqub' Junajpu
 ahí fueron a adornarlo en el lugar del sacrificio de la cancha del juego de pelota.
 Solamente desearon²⁴⁸⁷ la esencia de su rostro

²⁴⁷¹ *X-chaqij*, forma completiva de *chaqijem*, “secarse”.

²⁴⁷² *X-e-k'at*, forma completiva de *k'atik*, “quemaron”.

²⁴⁷³ *Choj*, “horno, hoguera”, de *choj*, “asar carne”.

²⁴⁷⁴ *X-k'aton*, “quemar, prender fuego”, de *k'atik*, “quemar”, forma completiva.

²⁴⁷⁵ Empieza la p. 116 de la edición de Sam Colop.

²⁴⁷⁶ *U-na'tab'al*, “su recuerdo”, de *na'oj*, “idea, pensamiento”.

²⁴⁷⁷ *Ka-mul*, “segunda vez”.

²⁴⁷⁸ *X-kab'awil-ax*, forma completiva de *kab'awil*, “el de doble visión”, definición de la deidad.

²⁴⁷⁹ *X-u-b'ina'tisaj*, “nombrar, poner nombre”, forma completiva singular de *b'i*, “nombre”.

²⁴⁸⁰ *Nik'aj*, “centro”.

²⁴⁸¹ *B'ichoq'*, “solar”. (SC, nota 267)

²⁴⁸² *K'asam*, de *k'as*, “vivir, vivo”.

²⁴⁸³ *Ch'at*, “cama, aplanar”. Estos nombres están subrayados en la versión k'iche' del Ms. Newberry.

²⁴⁸⁴ *X-koj*, forma completiva de *kojik*, “usar, poner, meter”.

²⁴⁸⁵ *Xojeroq*, de *ojer*, “antiguo, antiguamente”.

²⁴⁸⁶ *U-wiqik*, “su adornar, su ataviar, su aderezar”.

²⁴⁸⁷ *X-r-aj-uxik*, “quisieron, desearon”, de la raíz *aj*, “querer”, forma completiva y *ux*, “ser”.

invocaron²⁴⁸⁸ el nombre de todo:

su boca
su nariz²⁴⁸⁹
sus ojos.

Se halló²⁴⁹⁰ primero su nombre.²⁴⁹¹

Solamente poco habló

no dijo

folio 32 v.

su nombre sobre su boca²⁴⁹²

solamente habló.

Así, pues, engrandecieron el corazón de sus padres que se habían quedado²⁴⁹³
solamente se quedaron²⁴⁹⁴ en el lugar del sacrificio de la cancha del juego de pelota.

-“Aquí serán invocados²⁴⁹⁵ .

¡Que así sea!”- Les dijeron sus hijos

cuando se asentó²⁴⁹⁶ su corazón.

-“Por primero salga²⁴⁹⁷ lo de ustedes

como primeros también sean celebrados²⁴⁹⁸ por los hijos (de mujer) de la luz
los hijos (de varón) de la luz.

Que no se pierdan²⁴⁹⁹ sus nombres.

¡Que así sea!”- Les dijeron a su padres

cuando se asentó su corazón.

-“Nosotros somos los derrotadores²⁵⁰⁰ , por su muerte

su pérdida

los sufrimientos²⁵⁰¹ que se les quiso hacer a ustedes”-

Así, pues, se despidieron.

Ya estaban vencidos todos los de Xib'alb'a.

Entonces subieron²⁵⁰² , pues, aquí

en medio de la luz.

Inmediatamente, pues, subieron al cielo

para uno, pues, fue el sol

para uno también fue la luna.

Entonces amaneció en el interior del cielo

en la superficie de la tierra

en el cielo estuvieron²⁵⁰³ .

²⁴⁸⁸ *X-tz'onox*, forma completiva de *tz'onoxik*, “pedir, rogar”.

²⁴⁸⁹ *U-tza'm*, “su nariz”.

²⁴⁹⁰ *X-u-riq*, forma completiva de *riqik*, “hallarse, encontrarse, conseguir”.

²⁴⁹¹ Empieza la p. 117 de la edición de Sam Colop.

²⁴⁹² *Ujunal puwi'*, otros leen Junajpu.

²⁴⁹³ *Kanajoq*, participio de *kanajem*, “quedarse”.

²⁴⁹⁴ *X-kanaj*, forma completiva de *kanajem*, “quedarse”.

²⁴⁹⁵ *K-ix-sik'ix*, segunda persona plural de la forma incompletiva de *sik'ik*, “llamar, convocar, invocar”.

²⁴⁹⁶ *X-k'ub'*, forma completiva de la raíz *k'ub'*, que Brasseur registra como “asentar”. (BB)

²⁴⁹⁷ *Ch-el*, de *elem*, “salir”.

²⁴⁹⁸ *K-ix-q'ijiloxik*, segunda persona plural de la forma incompletiva de *q'ij*, “día, suerte”.

²⁴⁹⁹ *Chi-sachik*, optativo de *sachik*, “perder, olvidar”.

²⁵⁰⁰ *Oj-pak'ol*, “nosotros los vengadores”. El verbo *pak'* significa “estar boca arriba, descubrir, quebrar, arrimar”. (DG;

DB)

²⁵⁰¹ *K'axk'ol*, “sufrimiento”, de *k'ax*, “difícil, doloroso”.

²⁵⁰² *X-e'-aq'an*, forma completiva plural de *aq'anem*, “subirse”.

²⁵⁰³ *X-e-k'oje*, forma completiva plural de la raíz *k'oje*, “ser, existir”.

Así, pues, suben²⁵⁰⁴ los cuatrocientos muchachos
 los que murieron por Sipakna.
 Así, pues, sus compañeros²⁵⁰⁵ fueron
 las estrellas²⁵⁰⁶ del cielo fueron.

44- ²⁵⁰⁷Éste, pues, es el principio²⁵⁰⁸ de cuando se pensó²⁵⁰⁹ al hombre
 de cuando se buscó²⁵¹⁰ también lo que entraría²⁵¹¹ en la carne²⁵¹² del hombre.

Dijeron, pues, Alom²⁵¹³
 K'ajolom²⁵¹⁴
 Tz'aqol²⁵¹⁵
 B'itol²⁵¹⁶
 Tepew²⁵¹⁷
 Q'ukumatz²⁵¹⁸, sus nombres:
 “Se acercó²⁵¹⁹ su amanecer
 se ha formado correctamente²⁵²⁰
 así también se aclaró²⁵²¹ el que alimento
 el que sustente²⁵²²
 los hijos (de mujer) de luz²⁵²³
 los hijos (de hombre) de luz

se aclaró el hombre
 la humanidad de la superficie de la tierra”- dijeron.

Se congregaron²⁵²⁴
 llegaron²⁵²⁵
 juntaron sus ideas²⁵²⁶ en la oscuridad

²⁵⁰⁴ *Ka-chakanik*, forma incompleta de *chacan* (*chakan*), registrado en Coto, “gatear, subir, andar”. (TC)

²⁵⁰⁵ *K-achb'il*, de *ach*, “compañero”.

²⁵⁰⁶ *U-ch'umilal*, forma poseída de *ch'umil*, “estrella”.

²⁵⁰⁷ Empieza la p. 119 de la edición de E. Sam Colop.

²⁵⁰⁸ *U-tikerik*, forma poseída en la tercera persona singular de la raíz *tik*, “sembrar, empezar”.

²⁵⁰⁹ *X-na'ojix*, forma completiva de *na'*, “idea, pensamiento”.

²⁵¹⁰ *X-tzukux*, forma completiva de *tzukuxik*, “buscar cosa perdida”.

²⁵¹¹ *Ch-ok*, prefijo optativo (*ch-*) de *okem*, “entrar, llegar a ser”.

²⁵¹² *U-tyo'jil*, forma poseída de *tyo'jil*, “músculo, carne del hombre”.

²⁵¹³ *Alom*, “engendradora”, del verbo *alaxik*, “parir, dar a luz por parte de una mujer”.

²⁵¹⁴ *K'ajolom*, “engendrador”, de *k'ajol*, “hijo de hombre”.

²⁵¹⁵ *Tz'aq-ol*, nombre de la deidad creadora *k'iche'*, “Formador”, de la raíz *tz'aq*, “formar, edificar muros”. –Ol es un sufijo agentivo.

²⁵¹⁶ *B'it-ol*, nombre de la deidad creadora *k'iche'*, “Creador”, de la raíz *b'it*, “crear objetos de barro”. –Ol es un sufijo que indica agentivo.

²⁵¹⁷ *Tepew*, “dominio, señorío”, del náhuatl *tepeuani* (raíz verbal *peua*), “el vencedor, conquistador”. De *pew*, “conquistar” y el prefijo *te-*, “gente”. (LC: 85; RS)

²⁵¹⁸ *Q'ukumatz*, “quetzal-serpiente” de *q'uk'*, “quetzal” y *kumatz*, “serpiente”.

²⁵¹⁹ *Mix-yopij*, de *yopij*, “acercarse”.

²⁵²⁰ *Mix-tz'aq*, forma completiva de *tz'aq*, “formar, edificar”. *Utzinik*, de *utz*, “bien, bueno”.

²⁵²¹ *X-q'ale'ik*, forma completiva de la raíz *q'alaj*, “aclarar, amanecer”.

²⁵²² *Tzuqul*, sustantivo con sufijo de persona –ul del verbo *tzukik*, “dar de comer, alimentar, sustentar”. *Cool* en el Ms. Newberry; *k'ool* según Sam Colop, *q'o'ol* según D. Guarchaj, “el alimentador”. (DG)

²⁵²³ *Saqil*, sustantivo abstracto de *saq*, “blanco”. La misma expresión se encuentra pocas líneas antes, en la página 117 de la edición de Sam Colop. En realidad la forma no resulta muy clara, ya que el sustantivo no está poseído. La traducción literal sería “la luz los hijos”. Se hace referencia probablemente a las primeras generaciones de hombres que adoran a sus deidades.

²⁵²⁴ *X-molomanik*, forma completiva de la raíz *mol*, “juntar, congrega, amontonar”. (BB)

²⁵²⁵ *X-ulik*, forma completiva de *ulem*, “llegar”.

²⁵²⁶ *X-b'e-ki-na'oj*, forma compuesta por el prefijo completivo *x-*; *b'e*, “camino, ir”; *ki-* prefijo posesivo de tercera persona plural; *na'oj*, “idea, pensamiento”.

en la noche²⁵²⁷.
 Entonces buscaron²⁵²⁸
 abrieron brechas²⁵²⁹ también
 pensaron²⁵³⁰
 estaban preocupados²⁵³¹, pues, aquí²⁵³².
 Así, pues, salieron²⁵³³ aquí sus ideas a la luz²⁵³⁴
 a la claridad²⁵³⁵
 encontraron²⁵³⁶
 descubrieron también lo que iba a entrar²⁵³⁷ en la carne²⁵³⁸ del hombre.
²⁵³⁹Todavía faltaba²⁵⁴⁰ poco²⁵⁴¹; no estaba manifiesto²⁵⁴² el sol
 la luna
 la estrella²⁵⁴³, arriba de Tz'aqol
 B'itol.

45- De Paxil²⁵⁴⁴
 de Kayala', éste es su nombre, vino²⁵⁴⁵ la mazorca²⁵⁴⁶ amarilla
 la mazorca blanca.

46- Éstos son los nombres de los animales²⁵⁴⁷ que traen²⁵⁴⁸ la comida²⁵⁴⁹: el gato del monte²⁵⁵⁰
 el coyote
 el chocoyo²⁵⁵¹
 el cuervo.

Los cuatro²⁵⁵² animales refirieron la noticia²⁵⁵³ de la mazorca amarilla

Folio 33 r.

²⁵²⁷ *Q'uqumal*, forma abstracta de *q'eq*, “negro”. *Aq'ab'al*, “amanecer, noche”.

²⁵²⁸ Forma completiva plural del verbo *tzukuxik*, “buscar”.

²⁵²⁹ *X-ki-pukuj*, forma completiva plural de *pukuxik*, “abrir brechas, caminos”. (DG)

²⁵³⁰ *X-e-na'ojinik*, forma completiva plural de la raíz *na'*, “idea, pensamiento”.

²⁵³¹ *X-e-b'ison*, forma completiva plural del verbo *b'isoxik*, “sentir tristeza por algo, preocupación”. De la raíz *b'iis*, “tristeza”.

²⁵³² *Waraal*, adverbio locativo, “aquí”.

²⁵³³ *Xel*: forma completiva de *eleem*, “salir”.

²⁵³⁴ *Saqil*, sustantivo abstracto “blancura”. El significado tiene relación con el nacimiento del sol, que da la vida.

²⁵³⁵ *Q'aalal*, sustantivo abstracto de *q'aalaj*, “claro, visible”.

²⁵³⁶ Del verbo *riiqik*, “encontrar, conseguir”. Forma completiva plural.

²⁵³⁷ Forma completiva del verbo *okeem*, “entrar, llegar a ser”.

²⁵³⁸ *U-tyo'jiil*, “su carne”.

²⁵³⁹ Empieza la página 120 de la edición de Sam Colop.

²⁵⁴⁰ Verbo implícito.

²⁵⁴¹ *Sqaqi'n*, forma arcaica, registrada hoy en la región de Chichicastenango, “poco, pequeño”.

²⁵⁴² Del sustantivo *wach*, “aspecto”.

²⁵⁴³ *Ik'*, “luna”; *ch'umiil*, “estrella”. Se refiere a la primera estrella de la mañana, Venus, que anunciaría la salida del sol.

²⁵⁴⁴ Se observa la raíz *paax*, “quebrado, rajado”. La traducción sería “lugar quebrado”.

²⁵⁴⁵ Forma completiva, de la raíz *pe*, “venir, venida”.

²⁵⁴⁶ *Jal* es “la mazorca madura”; *ixiim*, en cambio, indica “los granos de maíz”.

²⁵⁴⁷ *Chikop*, “animal genérico”.

²⁵⁴⁸ Del verbo *k'aamik*, “tomar, aceptar, traer”.

²⁵⁴⁹ *Eechaa'* indica propiamente “la comida de los animales herbívoros, pasto”.

²⁵⁵⁰ *Yaak*, “gato montés”.

²⁵⁵¹ *K'el* es un pájaro de color verde, como el loro, llamado chocoyo en Guatemala.

²⁵⁵² *Kajiib'*, “numeral cuatro”. En este caso no se usa un marcador numeral por la definición concreta del sujeto asociado.

²⁵⁵³ *X-b'in u-tzijel*, literalmente: “dijeron la palabra”.

de la mazorca blanca, que viene²⁵⁵⁴ de Paxil
enseñaron²⁵⁵⁵ el camino para Paxil.
Ahí, pues, encontraron²⁵⁵⁶ la comida
así, pues, entró en la carne del hombre creado
del hombre formado.
El agua fue²⁵⁵⁷ la sangre²⁵⁵⁸
la sangre del hombre.
Y entró²⁵⁵⁹ también, por parte de la Madre
del Padre, la mazorca de maíz.
Entonces, se alegraron, pues, por el descubrimiento de la hermosa²⁵⁶⁰ montaña, llena²⁵⁶¹ de dulzuras
densa de ²⁵⁶² mazorcas amarillas
mazorcas blancas
densa también de pataxte²⁵⁶³
de cacao²⁵⁶⁴
incontables²⁵⁶⁵ zapotes
anonas
jocotes
nances
matasanos
miel.
Lleno de muchos²⁵⁶⁶ tipos de comida era la ciudad²⁵⁶⁷ de Paxil
de Kayala', éste es su nombre.
²⁵⁶⁸ Había comida
el aspecto de todos los alimentos pequeños
los alimentos grandes
las plantas²⁵⁶⁹ pequeñas
las plantas grandes.
Entonces fue enseñado²⁵⁷⁰ el camino por los animales.
Molió²⁵⁷¹, pues, la mazorca amarilla
la mazorca blanca
Nueve²⁵⁷² molidas²⁵⁷³, pues, hizo²⁵⁷⁴ Xmukane.
La comida entró²⁵⁷⁵, con el agua, en la sustancia²⁵⁷⁶ del hombre formado²⁵⁷⁷

²⁵⁵⁴ Del verbo *peeteem*, “venir”.

²⁵⁵⁵ Forma completiva del verbo *k'uitik*, “enseñar”.

²⁵⁵⁶ Del verbo *riiqik*, “encontrar, conseguir”. Forma completiva plural. En este caso el sujeto son los dioses.

²⁵⁵⁷ *X-uxik*, forma completiva de *uxem*, “ser”.

²⁵⁵⁸ *Kik'*, “sangre”. Sustantivo poseído en la tercera persona singular (*u-*)

²⁵⁵⁹ Forma completiva de *okeem*, “entrar”.

²⁵⁶⁰ *Utzilaj*, “hermoso, bueno, bonito”.

²⁵⁶¹ De la raíz *noj*, “lleno, llenar”.

²⁵⁶² *Tzatz*, literalmente “espeso”.

²⁵⁶³ El *peq*, más conocido con el nombre de origen náhuatl *pataxte*, es una planta de la especie del cacao (*theobroma bicolor*).

²⁵⁶⁴ Planta americana: *theobroma cacao*.

²⁵⁶⁵ *Mawi ajilan*: “que no se cuentan”, de la raíz *ajil*, “contar”.

²⁵⁶⁶ *K'i*, “mucho, muy numeroso”.

²⁵⁶⁷ *Tinamit*, “ciudad fortificada”.

²⁵⁶⁸ Empieza la página 121 de la edición de Sam Colop.

²⁵⁶⁹ *Tiiko'n*, “planta cultivada, siembra”.

²⁵⁷⁰ Del verbo *k'uitik*, “enseñar”, en la forma completiva.

²⁵⁷¹ Forma completiva del verbo *ke'xik*, “moler”.

²⁵⁷² *B'elejeeb'*, “nueve”.

²⁵⁷³ De la raíz *kaa'*, “piedra de moler”.

²⁵⁷⁴ Forma completiva de *b'aanik*, “hacer”.

en los brazos²⁵⁷⁸
en la grasa²⁵⁷⁹ del hombre que iba a ser.

Lo hicieron la madre
el padre
Tepew
Q'ukumatz, se dice.

Entonces, pusieron²⁵⁸⁰ en su palabra la formación
la creación de nuestras primeras²⁵⁸¹ madres
de nuestros padres²⁵⁸².

Solamente de mazorca amarilla
de mazorca blanca fue su carne²⁵⁸³;
solamente de comida fueron las piernas²⁵⁸⁴
los brazos²⁵⁸⁵ del hombre.

Éstos fueron nuestros primeros padres,
los cuatro hombres formados;
solamente comida fue, puesta²⁵⁸⁶ en su carne.

47- Éstos son los nombres de los primeros hombres que crearon
que formaron: el primer hombre es B'alam Kitzé',
el segundo²⁵⁸⁷, pues, es B'alam Aq'ab,
el tercero²⁵⁸⁸, pues, es Majukutaj,
el cuarto²⁵⁸⁹, pues, es Ik'i B'alam.

Éstos, pues, son los nombres de nuestras primeras madres
de nuestros padres.

48- Solamente fueron creados
solamente fueron formados²⁵⁹⁰, dicen,
pues,²⁵⁹¹ no existen sus madres
pues, no existen sus padres.
Solamente, pues, sólo²⁵⁹² varones decimos²⁵⁹³
²⁵⁹⁴no los procrearon²⁵⁹⁵ mujeres
tampoco fueron engendrados²⁵⁹⁶ por el que crea

²⁵⁷⁵ Forma completiva de *okeem*, “entrar, llegar a ser”.

²⁵⁷⁶ *Openal*, “masa de maíz que se queda en las manos”.

²⁵⁷⁷ *X-winaqir*, “el que fue formado como hombre”.

²⁵⁷⁸ *Q'ab'che'al*, literalmente “ramas, brazos de un árbol (*che*)”.

²⁵⁷⁹ *Q'anaal*, “grasa, sebo”.

²⁵⁸⁰ Forma completiva plural del verbo *koojik*, “usar, poner, meter, llamar”.

²⁵⁸¹ *Qa-*, posesivo en la primera persona plural; *naab'eh*, “primero, original”.

²⁵⁸² *Chuuch*, “madre, raíz, base”; *ajaw*, literalmente “señores”

²⁵⁸³ *Tyo'jiil*, “músculos, carne del cuerpo humano”.

²⁵⁸⁴ *R-aqan*, “sus piernas”.

²⁵⁸⁵ *U-q'ab'*, “sus brazos”.

²⁵⁸⁶ Forma pasiva de *okeem*, “entrar, llegar a ser”.

²⁵⁸⁷ *Kaab'*, “dos”.

²⁵⁸⁸ *Oxib'*, “tres”.

²⁵⁸⁹ *Kajiib'*, “cuatro”.

²⁵⁹⁰ *Tz'aq* y *b'it*, participios de las raíces *tz'aq* y *b'it*, “crear, formar”.

²⁵⁹¹ *B'i*, partícula con valor retórico.

²⁵⁹² *Utukel*, “solamente”.

²⁵⁹³ *Achij*, “hombre, varón, guerrero”. *Chi-qa-b'ij*, primera persona plural de *b'ixik*, “decir”.

²⁵⁹⁴ Empieza la página 122 de la edición de Sam Colop.

²⁵⁹⁵ *X-e'-alanik*, forma completiva plural de *alanem*, “procrear por parte de mujer”.

²⁵⁹⁶ *X-e-k'ajolaxik*, forma completiva plural de la raíz *k'ajol*, “hijo de hombre”.

el que forma
Alom
K'ajolom.

Solamente un prodigio fue su formación
solamente un hecho maravilloso²⁵⁹⁷ fue su creación por Tz'aqol
B'itol
Alom
K'ajolom
Tepew
Q'ukumatz.

Entonces tenían el aspecto de hombres²⁵⁹⁸
hombres eran
hablaban
platicaban²⁵⁹⁹ también

Folio 33 v.

miraban²⁶⁰⁰
oían²⁶⁰¹ también
caminaban²⁶⁰²
agarraban las cosas²⁶⁰³
eran hombres buenos
eran hermosos²⁶⁰⁴
de cara varonil era su aspecto
entonces aliento²⁶⁰⁵ tuvieron
miraron²⁶⁰⁶ lejos también
inmediatamente²⁶⁰⁷ llegó²⁶⁰⁸ su mirada
todo lo vieron²⁶⁰⁹
todo lo conocieron²⁶¹⁰, toda la raíz²⁶¹¹ del cielo.
Si²⁶¹² miran
al instante²⁶¹³ ven por todas partes²⁶¹⁴

²⁵⁹⁷ *Pus/ nawal*. Brasseur registra el difrasismo como “cosa maravillosa, encanto”. Tal vez *pus* tiene relación con la raíz *pus*, “cortar, sacrificar”. *Nawal*, del náhuatl, con el sentido de “espíritu, ser sagrado”. (BB)

²⁵⁹⁸ *X-e-winaq-wachin*, forma completiva plural, compuesta de *winaq*, “hombre” y la raíz *wach*, “aspecto, parecer, ser la imagen”. (BB)

²⁵⁹⁹ *X-e-tzijon*, forma completiva plural de *tzijonem*, “platicar, hablar”.

²⁶⁰⁰ *X-e-mukunik*, de la raíz *muk*, “mirar desde lejos”. (BB)

²⁶⁰¹ *X-e-ta'on*, forma completiva plural de la raíz *tah*, “oír, escuchar”.

²⁶⁰² *X-e-b'inik*, forma completiva plural de *b'inem*, “caminar, andar”.

²⁶⁰³ *X-e-chapanik*, forma completiva plural de la raíz *chap*, “coger, agarrar”. Tedlock observa que caminar y agarrar son acciones paralelas que se llevan a cabo con las extremidades. (BB; DT: 296, nota 12)

²⁶⁰⁴ *Cha'om*, “hermosos, lindo”. (TC)

²⁶⁰⁵ *K-uxlab'*, “aliento, respiración, olor”. Posiblemente se refiere a la vida, al aliento vital.

²⁶⁰⁶ *X-e-mukum*, forma completiva de la raíz *muk*, “mirar desde lejos”. (BB)

²⁶⁰⁷ *Jusuk'*, “inmediatamente”.

²⁶⁰⁸ *X-opon*, forma completiva de *opanem*, “llegar”.

²⁶⁰⁹ *X-k'is-k-ilo*, forma completiva compuesta por el infijo *k'is*, “todo, completamente” y el verbo *ilik*, “ver”.

²⁶¹⁰ *X-k'is-k-etamaj*, forma completiva compuesta por el infijo *k'is*, “todo, completamente” y el verbo *eta'maxik*, “saber, conocer”.

²⁶¹¹ *Xe'*, “raíz”.

²⁶¹² *We*, partícula condicional.

²⁶¹³ *Lib'aj chi'*, “al instante, apresuradamente”.

miran por todas partes²⁶¹⁵ también en el cielo²⁶¹⁶
en la tierra

no hay ni un obstáculo²⁶¹⁷

lo ven todo

no caminan²⁶¹⁸ primero

así, pues, ven la raíz del cielo

solamente, pues, ahí están cuando miran.

²⁶¹⁹Eran²⁶²⁰ de mucha sabiduría²⁶²¹;

pasaba²⁶²² su vista²⁶²³ a través de los árboles

a través de las piedras

a través de los lagos

a través del mar

a través de las montañas

a través de los valles.

En verdad eran hombres sagrados²⁶²⁴ B'alam Kitze²⁶²⁵,

B'alam Aq'ab²⁶²⁶

Majukutaj²⁶²⁷

Ik'i B'alam.²⁶²⁸

49- Entonces fueron invocados²⁶²⁹ por el que crea

el que forma: - “¿Así, cómo sienten²⁶³⁰ su nacimiento?

¿No pueden ver²⁶³¹?

¿No pueden oír²⁶³²?

¿Es buena su palabra²⁶³³ con su manera de caminar?

Mirarán²⁶³⁴, pues,

²⁶¹⁴ *Chi-ki-sol-wachij*, forma incompleta plural compuesta por el infijo *sol*, “alrededor, por todas partes, volteando” y *wachij*, “fructificar, parecer”. En este caso el verbo tiene relación probablemente con la raíz *wach*, “ojo”, por la relación con el término pareado. (BB)

²⁶¹⁵ *Chi-sol-mukuj*, forma incompleta plural compuesta por el infijo *sol*, “alrededor, por todas partes, volteando” y la raíz *muk*, “mirar desde lejos”. (BB)

²⁶¹⁶ *Upam*, locativo.

²⁶¹⁷ *Muhu* en el Ms. Newberry, que Sam Colop interpreta como *ma ju*, negación reforzada por la partícula *na* y por la negación *ma* de las líneas siguientes. (SC, nota 268) *Q'atajil*, sustantivo abstracto de la raíz *q'at*, “escudo, estorbar, impedir, defender”.

²⁶¹⁸ *K-e-b'intana'on*, forma incompleta singular de *b'inem*, “caminar, andar”.

²⁶¹⁹ Empieza la página 123 de la edición de Sam Colop.

²⁶²⁰ *Xuxik* es la forma completa de *uxem*, “ser”.

²⁶²¹ *Tzatz* significa “espeso, mucho”; *k-etamab'al*, sustantivo instrumental (por el posfijo *-b'al*) del verbo *eta'aam*, “saber”.

²⁶²² La raíz *yiik'* expresa una idea de movimiento.

²⁶²³ *Ki-wachib'al*, “la vista de ellos”.

²⁶²⁴ *Loq'olaj*: en los diccionarios contemporáneos es registrado como “bendito, santo”. En el caso del *Popol Vuh*, probablemente todavía no había adquirido un valor religioso cristiano.

²⁶²⁵ Diego Guarchaj interpreta el nombre como: “Jaguar de la risa”, de *tze'*, risa.

²⁶²⁶ El posible significado es “Jaguar de la noche”.

²⁶²⁷ Según Diego Guarchaj, el significado de este nombre sería: “El que no gateó”, “El que nació parado”.

²⁶²⁸ Siempre según Diego Guarchaj este nombre se podría traducir como: “Jaguar de la luna”, de *ik'*, “luna”.

²⁶²⁹ Del verbo *tz'onoxik*, “invocar, pedir a Dios”. Se observa el uso peculiar de este verbo, porque en este caso es Dios quien invoca a los hombres. Forma completa pasiva.

²⁶³⁰ Del verbo *na'ik*, “sentir, percibir, darse cuenta”. El significado sería: “¿qué saben de su nacimiento?”. El sustantivo *k'ojej*, “nacimiento”, viene del verbo *k'oji'k*, “nacer”.

²⁶³¹ Segunda persona plural, en la forma de confianza, (vosotros, ustedes) de *mukuneem*, “ver”.

²⁶³² Segunda persona plural, en la forma de confianza, (vosotros, ustedes) de *tayik*, “escuchar, oír”.

²⁶³³ El sustantivo está poseído en la segunda persona plural, vosotros/ ustedes.

²⁶³⁴ La partícula *na* expresa acción futura. Se observa que en la línea siguiente el futuro es expresado por el prefijo *ch-*.

No oyó²⁶⁵⁰ esto con placer el que crea
 el que forma:
 -“No es bueno lo que dijeron nuestros seres formados
 nuestros seres creados:
 - “aprendimos²⁶⁵¹ todo lo que es grande

Folio 34 r.

lo que es pequeño”- dicen.

50- Así, pues, tomó²⁶⁵² su sabiduría²⁶⁵³ Alom²⁶⁵⁴
 K'ajolom: “¿Así, qué haremos²⁶⁵⁵ con ellos?
 Que sea solamente cerca a donde llegue²⁶⁵⁶ su mirada²⁶⁵⁷
 que sea solamente pequeña la superficie²⁶⁵⁸ de la tierra que ven”.
 No es bueno lo que dicen.
 ¿no son solamente seres creados
 seres formados, así como sus nombres²⁶⁵⁹?
 De doble visión²⁶⁶⁰ serán²⁶⁶¹ otra vez, si no se multiplican²⁶⁶²
 se reproducen.

¡Que se siembre²⁶⁶³
 que amezca, si no se reproducen²⁶⁶⁴.
 ¡Que así sea²⁶⁶⁵!
 Solamente borremos²⁶⁶⁶ un poco otra vez, éste es el deseo.
²⁶⁶⁷ No está bien lo que entendemos²⁶⁶⁸
 solamente se igualarían²⁶⁶⁹ sus obras²⁶⁷⁰ con nosotros²⁶⁷¹
 lejos llega²⁶⁷² su conocimiento²⁶⁷³
 lo ven todo”- Fue dicho por Uk'ux Kaj
 Juraqan²⁶⁷⁴

²⁶⁵⁰ Literalmente “no oyeron bien”, del verbo *tayik*, “oír, escuchar”.

²⁶⁵¹ Primera persona plural de *eeta'maxik*, en modo completivo.

²⁶⁵² Del verbo *k'amik*, “tomar, aceptar, traer”. Tercera persona singular.

²⁶⁵³ *Na'oj*, “idea, pensamiento”, de la misma raíz del verbo *na'ik*, “sentir, percibir”. En este caso el sustantivo está poseído en la tercera persona plural (*ki*-).

²⁶⁵⁴ Diego Guarchaj interpreta *alom/ k'ajolom* como “semilla femenina y masculina” respectivamente y fuentes de vida. (DG)

²⁶⁵⁵ *Chi-qa-b'an*: *chi*- expresa una acción futura; *qa*- es sujeto de primera persona plural; *b'an*, de *b'aanik*, “hacer”.

²⁶⁵⁶ *Ch-opon*, matiz futuro del verbo *opanem*, “llegar a otra parte”.

²⁶⁵⁷ *Ki-mukub'al*, sustantivo instrumental en la tercera persona plural, “mirada, vista”.

²⁶⁵⁸ *Wach*, “aspecto, superficie”.

²⁶⁵⁹ El significado es: “como atestiguan, declaran, sus nombres” (*ki-b'i*).

²⁶⁶⁰ *Kab'awil*: *kab'*, “dos”; *wil*, de *ilik*, “ver”: “de doble mirada, poderosos”. (DG)

²⁶⁶¹ *Ke'uxi*, de *uxem*, “ser”, forma incompletiva.

²⁶⁶² Del verbo *poq'em*, “abundar, multiplicarse, reproducirse”. Tercera persona plural de la forma incompletiva. La forma verbal pareada siguiente es de la raíz *k'i*, “multiplicarse, aumentar de número”.

²⁶⁶³ Optativo de *awexik*, “sembrar milpa”. El verbo pareado es de *saqirem*, “amanecer, ponerse claro”.

²⁶⁶⁴ Otra forma de la misma raíz *k'i*, en este caso es de *k'iyarem*, “abundar, aumentar”.

²⁶⁶⁵ De *uxik*, “ser, actuar”.

²⁶⁶⁶ Primera persona plural de *yoojik*, “descomponer, destruir”.

²⁶⁶⁷ Empieza la página 125 de la edición de Sam Colop.

²⁶⁶⁸ *Ka-qa-na'o*, forma incompletiva en la primera persona plural de *na'oj*, “idea, pensamiento”.

²⁶⁶⁹ *Xchi-jun-amataj*, forma potencial (*xch*-) de *junamatajem*, “parecerse, hacer igual, igualar, emparejar”.

²⁶⁷⁰ *Ki-b'anoj*, “sus obras”, forma poseída de *b'anik*, “hacer”.

²⁶⁷¹ *Q-uk'*, “con nosotros”.

²⁶⁷² *K-opon*, de *opanem*, “llegar a otro lado”.

²⁶⁷³ *K-etamab'al*, sustantivo instrumental poseído de *eta'maxik*, “saber, conocer”.

Ch'ipi Kaqulja²⁶⁷⁵
 Raxa Kaqulja²⁶⁷⁶
 Tepew²⁶⁷⁷
 Q'ukumatz²⁶⁷⁸
 Alom²⁶⁷⁹
 K'ajolom²⁶⁸⁰
 Xpiyakok
 Xmukane
 Tz'aqol
 B'itol, se dicen.

Entonces hicieron, pues, otra vez la esencia²⁶⁸¹ de sus criaturas
 de sus obras.

51- Solamente, pues, fue empañada²⁶⁸² su vista²⁶⁸³ por Uk'ux Kaj
 se cubrió²⁶⁸⁴ así como si se soplara²⁶⁸⁵ sobre la superficie de un espejo²⁶⁸⁶
 se cubrieron sus ojos.

Solamente cerca veían

solamente, pues, estaba claro²⁶⁸⁷ donde estaban.

Así, pues, fue la pérdida²⁶⁸⁸ de su sabiduría con esto

de todo el conocimiento de los cuatro hombres

es la raíz de su origen²⁶⁸⁹.

Así, pues, fue la creación

la formación primera de nuestros abuelos

de nuestros padres nuestros por Uk'ux Kaj

Uk'ux Ulew

Entonces aparecieron²⁶⁹⁰, pues, sus compañeras²⁶⁹¹

sus mujeres existieron²⁶⁹².

Solamente el de doble visión lo pensó²⁶⁹³ otra vez.

Así, pues, durante el sueño²⁶⁹⁴ las recibieron²⁶⁹⁵.

En verdad eran hermosas²⁶⁹⁶ las mujeres que estaban²⁶⁹⁷ con B'alam K'itze'

²⁶⁷⁴ *Ju-r-aqan*, literalmente: “Uno su pie, una es su pierna”, “El de un pie, de una pierna”.

²⁶⁷⁵ *Ch'ipi*, de la raíz *ch'ip*, “hijo menor, pequeño”. La traducción del nombre sería “Rayo pequeño”. (BB)

²⁶⁷⁶ *Rox chik*, “tercera vez”. *Raxa*, “verde”. Para Brasseur significa también “súbito, precipitado”. La traducción sería “Rayo verde” o “Rayo súbito”. (BB)

²⁶⁷⁷ *Tepew*, del náhuatl *tepeuani* (raíz verbal *peua*), “el vencedor, conquistador”. (RS)

²⁶⁷⁸ *Q'ukumatz*, “quetzal-serpiente” de *q'uq'*, “quetzal” y *kumatz*, “serpiente”.

²⁶⁷⁹ *Alom*, “engendradora”, del verbo *alaxik*, “parir, dar a luz por parte de una mujer”.

²⁶⁸⁰ *K'ajolom*, “engendrador”, de *k'ajol*, “hijo de hombre”.

²⁶⁸¹ *Ki-k'oje'ik*, “su estado, su esencia”, del verbo *k'oje'*, “estar”.

²⁶⁸² *X-wab'ax*, “empañado”, de *ab'*, “aliento”. (SC, nota 270)

²⁶⁸³ *U-b'aq ki-wach*, literalmente “el hueso de sus caras; sus ojos”.

²⁶⁸⁴ *X-moyik*, forma completiva de la raíz *moy*, “deslumbrar, encubir”. (BB)

²⁶⁸⁵ *X-uxlab'ix*, forma completiva de *uxlab'*, “aliento, respiración, olor”.

²⁶⁸⁶ *Lemo*. Brasseur registra la forma *lemou*, “espejo”. (BB)

²⁶⁸⁷ *Q'alaj*, “aclarar, amanecer”.

²⁶⁸⁸ *U-sachik*, forma singular poseída de *sachik*, “perder, olvidar”.

²⁶⁸⁹ *Tikarib'al*, sustantivo abstracto de *tikarem*, “comenzar, principiar, lograr”.

²⁶⁹⁰ Forma completiva del verbo *k'oji'k*, “nacer, aparecerse”.

²⁶⁹¹ Sam Colop sugiere el significado de *k'ulel* como “compañera”, poseído en la tercera persona plural. (SC, nota 271)

²⁶⁹² Del verbo *uxem*, “ser”.

²⁶⁹³ De la raíz *na'* “idea, pensamiento, consejo” y el verbo *na'ik*, “sentir, darse cuenta”.

²⁶⁹⁴ *Waraam*, sustantivo, “sueño”.

²⁶⁹⁵ Forma completiva, en la tercera persona plural, del verbo *k'aamik*, “tomar, aceptar, recibir”.

²⁶⁹⁶ El adjetivo *jeb'elik* significa “hermosos, bello, lindo”.

B'alam Aq'ab'
Majukutaj
Ik'i B'alam.

²⁶⁹⁸Ya estaban sus mujeres, cuando despertaron²⁶⁹⁹.
Entonces se alegraron sus corazones²⁷⁰⁰ por sus compañeras.
Éstos, pues, son los nombres de sus mujeres:
Kaja Paluna²⁷⁰¹ es el nombre de la mujer de B'alam Kitze',
Chomi Ja²⁷⁰² es el nombre de la mujer de B'alam Aq'ab'
Tz'ununi Ja²⁷⁰³ es el nombre de la mujer de Majukutaj,
Kaqixa Ja²⁷⁰⁴ es el nombre de la mujer de Ik'i B'alam.
Éstos, pues, son los nombres de sus mujeres,
las mujeres fueron²⁷⁰⁵ señoras²⁷⁰⁶ principales.
Se multiplicó²⁷⁰⁷ la gente en los pequeños pueblos
en los grandes pueblos.
Así,

Folio 34 v.

pues, fue la raíz de nosotros
nosotros la gente k'iche'²⁷⁰⁸.
Muchos²⁷⁰⁹, pues, fueron los de las espinas²⁷¹⁰
los sacrificadores²⁷¹¹.
No solamente eran cuatro
pues, cuatro eran las mujeres de nosotros²⁷¹², la gente k'iche'.
Diferentes²⁷¹³ nombres tenía cada uno de ellos
cuando se multiplicaron²⁷¹⁴ allá a la salida del sol
muchos eran los nombres de la gente: Tepew²⁷¹⁵ Oloman²⁷¹⁶

²⁶⁹⁷ Forma impersonal *k'oo*, “hay, está”.

²⁶⁹⁸ Empieza la página 126 de la edición de Sam Colop.

²⁶⁹⁹ Del verbo *k'astajeem*, “despertarse”. Forma completiva plural.

²⁷⁰⁰ *Ki-k'ux*, “sus corazones de ellos”.

²⁷⁰¹ En el texto original se lee *kaja*, pero Sam Colop y Tedlock interpretan el término como un posible error de Ximénez y corrigen *kaq-a*, “rojo”. Tedlock, además, traduce *Paluna* como “tortuga marina”, mientras que Guarchaj lo considera un vocablo de posible origen español, “paloma”. (SC, nota 272; DT, nota 14)

²⁷⁰² El nombre está compuesto por *chom*, “gordo”, e *ija'*, “semilla”, significando “Semilla gorda, grande” Como sugiere Tedlock, *Chom-i* podría ser “camarón”, de *ch'om*, “camarón”. (DT, nota 15)

²⁷⁰³ *Tz'unun*, “gorrión, colibrí”. Este nombre podría también estar compuesto por *tz'unum*, “pequeño”, y una contracción de *ija'*, “semilla”, significando “Semilla pequeña”.

²⁷⁰⁴ *Kaqixa Ja* contiene el término *kaqix*, “guacamaya”, e *ija'*, “semilla”, para Diego Guarchaj. El nombre está registrado como *Kaq'ixa Ja* en Sam Colop. Según D. Guarchaj sería una contracción de *kaq*, “rojo”, e *imix*, “maíz”. El significado sería: “Semilla de maíz rojo”. (DG)

²⁷⁰⁵ Del verbo *uxem*, “ser”. Forma completiva plural.

²⁷⁰⁶ En el texto original *xocc-ahauab*, o sea *xoq-ajawab'*, “mujeres-señores”.

²⁷⁰⁷ Del verbo *poq'em*, “reproducirse, multiplicarse”.

²⁷⁰⁸ Se observa el énfasis en la participación de la misma historia por medio de los pronombres y adjetivos posesivos de primera persona plural. Esto indica que el narrador pertenecía a la etnia k'iche'.

²⁷⁰⁹ *Tzatz*, “denso, mucho”.

²⁷¹⁰ *Aj-k'ixb'*, prefijo agentivo *aj-* y *k'ix*, “espinas”. Posiblemente es una referencia a los autosacrificios de sangre.

²⁷¹¹ *Aj-k'ajb'*, prefijo agentivo *aj-* y *k'aj*, “despedazar”. El significado sería “sacrificadores”. (DT, nota 19)

²⁷¹² *Quichuch*, “sus mujeres de ellos” en el Ms. Newberry, que Sam Colop por el sentido corrige en *qa-chuch*, “nuestras mujeres”, en el folio 34 r., línea 4. (SC, nota 274)

²⁷¹³ *Jalajoj*, “diferentes”.

²⁷¹⁴ *X-poq'otajik*, forma completiva de *poq'em*, “mutiplicarse, abundar, reproducirse”.

²⁷¹⁵ *Tepew*, del náhuatl *tepeuani* (raíz verbal *peua*), “el vencedor, conquistador”. (RS)

K'ojaj
 Q'enech ajaw²⁷¹⁷, se dice el nombre de la gente
 allá a la salida del sol donde se multiplicaron.
 Es lo que se sabe²⁷¹⁸ del origen de²⁷¹⁹ los Tam
 de los Ilok²⁷²⁰
 solamente juntos vinieron²⁷²¹ de allá, de la salida del sol.
 B'alam Kitze', es el abuelo
 el padre nuestro de las nueve casas grandes²⁷²² de los Qawiq
 B'alam Aq'ab', es el abuelo
 el padre nuestro de las nueve casas grandes de los Nimjaib'²⁷²³
 Majukutaj, es el abuelo
 el padre nuestro de las cuatro casas grandes de los Ajaw K'iche'.
 Tres parcialidades²⁷²⁴ del barrio²⁷²⁵ ahí existieron.
 No se ha perdido²⁷²⁶ el nombre de su abuelo
 de su padre nuestro.
²⁷²⁷ Así los que se multiplicaron
 se esparcieron²⁷²⁸ allá a la salida del sol.
 Solamente, pues, vinieron los Tam
 los Ilok con trece pueblos²⁷²⁹
 las trece tribus²⁷³⁰, con los de Rab'inal
 los Q'aq'chikel²⁷³¹
 los de la Casa Tz'ikina²⁷³² también con los Saqaj'²⁷³³
 también con los Lamak²⁷³⁴

Kumatz²⁷³⁵
 la Casa Tujal²⁷³⁶
 la Casa Uch'ab'a
 los de la Casa Ch'umila²⁷³⁷

²⁷¹⁶ *Oloman*, del náhuatl *ol-*, “hule, con el sufijo locativo. Según Tedlock del náhuatl *ollomani*, “jugador de pelota”, en referencia a una tribu que permaneció en el Oriente, de lengua pipil. Para Recinos, por otro lado, el nombre se refiere a los olmecas-xicalancas, del sur de Veracruz. (DT, nota 20; AR, nota 3; LC: 84)

²⁷¹⁷ *Q'enechAjaw*: como sugiere Campbell, la etimología sería: *q'uin*, “sol”; *-ich*, “ojo”, *-ahaw*, “señor”, en referencia al dios yucateco del sol. (LC: 82)

²⁷¹⁸ *R-eta'm*, “su conocimiento”.

²⁷¹⁹ *Rech*, “de”, posesivo y benefactivo.

²⁷²⁰ *Tamub'* e *Ilokab'*, formas plurales de Tam e Ilok.

²⁷²¹ *X-pe*, forma completiva de *petem*, “venir”.

²⁷²² *Nim ja*, “casa grande, linaje”.

²⁷²³ *Qawiqib'* y *Nimja'ib'ab'* son las formas plurales de *Qawiq* y *Nimja'ib'*.

²⁷²⁴ *Chob'*, “parcialidad, tribu”. (BB)

²⁷²⁵ *Chinamit*, “barrio que depende de un linaje patrilinear”.

²⁷²⁶ *Sach-el* de *sachem*, “perderse, equivocarse”.

²⁷²⁷ Empieza la p. 127 de la edición de Sam Colop.

²⁷²⁸ *Kirol*, de la raíz *kir*, “esparcir, desatar”.

²⁷²⁹ *Amaq'*, “nación, país, pueblo”.

²⁷³⁰ *Tekpan*, “capul grande de gente numerosa”. (BB) Del náhuatl *tecpan*, “mansión, morada de un noble, palacio”. (RS)

²⁷³¹ *Rab'inaleb'* y *Q'aq'chikeleb'*, plurales de *Rabinal* y *Q'aq'chikel*.

²⁷³² *Tz'ikina*, posiblemente de *tz'ikin*, “pájaro”. La capital de este pueblo sería Atitlán, según Recinos (AR: 175-176, nota 4)

²⁷³³ *Saqajib'*, plural de *saqaj*, “caña blanca”. La actual ciudad de Salcajá está ubicada cerca de Quetzaltenango. (AR: 175-176, nota 4)

²⁷³⁴ *Lamakib'*, plural de *Lamak*. *Lamak*, *Kumatz Tujaljá* y *Ujab'aj'a* estarían ubicadas alrededor de Sacapulas. (AR: 175-176, nota 4)

²⁷³⁵ *Kumatz*, “serpiente, culebra”.

²⁷³⁶ *Tujal* está aún actualmente cerca de Sacapulas.

²⁷³⁷ *Ch'umila*, de *ch'umil*, “estrella”.

con los de la Casa Kib'a
 los de la Casa B'atena
 la gente Akul
 la Casa B'alami
 los Kanchajel²⁷³⁸
 B'alam²⁷³⁹ Kolob²⁷⁴⁰.
 Así, pues, son los pueblos grandes²⁷⁴¹
 las ramas²⁷⁴² de los pueblos, de ellos hablamos
 solamente de los grandes contamos²⁷⁴³
 muchos también son los que han salido²⁷⁴⁴ de²⁷⁴⁵ cada parcialidad²⁷⁴⁶ de las ciudades²⁷⁴⁷
 no escribimos²⁷⁴⁸ sus nombres
 solamente, pues, allá se multiplicaron allá a la salida del sol.
 Mucha gente fue
 en la oscuridad²⁷⁴⁹ se hicieron numerosos²⁷⁵⁰
 no estaba creado²⁷⁵¹ el sol
 la luz
 cuando se hicieron numerosos.
 Solamente juntos estaban todos²⁷⁵²
 muy numerosos eran en su existencia
 en su caminar²⁷⁵³ allá a la salida del sol.
 Así no alimentan²⁷⁵⁴ sus parcialidades²⁷⁵⁵
 solamente al cielo levantan²⁷⁵⁶ sus rostros.
 No sabían a dónde iban
 qué hacían lejos.
 Entonces estuvieron en muchedumbre²⁷⁵⁷ allí.
 Eran hombres negros
 hombres blancos
²⁷⁵⁸ eran hombres de muchos aspectos
 eran hombres de muchos idiomas
 miraban²⁷⁵⁹ las esquinas²⁷⁶⁰ que estaban en la raíz del cielo.

²⁷³⁸ *Kanchajeleb'*, forma plural de Kanchajel.

²⁷³⁹ *B'alam*, “jaguar”.

²⁷⁴⁰ Per le identificazioni e tentativi di traduzione, ver D. Tedlock. (DT: 299-300, notas 25-29)

²⁷⁴¹ *U-nimaq-il*, forma poseída de *nimaq*, “grande”.

²⁷⁴² *U-q'a*, “rama, brazo”. (BB)

²⁷⁴³ *Mix-qa-cholo*, forma completiva en la primera persona plural (*qa-*) de la raíz *chol*, “contar cuentos o historias”.

²⁷⁴⁴ *Elenaq*, forma perfectiva del verbo *elem*, “salir”.

²⁷⁴⁵ *R-ij*, “detrás, a su espalda”.

²⁷⁴⁶ *Jutaq*, “de cada uno de ellos”. *Chob'*, “parcialidad, tribu”. (BB)

²⁷⁴⁷ *Tinamit*, “ciudad fortificada”.

²⁷⁴⁸ *Mawi*, negación. *Mix-qa-tzib'aj*, forma completiva en la primera persona plural de *tzib'a*, “escribir”. (BB)

²⁷⁴⁹ *Q'equmal*, “oscuridad”.

²⁷⁵⁰ *X-k'iyarik*, forma completiva de *k'ya*, “muchos”.

²⁷⁵¹ *Maja*, negación. *Ch-alaxoq*, forma perfectiva de *alaxik*, “parir, dar a luz por parte de una mujer”.

²⁷⁵² *Jun*, “uno solo”. *X-e-k'oje*, forma completiva plural del verbo *k'oje'*, “estar”. *K-onojel*, “ellos todos”.

²⁷⁵³ *Ki-b'inowik*, forma poseída en la tercera persona plural de *b'inem*, “caminar, andar”.

²⁷⁵⁴ *Chi-tzuqun*, del verbo *tzuqik*, “dar de comer, alimentar, sustentar”.

²⁷⁵⁵ *Ki-k'oon*, posiblemente de *k'o*, “ser, existir”. *Q'o*, significa “sustento”. Coto registra la raíz *qol*, “parcialidad, linaje, generación”. (TC)

²⁷⁵⁶ *Chi-ki-paqab'a*, forma plural de *paq*, “levantar, subir”. Sam Colop lee *chikipaq'ab'a*.

²⁷⁵⁷ *K'i*, “magueyes”, para Sam Colop. (SC, nota 275) Podría ser también “en muchedumbre”, de *k'i*, “mucho”.

²⁷⁵⁸ Empieza la p. 128 de la edición de Sam Colop.

²⁷⁵⁹ *Ka'y*, según Sam Colop debe ser *keka'y*, “miran”, de *ka'yem*, “ver, mirar”. (SC, nota 276)

Hay, pues, gente de montaña²⁷⁶¹, de quien no se ha visto

Folio 35 r.

que no²⁷⁶³ tiene casa²⁷⁶⁴,
la cara²⁷⁶²,
solamente por las montañas pequeñas
montañas grandes anda²⁷⁶⁵, “así como locos²⁷⁶⁶”- dijeron.
-“Regañaban²⁷⁶⁷ a la gente de montaña”- dijeron.
-“Ahí²⁷⁶⁸ vieron²⁷⁶⁹ la salida del sol²⁷⁷⁰
solamente era una la lengua²⁷⁷¹ de todos²⁷⁷²
todavía no invocan²⁷⁷³ el palo-piedra²⁷⁷⁴,
el recuerdo de la palabra de Tz’aqol
B’itol
Uk’ux Kaj
Uk’ux Ulew- dijeron.

Solamente esperan²⁷⁷⁵ la sombra²⁷⁷⁶
el alba.

Solamente piden²⁷⁷⁷ lo que tienen que hacer²⁷⁷⁸, los que manifiestan amor²⁷⁷⁹ en la palabra
los que manifiestan amor
los grandes
los temerosos.

Levantán²⁷⁸⁰ sus caras²⁷⁸¹ al cielo,
piden por sus hijos
por sus hijas: “¡Oh amado²⁷⁸², tú, Tz’aqol

²⁷⁶⁰ *U-xikin*. Brasseur registra la forma *xiquin*, “oreja”. Coto traduce la raíz *xiquin* como “oír” y “esquina”. Esta doble significación está confirmada por D. Guarchaj. (TC; BB; DG)

²⁷⁶¹ El sustantivo *juyub’* tiene el posfijo abstracto *-al*, que le confiere valor de adjetivo, “propio de las montañas”. La expresión hace referencia a la antigua civilización de los Altos de Guatemala antes de la organización del estado k’iche’.

²⁷⁶² Literalmente *u-wach*, “su aspecto”. *Ilo de iilik*, “ver”

²⁷⁶³ *B’i*, “todavía no”, partícula con valor retórico.

²⁷⁶⁴ *R-ochoch*, “su casa”. En cambio, el sustantivo *ja* (“casa”) no puede ser poseído.

²⁷⁶⁵ Tercera persona plural de la raíz *b’e*, “camino”

²⁷⁶⁶ *K’eye*, adverbio: “así como”; *ch’u’j*, “loco, preocupado”

²⁷⁶⁷ *X-ki-yajob’ej*, forma completiva del verbo *yaajik*, “regañar”

²⁷⁶⁸ *Chila’*, adverbio locativo, “ahí”

²⁷⁶⁹ De *iilik*, “ver”. Forma completiva plural

²⁷⁷⁰ *R-aleb’al q’ij*: “el sol, su salida”. El sustantivo *aleb’al* tiene la misma raíz que el verbo *eleem*, “salir”.

²⁷⁷¹ *Ki-ch’a-b’al*, “su lengua de ellos”, del verbo *cha’*, “decir”

²⁷⁷² *K-onojel*: “ellos todos”

²⁷⁷³ Del verbo *sik’ixik*, “llamar, convocar, invitar”

²⁷⁷⁴ *Che’-ab’aj*. La expresión se refiere a las imágenes de los dioses, por extensión metonímica. Se observa que en maya yucateco las estelas se indican en las inscripciones como *te-tun*, “árbol-piedra”. Es posible que aun en este caso la metáfora se refiera a las estelas, pero es más probable que la expresión haga referencia a representaciones plásticas de deidades en madera y piedra, como se indica en otros pasos del *Popol Vuh*. Tedlock propone una referencia a las estelas del período clásico, como símbolo de la ciudad del área maya a donde emigraron los antepasados k’iche’. (DT: 300, nota 33)

²⁷⁷⁵ De la raíz del verbo *k’uxla’xik*, “pensar en, esperar”. Tercera persona plural del modo incompleto

²⁷⁷⁶ *Ewaxik*, “sombra”

²⁷⁷⁷ Del verbo *tz’oonoxik*, “pedir a Dios, invocar”

²⁷⁷⁸ Forma futura de *b’aanik*, “hacer”; tercera persona plural

²⁷⁷⁹ *Looq’*, “estimado, amado, apreciado”

²⁷⁸⁰ De la raíz *paq*, “alto, en alto”

²⁷⁸¹ *Ki-wach*: “sus aspectos de ellos”

tú, B'itol, míranos²⁷⁸³
 escúchanos²⁷⁸⁴!
 ¡No nos dejes caer²⁷⁸⁵
 no nos botes!
 Tú, Señor de la doble visión, en el cielo
 sobre la tierra
 Uk'ux Kaj
 Uk'ux Ulew, denos²⁷⁸⁶ nuestros hijos
 nuestras hijas²⁷⁸⁷ en el camino del día
 en el camino de la luz.

¡Que se siembre
 que amanezca!

²⁷⁸⁸¡Que haya muchos caminos verdes
 senderos²⁷⁸⁹ verdes, donde nos pongas,²⁷⁹⁰
 plana²⁷⁹¹ luz
 planos pueblos²⁷⁹²
 buena luz
 buenos pueblos²⁷⁹³
 buena vida
 complemento²⁷⁹⁴, pues,²⁷⁹⁵, donde nos pongas.

Tú, Juraqan,

Ch'ipi Kaqulja²⁷⁹⁶
 Raxa Kaqulja
 Ch'ipi Nanawak²⁷⁹⁷
 Raxa Nanawak
 Wok²⁷⁹⁸
 Junajpu

²⁷⁸² *Aq'arog*: posiblemente *aqarog'*, exclamación ceremonial. Diego Guarchaj lo interpreta como “amado”. (DG)

²⁷⁸³ De *ililik*, “ver, mirar”. *Oj-* es prefijo complemento directo de primera persona plural.

²⁷⁸⁴ De *tayik*, “oír, escuchar”. *Oj-* es prefijo complemento directo de primera persona plural.

²⁷⁸⁵ *M-oj-a-tzaqo*: *m-* es prefijo optativo negativo; *oj-* es complemento directo de primera persona plural; *a-* es sujeto de segunda persona singular; *tzaqo*, del verbo *tzaqem*, “caerse”.

²⁷⁸⁶ El prefijo *ch-* y la partícula *taj* expresan un matiz optativo. La raíz *ya'* es del verbo *yaa'ik*, “dar, proporcionar, llevar”.

²⁷⁸⁷ *Etal* contiene la raíz *et*, “conocer, reconocer, saber” y significa “señal, instrumento del reconocimiento”. *Tzizij*, significa “palabra, verdad”. Sin embargo, Sam Colop señala el uso colonial del disfrasismo como “descendencia, hijos y nietos”. (SC, nota 277)

²⁷⁸⁸ Empieza la p. 129 de la edición de Sam Colop.

²⁷⁸⁹ *B'e/jok* son sinónimos, “sendero, camino, senda”.

²⁷⁹⁰ Del verbo *yaa'ik*, “dar, poner”. *K-* es prefijo incompletivo y *oj-* es complemento directo de primera persona plural.

²⁷⁹¹ *Saq*, “blanco, resplandeciente, luz”; *li'anik*, “plano, emparejado”, La traducción podría también ser: “llanuras blancas”, considerando *li'anik* como sustantivo y *saq* como adjetivo, aunque esto significaría romper con el paralelismo gramatical de la línea siguiente.

²⁷⁹² *Amaaqa'*, “país, pueblo, poblado”, en contraste con *tinamiit*, “ciudad fortificada”

²⁷⁹³ La partícula *taq* expresa el plural

²⁷⁹⁴ *Winaqireem*, “llegar a tener bienes, completar, multiplicarse, llegar a ser hombres cabales”, de la raíz *winaq*, “hombre”.

²⁷⁹⁵ *Puch* es partícula con valor retórico.

²⁷⁹⁶ *Ch'ip*, “pequeño”; *kaquljaa*, “trueno”

²⁷⁹⁷ Diego Guarchaj traduce el vocablo como “gavilán, águila”. (DG) Sin embargo, no he encontrado esta traducción en los diccionarios consultados. Sólo el morfema *wak* significa “gavilán”. Podría ser de origen náhuatl, de *a:-*, “agua” y *-nawak*, “cerca”, como sugiere Campbell. (LC: 84)

²⁷⁹⁸ *Wok*, posiblemente *wak*, “gavilán”. El mismo animal refiere un mensaje de Xmukane a los héroes gemelos, en un episodio del juego de pelota de Jun Ajpu e y Xb'alanke.

Tepew
 Qukumatz
 madre
 padre
 Xpiyakok,
 Xmukane,
 abuela del día
 abuela de la alba,
 que se siembre
 que amanezca!”- dijeron.
 invocaron²⁷⁹⁹
 llamaron.
 Solamente miraban el aspecto²⁸⁰⁰ del alba
 solamente ahí miran la salida del sol
 ven a Venus²⁸⁰¹
 la gran estrella²⁸⁰²
 el nacimiento²⁸⁰³ del sol
 el alumbrador²⁸⁰⁴ en el cielo
 en la tierra
 en el sendero²⁸⁰⁵ de la gente creada
 de la gente formada.

Dijeron B’alam Kitze’
 B’alam Aq’ab’
 Majukutaj
 Ik’i B’alam:
 -“Esperemos²⁸⁰⁶ primero²⁸⁰⁷ su amanecer” – Dijeron.
²⁸⁰⁸ Eran grandes sabios²⁸⁰⁹
 pensadores²⁸¹⁰
 los de las espinas²⁸¹¹
 los de la grandeza²⁸¹², les dicen.
 Todavía no existía²⁸¹³, pues, el árbol-piedra²⁸¹⁴
 para cuidar²⁸¹⁵ a nuestras primeras madres

²⁷⁹⁹ Del verbo *q’ilonik*, “invocar”. El verbo pareado, *sik’ixil*, significa “llamar, convocar”.

²⁸⁰⁰ *Selawachin*: verbo compuesto de *iilik*, “ver”, *wach*, “aspecto, apariencia”. El prefijo *s-* es una variante del prefijo completivo *x-*.

²⁸⁰¹ Se observa en *Ik’oq’ij* el morfema *q’iij*, “sol”.

²⁸⁰² *Ch’umiil*, “estrella”

²⁸⁰³ *Alaxik*, “nacimiento, pariente”, de la raíz *aal*, “hijo” y el verbo *alaxik*, “parir, dar a luz”

²⁸⁰⁴ *Tzijol*, sustantivo del verbo *tziijik*, “encender”

²⁸⁰⁵ *U-b’i’nib’al*: sustantivo abstracto del verbo *b’iineem*, “caminar, andar” y del sustantivo *b’iineel*, “viajero, caminante”. En los diccionarios contemporáneos el término *b’iinib’al* está registrado como “dinero para pedir en matrimonio a una muchacha”.

²⁸⁰⁶ *Q-oyob’ej*, primera persona plural de *oyob’ej*, “aguardar, esperar”. (BB)

²⁸⁰⁷ *Na*, podría ser de *nab’e*, “primero, original”.

²⁸⁰⁸ Empieza la p. 130 de la edición de Sam Colop.

²⁸⁰⁹ *Etamanel*, sustantivo de *eta’maxik*, “saber”.

²⁸¹⁰ *Na’onel*, sustantivo de *na’*, “idea, pensamiento”.

²⁸¹¹ *Aj-k’ixb’*, prefijo agentivo y *k’ix*, de *k’ixal*, “espinas”, “los de las espinas, los sacrificadores”.

²⁸¹² *Aj-nim*, “los de lo grande”.

²⁸¹³ *Jab’ioq* en Sam Colop, *jab’i’oq*, para Diego Guarchaj, adverbio con valor negativo, “la no existencia, la nada”.

(DG)

²⁸¹⁴ *Maja b’i k’u*, “todavía no”. partículas retórica con valor negativo. *Maja* indica negación. *Che’-ab’aj*, “árbol-piedra”. En algunos textos contemporáneos se usa la expresión para indicar las estelas, con una correspondencia con el maya yucateco *tetun*.

nuestros padres
solamente se cansaron²⁸¹⁶ sus corazones ahí²⁸¹⁷
en la espera²⁸¹⁸ del sol.

Numerosos eran todos los pueblos
con la gente Yaki²⁸¹⁹
los de las espinas
los sacrificadores²⁸²⁰.
-“Solamente vámonos²⁸²¹
nosotros buscamos²⁸²²

Folio 35 v.

nosotros vemos si existe lo que se guarda²⁸²³ como nuestra señal²⁸²⁴
encontremos²⁸²⁵ lo que vamos a quemar²⁸²⁶ entonces delante de él.
Solamente está nuestra existencia
no existe lo que nos cuide”- Dijeron, pues, B’alam Kitzé’
B’alam Aq’ab’
Majukutaj
Ik’i B’alam.

Oyeron la noticia²⁸²⁷ de una ciudad
fueron ahí.

52- Así, pues, es el nombre de la montaña²⁸²⁸
fueron ahí B’alam Kitzé’
B’alam Aq’ab’
Majukutaj
Ik’i B’alam
con los Tam
los Ilok.

Tulan²⁸²⁹
Zuywa²⁸³⁰
Wuqub’ Pek²⁸³¹
Wuqub’ Siwan²⁸³² es el nombre de la ciudad
llegaron²⁸³³ los que recibieron²⁸³⁴ al de la Doble Visión²⁸³⁵

²⁸¹⁵ *Chi-chajin*, de *chajixik*, “cuidar, vigilar”.

²⁸¹⁶ *X-kos*, forma completiva de *kosem*, “cansarse”.

²⁸¹⁷ *Chiri’*, locativo.

²⁸¹⁸ *R-oyob’exik*, forma sustantivada de *oyob’ej*, “esperar, aguardar”.

²⁸¹⁹ *Yaki* no está registrado en los diccionarios modernos. Brasseur lo traduce como “nación extranjera como los mexicanos” y también Coto, “mexicana”. (CT; BB)

²⁸²⁰ *Aj-k’aj*, prefijo agentivo con la raíz *k’aj*, “cortar, hacer pedazos”, posiblemente con el significado de “sacrificadores”.

²⁸²¹ *Jo’*, “vámonos”, forma irregular.

²⁸²² *Qa-tzukuj*, primera persona plural de *tzukuxik*, “buscar algo perdido”.

²⁸²³ *Chajin*, del verbo *chajixik*, “cuidar, vigilar”.

²⁸²⁴ *Q-etala*, “nuestra señal”.

²⁸²⁵ *Qarik*, según la lectura de Sam Colop. Posiblemente es *qa-riq*, primera persona de *riqik*, “encontrar, conseguir”.

²⁸²⁶ *K-oj-tzijon*, primera persona plural. Podría ser de la raíz *tzij*, “palabra, verdad” o del verbo *tzijik*, “encender”.

²⁸²⁷ *X-ki-ta’o*, forma completiva plural de *tayik*, “oír”. *U-tzijel*, forma poseída de *tzij*, “palabra, verdad”.

²⁸²⁸ *Juyub’wa’*, de *juyub’*, “montaña, cerro”.

²⁸²⁹ *Tulan*, del náhuatl *tollan*, locativo de *tol-*, “carrizo”, “el lugar de los carrizos”. (LC: 85)

²⁸³⁰ Sobre las posibles interpretaciones del nombre, ver D. Tedlock. (DT, nota 42)

²⁸³¹ *Wuqub’*, “siete”. *Pek*, “cueva”.

²⁸³² *Siwan*, registrado en el diccionario de Brasseur como “barranco”. (BB)

53-²⁸³⁶ Llegaron, pues, allá a Tulan todos ellos
no era contable²⁸³⁷ la gente que llegó
muchos, pues, caminan²⁸³⁸
alineada²⁸³⁹, pues, es la salida²⁸⁴⁰ ahí de sus dioses de doble visión
primero es B'alam Kitzé'
 B'alam Aq'ab'
 Majukutaj
 Ik'i B'alam.
Se alegran²⁸⁴¹.
-“, pues, lo que buscamos²⁸⁴²
lo encontramos²⁸⁴³”, - Dijeron.
Así, pues, el primero que salió²⁸⁴⁴ fue Tojil²⁸⁴⁵, así es el nombre del de la doble visión
se cargó²⁸⁴⁶ ahí²⁸⁴⁷ su carga²⁸⁴⁸ por B'alam Kitzé'.
Salió, pues, ahí Awilix²⁸⁴⁹, es el nombre del de la doble visión
lo llevó²⁸⁵⁰ B'alam Aq'ab'.
A Jakawitz²⁸⁵¹, pues, es el nombre del de la doble visión,²⁸⁵²
lo tomó Majukutaj.
A Nik'aqaj Taq'aj, es el nombre del de la doble visión,
lo tomó Ik'i B'alam.
Así, pues, con²⁸⁵³ la gente k'eche' los tomaron también, pues, los Tam.
Solamente así Tojil es para los Tam
es el nombre del que recibió²⁸⁵⁴ el abuelo
 el padre nuestro de los señores Tam.
Lo sabemos, pues, hoy²⁸⁵⁵.
El tercero²⁸⁵⁶, pues, es para los Ilok
solamente Tojil es el nombre del de la doble visión

²⁸³³ *X-e'-opon*, forma completiva plural de *opanem*, “llegar”.

²⁸³⁴ *K'amol*, forma sustantivada de *k'amik*, “recibir, aceptar, tomar”.

²⁸³⁵ *Kab'awil*, “ser de doble visión”, característica de los dioses del *Popol Vuh*. (DG)

²⁸³⁶ Empieza la p. 131 de la edición de Sam Colop.

²⁸³⁷ *Mawi ajilan*, forma negativa del verbo *ajilaxik*, “contar”.

²⁸³⁸ *Ch-u-b'inik*, de *b'inem*, “caminar”.

²⁸³⁹ *Cholon*, participio de la raíz *chol*, “contar cuentos o historias, alinear, poner en filas”.

²⁸⁴⁰ *R-elik*, de *elem*, “salir”.

²⁸⁴¹ *K-e-ki'kotik*, forma incompletiva plural de *ki'kotem* “alegrarse, estar contento”.

²⁸⁴² *Qa-tzukum*, primera persona plural de *tzukuxik*, “buscar cosa perdida”.

²⁸⁴³ *Mix-qa-riqo*, forma completiva en la primera persona plural de *riqik*, “encontrar, hallar”.

²⁸⁴⁴ *X-el*, forma completiva de *elem*, “salir”.

²⁸⁴⁵ *Tojil*. El nombre está vinculado con el décimo noveno día del calendario ritual k'iche', *toj*, que es la fecha de las ofrendas, de los pagos y de la nivelación de la justicia y que corresponde a *muluc* del calendario yucateco. El verbo *tojik* significa “pagar”. Según Campbell es un préstamo, del proto-mixe-zoque *tu:h*, “mojar”. (LC: 83)

²⁸⁴⁶ *X-ekel*, forma completiva. El verbo está registrado en Brasseur, como raíz *ek*, “pasar” y *ekah*, “cargar, llevar”. (BB)

²⁸⁴⁷ *Ukoq*, partícula direccional.

²⁸⁴⁸ *R-iqaxik*, forma poseída de *iqaj*, “cargar”. (BB)

²⁸⁴⁹ *Awilix*. Tedlock con base en Justeson propone como traducción “Señor golondrina”, de *wilix*, que en ch'ol significa “golondrina”. Campbell lo interpreta como un nombre náhuatl, de *awi-*, “hacer malo” y *awil-*, “lo que hace mal”. (LC: 84; DT, nota 46)

²⁸⁵⁰ *X-r-uk'a'j*, forma completiva con complemento directo *-r* de *uk'a'xik*, “llevar”.

²⁸⁵¹ Jakawitz, ver la interpretación de D. Tedlock. (DT, nota 47)

²⁸⁵² *X-u-k'amo*, forma completiva con complemento directo *-u* de *k'amik*, “tomar, aceptar”.

²⁸⁵³ *R-ach*, “con él”.

²⁸⁵⁴ *X-k'amowik*, forma completiva de *k'amik*, “tomar, aceptar”.

²⁸⁵⁵ *Q-etam*, primera persona plural de *eta'am*, “saber, conocer”. *Wakamik*, “hoy”.

²⁸⁵⁶ *R-ox*, “tres”, forma poseída.

lo recibió el abuelo
el padre nuestro de los señores.
Solamente, pues, lo sabemos hoy.

54- Así, pues, son llamados²⁸⁵⁷ los tres k'iche'
no se separaron²⁸⁵⁸ uno de otro²⁸⁵⁹ porque solamente uno es el nombre del de la doble visión:

Tojil K'iche'

Tojil para los Tam

Tojil para los Ilok.

Solamente uno es el nombre de nuestro dios de doble visión

, pues, no se dividieron²⁸⁶⁰ uno de otro los tres²⁸⁶¹ (grupos) k'iche' juntos.

En verdad²⁸⁶² grandes son las esencias de los tres

Tojil

Awilix

Jakawitz.

²⁸⁶³ Entonces entraron²⁸⁶⁴ ahí, pues, todos los pueblos

los Rabinal

los Q'aq'cheqel

los de la Casa Tz'ikina

con

Folio 36 r.

la gente Yaki, es su nombre hoy.

Ahí, pues, cambió²⁸⁶⁵ la lengua²⁸⁶⁶ de los pueblos

diferentes²⁸⁶⁷ fueron sus lenguas

no se entendían²⁸⁶⁸ claramente²⁸⁶⁹ unos con otros²⁸⁷⁰

entonces vinieron²⁸⁷¹ de Tula

ahí, pues, se esparcieron²⁸⁷² unos de otros

hubo quienes fueron a la salida del sol

muchos, pues, vinieron aquí.

Solamente en algunas partes²⁸⁷³ las pieles²⁸⁷⁴ son su abrigo²⁸⁷⁵

no usan²⁸⁷⁶ buenos abrigos

²⁸⁵⁷ *U-b'inam*, de la raíz *b'inaj*, “poner nombre”, registrada en Brasseur (BB)

²⁸⁵⁸ *X-u-tzoqopij*, forma completiva singular de *tzoqipixik*, “soltar”.

²⁸⁵⁹ *R-ib'*, pronombre recíproco.

²⁸⁶⁰ *X-u-jach*, forma completiva singular de la raíz *jach*, “repartir, dividir”.

²⁸⁶¹ *R-ox-ichal*; *ox*, “tres”, forma poseída; *ichal* confiere el matiz de “juntos, en par”.

²⁸⁶² *Qi-tzij*, “de verdad”.

²⁸⁶³ Empieza la p. 132 de la edición de Sam Colop.

²⁸⁶⁴ *X-ok*, forma completiva de *okem*, “entrar, llegar a ser”.

²⁸⁶⁵ *X-jalk'atij*, forma completiva de *jalk'atixik*, “cambiar una cosa en lugar de otra”. Sam Colop lee *xjalq'atixik*.

²⁸⁶⁶ *U-ch'ab'-al*, “la lengua, la palabra”, sustantivo instrumental.

²⁸⁶⁷ *Jalajoj*, “diferentes”.

²⁸⁶⁸ *X-ki-ta'o*, forma completiva plural de *tayik*, “oír, escuchar”.

²⁸⁶⁹ *Q'alaj*, “claro, visible”. Sam Colop lee *qalaj*.

²⁸⁷⁰ *K-ib'il k-ib'*, pronombres recíprocos”.

²⁸⁷¹ *X-e-petik*, forma completiva plural de *petem*, “venir”.

²⁸⁷² *X-ki-paxij*, forma completiva plural de *paxem*, “quebrar”. Brasseur registra la forma *paxij*, “esparcir, hacer huir, divulgar”. (BB)

²⁸⁷³ *Jumaj*, “de todas partes, de algunas partes, de cada parte”.

²⁸⁷⁴ *Tzu'm*, registrado en Brasseur, “pellejo, piel”. (BB)

²⁸⁷⁵ *Ki-k'u*, forma poseída de *k'ul*, “chamarra, abrigo”. Sam Colop lee *kiq'u*.

²⁸⁷⁶ *Ki-kojom*, forma incompletiva plural de *kojik*, “usar, poner, meter”.

¡Que así sea!
Yo soy su señor.
¡Que así sea!”- Les fue dicho a los sacerdotes
a los sacrificadores²⁸⁹⁶ por Tojil.

Así, pues, los pueblos tienen su fuego
se alegran²⁸⁹⁷ por su fuego.

55- Así, pues, cuando empezó una gran lluvia²⁸⁹⁸
ardía²⁸⁹⁹ el gran fuego de los pueblos
espeso granizo²⁹⁰⁰, pues, bajó²⁹⁰¹ sobre²⁹⁰² todos los pueblos
entonces se apagó²⁹⁰³, pues, su fuego por el granizo
ya no tenían el fuego.
Entonces pidieron²⁹⁰⁴, pues, su fuego B’alam Kitze’
B’alam Aq’ab’:

-“O Tojil,
en verdad nos acabamos²⁹⁰⁵ por el frío”- Le dijeron, pues, a Tojil.
-“Está bien, no se aflijan”- Dijo Tojil.
Así entonces

Folio 36 v.

sacó²⁹⁰⁶ el fuego
frotó²⁹⁰⁷ ahí en su calzado²⁹⁰⁸.
Así, pues, se alegraron B’alam Kitze’
B’alam Aq’ab’
Majukutaj
Ik’i B’alam.
Así, pues, se calentaron²⁹⁰⁹.
Así, pues, ya había apagado²⁹¹⁰ el fuego de los pueblos
se acaban por el frío
así, pues, vienen a pedir²⁹¹¹ el fuego a B’alam Kitze’
B’alam Aq’ab’
Majukutaj
Ik’i B’alam.
ya no aguantan²⁹¹² por el frío

²⁸⁹⁶ *Aj-k’ixb’*, prefijo agentivo *aj-* y *k’ix*, “espina”. Posiblemente es una referencia a los autosacrificios de sangre. *Aj-k’ajb’*, prefijo agentivo *aj-* y *k’aj*, “despedazar”.

²⁸⁹⁷ *Ke-ki’kotik*, forma incompleta plural del verbo *ki’kotem*, “alegrarse”, que Sam Colop lee *kekikotik*.

²⁸⁹⁸ *X-tikarik*, forma completa de *tikarem*, “empezar, poder”. *Jab’*, “lluvia”.

²⁸⁹⁹ *Ka-tilow*, como sugiere Sam Colop. *Catilo* en el Ms. Newberry. Brasseur registra la raíz *til*, “soplar un gran fuego, arder”. (BB)

²⁹⁰⁰ *Saqb’och*, registrado en los diccionarios modernos como *saqb’ach*, “granizo”.

²⁹⁰¹ *X-qajik*, forma completa de *qajem*, “bajarse”.

²⁹⁰² *Pa ki-wi’*, literalmente “en sus cabezas”.

²⁹⁰³ *X-chup*, forma completa de *chupik*, “apagar”.

²⁹⁰⁴ *X-ki-tz’onoj*, forma completa plural de *tz’onoxik*, “rogar, pedir”.

²⁹⁰⁵ *K-oj-utzinik*, primera persona plural (*oj-*) de *utzinik*, “terminar, llegar a buen fin”, con el significado de “morir”.

²⁹⁰⁶ *X-r-elasaj*, forma completa de *elasaxik*, “sacar, quitar”.

²⁹⁰⁷ *X-u-b’aq* en Sam Colop, *x-u-b’ak* para Diego Guarchaj, de *b’ak*, “frotar, pisar”. (DG)

²⁹⁰⁸ *U-xajab’*, “su calzado hecho de chinchos de cuero”.

²⁹⁰⁹ *X-e-miq’ik*, forma completa plural de *miq’ik*, “calentarse”.

²⁹¹⁰ *Chupinaq*, participio de *chupik*, “apagar”.

²⁹¹¹ *Tz’onoy*, de *tz’onoxik*, “invocar, pedir a Dios”.

el granizo
²⁹¹³ solamente se mueren²⁹¹⁴
 tiemblan²⁹¹⁵ también
 casi no estaban vivos²⁹¹⁶, pues,
 mueven nerviosamente²⁹¹⁷ sus piernas
 sus brazos
 no podían detener nada con las manos²⁹¹⁸
 cuando llegaron.
 -“No nos avergonzamos con ustedes²⁹¹⁹.
 Les pedimos²⁹²⁰ entonces aquí²⁹²¹ un poco²⁹²² de su fuego”- Dijeron cuando llegaron.
 , pues, no los recibieron²⁹²³.
 Entonces se castigó²⁹²⁴ el corazón de los pueblos.
 Distinta²⁹²⁵ era la lengua de B’alam Kitze’
 B’alam Aq’ab’
 Majukutaj
 Ik’i B’alam.
 -“Pobres de nosotros²⁹²⁶,
 ¿Dejamos²⁹²⁷ nuestra habla?
 ¿Qué²⁹²⁸ hicimos?
 Nos perdimos²⁹²⁹.
 ¿Dónde nos hicieron daño²⁹³⁰?
 Solamente una era nuestra habla cuando venimos de allá de Tulan
 solamente uno fue nuestro nacimiento²⁹³¹
 nuestra formación.
 No está bien lo que hicimos”- Dijeron, pues, todos los pueblos bajo los árboles
 bajo los bejucos²⁹³².
 Entonces apareció²⁹³³ un hombre²⁹³⁴ frente a B’alam Kitze’

²⁹¹² *Ka-ki-ch’ij*, forma incompleativa plural del verbo *ch’ijik*, “aguantar, hacer esfuerzo”.

²⁹¹³ Empieza la p. 134 de la edición de Sam Colop.

²⁹¹⁴ *K-elex-lot*, forma incompleativa, posiblemente de la raíz *elej*, “acabar, dar por terminado”. (SC, nota 228)

²⁹¹⁵ *K-e-siksot*, forma incompleativa plural de *siksotem*, “temblar por una enfermedad o sentir descarga”.

²⁹¹⁶ *K’as*, “vivo”.

²⁹¹⁷ *Ka-koykot*, forma incompleativa singular de la raíz *koy*, “mover algo instintivamente, movimiento involuntario, tensión de nervios”.

²⁹¹⁸ *K-e-chapon*, forma incompleativa plural de *chapik*, “agarrar, detener algo con la mano, agarrar, tocar”.

²⁹¹⁹ *K-oj-k’ixna*, primera persona plural de la forma incompleativa de la raíz *k’ix*, “tener vergüenza, avergonzarse”. *Iw-uk’*, literalmente “con vosotros”.

²⁹²⁰ *K-i-qa-tz’onoj*, primera persona plural con el complemento en la segunda forma de confianza (-i) del verbo *tz’onoxik*, “rogar, pedir”.

²⁹²¹ *Ukoq*, partícula direccional.

²⁹²² *Sqaqi’n*, forma arcaica, registrada hoy en la región de Chichicastenango, “poco, pequeño”.

²⁹²³ *X-e-k’ulaxik*, forma completiva plural de *k’ulaxik*, “recibir a personas”.

²⁹²⁴ *X-k’oqon*, de la raíz *k’oq*, “reventar, castigar”.

²⁹²⁵ *Jalan*, de *jalajoj*, “diferentes, distintos”.

²⁹²⁶ *Aqaroq*, expresión de desesperación.

²⁹²⁷ *X-qa-kanaj*, primera persona plural de la forma completiva de *kanajem*, “quedarse”.

²⁹²⁸ *Jupa*, partícula interrogativa.

²⁹²⁹ *Mix-oj-sachik*, primera persona plural de la forma completiva de *sachik*, “perder, olvidar”.

²⁹³⁰ *X-oj-k’axtok’ax*, primera persona plural de la forma completiva de la raíz *k’axtok’*, que en k’iche’ moderno significa “demonio, malvado”.

²⁹³¹ *Qa-tz’uqib’al*, sustantivo instrumental de la raíz *tz’uq*, “sustentar, criar, brotar, nacer”. (BB)

²⁹³² *K’a’m*, “bejuco”.

²⁹³³ *X-u-k’ut*, forma completiva singular de *k’utunem*, “aparecer”.

²⁹³⁴ Como observa Sam Colop (SC, nota 281), en el Ms. Newberry Ximénez anota entre paréntesis la expresión latina: *Demonium loquens eis* (“el demonio que les habló”), posiblemente una interpolación suya, ya que es difícil que los

B'alam Aq'ab'
Majukutaj
Ik'i B'alam.

Dijo, pues, el mensajero²⁹³⁵ de Xib'alb'a:

-“ En verdad es su dios de la doble visión
su sustento²⁹³⁶.

Así es la representación²⁹³⁷ del recuerdo de Tz'aqol
B'itol²⁹³⁸.

No den el fuego a los pueblos
pues, que ellos den algo a Tojil
no dejen²⁹³⁹ que les den a ustedes.

Pidan²⁹⁴⁰, pues, a Tojil
que venga de él²⁹⁴¹ lo que ellos den para recibir²⁹⁴² el fuego” – Dijo el de Xib'alb'a.

Tenía alas
como alas de murciélago²⁹⁴³.

-“Yo soy el mensajero de Tz'aqol
B'itol²⁹⁴⁴” – Dijo, pues, el de Xib'alb'a.

Se alegraron, pues,
se engrandecieron²⁹⁴⁵, pues, los corazones de Tojil

Awilix
Jakawitz.

Entonces habló el de Xib'alb'a.

En seguida²⁹⁴⁶, pues, desapareció de sus presencias
no se detuvo²⁹⁴⁷.

Entonces

Folio 37 r.

llegaron, pues, los pueblos
perecían²⁹⁴⁸ por el frío
denso era el granizo
la negra lluvia²⁹⁴⁹
la niebla²⁹⁵⁰ también
no se cuenta²⁹⁵¹ el frío.

autores indígenas conocieran el latín. Por otro lado se nota que no se trata de un elemento sincrético, ya que está claramente marcado como concepto ajeno por los paréntesis y el uso del latín.

²⁹³⁵ *U-samajel*, “su mensajero”.

²⁹³⁶ *I-tzukum*, forma poseída de la raíz *tzuk*, que los diccionarios modernos registran como “buscar”. Podría ser también *itzuqum*, de *tzuqik*, “alimentar, criar”.

²⁹³⁷ *U-k'exwach*, “la substitución, el cambio”.

²⁹³⁸ *Iwe*, “de vosotros”, “el recuerdo de vuestro Creador y Formador”.

²⁹³⁹ *M-iw-ajawaj*, forma negativa en la segunda persona plural de la raíz *aj*, “querer, desear” y en la forma negativa *ahouax*, “ser necesario”. (BB)

²⁹⁴⁰ *Ch-i-tz'onoj*, optativo en la segunda persona plural de *tz'onoxik*, “rogar, pedir”.

²⁹⁴¹ Empieza la p. 135 de la edición de Sam Colop.

²⁹⁴² *K'amb'al*, forma instrumental de *k'amik*, “recibir, aceptar, tomar”.

²⁹⁴³ *U-xik'*, sus alas de *xik'aj*. *Sotz'*, “murciélago”.

²⁹⁴⁴ *Iwe*, “de vosotros”, “vuestro Creador y Formador”.

²⁹⁴⁵ *X-nimar*, forma completiva de la raíz *nima*, “grande”.

²⁹⁴⁶ *Lib'aj chi'*, “al instante, apresuradamente”.

²⁹⁴⁷ *X-maynik*, forma completiva de la raíz *mayn*, “detenerse, permanecer”. (TC)

²⁹⁴⁸ *K-e'-utzin*, forma incompletiva plural de *utzinik*, “terminar, llegar a buen fin”, con el significado de “morir”.

²⁹⁴⁹ *Jab'*, “lluvia”.

²⁹⁵⁰ *Saqb'oqom*. Coto registra la forma *çak bakom*, “niebla, nieve”. (TC)

se le oponen²⁹⁵²
 se doblan²⁹⁵³
 caminan mal²⁹⁵⁴ por el frío todos los pueblos cuando llegaron ahí.
 Están, pues, B'alam Kitze'
 B'alam Aq'ab'
 Majukutaj
 Ik'i B'alam.
 Grande es el dolor²⁹⁵⁵ de sus corazones
 se arrebatan²⁹⁵⁶ sus bocas
 sus ojos.

56- Así, pues, llegan como ladrones²⁹⁵⁷ frente a B'alam Kitze'
 B'alam Aq'ab'
 Majukutaj
 Ik'i B'alam:

-“¿No nos tienen lástima²⁹⁵⁸?
 Rogamos entonces ahí un poco de su fuego.
 ¿No estábamos juntos²⁹⁵⁹
²⁹⁶⁰ no nos encontramos
 no era sólo una nuestra casa
 no era sólo una nuestra montaña
 cuando fueron creados
 cuando fueron formados?
 ¿Que nos tengan lástima²⁹⁶¹?”- Dijeron, pues.
 -“¿Qué²⁹⁶² nos darían a nosotros
 para que les tengamos misericordia?” – Dijeron, pues.
 -“ Bien, les daríamos joyas”- Dijeron, pues, los pueblos.
 -“No queremos joyas²⁹⁶³,” – Dijeron, pues, B'alam Kitze'
 B'alam Aq'ab'.

-“¿Qué quieren, pues,?”-
 solamente entonces²⁹⁶⁴ lo pedimos²⁹⁶⁵,”- Dijeron, pues, los pueblos.
 -“Bien, lo pedimos a Tojil
 así, pues, se lo diremos”- Dijeron.
 Así también pidieron a Tojil:
 -“¿Qué es lo que darían los pueblos, o Tojil?
 Vienen a pedir el fuego”- Dijeron, pues, B'alam Kitze'

²⁹⁵¹ *Mawi ajilan*: “que no se cuentan”, de la raíz *ajil*, “contar”.

²⁹⁵² *Ka-ki-k'ulu*, de la raíz *k'ul*, “oponerse”.

²⁹⁵³ *K-e-luk'lutik* en Sam Colop. Posiblemente es *keluq'lutik* de la raíz *luq'*, “doblar, encorvarse”. (TC)

²⁹⁵⁴ *K-e-chakchot*, que Sam Colop lee *kech'akch'ot*. Posiblemente de la raíz *chak*, “caminar”. Tedlock (DT: 306, nota 56) traduce como “el andar de los ciegos”.

²⁹⁵⁵ *U-q'atat*. Brasseur registra la forma *gatat*, “tener dolor”. (BB)

²⁹⁵⁶ *Chi-ki-maj*, forma completiva plural de *maj*, “arrebatar”. (BB)

²⁹⁵⁷ *Eleq'om*. Brasseur y Coto registran la palabra *elegom*, “ladrón”. La raíz *eleq'* tiene la connotación de “disimular”.

²⁹⁵⁸ *Toq'ob' qa-wach*, de *toq'ob'axik wach*, “tener lástima”.

²⁹⁵⁹ *X-u-k'ulu*, de *k'ulik*, “encontrarse con alguien”.

²⁹⁶⁰ Empieza la p. 136 de la edición de Sam Colop.

²⁹⁶¹ *Chi-toq'ob' qa-wach*, de *toq'ob'axik wach*, “tener lástima”.

²⁹⁶² *Naki*, partícula interrogativa.

²⁹⁶³ *Ka-q-aj*, forma incompletiva en la primera persona plural de *aj*, “querer, desear”. (BB) *Puwaq, pwaq* en k'iche' moderno, “dinero”. Coto registra los significados de “dinero, joyas, oro, plata”. (TC)

²⁹⁶⁴ *Xata*, contracción de *xa ta*, “solamente entonces”. (DG)

²⁹⁶⁵ *Chi-qa-tz'onoj*, primera persona plural de *tz'onoxik*, “rogar, pedir”.

B'alam Aq'ab'
Majukutaj
Ik'i B'alam.

-“Está bien.

¿No quieren ser chupados²⁹⁶⁶ debajo de su axila²⁹⁶⁷
debajo de su sobaco^{2968?}

¿No quieren ellos, pues, que sus corazones me abracen²⁹⁶⁹ a mí, Tojil?

Entonces, pues, si ellos no quieren
no les daré su fuego”- Dijo Tojil

--“Díganles²⁹⁷⁰ a ellos

que eso sea poco a poco²⁹⁷¹

que no es hoy²⁹⁷² cuando sean chupados debajo de su axila

debajo de su sobaco, les dice, les dirán”-

Les dijo, pues, a B'alam Kitze'

B'alam Aq'ab'

Majukutaj

Ik'i B'alam.

Entonces ellos dijeron las palabras de Tojil.

-“Está bien.

²⁹⁷³ Que se chupe

está bien también abrazarlo”- Dijeron, pues,
cuando

Folio 37 v.

tomaron²⁹⁷⁴

recibieron²⁹⁷⁵ también la palabra de Tojil.

No tardaron²⁹⁷⁶, pues.

-“Está bien”- Solamente dijeron en seguida²⁹⁷⁷.

Entonces tomaron el fuego

así se calentaron²⁹⁷⁸.

Solamente, pues, una tribu²⁹⁷⁹ robó²⁹⁸⁰ fuera²⁹⁸¹ el fuego en el humo²⁹⁸²

son los de la Casa Sotz'ila²⁹⁸³

²⁹⁶⁶ *Ki-tu'nik*, tercera persona plural de *tu'nem*, “mamar”.

²⁹⁶⁷ *Ki-tolok'*, “su seno, sobaco, axila”.

²⁹⁶⁸ *Ki-meskel*, “su sobaco”. (BB)

²⁹⁶⁹ *K-in-ki-q'aluj*, forma incompletiva con sujeto en la tercera persona plural (*ki-*) y complemento singular (*in-*), del verbo *q'aluxik*, “abrazar, llevar abrazado”.

²⁹⁷⁰ Sam Colop observa que *quicha* tiene que ser corregido en *quixcha* (*k-ix-cha'*), en la segunda persona plural de confianza. (SC, nota 282)

²⁹⁷¹ *Tik'al*. Brasseur registra la forma *tical*, “poco a poco”. (BB)

²⁹⁷² *Kamik*, “hoy”.

²⁹⁷³ Empieza la p. 137 de la edición de Sam Colop.

²⁹⁷⁴ *X-ki-choq'ob'ej*, forma completiva plural, posiblemente de la raíz *choq'*, que Brasseur registra como “coger, tomar”.

²⁹⁷⁵ *X-ki-k'ulub'a*, forma completiva plural de la raíz *k'ul*, “encontrar a alguien, recibir”.

²⁹⁷⁶ *X-ki-yalaj*, como interpreta Sam Colop (*xqui quiyalaj* en el Ms. Newberry). Brasseur registra la forma *yaloj*, “tardar”.

²⁹⁷⁷ *Jusuk'*, “inmediatamente”.

²⁹⁷⁸ *X-e-miq'ik*, forma completiva plural de *miq'ik*, “calentarse”.

²⁹⁷⁹ *Chob'*, “parcialidad, tribu”. (BB)

²⁹⁸⁰ *X-r-eleq'aj*, de la raíz *eleq'*, “robar”. Brasseur y Coto registran la palabra *elegom*, “ladrón”. La raíz *eleq'* tiene la connotación de “disimular”.

²⁹⁸¹ *Ub'ik*, adv., “fuera”.

²⁹⁸² *Sib'*, “tizne, humo”.

Chamalkan²⁹⁸⁴ es el nombre del dios de la doble visión de los Q'aq'chekel
solamente como murciélago es su aspecto.
Entonces pasaron²⁹⁸⁵ en el humo
suavemente²⁹⁸⁶ pasaron
entonces llegaron a tomar²⁹⁸⁷ el fuego.
No pidieron el fuego los Q'aq'chekel
, pues, no se dejaron vencer²⁹⁸⁸.
Solamente se vencieron todos los pueblos
cuando dejaron que debajo de la axila
debajo del sobaco los chuparan.
Así, pues, su chupe lo había dicho Tojil.
Entonces sacrificaron²⁹⁸⁹ a todos los pueblos en frente
entonces sacaron²⁹⁹⁰ ahí el corazón de las axilas
de los sobacos.
No se había intentado²⁹⁹¹ hacerlo todavía
cuando fue adivinada²⁹⁹² por Tojil la adquisición²⁹⁹³ también del esplendor²⁹⁹⁴
del poder²⁹⁹⁵ por B'alam Kitze'
B'alam Aq'ab'
Majukutaj
Ik'i B'alam.

Allá de donde han venido, de Tulan
Suywa

no comen²⁹⁹⁶
siempre²⁹⁹⁷ hacían ayuno²⁹⁹⁸
solamente observan²⁹⁹⁹ el alba
miran allá la salida del sol.
Se turnan³⁰⁰⁰ para ver la gran estrella
Venus³⁰⁰¹ es su nombre.

³⁰⁰² Viene primero delante del sol

²⁹⁸³ *Sotz'ila*, de *sotz'*, “murciélago”.

²⁹⁸⁴ *Chamalkan*, no he podido llegar a una interpretación del nombre.

²⁹⁸⁵ *X-e'ik'o*, forma completiva plural de la raíz *ik'ow*, “pasar, sobrepujar”, según Brasseur. (BB)

²⁹⁸⁶ *Chilib'lotik*, “suavemente”. (SC, nota 284)

²⁹⁸⁷ *U-k'ama'*, de *k'amik*, “recibir, aceptar, tomar”.

²⁹⁸⁸ *Ch'akik*, vb., “ganar, vencer”.

²⁹⁸⁹ *X-pus*, forma completiva de *pus*, “cortar, sacrificar”.

²⁹⁹⁰ *X-k'otix*, forma completiva de *k'otixik*, “sacar algo de un recipiente con la mano”.

²⁹⁹¹ *Chi-tijowoq*, forma perfectiva de *tij*, “probar, intentar”.

²⁹⁹² *X-nik'wachixik*, forma completiva de *nik'wach*: Sam Colop interpreta el término como: “ver lo distante o tener capacidad para adivinar lo distante”. (SC, nota 20) Se observa que la raíz *wach* está vinculada con la acción de observar, de analizar.

²⁹⁹³ *U-k'amik*, “su tomar, su recibir”.

²⁹⁹⁴ *Q'aq'al*, “majestuoso, brillante”. (BB)

²⁹⁹⁵ *Tepew-al*, forma abstracta de *tepew*, nombre asociado a los dioses, del náhuatl *tepeuani* (raíz verbal *peua*), “el vencedor, conquistador”. (RS)

²⁹⁹⁶ *K-e-wa'*, forma incompletiva plural de *wa'im*, “comer”. Normalmente se refiere a la comida de maíz.

²⁹⁹⁷ *Junelik*, “siempre, todo el tiempo”.

²⁹⁹⁸ *Mewajik*, “ayunar”. (SC, nota 285)

²⁹⁹⁹ *Ki-s-ela-wachin*: verbo compuesto de *iilik*, “ver”, *wach*, “aspecto, apariencia”, así como el verbo siguiente *k-ila-wachin*.

³⁰⁰⁰ *K-e-jalow*, forma incompletiva plural de la raíz *jal*, “cambiar, mudar”.

³⁰⁰¹ *Ik'oq'ij* en Sam Colop. Para D. Guarchaj sería *Ikoq'ij*, nombre de Venus. Podría ser una palabra compuesta de *ik'owem*, “pasar, venir adelante” y *q'ij*, “sol” o sea “lo que viene delante del sol”. Podría tener una relación también con *ik'*, “luna”. (DG)

³⁰⁰² Empieza la p. 138 de la edición de Sam Colop.

que hagan sacrificios³⁰²³.
 Que así sea su agradecimiento³⁰²⁴ frente al dios de la doble visión”-
 -“Está bien”- Dijeron, pues.
 Se sangraron sus orejas
 entró³⁰²⁵, pues, en sus palabras su venida de Tulan.
³⁰²⁶Lloraron³⁰²⁷ sus corazones cuando vinieron
 cuando dejaron³⁰²⁸ allá Tulan.
 -“¡Pobres de nosotros!
 No veremos aquí el alba,
 cuando nazca el sol
 se aclare la superficie de la tierra”-Dijeron, pues.
 Entonces vinieron, pues.
 Solamente, pues, se quedaron³⁰²⁹ en el camino
 solamente hubo gente que se quedó ahí para dormir³⁰³⁰
 cada uno de los pueblos se levanta³⁰³¹ ahí en todo momento³⁰³², pues, para ver la estrella
 la señal³⁰³³ del sol.
 La señal de su aurora estaba en sus corazones
 cuando vinieron de allá, a la salida del sol
 todos iguales³⁰³⁴ pasaron³⁰³⁵ allá el Gran Espacio³⁰³⁶, se dice hoy día.
 57- Entonces llegaron también ahí arriba de³⁰³⁷ una montaña
 ahí se juntó³⁰³⁸ toda la gente K’eché’ con los pueblos.
 Ahí, pues, llegaron³⁰³⁹ todos
 entonces se aconsejaron³⁰⁴⁰ entre sí
 el nombre de la montaña hoy en día es Chi Pixab³⁰⁴¹
 es el nombre de la montaña.
 Se juntaron todos
 ahí, pues, se aconsejaron entre sí:
 -“Yo soy esto,

³⁰²¹ *Ch-i-t’isa*, optativo en la segunda persona plural de *t’issem*, “meter cosas puntiagudas, ensartar”.

³⁰²² *Chu’k*. Brasseur registra la forma *chuc*, “codo”.

³⁰²³ *K-ix-k’ajb’oq*, forma incompletiva plural en la segunda persona de confianza de la raíz *k’aj*, “hacer pedazos, cortar”.

³⁰²⁴ *I-k’amowa-b’al*, sustantivo instrumental poseído en la segunda persona plural de *k’amowaxik*, “agradecer”.

³⁰²⁵ *X-ok*, forma completiva de *okem*, “entrar”, posiblemente con el significado de “empezar”. Podría ser también *x-oq’*, de la raíz *oq’*, “llorar”. *Ki-b’ix*, “sus palabras”; podría ser también de *b’ixanem*, “cantar”; “sus cantos”.

³⁰²⁶ Empieza la p. 139 de la edición de Sam Colop.

³⁰²⁷ *X-oq’*, forma completiva de *oq’ik*, “llorar”.

³⁰²⁸ *Xk-oq’otaj*, forma completiva de la raíz *oq’otaj*, registrada en Coto (*o3otah*), “dejar, desterrar”. (TC)

³⁰²⁹ *X-u-kanajib’ej*, forma completiva del verbo *kanajem*, “quedarse”.

³⁰³⁰ *K-e-war*. podría ser del verbo *waram*, “dormirse” o de *waraxik*, “vigilar”.

³⁰³¹ *K-e-yakataj*, forma incompletiva de *yakik*, “levantar”.

³⁰³² *Amaq’el*, “siempre, perpetuamente”.

³⁰³³ *R-et al*, “su señal”.

³⁰³⁴ *Ki-junam*, “mismo, igual, parecidos”. Tedlock sugiere la lectura de la expresión *kijunam wach*, como “estar en armonía, llevarse bien” y Diego Guarchaj como “estar en equilibrio”. (DT: 69, nota 69; DG)

³⁰³⁵ *X-e’-ik’o*, forma completiva plural de la raíz *ik’ow*, “pasar, sobrepujar”, según Brasseur. (BB)

³⁰³⁶ *Nim Xol*. *Xol* significa “espacio”, pero puede ser preposición con el significado de “entre”. Posiblemente indica un espacio abierto entre las montañas.

³⁰³⁷ *Ch-u-wi*, “sobre, arriba de”.

³⁰³⁸ *X-ki-kuch k-ib’*, forma reflexiva completiva plural de *kuchuj ib’*, “juntarse, reunirse”.

³⁰³⁹ *X-e’-opon*, forma completiva plural de *oponem*, “llegar”. Sam Colop indica (SC, nota 286) que el Ms. Newberry presenta la forma *xepopon*, que Sam Colop corrige en *xe’opon*.

³⁰⁴⁰ *X-ki-pixab’aj*, forma completiva plural de *pixab’axik*, “aconsejar, avisar, invitar”. Brasseur registra los significados de “despedir, mandar, encomendar, dar licencia”. (BB)

³⁰⁴¹ *Chi Pixab’*, literalmente “en el consejo”.

la gente K'eché'.
 Y tú, pues,
 tú eres Tam
 éste será tu nombre” – Les fue dicho a los Tam.
 Se dijo, pues,:
 -“Ilok,
 tú eres Ilok,
 éste será tu nombre.
 No se perderán³⁰⁴² los tres (grupos) K'iche'
 solamente una misma es nuestra palabra”- Dijeron, pues,
 cuando pusieron³⁰⁴³ sus nombres.

58-³⁰⁴⁴ Entonces pusieron el nombre³⁰⁴⁵, pues, a los Q'aq'chekel:
 -“ Q'aq'chekel será su nombre
 con los de Rab'inal,
 éste, pues, será su nombre”-
 No se ha perdido hoy en día.
 Así, pues, los de la Casa de Tz'ikina, éste es su nombre hoy en día.
 Así, pues, son sus nombres
 se dicen³⁰⁴⁶ sus nombres recíprocamente.
 Ahí, pues, llegaron.
 Solamente esperaban³⁰⁴⁷ el alba
 observaban allá la salida³⁰⁴⁸

Folio 38 v.

de la estrella

la que está primero delante del sol
 cuando amanece.
 -“De allá venimos,
 solamente nos separamos³⁰⁴⁹,” – Se dijeron unos con otros.
 Sufrían sus³⁰⁵⁰ corazones
 grandes sufrimientos³⁰⁵¹ pasaron ahí
 no tenían comida de maíz³⁰⁵²
 no tenían comida³⁰⁵³.
 Solamente debajo de sus bastones³⁰⁵⁴ olían³⁰⁵⁵
 así pensaban comer³⁰⁵⁶

³⁰⁴² *Sach-el*, forma sustantivada de *sachik*, “perder, olvidar”.

³⁰⁴³ *X-koj*, forma completiva de *kojik*, “usar, poner, meter”.

³⁰⁴⁴ Empieza la p. 140 de la edición del Sam Colop.

³⁰⁴⁵ *X-b'inaj*, forma completiva de la raíz *b'inaj*, “poner nombre”, registrada en Brasseur. (BB)

³⁰⁴⁶ *X-ki-b'ij*, forma completiva plural de la raíz *b'ixik*, “decir”.

³⁰⁴⁷ *Chi-k-oyob'ej*, forma plural de *oyob'ej*, “aguardar, esperar”. (BB)

³⁰⁴⁸ *Chi-k-ila-wachij*, verbo compuesto por la raíz *il*, “ver” y *wach*, “aspecto”. *R-elik*, “su salida”, de *elem*, “salir”.

³⁰⁴⁹ *X-oj-paxin*, forma completiva en la primera persona plural de *paxem*, “quebrar”. Brasseur registra la forma *paxij*, “esparcir, hacer huir, divulgar”. (BB)

³⁰⁵⁰ *Chi-q'atat*: Brasseur anota la forma *gatat*, “tener dolor”. (BB)

³⁰⁵¹ *K'axk'ol*, “sufrimiento”, de *k'ax*, “difícil, doloroso”.

³⁰⁵² *Wa*, “comida normalmente de maíz”.

³⁰⁵³ *Echa'* indica propiamente “la comida de los animales herbívoros, pasto”.

³⁰⁵⁴ *Ki-ch'amiy*, “sus bastones”. *U-xe*, “su raíz, debajo de”.

³⁰⁵⁵ *Chi-ki-siqo*, de la raíz *siq*, “olfatear, husmear”.

³⁰⁵⁶ *Ke-wa'ik*, forma plural de *wa'ik*, “comer maíz”. *Chi-ki-na'o*, de la raíz *na'*, “idea, pensamiento”.

Así, pues, ellos eran los del ayuno en la oscuridad
en la noche.

Grande era su tristeza³⁰⁷⁷ cuando estaban sobre la montaña,
Chi Pixab' es su nombre hoy en día.
Habló ahí, pues, su dios de doble visión.

59- Entonces dijo, pues, con Tojil

Awilitz

Jakawitz a B'alam Kitze'

B'alam Aq'ab'

Majukutaj

Ik'i B'alam:

-“¡Solamente entonces vámonos³⁰⁷⁸,
solamente entonces levantémonos³⁰⁷⁹,
no estemos aquí
a un lugar escondido³⁰⁸⁰ llévennos³⁰⁸¹!
Se acerca³⁰⁸² el amanecer.
¿No sería una desgracia³⁰⁸³ para ustedes
si fuéramos cautivados³⁰⁸⁴ por los enemigos³⁰⁸⁵?
Entre los muros³⁰⁸⁶ estamos gracias a ustedes
los de la sangre
los de los sacrificios.
a cada uno de nosotros, pues, entonces llévennos”-

Folio 39 r.

Dijeron, pues,

cuando habaron

-“Está bien.

Solamente partimos³⁰⁸⁷
buscamos³⁰⁸⁸ los bosques” – Dijeron todos.

Así, pues, cada uno de ellos tomó a sus dioses de doble visión como carga³⁰⁸⁹.

Entonces entró Awilix en un barranco
su nombre es Ewab'al Siwan³⁰⁹⁰

³⁰⁷⁶ *Kaqix Ja, Kak'ix Ja* en Sam Colop. De *kaqix*, “guacamaya” y *ja*, “casa”. Para Diego Guarchaj sería una contracción de *ija*, “semilla”. La posible traducción sería: “Guacamaya semilla” o “Semilla de maíz rojo”. (DG)

³⁰⁷⁷ *Ki-b'is*, “su tristeza”.

³⁰⁷⁸ *K-oj-b'ek*, exhortativo en la primera persona plural de *b'enam*, “irse”.

³⁰⁷⁹ *K-oj-yakatajik*, exhortativo en la primera persona plural de *yakik*, “levantar”.

³⁰⁸⁰ *Ewal*, forma sustantivada de *ewaj*, “esconder”. (BB)

³⁰⁸¹ *K-oj-i-ya'*, exhortativo en la segunda persona plural sujeto (*i-*) y la primera plural complemento (*-oj*) del verbo *yaa'ik*, “dar, proporcionar, llevar”.

³⁰⁸² *Mix-yopij*, de *yopij*, “acercarse”.

³⁰⁸³ *Toq'ob'*, “desgracia”.

³⁰⁸⁴ *K-oj-kanab'ixik*, forma incompletiva de la raíz *kana*, “cautivar, robar”. (TC)

³⁰⁸⁵ *Aj-lab'al*, prefijo agentivo y la raíz *lab'al*, “guerra, pelear”, literalmente “los de la guerra, los que pelean”.

³⁰⁸⁶ *Tz'aq*, “muro”.

³⁰⁸⁷ *K-oj-b'oqotajik*, primera persona plural de la raíz *b'oq*, “arrancar”, posiblemente con el significado de “separarse, partir”.

³⁰⁸⁸ *Qa-tzukuj*, primera persona plural de *tzukuxik*, “buscar algo perdido”.

³⁰⁸⁹ *R-eqaxik*, “su carga”, del verbo *eqaxik*, “cargar”.

³⁰⁹⁰ *Ewa-b'al*, sustantivo instrumental de *ewaj*, “esconder”. *Siwan*, “barranco”. La traducción sería: “barranco que esconde”. (BB)

Pueblo Tan es el nombre de donde les amaneció a los Tam.

³¹⁰⁵Pueblo Ukink'at³¹⁰⁶ es el nombre de donde amaneció a los Ilok.

Ahí estaba el dios de doble visión de los Ilok
solamente a cierta distancia estaba la montaña.

Solamente ahí estaban todos los Rab'inal
los Q'aq'chekel
los de la Casa Tz'ikina
todos los pueblos pequeños

Folio 39 v.

los pueblos grandes.
Solamente juntos se pararon³¹⁰⁷
solamente juntos es el amanecer
solamente juntos esperaban ahí la salida de la estrella
Ik'oq'ij, es su nombre.

-“Primero sale ahí delante del sol
cuando amanece”- Dijeron.
Solamente, pues, juntos estaban B'alam Kitze'
B'alam Aq'ab'
Majukutaj
Ik'i B'alam.

No duermen³¹⁰⁸
tienen descanso³¹⁰⁹
grande es el llanto³¹¹⁰ de sus corazones
de su vientre³¹¹¹ por el alba
por la aurora³¹¹² también.

Solamente ahí se avergüenzan³¹¹³ de su aspecto
vino, pues, una gran tristeza³¹¹⁴
una gran humillación³¹¹⁵
estaban abrumados³¹¹⁶ por el dolor³¹¹⁷.

Solamente ellos estaban allí:
-“ No es dulce³¹¹⁸ nuestra venida.
¡Pobres de nosotros³¹¹⁹!
¡Que veamos el nacimiento del sol!
¿Qué³¹²⁰ es lo que hicimos?

³¹⁰⁴ *K-ok*, posiblemente forma incompletiva de *okem*, “entrar, llegar a ser”. *U-xol*, “su espacio, entre”.

³¹⁰⁵ Empieza la p. 143 de la edición de Sam Colop.

³¹⁰⁶ Per un hipótesis de traducción, ver D. Tedlock. (DT, nota 77)

³¹⁰⁷ *X-tak'atob'*, de la raíz *tak'*, “pararse”.

³¹⁰⁸ *Ki-waram*, forma plural incompletiva de *waram*, “dormirse”.

³¹⁰⁹ *Ki-yakalem*, forma plural registrada en Coto, (*yacalem ru qux*), “desasosegar a alguien”. (TC)

³¹¹⁰ *R-oq'ej*, “su llanto”, de *oq'ik*, “llorar”.

³¹¹¹ *Ki-pam*, forma poseída de *pamaj*, “estómago, vientre”.

³¹¹² *Pakatajik*, “aurora”.

³¹¹³ *X-kixb'* según Sam Colop. Posiblemente sea *x-k'ixb'*, de *k'ixb'exik*, “avergonzarse”.

³¹¹⁴ *B'is*, “tristeza”.

³¹¹⁵ *Mokem*, de la raíz *moqueh* (*moken*), “ser humilde, rogar”. (TC)

³¹¹⁶ *Karinaq*, forma perfectiva de la raíz *kar*, “abrumar”. (DG)

³¹¹⁷ *U-k'axkol*, “su sufrimiento”.

³¹¹⁸ *Kus*, “dulce, sabroso”. (SC, nota 119)

³¹¹⁹ *Aqaroq*, que Sam Colo lee *aq'aroq*, expresión de desasperación.

El mismo era nuestro aspecto en nuestras montañas
solamente nos despedimos³¹²¹ unos con otros” – Dijeron
cuando hablaron unos con otros sobre el sufrimiento
sobre la humillación
sobre el llanto también hablaron.
³¹²²No estaban satisfechos³¹²³ sus corazones por el amanecer.
Así, pues, los de doble visión estaban asentados³¹²⁴ en los barrancos
en los bosques
solamente entre las clavarias³¹²⁵
solamente entre el musgo³¹²⁶ están
no los habían levantado en tablas³¹²⁷.
Primero hablan Tojil
Awilix
Jakawitz.
Grandes eran sus días³¹²⁸
grande también era su respiro³¹²⁹
su aliento³¹³⁰ sobre todos los dioses de los pueblos.
Muchas eran sus manifestaciones sagradas³¹³¹
muchos también sus traslados³¹³²
sus movimientos³¹³³ en el frío
en el espanto³¹³⁴ que causaban sus esencias en el corazón de
los pueblos.
Estaban satisfechos³¹³⁵ sus corazones por B’alam Kitze’
B’alam Aq’ab’
Majukutaj
Ik’i B’alam.
No se adiraban de amargura³¹³⁶ entonces sus corazones por los dioses que habían recibidos³¹³⁷
cargado³¹³⁸ también
cuando vinieron de allá de Tulan
Suywa
allá a la salida del sol.

³¹²⁰ *Jula*, partícula interrogativa.

³¹²¹ *Xk-oqotaj*, podría ser un potencial de *oqotaxik*, “despedir, corretear”.

³¹²² Empieza la p. 144 de la edición de Sam Colop.

³¹²³ *Kub’aroq*. Forma perfectiva de *kub’arik*, “estar satisfecho, sentirse satisfecho, sentarse”. (DG)

³¹²⁴ *Kub’uxinaq*, forma perfectiva, posiblemente de la misma raíz del anterior, “asentarse, sentarse”. (DG)

³¹²⁵ *Ek’*, “pie de gallo, clavaria”, de la familia de las *Clavariaceae*.

³¹²⁶ *Atz’yaq*, en k’iche’ moderno significa “tela, trapo”. En este paso con el significado de “musgo”.

³¹²⁷ *Tzalam*, “tabla”.

³¹²⁸ *Ki-q’ij*, literalmente “su sol, su tiempo”.

³¹²⁹ *Ab’*, “resuello, respiro”. (FXa)

³¹³⁰ *K-uxlab’*, “su aliento, respiro”.

³¹³¹ *Ki-nawal*, “cosa maravillosa, encanto” según Brasseur. *Nawal*, del náhuatl, con el sentido de “espíritu, ser sagrado”.

(BB)

³¹³² *Ki-b’ini-b’al*, sustantivo instrumental de *b’inem*, “caminar, andar”.

³¹³³ *Ki-ch’aka-b’al*, sustantivo instrumental de la raíz *chak*, “caminar”, por el paralelismo con la línea anterior. Podría ser también del verbo *ch’akik*, “ganar, vencer”, pero por el sentido prefiero la primera posibilidad.

³¹³⁴ *Xib’inik*, forma sustantivada de *xib’ixik*, “espantar, asustar”.

³¹³⁵ *Kub’ulik*, del verbo *kub’arik*, “estar satisfecho”.

³¹³⁶ *Chilik*, en Sam Colop, *chi’lik* para D. Guarchaj, “estar airado”. *Kayal*, de *kayalik*, amargar, jadear”. Tedlock traduce ambos términos como “estar airado”, según Basseta. Coto registra la palabra *qay*, “amargo, agrio”. (DT, nota 82; TC; DG)

³¹³⁷ *K-u-k’am*, forma incompletiva de *k’amik*, “recibir, aceptar, tomar”.

³¹³⁸ *K-eqam*, forma incompletiva del verbo *eqaxik*, “cargar”.

Solamente, pues, estaban en los bosques
el lugar del amanecer³¹³⁹ En Tojil
En Awilix
En Jakawitz' se llaman hoy en día.

Así, pues, se sembró³¹⁴⁰
amaneció para nuestros abuelos
nuestros padres nuestros.
Contaremos el amanecer

Folio 40 r.

la aparición también del sol
de la luna
de las estrellas.

60- ³¹⁴¹ Éste, pues, es el amanecer
la aparición también del sol
de la luna
de las estrellas.

61- Mucho se alegraron³¹⁴² B'alam Kitze'
B'alam Aq'ab'
Majujutaj
Ik'i B'alam

cuando vieron Ikoq'ij.
Como primera salió³¹⁴³ ahí
su aspecto alumbraba³¹⁴⁴ cuando salió ahí
como primera delante del sol.
Así, pues, desataron³¹⁴⁵ su pom³¹⁴⁶ ahí
lo habían traído de donde sale el sol
así, pues, era el trabajo³¹⁴⁷ de sus corazones
cuando lo desataron los tres³¹⁴⁸
era el agradecimiento³¹⁴⁹ de sus corazones
Mixtam Pom
es el nombre del pom que trae B'alam Kitze'
Kawistan³¹⁵⁰ Pom³¹⁵¹
es el nombre del pom que trae B'alam Aq'ab'
De doble visión Pom
lo trae Majukutaj

³¹³⁹ *Saqirib'al*, sustantivo locativo de *saqirik*, “amanecer, alba”.

³¹⁴⁰ *X-e-ch-awax*. Tercera persona plural de la forma completiva de *awax*, variante de *awexik*, “sembrar”. (DG)

³¹⁴¹ Empieza la p. 145 de la edición de Sam Colop.

³¹⁴² *K-e-ki'kotik*, forma incompletiva plural de *ki'kotem* “alegrarse, estar contento”.

³¹⁴³ *X-el*, forma completiva de *elem*, “salir”.

³¹⁴⁴ *Chi-tiltotik*, de la raíz *til*, “alumbrar”. (BB)

³¹⁴⁵ *X-ki-kiro*, forma completiva plural de la raíz *kir*, “esparcir, desatar”.

³¹⁴⁶ *Pom*, incienso que se usa todavía en las comunidades mayas de Guatemala, llamado *pom* también en español. (DG)

³¹⁴⁷ Sam Colop lee *u-chak*, “su trabajo”. Podría ser también *u-ch'ak*, “su vencer, su ganar”, de *ch'akik*, “ganar, vencer”.

³¹⁴⁸ *K-ox-ichal*, “ellos tres”.

³¹⁴⁹ *Ki-k'amowa-b'al*, sustantivo instrumental de *k'amowaxik*, “agradecer”.

³¹⁵⁰ *Kawistan*, palabra de origen náhuatl, por el sufijo locativo *-tan*. (LC: 84)

³¹⁵¹ Para ver las posibles interpretaciones de estos nombres, de origen náhuatl según Tedlock. (DT: 311-312, notas 83-84)

los tres tienen su pom.
 Así, pues, lo quemaron³¹⁵²
 cuando esparcían incienso³¹⁵³ allá³¹⁵⁴ a la salida del sol.
 Dulcemente³¹⁵⁵ lloraban³¹⁵⁶ cuando esparcían
 quemaban su pom
 sagrado pom³¹⁵⁷.
 Así, pues, lloraron porque no veían
 no observaban³¹⁵⁸ el nacimiento del sol.
 Así, pues, entonces salió el sol ahí.
 Se alegraron los animales³¹⁵⁹ pequeños
 los animales grandes
 se levantaron todos³¹⁶⁰ en los caminos de los ríos³¹⁶¹
 en los barrancos
 estaban en las cumbres³¹⁶² de las montañas
 solamente juntos estuvieron³¹⁶³ sus mirada allá
 donde salía el sol.
³¹⁶⁴ Así entonces chillaron³¹⁶⁵ el puma
 el jaguar
 primero, pues, chilló el pájaro³¹⁶⁶
 K'eletzu es su nombre.
 En verdad se alegraron todos los animales
 extendieron³¹⁶⁷ sus alas³¹⁶⁸ el águila³¹⁶⁹
 el zopilote³¹⁷⁰ blanco
 los pájaros pequeños
 los pájaros grandes.
 , pues, estaban arrodillados³¹⁷¹ los de las espinas³¹⁷²
 los sacrificadores³¹⁷³
 muchos se alegran con los de las espinas
 los sacrificadores de los Tam

³¹⁵² *X-ki-k'ato*, forma completiva plural de *k'atik*, “quemar”.

³¹⁵³ *X-e-saqb'isanik, acbizani* en el Ms. Newberry, como indica Sam Colop. (SC, nota 288) El verbo significa “esparcir, mover”. (DT: 312, nota 85).

³¹⁵⁴ *Aponoq*, posiblemente una variante de *apanoq* es adverbio locativo.

³¹⁵⁵ *Kus*, “dulce, sabroso”.

³¹⁵⁶ *K-e'-oq'ik*, forma incompletiva plural de *oq'ik*, “llorar”.

³¹⁵⁷ *Loq'olaj*: según los diccionarios contemporáneos “bendito, santo”. En este caso el significado sería: “sagrado”.

³¹⁵⁸ *X-ki-wachij*, de la raíz *wach*, “aspecto”.

³¹⁵⁹ *Chikop*, “animales”.

³¹⁶⁰ *X-k'is-yakataj*, forma completiva compuesta por el infijo *k'is*, “todo, completamente” y el verbo *yakik*, “levantar”.

³¹⁶¹ *B'e ya'*, *b'e*, “camino”; *ya'*, “agua”.

³¹⁶² *Tza'm*, “punta”.

³¹⁶³ *X-k'i xe* en Sam Colop. Para D. Guarchaj sería *x-ki-xe*, tercera persona plural (-*ki-*) de la forma completiva (*x-*) del verbo irregular, *xe*, “ser”. Si fuera *x-k'i xe* como interpreta Sam Colop podría ser de *k'iyareem*, “abundar, aumentar”. La traducción de la segunda opción es “eran muchas sus miradas”. (DG)

³¹⁶⁴ Empieza la p. 146 de la edición de Sam Colop.

³¹⁶⁵ *X-e'-oq'ik*, literalmente “lloraron” de *oq'ik*, “llorar”.

³¹⁶⁶ *Tz'ikin*, “pájaro”.

³¹⁶⁷ *X-ki-rip*, forma completiva plural de *ripik*, “extender”.

³¹⁶⁸ *Ki-xik'*, “sus alas” de *xik'aj*.

³¹⁶⁹ *Kot*, “águila”.

³¹⁷⁰ *K'uch*, “zopilote”.

³¹⁷¹ *Xukuxinaq*, forma perfectiva de *xukuxin*, “arrodillarse, hincarse”. de la raíz *xuk*, “estar arrodillado”. (TC)

³¹⁷² *Aj-k'ixb'*, prefijo agentivo *aj-* y *k'ix*, “espinas”. Posiblemente es una referencia a los autosacrificios de sangre.

³¹⁷³ *Aj-k'ajb'*, prefijo agentivo *aj-* y *k'aj*, “despedazar”.

Ilok

con los Rab'inal
los Q'aq'chekel
los de la Casa Tz'ikina
con los de la Casa Tujal
la Casa Uch'ab'a
la Casa Kib'a
los B'atena
con Tepew Yaki³¹⁷⁴

cuantos³¹⁷⁵ pueblos existen hoy en día
no era contable³¹⁷⁶ la gente
solamente amaneció para todos los pueblos juntos.
Así, pues, se secó³¹⁷⁷ la superficie de la tierra por el sol.
Así como un hombre era el sol
cuando se manifestó³¹⁷⁸

Folio 40 v.

a sí mismo
era ardiente³¹⁷⁹ su aspecto
, pues, secó la superficie de la tierra.
(cuando) no había salido todavía el sol, mojada³¹⁸⁰
lodosa³¹⁸¹ también estaba la superficie de la tierra
(cuando) no había salido todavía el sol.
Solamente, pues, se ardió³¹⁸² ahí el sol
así como un hombre.
No se aguantaba³¹⁸³ su calor.
Solamente, pues, hubo su manifestación³¹⁸⁴ de sí mismo cuando nació
solamente, pues, se quedó³¹⁸⁵ su espejo³¹⁸⁶
en realidad no es el sol que se representa³¹⁸⁷
se dijo en sus palabras.
³¹⁸⁸ Así, pues, inmediatamente³¹⁸⁹ se hicieron piedra³¹⁹⁰ Tojil
Awilix
Jakawitz
con el dios³¹⁹¹ de doble visión del puma

³¹⁷⁴ *Tepew*, del náhuatl *tepeuani* (raíz verbal *peua*), “el vencedor, conquistador”. (RS) *Yaki*, “extranjero, mexicano”.

Posiblemente es un préstamo náhuatl, de *yahki*, “fueron”, de *yah-*, “ir” y *-ki*, forma pasada. (LC: 85)

³¹⁷⁵ *Jarub'*, Sam Colop indica el significado del adjetivo/pronombre: “cuanto-as”. (SC, nota 146)

³¹⁷⁶ *Ajilan*, “contable”.

³¹⁷⁷ *X-chaqijik*, forma completiva de *chaqijem*, “secarse”.

³¹⁷⁸ *X-u-k'ut*, forma completiva singular de *k'utunem*, “aparecer”.

³¹⁷⁹ *K'atan*, forma adjetival de *k'atik*, “quemar”.

³¹⁸⁰ *Ch'aqalik*, “mojado”.

³¹⁸¹ *Yitz'il*, “suave, tierra floja, lodo”.

³¹⁸² *X-ka'-oj* en Sam Colop, *x-k'a'oj* para D. Guarchaj, del verbo *k'a'ik*, “arder”. (DG)

³¹⁸³ *X-ch'ijtajik*, forma completiva de *ch'ijik*, “agantar, soportar”.

³¹⁸⁴ *U-k'ut-b'al*, sustantivo instrumental de *k'utunem*, “aparecer”.

³¹⁸⁵ *X-kanajik*, forma completiva de *kanajem*, “quedarse”.

³¹⁸⁶ *U-lemo*. Brasseur registra la forma *lemou*, “espejo”. (BB)

³¹⁸⁷ *Ka-wachinik*, “parecer, ser la imagen, representar”. (BB)

³¹⁸⁸ Empieza la p. 147 de la edición de Sam Colop.

³¹⁸⁹ *Jusuk'*, “inmediatamente”.

³¹⁹⁰ *X-ab'ajir*, forma completiva de *ab'aj*, “piedra”.

el jaguar
 el cascabel
 el cantil³¹⁹².
 El blanco K'oxol³¹⁹³ solamente se agarró³¹⁹⁴ de los palos³¹⁹⁵ en el bosque.
 Entonces se manifestó el sol
 la luna
 las estrellas
 por todas partes³¹⁹⁶ todos fueron piedras.
 No estaríamos vivos³¹⁹⁷ nosotros hoy en día por los animales feroces³¹⁹⁸:
 el puma
 el jaguar
 el cascabel
 el cantil.

El Blanco K'oxol³¹⁹⁹ no sería nuestro esplendor³²⁰⁰ hoy en día
 si no se hubieran transformados en piedra los animales por el sol.
 Cuando salió ahí
 mucha alegría tenían en sus corazones B'alam Kitze'
 B'alam Aq'ab'
 Majukutaj
 Ik'i B'alam

mucho se alegraron
 cuando amaneció.
 No son muchos los que están ahí
 solamente pocos entonces estaban ahí sobre el monte Jakawitz.(
 Ahí les amaneció
 ahí también quemaron
 esparcieron³²⁰¹ (pom) hacia ahí
 ahí la salida del sol, de donde habían venido
 así sus montañas
 sus valles
 de allá vinieron B'alam Kitze'
 B'alam Aq'ab'
 Majukutaj
 Ik'i B'alam, sus nombres.
 Ahí, pues, se multiplicaron³²⁰² en la montaña

³¹⁹¹ En este caso *u-kab'awilal* se encuentra poseído; la traducción entonces no es “el dios puma”, sino “el dios del puma”.

³¹⁹² *Sochoj y kanti*, variedad de serpientes venenosas.

³¹⁹³ *K'oxol*. En los diccionarios modernos está traducido como “brujo, personaje del Baile de la Conquista”. Barbara Tedlock explica que según los documentos coloniales, se trata de un “señor del monte”, espíritu protector del bosque, a quien hay que pedir permiso para cazar. Es también una deidad calendárica y un héroe cultural, como cargador del año y ser celeste. Con base en las creencias contemporáneas, es posible encontrarlo en el bosque o en las cuevas por la noche y es el responsable de los rayos. Aun siendo un ser antropomorfo, se asocia a ciertas clases de piedras, a las que tal vez el episodio del Popol Vuh hace mención. (BT: 343-353)

³¹⁹⁴ *X-u-chap*, forma completiva singular de *chapik*, “agarrar”.

³¹⁹⁵ *Uk'a'*, “palo jiote, cuerno”.

³¹⁹⁶ *Jumaj*, “de todas partes, de algunas partes, de cada parte”.

³¹⁹⁷ *Yakamarinaq*, forma perfectiva de *yamarik*, “estar vivo, aliviado”.

³¹⁹⁸ *Tiyonel*, “que muerde”, de la raíz *ti'*, “morder”.

³¹⁹⁹ Espíritu protector del monte y ser celeste asociado al rayo. B. Tedlock, (BT: 343-353) Dennis Tedlock propone que este nombre ha sido un error de Ximénez y que habría que quitarlo. (DT, nota 89)

³²⁰⁰ *Qa-q'ij*, literalmente “nuestro sol”.

³²⁰¹ *X-e-k'aton*, forma completiva plural de *k'atik*, “quemar”. *X-e-saqb'isan*, forma completiva plural “esparcir”.

, pues, fue su ciudad³²⁰³
ahí fue, pues, cuando se manifestaron el sol
la luna
las estrellas
amaneció
se hizo la aurora³²⁰⁴ sobre la superficie de la tierra
bajo todo el cielo.

Ahí, pues, empezaron su canto³²⁰⁵
Qamuku es su nombre.
Cantaron solamente el llanto³²⁰⁶ de sus corazones
de sus vientres.

Decían en su canto:
-“¡Pobres de nosotros!³²⁰⁷
Nos perdimos³²⁰⁸ en Tulan
nos separamos³²⁰⁹
dejamos³²¹⁰

Folio 41 r.

a nuestros hermanos mayores
nuestros hermanos menores³²¹¹.
¿Dónde³²¹² vieron el sol?
¿Dónde estaban cuando amaneció?”- Hablaban de los de las espigas
de los sacrificadores de la gente Yaki.
Solamente así Tojil es el nombre del dios de la doble visión de la gente Yaki
Yolkwat
Kitzalkwat³²¹³, es su nombre.
-“Nos dividimos³²¹⁴ allá en Tulan
en Suywa.
como compañeros salimos³²¹⁵ de ahí
así también se creó³²¹⁶ nuestro aspecto, cuando vinimos”- Se dijeron los unos a los otros.
Entonces se acordaron³²¹⁷ de sus hermanos mayores
de sus hermanos menores
a la gente Yaki amaneció allá
México³²¹⁸ es su nombre hoy en día.

³²⁰² *X-e-k'iyar*, forma completiva plural de *k'iyareem*, “abundar, aumentar”.

³²⁰³ Empieza la p. 148 de la edición de Sam Colop.

³²⁰⁴ *X-pakatajik*, forma completiva de *pakatajik*, “aurora”.

³²⁰⁵ *X-tikar*, forma completiva de *tikarem*, “comenzar, principiar, lograr”. *Ki-b'ix*, “su palabra, su canto, su cuento”.

³²⁰⁶ *R-oq'ej*, “su llanto”, de *oq'ik*, “llorar”.

³²⁰⁷ *Aqaroq*, que Sam Colo lee *aq'aroq*, expresión de desesperación.

³²⁰⁸ *X-oj-sachik*, forma completiva en la primera persona plural de *sachem*, “perderse”

³²⁰⁹ *X-oj-paxin*, forma completiva en la primera persona plural de *paxem*, “quebrar”. *Q-ib'*, pronombre reflexivo.

³²¹⁰ *X-e-qa-kanaj*, forma completiva en la primera persona plural sujeto (*-qa*) y complemento en la tercera persona plural (*-e*) del verbo *kanajem*, “dejar, quedar”.

³²¹¹ *Q-atz* y *qa-chaq'*, respectivamente “nuestros hermanos mayores/ nuestros hermanos menores”.

³²¹² *Awi*, pronombre interrogativo.

³²¹³ *Yolcuat* y *quitzalcuat* en el Ms. Newberry. *Yolkuat* es un nombre náhuatl, de *yo:l*, “corazón” y *-kowatl*, “culebra”.

El segundo corresponde a Quetzálcoatl del área náhuatl, de *ketsal-* “quetzal” y *-kowa-tl*, “culebra”. (LC: 84-85)

³²¹⁴ *X-qa-jach*, forma completiva en la primera persona plural de la raíz *jach*, “repartir, dividir”.

³²¹⁵ *Q-ach-elik*, verbo compuesto de *ach*, “compañero” y *elem*, “salir”.

³²¹⁶ *U-tz'aaqat*, “su creación”, de la raíz *tz'aaq*, “formar, edificar muros”.

³²¹⁷ *X-ki-nataj*, forma completiva plural de la raíz *nata*, “pensar, recordar”.

Así, pues, contaremos su estancia³²³⁶
su demora³²³⁷ también allí sobre la montaña.
Solamente estaban juntos

Folio 41 v.

los cuatro³²³⁸: B'alam Kitze'
B'alam Aq'ab'
Majukutaj
Ik'i B'alam, sus nombres.

Lloraban sus corazones por Tojil
Awilix
Jakawitz

estaban entre los pies de gallo
el musgo por ellos.

62- ³²³⁹Éstas, pues, son sus ofrendas de humo³²⁴⁰
al pie del lugar donde estaba³²⁴¹ Tojil
cuando iban frente a Tojil
Awilix
iban a verlos³²⁴²
iban a adorarlos³²⁴³ también
agradecían³²⁴⁴ frente al amanecer.
resplandecían³²⁴⁵ entre las piedras allá en el bosque
solamente la manifestación de sus espíritus³²⁴⁶ habló
cuando llegaron los de las espinas

los sacrificadores delante de Tojil.
No tomaban³²⁴⁷ grandes cosas
como ofrenda de humo solamente resina³²⁴⁸
escorias de noj³²⁴⁹
con el pericón³²⁵⁰ quemaban³²⁵¹ frente a sus dioses de doble visión.

Entonces habló, pues, Tojil
solamente su espíritu

³²³⁶ *K-yalub'ik*, forma poseída de la raíz *yaluj*, “detenerse, tardar”. (SC, nota 124)

³²³⁷ *Ki-b'ayajik*, forma poseída en la tercera persona plural de la variante de *b'eyetajik*, “tardar”, de la raíz *b'ey*, “demora, tardanza”. (DG)

³²³⁸ *Ki-kaj-ichal*, “ellos cuatro”.

³²³⁹ Empieza la p. 150 de la edición de Sam Colop.

³²⁴⁰ *Ki-k'atonik*, forma poseída en la tercera persona plural de *k'atik*, “quemar”, literalmente “su quemar”.

³²⁴¹ *K'oj-b'al*, sustantivo locativo del verbo *k'oje'*, “estar”.

³²⁴² *X-e-b'ek-ila*, verbo compuesto por *b'enam*, “ir” y *ilik*, “ver”.

³²⁴³ *Ki-q'ijila*, forma poseída en la tercera persona plural del verbo *q'ijiloxik*, “adorar”, de *q'ij*, “día, sol”.

³²⁴⁴ *X-e-k'amowan*, forma completiva plural de *k'amowaxik*, “agradecer”.

³²⁴⁵ *Wonowoj*, “resplandeciente” según Brasseur (*vonovoh*). Podría tener relación también con la raíz *won*, que en *k'iche'* moderno significa “estar solo, huérfano, solitario” o con *wonik*, “encogerse”.

³²⁴⁶ *Ki-nawal*, “espíritu, algo sagrado”.

³²⁴⁷ *K-u-k'am*, forma incompletiva singular de *k'amik*, “tomar, aceptar”.

³²⁴⁸ *Q'ol*, “trementina, resinoso”

³²⁴⁹ *R-achaq*, en el diccionario de Coto se encuentra la expresión *achak che*, “punta”, que se puede adaptar a esta frase. En general tiene el sentido de “escoria”, que se puede referir a lo que sale de la corteza de un árbol. *Noj*, posiblemente es un tipo de resina o un árbol. Tedlock lo traduce como “pino”. Brasseur registra la forma *xnoj*, “resina”. (DT: 315, nota 99; TC)

³²⁵⁰ *Iya*, “pericón o hipericón”, es la hierba *tagetes lucida*, de la familia de las compuestas. (AR: 176, nota 17; BB)

³²⁵¹ *X-ki-k'ato*, forma completiva plural de *k'atik*, “quemar”.

cuando dio ahí sus consejos³²⁵² a los de las espinas
los sacrificadores.

Dijo

cuando habló:

-“Solamente, pues, que aquí nuestras montañas
nuestros valles sean.

Nosotros somos de ustedes³²⁵³

grande es nuestro día³²⁵⁴

grande también es nuestro nacimiento³²⁵⁵ por todos los hombres de ustedes
todos los pueblos.

Solamente, pues, nosotros somos sus compañeros³²⁵⁶

suyas son las ciudades

solamente, pues, les daremos sus consejos³²⁵⁷.

No nos muestren³²⁵⁸ frente a los pueblos

cuando estemos enojados³²⁵⁹ por sus palabras en su boca
en sus esencias.

Así, pues, no nos dejen cautivar³²⁶⁰

solamente, pues, nos ofrezcan a nosotros el hijo de la paja³²⁶¹

el hijo de la hierba³²⁶²

la hembra del venado

la hembra del pájaro³²⁶³

lleguen a darnos³²⁶⁴ un poco³²⁶⁵ de su sangre a nosotros.

¡Que nos tengan lástima!³²⁶⁶

³²⁶⁷ Que se queden, pues, con la piel³²⁶⁸ del venado

cuídenla³²⁶⁹, para esconder su aspecto³²⁷⁰,

que sea un engaño³²⁷¹ ahí

así que sea lo del venado

así también que sea nuestro substituto³²⁷², pues, frente a los pueblos.

¿Dónde está Tojil?

cuando les digan

³²⁵² *Ki-na'oj*, forma poseída en la tercera persona plural de *na'oj*, “idea, pensamiento, consejos”.

³²⁵³ *Iw-ech*, “de vosotros”, forma de confianza plural.

³²⁵⁴ *Qa-q'ij*, sustantivo poseído en la primera persona plural, de *q'ij*, literalmente “sol, día”.

³²⁵⁵ *Q-alaxik*, “nuestro nacimiento, hijos”, del verbo *alaxik*, “parir, dar a luz”

³²⁵⁶ *Oj-iw-achb'il*, literalmente “nosotros-vuestros-compañeros”.

³²⁵⁷ *Ch-i-qa-ya'*, optativo de *ya'ik*, “dar”. Sujeto de primera persona plural (*qa-*) y complemento de segunda persona de confianza (*-i*).

³²⁵⁸ *M-oj-i-k'ut*, negación-pronombre complemento “nos”-sujeto “vosotros”-raíz *k'ut*, “aparecer, mostrar”.

³²⁵⁹ *K-oj-q'aq'anij*, primera persona plural en la forma incompletiva del verbo *q'aq'al*, “enojarse”, de *q'aq'*, “caliente”.

³²⁶⁰ *K-oj-i-r-alajob'i-saj*, forma causativa de la raíz *alab'ij*, “cautivar, esclavizar”. El sujeto es *i-*, “vosotros” y el complemento *oj-*, “nos”. (TC)

³²⁶¹ *R-al*, “su hijo”. *K'im*, “paja”.

³²⁶² *Torob'*, “hierba”. (DG)

³²⁶³ *Xnam*, está registrado en Coto con el significado de “venado”. Tiene también la connotación de “hembra; macho”. (TC)

³²⁶⁴ *Ch-ul-ta'i-ya'*, verbo compuesto de *ulem*, “llegar” e *ya'ik*, “dar”.

³²⁶⁵ *Sqaqi'n*, “poco, pequeño”.

³²⁶⁶ *Toq'ob' qa-wach*, de *toq'ob' axik wach*, “tener lástima”. Sam Colop lee *toqob'*.

³²⁶⁷ Empieza la p. 151 de la edición de Sam Colop.

³²⁶⁸ *Ch-i-kanaj*, optativo de la raíz *kanaj*, “quedar, dejar”. *R-ismal*, “su pelo, su piel”.

³²⁶⁹ *Ch-i-chajij*, optativo de *chajixik*, “cuidar, vigilar”.

³²⁷⁰ *U-muq-u-wach*, literalmente “su-enterrar-su- aspecto” de *muqik*, “enterrar, esconder”.

³²⁷¹ *Chi-mich'*, optativo de *mich'o*, “burlar, engañar”. La misma raíz significa también “arrancar los pelos”. (DG)

³²⁷² *Qa-k'ex-wach*, sustantivo poseído de *k'exwach*, “cambiar una cosa por otra”.

quemaban resina³²⁹²
quemaban también pericón³²⁹³
hongos cabezas³²⁹⁴ .
Tuvo sus mantas de venado cada uno de ellos
allí habían llegado³²⁹⁵ por ellos sobre la montaña.
³²⁹⁶ No viven³²⁹⁷ en sus casas por el día
solamente por las montañas andan³²⁹⁸
así, pues, comen³²⁹⁹ solamente los hijos de los abejones³³⁰⁰
solamente los hijos de las avispas³³⁰¹
solamente los hijos de abejas³³⁰² que buscan³³⁰³ .
No tenían buena comida de maíz³³⁰⁴
buena bebida tampoco
no estaban claros³³⁰⁵ los caminos³³⁰⁶ de su casa
no estaba claro dónde estaban ahí sus mujeres.

Folio 42 r.

Así, pues, muchos son los pueblos
uno por uno³³⁰⁷ se asienta³³⁰⁸
se reúne³³⁰⁹
cada una de las tribus³³¹⁰ en pueblos
van por los caminos
están claros sus caminos.
Así, pues, B'alam Kitzé'
B'alam Aq'ab'
Majukutaj
Ik'i B'alam no está claro dónde están.
Así, pues, cuando ven a los pueblos que pasan³³¹¹ por los caminos
pues entran³³¹² en la cumbre de las montañas
solamente el llanto del coyote³³¹³

³²⁹¹ *K'u'-kej*, en Sam Colop, palabra compuesta por *k'u'ik*, “ocultar, esconder” y *kej*, “venado”. Para Diego Guarchaj sería de *k'ul*, “su manta, su poncho de venado”. (DG)

³²⁹² *Q'ol*, “trementina, resinoso”.

³²⁹³ *Iya*, “pericón”.

³²⁹⁴ *Jolom*, “cabeza”. *Okox*, “hongos”, según Coto. (TC)

³²⁹⁵ *K-ul*, de *ulem*, “llegar”.

³²⁹⁶ Empieza la p. 152 de la edición de Sam Colop.

³²⁹⁷ *Ki-laqab'en*, de *laqab'ej*, “habitar en algún lugar, avecindarse”. (SC, nota 95)

³²⁹⁸ *K-e-b'in*, forma incompleta plural de *b'inem*, “caminar, andar”.

³²⁹⁹ *Chi-k-echa'j*, de la raíz *echa'*, “la comida de los animales herbívoros, pasto”.

³³⁰⁰ *Wonon*, “avispon, abejorro”. Como señala Sam Colop (SC, nota 297) es *vorom* en el Ms. Newberry.

³³⁰¹ *Sita'l*, “avispa”, (BB)

³³⁰² *Aqaj*, “pequeña abeja”. (DT: 317, nota 108)

³³⁰³ *Chi-ki-tzukuj*, forma completa de *tzukuxik*, “buscar cosa perdida”.

³³⁰⁴ *Wa*, normalmente se refiere a la comida de maíz.

³³⁰⁵ *Q'alaj*, “claro”.

³³⁰⁶ *U-b'e'l*, “su camino”.

³³⁰⁷ *Jujun*, “uno por uno, cada uno”.

³³⁰⁸ *Chi-sepesoj*, de la raíz *sep*, “sentarse, estar plano”.

³³⁰⁹ *Ki-kuchun k-ib'*, forma incompleta reflexiva plural de *kuchuj ib'*, “juntarse, reunirse”.

³³¹⁰ *Jutaq*, “de cada uno de ellos”. *Chob'*, “parcialidad, tribu”. (BB)

³³¹¹ *Ch-ik'owik*, de *ik'ow*, “pasar, sobrepujar”. (BB)

³³¹² *K-e'-ok*, podría ser de *oke*, “entrar”, además por la partícula locativa *uloq*. Coto señala también la raíz *okabom*, “gritar cuando se caza” y *okah*, “perseguir”. (TC)

solamente el llanto de gato montés cantan³³¹⁴
solamente el canto del puma
del jaguar hacen.
Cuando ven a los pueblos
muchos que caminan³³¹⁵.
-“Solamente como coyote cantan
solamente como gato montés
solamente como puma
solamente como jaguar”- Dicen, pues, los pueblos.
Así, pues, como si no fueran hombres en los corazones de todos los pueblos.
Solamente, pues, es un engaño³³¹⁶ para los pueblos cuando lo hacen.
Hay algo que desean³³¹⁷ sus corazones
en realidad no se espantan³³¹⁸ cuando lo hacen
hay algo que quieren³³¹⁹ con el llanto del puma
el llanto del jaguar que cantan.
Cuando ven, pues, solamente a un hombre
solamente a dos que caminan.
³³²⁰ los quieren destruir³³²¹.

Folio 42 v.

Cada³³²² día llegan ahí, pues,
a su casa con sus mujeres
solamente los hijos de los abejones³³²³
solamente los hijos de las avispas³³²⁴
solamente los hijos de abejas³³²⁵, pues, toman³³²⁶
los dan a sus mujeres.
Cada día iban, pues, delante de Tojil
Awilix
Jakawitz
decían en sus corazones:
-“Así Tojil
Awilix
Jakawitz,
solamente sangre de venado
de pájaro le damos
solamente perforamos³³²⁷ nuestras orejas

³³¹³ *R-oq'ib'al*, sustantivo instrumental de *oq'ik*, “llorar”. *Utiw*, “coyote”.

³³¹⁴ *Yak*, “gato del monte”. *Chi-k-oq'ib'ej*, forma plural de *oq'ik*, “llorar”.

³³¹⁵ *K'i*, “muchos”. *Ch-u-b'inik*, forma singular de *b'inem*, “caminar, andar”.

³³¹⁶ *Mich'-b'al*, sustantivo instrumental de *mich'o*, “burlar, engañar”.

³³¹⁷ *Ka-r-aj*, forma incompletiva singular de la raíz *-aj*, “querer, desear”.

³³¹⁸ *Chi-xib'inik*, de *xib'ixik*, “espantar, asustar”.

³³¹⁹ *Ka-k-aj*, forma incompletiva plural de la raíz *-aj*, “desear, querer”.

³³²⁰ Empieza la p. 153 de la edición de Sam Colop.

³³²¹ *Ki-mayij*, forma plural incompletiva, registrada en Brasseur (*mayih*), “destruir, perder, olvidar”. (BB)

³³²² *Juta*, “cada, cada uno”.

³³²³ *Wonon*, “avispón, abejorro”. Como señala Sam Colop en la nota 297, *vorom* en el Ms. Newberry.

³³²⁴ *Sita'l*, “avispa”, (BB)

³³²⁵ *Aqaj*, “pequeña abeja”. (DT: 317, nota 108)

³³²⁶ *Ka-k'am*, forma incompletiva singular de *k'amik*, “recibir, aceptar, tomar”.

³³²⁷ *Qa-t'isa*, según Sam Colop (*caziza* en el Ms. Newberry). Primera persona plural de *t'isisem*, “meter cosas puntiagudas, ensartar”.

nuestros codos³³²⁸
 invocamos³³²⁹ nuestro valor³³³⁰
 nuestra fuerza³³³¹ a Tojil
 Awilix
 Jakawitz.
 ¿Qué dirán de la muerte³³³² de los pueblos
 solamente entonces uno por uno los hacemos morir^{3333?}”- Dijeron unos con otros.
 Entonces fueron, pues, delante de Tojil
 Awilix
 Jakawitz.
 Entonces se perforaron sus orejas
 sus codos delante de sus dioses de doble visión.
 preparaban la bebida divina³³³⁴ de su sangre
 la vaciaban³³³⁵ en la boca de las piedras.
 En realidad no eran piedras
 así cada uno era como un muchacho³³³⁶ cuando llegaban³³³⁷.
 Se alegraron³³³⁸ de la sangre de los de las espinas
 los sacrificadores.
 Entonces vino, pues, la señal de sus acciones:
 -“Ganen³³³⁹ muchas colas³³⁴⁰
 es su salvación³³⁴¹.
 De allá vino de Tula
 cuando nos tomaron³³⁴²”- Dijeron, pues.
³³⁴³ Entonces dieron la piel³³⁴⁴
 en Silisib³³⁴⁵, es su nombre
 con la sangre que entraba³³⁴⁶ arriba
 se arroja³³⁴⁷ la sangre
 fue el don³³⁴⁸ de Tojil

³³²⁸ *Qa-xikin*, “nuestras orejas”. *Qa-chu’k*. Brasseur registra la forma *chuc*, “codo”.

³³²⁹ *Qa-tz’onoj*, primera persona plural de *tz’onojik*, “invocar, pedir a dios”.

³³³⁰ *Qa-kowil*, forma poseída en la primera persona plural de *kowil*, que en los diccionarios modernos está asociado a *aanimah* (“alma”), con el significado de “valor, espíritu”.

³³³¹ *Qa-achilal*, sustantivo abstracto, relacionado con *achij*, “varón, guerrero”. El significado sería “valor bélico, hombría”.

³³³² *Naki*, partícula interrogativa. *Ki-kamik*, “su muerte de ellos”.

³³³³ *Junjunal*, “uno por uno, cada uno”. *K-e-qa-kami-saj*, verbo causativo de *kamem*, “morir”. Sujeto de primera persona plural (*qa-*)y complemento de tercera persona plural (*e-*)

³³³⁴ *X-ki-waquj*, forma completiva plural de la raíz *waq*, que Sam Colop, según Basseta, traduce como “bebida de los dioses”. (SC, nota 299)

³³³⁵ *X-q’ijik*, forma completiva de *q’ijik* significa “vaciar, envasar”.

³³³⁶ *K’ajolab’*, “muchacho”.

³³³⁷ *K-e’-ulik*, forma incompletiva plural de *ulem*, “llegar”.

³³³⁸ *X-e-ki’kot*, forma completiva plural del verbo *ki’kotem*, “alegrarse”, que Sam Colop lee *xekikot*.

³³³⁹ *Chi-chakoni-saj*, forma causativa de la raíz *chak*, “ganar, vencer”. (BB)

³³⁴⁰ *K’i je’: je’*, “cola”. *K’i*, “muchos, muchas”. Podría ser también *kije*, “asimismo, también”. (DG)

³³⁴¹ *I-kolb’al*, sustantivo instrumental poseído en la segunda persona plural de *kolik*, “salvar, defender”.

³³⁴² *X-oj-i-k’am*, forma completiva con sujeto en la segunda persona pl. y complemento en la primera pl. de *k’amik*, “recibir, tomar, aceptar”.

³³⁴³ Empieza la p. 154 de la edición de Sam Colop.

³³⁴⁴ *Tz’um*, “pelo, piel”.

³³⁴⁵ Tedlock traduce el término como “Vertigo”, *silisab’*, “oscilar”. (DT: 318, nota 113)

³³⁴⁶ *Ch-ok*, de *okem*, “entrar”.

³³⁴⁷ *Ki-jab’*, forma incompletiva de *jab’*, “aguacero, lluvia, arrojar, esparcir”. *R-ib’*, pronombre reflexivo singular. Sin embrago el prefijo de *jab’* es plural (*ki-*) y de *-ib’*, es singular (*r-*).

³³⁴⁸ *U-ya’on*, forma poseída de *ya’ik*, literalmente “su dar”.

con Awilix
Jakawitz.

63- Éste es el principio³³⁴⁹ del robo³³⁵⁰ de la gente
los pueblos por B'alam Kitze'
B'alam Aq'ab'
Majukutaj
Ik'i B'alam.

64-, pues, también fue la muerte³³⁵¹ de los pueblos
así mataban³³⁵² solamente a uno que caminaba
solamente a dos que caminaban³³⁵³.

No estaba claro cuándo los tomaban.

Así, pues, entonces iban a sacrificarlos³³⁵⁴ frente a Tojil
Awilix.

Así, pues, daban la sangre en el camino
estaba³³⁵⁵ su cabeza

la ponían³³⁵⁶ también en el camino.

Decían, pues, los pueblos:

-“El jaguar los comió³³⁵⁷”-

Solamente lo dicen

porque así como piernas de jaguar eran sus huellas³³⁵⁸

cuando lo hacían

no se mostraban³³⁵⁹.

Muchos pueblos robaron³³⁶⁰

pues tarde se aconsejaron³³⁶¹ los pueblos:

-“Pues si son Tojil

Folio 43 r.

Awilix los que entran entre nosotros
solamente busquemos³³⁶² a los de las espinas

los sacrificadores

cuando estén en sus casas³³⁶³.

¡Sigamos³³⁶⁴ sus huellas!”- Dijeron, pues, todos los pueblos.

³³⁴⁹ *U-tikarik*, forma sustantiva poseída en la tercera persona singular de *tikarem*, “comenzar, principiar, lograr”.

³³⁵⁰ *R-eleq'axik*, forma sustantiva poseída en la tercera persona singular de *eleq'*, “robar”.

³³⁵¹ *U-kamisaxik*, forma sustantivada del verbo causativo de *kamem*, “morir”.

³³⁵² *X-ki-kam*, forma completiva plural de *kamik*, “matar”. Podría ser también *x-ki-k'am*, de *k'amik*, “recibir, aceptar, tomar”. La traducción sería: “tomaban”.

³³⁵³ *Ch-u-b'inik*, forma singular de *b'inem*, “caminar”.

³³⁵⁴ *Chi-b'e-ki-pusu*, verbo compuesto por la raíz *b'e*, “ir” y la raíz *pus*, “cortar con cuchillo, hacer una hendidura”. *Ki* es sujeto plural de tercera persona.

³³⁵⁵ *K'olik*, “ser, estar, existir”. *U-jolom*, “cabeza”.

³³⁵⁶ *Chi-ki-k'olob'a*, de la raíz *k'olob'*, “poner algo redondo” o da *k'ol*, “colgar”. (TC)

³³⁵⁷ *Mi-x-ti'owik*, forma completiva de *ti'ik*, “comer, morder”.

³³⁵⁸ *K-aqan*, “sus pies, sus piernas”, posiblemente con el significado de “huellas”.

³³⁵⁹ *Chi-ki-k'ut*, forma plural de *k'utunem*, “aparecer”.

³³⁶⁰ *X-k-eleq'aj*, forma completiva de la raíz *eleq'*, “robar”.

³³⁶¹ *Najt*, “lejos, lejano” y en este caso “lejos en el tiempo”. *X-u-na'*, con el pronombre reflexivo, de la raíz *na'*, “idea, consejo, pensamiento”.

³³⁶² *Ke-qa-tzukuj*, del verbo *tzukuxik*, “buscar algo perdido”.

³³⁶³ *K-ochoch*, “su casa de ellos”.

Entonces tomaron su consejo³³⁶⁵ unos con otros.
 Así, pues, empezaron³³⁶⁶ a seguir³³⁶⁷ a los de las espinas
 los sacrificadores
³³⁶⁸ no estaba claro
 solamente huellas de venado
 solamente huellas de jaguar veían
 no estaban claras sus huellas
 no³³⁶⁹ había ninguna que estuviera clara.
 Sus primeras huellas solamente son huellas de cuadrúpedos³³⁷⁰
 así son sus huellas
 solamente están borradas³³⁷¹ por ellos
 no está claro su camino.
 Solamente se formaron³³⁷² las nubes³³⁷³
 solamente se forma una negra lluvia³³⁷⁴
 solamente también se forma lodo³³⁷⁵
 solamente se forma una llovizna³³⁷⁶
 ven delante de los pueblos
 solamente sus corazones se cansan³³⁷⁷ de buscarlos³³⁷⁸
 entonces los dejan ir³³⁷⁹ (por el camino)³³⁸⁰ porque grandes eran las esencias de Tojil
 Awilix
 Jakawitz.

Lejos³³⁸¹, pues, hacían eso allí en la cumbre de las montañas
 en las esquinas³³⁸² mataban a los pueblos
 así entonces llevaban a cabo los robos³³⁸³ los sacrificadores³³⁸⁴
 cuando tomaban a los pueblos en los caminos
 los sacrificaban delante de Tojil
 Awilix
 Jakawitz.
 Salvaban³³⁸⁵, pues, a sus hijos allí en la cumbre de las montañas.

³³⁶⁴ *Chi-qa-taqej*, optativo en la primera persona plural de *taqexik*, “comenzar, empezar”. Brasseur registra el significado de “seguir”. (BB)

³³⁶⁵ *X-ki-k'am*, forma completiva plural de *k'amik*, “tomar, aceptar”. *Ki-na'oj*, “su consejo, su idea”.

³³⁶⁶ *X-ki-tikib'a*, forma completiva de la raíz *tik*, “comenzar, poder, lograr”. Sam Colop lee *xkitik'ib'al*. Por otro lado, Coto registra la forma *tiqiba* (*tikib'a*) como “comenzar”. (TC)

³³⁶⁷ *U-taqexik*, forma sustantivada de *taqej*, “seguir”. (BB)

³³⁶⁸ Empieza la p. 155 de la edición de Sam Colop.

³³⁶⁹ *Xma*, para Sam Colop es la forma dialectal o arcaica de *ma*, nagación.

³³⁷⁰ *Ki-pich*, literalmente “sus patas de cuadrúpedos”. (SC, nota 300)

³³⁷¹ *Sach-b'al*, sustantivo instrumental de *sachik*, “perder, olvidar”.

³³⁷² *Chi-winaqir*, de *winaqirem*, “llegar a tener bienes, completar, concluir, multiplicarse, llegar a ser hombres cabales”, de la raíz *winaq*, “hombre”.

³³⁷³ *Sutz'*, “nube”.

³³⁷⁴ *Q'eqal jab'*, “negra lluvia”.

³³⁷⁵ *Xoq'o'l*, “lodo”. (BB)

³³⁷⁶ *Mulumul jab'*, literalmente “llovizna lluvia”.

³³⁷⁷ *Chi-kos*, de *kosem*, “cansarse”.

³³⁷⁸ *Ki-tzukuxik*, sustantivo poseído en la tercera persona plural de *tzukuxik*, “buscar cosa perdida”.

³³⁷⁹ *K-oqotaj*, forma incompletiva de *oqotaxik*, “despedir, corretear”.

³³⁸⁰ *Pu* (o *pa*) *b'e*, está casi borrado en el Ms. Newberry, “en el camino”.

³³⁸¹ *Najt*, “lejos”. El significado podría ser también temporal “por mucho tiempo”.

³³⁸² *Xikin*, Coto traduce la raíz *xiquin* como “oír” y “esquina”. (TC)

³³⁸³ *X-winaqir*, forma completiva de *winaqirem*, “llevar a cabo, concluir, formar”. *Eleq'ik*, “robar, robo”.

³³⁸⁴ *E chalami q'at*, expresión poco clara. Posiblemente es *chalamicat*, préstamo náhuatl, que significa “sacerdote sacrificador”, de la raíz *mic*, “morir”. (LCa: 104)

³³⁸⁵ *X-kolo*, forma completiva de *kolik*, “salvar, defender”.

cuando tomaron su consejo.

Dijeron, pues, cuando se interrogaron³⁴⁰⁵:

-“Cómo se puede hacer³⁴⁰⁶ para vencer³⁴⁰⁷ a los Kaweq
la gente K’eché’?

Por ella³⁴⁰⁸ se han acabado³⁴⁰⁹ nuestros hijos de mujer³⁴¹⁰
los hijos de hombre

no está clara la desaparición³⁴¹¹ de la gente por ellos
si nos acabamos con el robo³⁴¹².

¡Que así sea³⁴¹³, si es grande el esplendor³⁴¹⁴ de Tojil
Awilix
Jakawitz

entonces, pues, que Tojil sea nuestro dios de doble visión!

¡Que se captive³⁴¹⁵!

No salga bien que nos derroten³⁴¹⁶.

¿No somos muchas personas en nuestra existencia?

Así, pues, los Kaweq no son tantos³⁴¹⁷ en su existencia”- Dijeron, pues,
cuando llegaron³⁴¹⁸ todos.

Dijeron, pues, algunos³⁴¹⁹ de los pueblos

cuando hablaron:

³⁴²⁰ -“ ¿Quién³⁴²¹ vio³⁴²² que se bañan³⁴²³ en la orilla del río cada³⁴²⁴ día?

Así a Tojil

Awilix

Jakawitz

entonces los derrotamos³⁴²⁵ primero.

Ahí entonces, pues, empieza³⁴²⁶ la derrota de los de la sangre
los sacrificadores”-

Dijeron, pues, algunos todavía

cuando hablaron:

-“¿Pues cómo los derrotamos?”- Dijeron, pues.

³⁴⁰⁵ *X-ki-tz'onob'ej*, forma completiva plural de *tz'onoxik*, “rogar, pedir”.

³⁴⁰⁶ *K-uch'aj*, podría ser de *uch'aj*, “poder hacer, cosa posible”, registrado en Coto como *vcheeh (ucheej)*. (TC)

³⁴⁰⁷ *Ki-ch'akik*, forma poseída en la tercera persona plural de *ch'akik*, “ganar, vencer”.

³⁴⁰⁸ *R-umal*, literalmente “porque, por él, por eso”.

³⁴⁰⁹ *Mi-x-k'is*, forma completiva del verbo *k'isem*, “acabarse, terminarse”.

³⁴¹⁰ *Q-al*, “nuestros hijos de mujer”. *K'ajol*, “hijo de hombre”.

³⁴¹¹ *U-sachik*, forma poseída en la tercera persona singular de *sachik*, “perder, olvidar”.

³⁴¹² *We*, partícula condicional. *K-oj-k'isik*, forma incompletiva en la primera persona plural de *k'isem*, “acabarse, terminar”. *Eleq'axik*, forma sustantivada de *eleq'*, “robar”.

³⁴¹³ *Ta chuxoq*, “que así sea”.

³⁴¹⁴ *Q'aq'al*, “majestuoso, brillante”, según Ch. E. Brasseur de Bourbourg. (BB) Sin embargo en otro paso del *Popol Vuh* el término es usado con el significado de “enojo, enojarse”.

³⁴¹⁵ *Chi-kanab'ij*, optativo de la raíz *kana*, “cautivar, robar”. (TC)

³⁴¹⁶ *Ch-utzinik*, de la raíz *utz*, “bien, bueno”. *K-oj-ki-ch'ako*, forma incompletiva de *ch'akik*, “vencer, ganar”; sujeto de tercera persona plural (*ki-*) y complemento de segunda plural (*oj-*).

³⁴¹⁷ *Jarub'*, “cuanto-as como”.

³⁴¹⁸ *X-e-ponik*, contracción de *x-e'-oponik*, forma completiva plural del verbo *opaneem*, “llegar a otra parte”.

³⁴¹⁹ *Chajkar*, “algunos, parte de un grupo”. (SC, nota 292)

³⁴²⁰ Empieza la p. 157 de la edición de Sam Colop.

³⁴²¹ *Apachina*, partícula interrogativa.

³⁴²² *R-ilo*, forma poseída de *ilik*, “ver”.

³⁴²³ *Ke'-atin*, forma incompletiva plural de *atinem*, “bañarse”.

³⁴²⁴ *Juta*, “cada, cada uno”.

³⁴²⁵ *K-e-qa-ch'ak*, forma incompletiva de *ch'akik*, “ganar, vencer”. El sujeto es de primera persona plural.

³⁴²⁶ *Chi-tikar*, optativo de *tikarem*, “comenzar, principiar, lograr”.

-“Así sea entonces nuestra victoria sobre ellos:
ya que muchachos parecen
cuando los ven en la orilla del río,
vayan entonces, pues, dos muchachas³⁴²⁷
así entonces en realidad hermosas³⁴²⁸
entonces adorables³⁴²⁹ muchachas
que vayan, pues, para que las deseen³⁴³⁰”- Dijeron, pues.
-“Está bien,
solamente busquemos³⁴³¹ a dos muchachas bonitas³⁴³²”- Dijeron, pues,
cuando buscaron, pues, a sus hijas³⁴³³
Así, pues, eran adorables las muchachas
entonces aconsejaron, pues, a las muchachas:
-“Que vayan, o hijas nuestras,
que laven³⁴³⁴, pues, en el río.
Si entonces, pues, ven a tres muchachos
desnúdense³⁴³⁵ frente a ellos;
pues si sus corazones las desean
atráiganlos³⁴³⁶.
-“¡Llegamos a su espalda³⁴³⁷!”- entonces ellos les dirán.
-“Sí”- Les dirán ustedes, pues.
Entonces les preguntarán³⁴³⁸:
-“¿Quiénes³⁴³⁹ son?
¿De quiénes son hijas³⁴⁴⁰?- Entonces díganles:
-“Somos hijas de los señores”- Les dirán a ellos:
-“Que venga, pues, su señal³⁴⁴¹ por ustedes”-

Folio 44 r.

Cuando tal vez³⁴⁴² se la hayan dado,
si³⁴⁴³ desean su aspecto,
¡realmente entréguese a ellos!
Si no se entregaran, pues,
las mataríamos, pues.
³⁴⁴⁴ Así estará bien nuestro corazón

³⁴²⁷ *Q'apoj-ib'*, “virgen, joven, muchacha”, plural.

³⁴²⁸ *Cha'om*, “hermosos, lindo”. (TC)

³⁴²⁹ *Saq-loq'oj*. Según Brasseur *saq*, (“blanco”) antepuesto a un nombre confiere intensidad y suavidad. *Loq'oj* “amar, querer”. (BB)

³⁴³⁰ *Ki-ray-b'al* sustantivo instrumental de *rayixik*, “desear, querer”.

³⁴³¹ *K-e-qa-tzukuj*, forma incompletiva de *tzukuxik*, “buscar”.

³⁴³² *Utzilaj*, “hermoso”.

³⁴³³ *Ki-me'al*, “sus hijas”. *Mi'al* en k'iche' moderno. (TC)

³⁴³⁴ *I-ch'aja*, segunda persona plural de confianza de *ch'ajik*, “lavar”.

³⁴³⁵ *Ch-i-tzonob'a*, optativo, segunda persona plural reflexiva de la raíz *tzone*, “desnudarse”. (BB)

³⁴³⁶ *K-ix-ch'oko*, segunda persona plural de *ch'oko*, “atraer, llamar”. (SC, nota 302)

³⁴³⁷ *K-oj-opon*, primera persona plural de la forma incompletiva de *opanem*, “llegar”. *W-ij*, “vuestra espalda, detrás de vosotros”. Posible referencia sexual.

³⁴³⁸ *K-ix-tz'onox*, segunda persona plural complemento de *tz'onoxik*, “pedir, invocar”.

³⁴³⁹ *Apa*, partícula interrogativa.

³⁴⁴⁰ *Aj-choq'*, “dueño”. Literalmente “¿De qué dueño son hijas?”. (SC, nota 303)

³⁴⁴¹ *R-et'al*, “su señal”.

³⁴⁴² *Naki*, partícula interrogativa.

³⁴⁴³ Sam Colop en la nota 304 explica el uso raro de *taseq* como partícula condicional. (SC, 157)

³⁴⁴⁴ Empieza la p. 158 de la edición de Sam Colop.

cuando la señal hayan traído³⁴⁴⁵ aquí.
 Así será la señal en nuestros corazones de cuando ellos lleguen a su espalda”- Dijeron, pues, los señores cuando aconsejaron a las muchachas.
 De las dos éstos son sus nombres:
 Xtaj es el nombre de una muchacha,
 Xpuch³⁴⁴⁶, pues, es el nombre de la otra.
 De las dos Xtaj
 Xpuch’ son sus nombres.
 Las mandaron fuera³⁴⁴⁷ a la orilla del río³⁴⁴⁸
 al Baño de Tojil
 Awilix
 Jakawitz.
 Éstas fueron las ideas de todos los pueblos.

66- Así también fueron se arreglaron³⁴⁴⁹ realmente eran lindas³⁴⁵⁰ en el aspecto.
 Entonces fueron allá donde se bañaba Tojil.
 Las vieron que lavaban³⁴⁵¹, pues, cuando se fueron.
 Se alegran³⁴⁵², pues, los señores por sus dos hijas les habían ordenado que fueran.
 Entonces llegaron, pues, a la orilla del río así empezaron³⁴⁵³ a lavar se desnudaron las dos juntas³⁴⁵⁴.
 Estaban paradas³⁴⁵⁵ delante de unas piedras cuando encontraron³⁴⁵⁶, pues, a Tojil
 Awilix
 Jakawitz.
 Llegaron allá a la orilla del río solamente apenas³⁴⁵⁷ pasaron delante³⁴⁵⁸ del aspecto de las dos muchachas que lavaban.
 Así, pues, las muchachas solamente en seguida se avergonzaron³⁴⁵⁹ cuando llegaron Tojil³⁴⁶⁰ pues no le vino el deseo³⁴⁶¹ a Tojil de las dos muchachas.

³⁴⁴⁵ *Ch-i-k’am*, optativo en la segunda persona plural de *k’amik*, “tomar, recibir, aceptar”.

³⁴⁴⁶ *X-* es prefijo femenino. Ver las interpretaciones de Tedlock y Recinos. (DT: 319, nota 121; AR: 177, nota 4)

³⁴⁴⁷ *X-e-taq*, forma completiva plural de *taqik*, “ordenar, mandar”. *Ub’ik*, adv. “fuera”.

³⁴⁴⁸ *Ya’*, “agua, río”.

³⁴⁴⁹ *X-e-kawuxik*, forma completiva plural de *kawuj*, “componer, arreglar, juntar”.

³⁴⁵⁰ *Jeb’elik*, “hermosos, bello, lindo”.

³⁴⁵¹ *Ki-ch’ajon*, forma posesida en la tercera persona plural de *ch’ajik*, “lavar”:

³⁴⁵² *Ke-ki’kot*, forma incompletiva plural del verbo *ki’kotem*, “alegrarse”, que Sam Colop lee *kekikot*.

³⁴⁵³ *X-ki-tikib’a*, forma completiva de la raíz *tik*, “comenzar, poder, lograr”.

³⁴⁵⁴ *X-ki-tzonob’a*, forma completiva en la tercera persona plural reflexiva de la raíz *tzone*, “desnudarse”. (BB) *Ki-kab’ichal*, “ellas dos”; *ichal* confiere el matiz de “juntos, en par”.

³⁴⁵⁵ *Chakachaxinaq*, forma perfectiva de la raíz *chacachoxin* (*chakach’*), “pararse”. (TC)

³⁴⁵⁶ *X-e-k’ulun*, forma completiva plural de la raíz *k’ul*, “encontrarse con alguien”.

³⁴⁵⁷ *Sqaqi’n*, forma arcaica, registrada hoy en la región de Chichicastenango, “poco, pequeño”.

³⁴⁵⁸ *X-r-ok’o’-ib’ej*, forma completiva de *ok’owem*, “pasar”.

³⁴⁵⁹ *Jusu*, “inmediatamente”. *X-e-k’ix*, forma completiva de la raíz *k’ix*, “tener vergüenza, avergonzarse”. *B’ik*, posiblemente es partícula.

³⁴⁶⁰ Verbo en la forma plural y sujeto singular.

Entonces preguntaron³⁴⁶², pues,:

-“¿De dónde son?”-les dijeron, pues, a las dos muchachas.

³⁴⁶³ Dijeron:

-“¿Qué quieren³⁴⁶⁴?

que han llegado³⁴⁶⁵ aquí a la orilla de nuestro río”- Dijeron, pues.

-“Fuimos mandadas³⁴⁶⁶ aquí por los señores

entonces vinimos.

“¿Vayan a ver³⁴⁶⁷ el aspecto³⁴⁶⁸ de Tojil

hablen con ellos!”- Nos dijeron los señores.

“¿Así, pues, vengan con la señal de su palabra³⁴⁶⁹

si vieron su aspecto!” Nos dijeron”- dijeron, pues, las dos muchachas

cuando confesaron³⁴⁷⁰ su mandato³⁴⁷¹.

Así, pues, entonces querían los pueblos

que las muchachas entonces tuvieran una relación sexual³⁴⁷² con los espíritus de Tojil.

Dijeron, pues, Tojil

Awilix

Jakawitz

Folio 44 v.

cuando hablaron con Xtaj

Xpuch’, los nombres de las dos muchachas.

-“Está bien,

vaya³⁴⁷³ con ustedes la señal de nuestra palabra.

Esperen primero,³⁴⁷⁴

se la darán ahí a los señores”- Dijeron, pues.

Así, pues, toman consejo los de las espinas

los sacrificadores.

Dijeron B’alam Kitze’

B’alam Aq’ab’

Majukutaj

Ik’i B’alam:

-“Pinten tres mantas³⁴⁷⁵

pinten la señal de su esencia

que lleguen³⁴⁷⁶ a los pueblos

que vayan con las dos muchachas que están lavando³⁴⁷⁷

³⁴⁶¹ *Ki-rayi-b’al*, sustantivo instrumental poseído de *rayi*, “deseo”.

³⁴⁶² *X-e-tz’onoX*, forma completiva plural de *tz’onoXik*, “invocar, pedir”.

³⁴⁶³ Empieza la p. 159 de la edición de Sam Colop.

³⁴⁶⁴ *K-iw-aj*, segunda persona plural de la raíz *-aj*, “desear, querer”.

³⁴⁶⁵ *K-ix-ul*, segunda persona plural de *ulem*, “llegar”.

³⁴⁶⁶ *Taqon*, forma pasiva de *taqik*, “ordenar, mandar”.

³⁴⁶⁷ *Chi-b’e’-iw-ila’*, verbo compuesto optativo por *b’e*, “ir” y *ilik*, “ver”. *Iw*-sujeto de segunda persona plural.

³⁴⁶⁸ *Ki-wach*, sustantivo poseído en la forma plural.

³⁴⁶⁹ *Ki-tzij*, “su palabra”. Podría ser también el adverbio *qitzij*, “realmente”.

³⁴⁷⁰ *X-ki-sukub’a*, forma completiva plural de la raíz *zukuba*, registrada en Brasseur, “confesar, decir la verdad”. (BB)

³⁴⁷¹ *Ki-taqikil*, forma sustantivada poseída en la tercera persona plural del verbo *taqik*, “mandar, ordenar”.

³⁴⁷² *X-e-jox*, forma completiva plural con valor pasivo de *joxowem*, “fornicar, cometer adulterio”.

³⁴⁷³ *Chi-b’ek*, de la raíz *b’e*, “caminar, ir”.

³⁴⁷⁴ *Ch-iw-oyob’ej*, optativo en la segunda persona plural de *oyob’ej*, “aguardar, esperar”. *Na*, “primero”. (BB)

³⁴⁷⁵ *K-ix-tz’ib’anoq*, imperativo en la segunda persona plural de confianza de *tz’ib’anem*, “escribir, pintar”. *Ox-ib’*, “tres”. *K’ul*, “chamarra, abrigo, manta”.

³⁴⁷⁶ *Ch-opon*, optativo de *opanem*, “llegar”.

que se lo den afuera³⁴⁷⁸ a ellos”- Dijeron, pues, B’alam Kitzé’
B’alam Aq’ab’
Majukutaj.

67- Así, pues, pintaron los tres³⁴⁷⁹
primero pintó B’alam Kitzé’
la imagen³⁴⁸⁰ de un jaguar fue
la pintó sobre la manta.
³⁴⁸¹ Así, pues, B’alam Aq’ab’
la imagen de un águila³⁴⁸² pintó sobre la manta.
Entonces pintó, pues, Majukutaj
por todas partes³⁴⁸³ de avispones
por todas partes de avispas³⁴⁸⁴ la imagen
la pintura³⁴⁸⁵ pintó sobre la manta.
Llevaron a cabo bien³⁴⁸⁶, pues, sus pinturas los tres
tres bultos³⁴⁸⁷ pintaron.
Así, pues, entonces fueron a dar³⁴⁸⁸ los abrigos a Xtaj
Xpuch’, sus nombres.

Dijeron, pues, B’alam Kitzé’
B’alam Aq’ab’
Majukutaj:
-“Ésta es la señal de su palabra³⁴⁸⁹
que la lleven³⁴⁹⁰ delante a los señores.
“En verdad habló Tojil con nosotras”, dirán,
“ésta, pues, es la señal que recibimos³⁴⁹¹ ahí”, les dirán a ellos.
Que lleven³⁴⁹², pues, las mantas
que le han dado a ellos”- Dijeron a las muchachas
cuando las despidieron fuera³⁴⁹³.
Entonces se fueron, pues,
llevaron³⁴⁹⁴ las mantas pintadas, es su nombre.
Entonces llegaron, pues,
en seguida se alegraron³⁴⁹⁵ los señores

³⁴⁷⁷ *K-e-ch’ajonik*, forma incompletiva plural de *ch’ajik*, “lavar”.

³⁴⁷⁸ *Ub’ik*, “adverbio locativo “afuera”.

³⁴⁷⁹ *X-e-tz’ib’anik*, forma completiva plural de *tz’ib’anem*, “escribir, pintar”. *K-ox-ichal*, “ellos tres”.

³⁴⁸⁰ *U-wachi-b’al*, sustantivo poseído, de *wach*, “imagen”.

³⁴⁸¹ Empieza la p. 160 de la edición de Sam Colop.

³⁴⁸² *K’ot*, “águila”.

³⁴⁸³ *Jumaj*, “de todas partes, de algunas partes, de cada parte”.

³⁴⁸⁴ *Wonon*, “avispon, abejorro”. *Sita’l*, “avispa”. (BB)

³⁴⁸⁵ *U-tz’ib’*, sustantivo poseído de *tz’ib’anem*, “escribir, pintar”.

³⁴⁸⁶ *X-utzin*, forma completiva de la raíz *utz*, “bien”. El verbo significa “llegar a buen fin, llevar a cabo bien, formar bien”.

³⁴⁸⁷ *B’usaj*. Brasseur registra el significado de “doblar, torcer” para la raíz *buz* (*b’us*) y Coto *buzah* (*b’usaj*) como “cuaderno”. Posiblemente se refiere a la piel doblada como un bulto. (BB; TC)

³⁴⁸⁸ *X-b’e-ki-ya’*, verbo compuesto de *b’e*, “ir” e *ya’ik*, “dar”. *Ki-* es sujeto plural de tercera persona.

³⁴⁸⁹ *I-tzij*, literalmente “vuestra palabra”.

³⁴⁹⁰ *K-ix-oponik*, segunda persona plural de *opanem*, “llegar”. Literalmente “que lleguen”.

³⁴⁹¹ *X-qa-k’am*, forma completiva en la primera persona plural de *k’amik*, “tomar, recibir, aceptar”.

³⁴⁹² *Chi-ki-k’uj* según Sam Colop, *chiquicuuh* en el Ms Newberry; *Chikikoj* para D. Guarchaj. Optativo en la tercera persona plural. Posiblemente *kuj* es una variante de *koj*, “usar, llevar, puesto, poner”. (DG)

³⁴⁹³ *X-ki-pixab’aj*, forma completiva plural de *pixab’aj*, “dar licencia, despedir”. *Ibik’*, “fuera”.

³⁴⁹⁴ *X-k-uk’a’j*, forma completiva plural de *uk’a’xik*, “llevar”. *U-b’i’*, su nombre”.

la que tenía avispones
avispas en su interior se puso³⁵¹³ sobre su espalda.
Así, pues, entonces sus carnes fueron picadas³⁵¹⁴ por los avispones
las avispas.

No aguantaba³⁵¹⁵
no soportaba³⁵¹⁶ tampoco los piquetes de los animales³⁵¹⁷.
Entonces, pues, gritaba³⁵¹⁸ el señor por los animales
solamente eran sus imágenes³⁵¹⁹ dibujadas dentro de la manta
el dibujo de Majukutaj
el tercer dibujo.
Entonces fueron derrotados³⁵²⁰
Así también fueron regañadas³⁵²¹ las muchachas por los señores,
Xtaj

Xpuch', son sus nombres:

-“¿Qué mantas son

las que han recibido allá?

¿A dónde fueron a recibirlas³⁵²², malvadas³⁵²³?”- Les dijeron a las muchachas
cuando las regañaron³⁵²⁴.

Fue la derrota³⁵²⁵ de todos los pueblos por Tojil.

Así entonces querían que Tojil fuera a gozar³⁵²⁶ detrás de Xtaj
Xpuch'.

Entonces que tuvieran una relación sexual ilegítima³⁵²⁷ estaba en el corazón de los pueblos
cuando fueron la tentación³⁵²⁸ de ellos.

No se hizo³⁵²⁹, pues, ³⁵³⁰ su derrota porque eran hombres sagrados³⁵³¹ B'alam Kitz'e

B'alam Aq'ab'

Majukutaj.

Entonces meditaron³⁵³², pues, todos los pueblos:

-“¿Qué podemos hacer de ellos³⁵³³?

En realidad grandes son sus esencias

³⁵¹³ *X-u-koj*, forma completiva singular de *kojik*, “usar, llevar, poner”.

³⁵¹⁴ *X-tiyik*, forma completiva de la raíz *ti*, “morder, comer carne, picar”. *U-tyo'jil*, forma poseída de *tyo'jil*, “músculo, carne del hombre”.

³⁵¹⁵ *X-ch'ijajik*, forma completiva del verbo *ch'ijik*, “aguantar, hacer esfuerzo”.

³⁵¹⁶ *X-kuyutaj*, forma completiva de *kuyuyexik*, “aguantarse”.

³⁵¹⁷ *Ki-tiyo-b'al*, sustantivo instrumental de la raíz *ti*, “morder, picar”. *Chikop*, “animal”.

³⁵¹⁸ *X-u-raquj u-chi*, la expresión significa “gritar”.

³⁵¹⁹ *Ki-wachi-b'al*, sustantivo poseído en la forma plural, de *wach*, “imagen”.

³⁵²⁰ *X-e-ch'akataj*, forma completiva plural pasiva de *ch'akik*, “vencer, ganar”.

³⁵²¹ *Ki-yajik*, forma incompletiva plural del verbo *yaajik*, “regañar”.

³⁵²² *Apa*, locativo interrogativo. *X-b'e'-i-k'ama*, verbo compuesto por *b'e*, “ir” y *k'amik*, “recibir”. *I-* es sujeto de segunda persona plural, “vosotros”.

³⁵²³ *K'axtok'*, que en k'iche' moderno significa “demonio, malvado”.

³⁵²⁴ *Xe-yajik*, forma completiva plural del verbo *yaajik*, “regañar”.

³⁵²⁵ *Ki-ch'akatajik*, de *ch'akik*, “vencer, ganar”.

³⁵²⁶ *Ki'ib'al*, sustantivo instrumental de la raíz *ki*, “dulce, sabroso” y *ki'koj*, “deseo”. Coto registra la forma *quibal nu qux*, “codiciar”. (TC)

³⁵²⁷ *Joxel ch'ek*, de *joxol*, “relación sexual” y *joxowem*, “cometer adulterio, fornicar”. *Ch'ek*; es “la parte que va de la rodilla al pie”. Toda la expresión significa “tener una relación sexual ilegal”. (DG)

³⁵²⁸ *Taqchi-b'al*, sustantivo instrumental de *qakchihh* (*taqchij*) registrado en Brasseur como “tentar”. (BB)

³⁵²⁹ *X-b'anatajik*, forma completiva de la raíz *ban*, “hacer”.

³⁵³⁰ Empieza la p. 162 de la edición de Sam Colop.

³⁵³¹ *Nawal*, “ser sagrado, maravilloso, encanto, espíritu”.

³⁵³² *X-e-na'ojin*, forma completiva plural de *na'*, “pensar, reflexionar”.

³⁵³³ *K-e-q-uch'aj*, posiblemente de *uch'aj*, “poder hacer, cosa posible”, registrado en Coto como *vcheeh* (*ucheej*). El sujeto es de primera persona plural y el complemento de tercera plural. (TC)

¡que así sea³⁵³⁴!”- Dijeron, pues,
cuando juntaron³⁵³⁵ sus reflexiones.
-“¡Solamente entraremos entre ellos
los mataremos³⁵³⁶!
¡Nos armaremos³⁵³⁷ con flechas
escudos³⁵³⁸!
¿No somos muchos?
Ni uno
dos de ellos dejaremos³⁵³⁹”- Dijeron, pues,
cuando tomaron³⁵⁴⁰ sus ideas.
Solamente se armaron todos los pueblos numerosos para matarlos³⁵⁴¹
entonces se juntaron³⁵⁴² todos los pueblos para matarlos.
Así, pues, estaban B’alam Kitzé’
B’alam Aq’ab’
Majukutaj

Folio 45 v.

Ik’i B’alam.
así, pues, estaban sobre la montaña
Jakawitz es el nombre de la montaña donde estaban.
Estaban, pues, sus hijos³⁵⁴³ allí
sobre la montaña
no eran muchos los hombres
no era así su muchedumbre³⁵⁴⁴ como la muchedumbre de los pueblos.
Solamente pequeña³⁵⁴⁵ es la cumbre³⁵⁴⁶ de la montaña que han fortificado³⁵⁴⁷
solamente por eso se decidió³⁵⁴⁸ cuando se meditó sobre su muerte por los pueblos.
Deliberaron³⁵⁴⁹
se dieron órdenes³⁵⁵⁰ unos con otros todos.

68- Ésta, pues, es la reunión³⁵⁵¹ de todos los pueblos
estaban armados³⁵⁵² con flechas
escudos todos ellos.

³⁵³⁴ *Ta chuxoq*, “que así sea”.

³⁵³⁵ *X-ki-kuch*, forma completiva plural de *kuchuj*, “juntar, reunir”.

³⁵³⁶ *K-e-q-okib’ej*, forma incompletiva de la raíz *okem*, “entrar” y *okib’ej* con valor transitivo, posiblemente con el significado de “atacar, invadir”. El sujeto es *q-* y *e-* el complemento.

³⁵³⁷ *Chi-qa-wik*, optativo en la primera persona plural de *wik*, “preparar, armar”. (TC)

³⁵³⁸ *Ch’ab’*, “flecha”. *Pokob’*, “escudo”.

³⁵³⁹ *Chi-qa-kanaj*, optativo de *kanajem*, “dejar, quedar”, primera persona plural.

³⁵⁴⁰ *X-k’am*, forma completiva de *k’amik*, “recibir, aceptar”.

³⁵⁴¹ *Kamisanel*, sustantivo de *kamik*, “matar”, “los que matan, los matadores”.

³⁵⁴² *X-e-molotajik*, forma completiva plural de la raíz *mol*, “juntar, congregar, amontonar”. (BB)

³⁵⁴³ *X-k’olo*, forma completiva de la raíz *k’ol*, “estar, ser, existir”. *Ki-k’ajol*, “sus hijos”.

³⁵⁴⁴ *Ki-k’y-al*, sustantivo abstracto poseído de *k’i*, “mucho”.

³⁵⁴⁵ *Sqaqi’n*, “poco, pequeño”.

³⁵⁴⁶ *U-wi*, “su cabeza, su punta”.

³⁵⁴⁷ *Ki-k’atem*, según Sam Colop, *ki-q’atem*, según Diego Guarchaj, tercera persona plural de *q’atexik*, “ocupar, estorbar, proteger”. (DG)

³⁵⁴⁸ *Xa k’u cha’*, partículas retóricas cuyo significado total es “por esto”. (DG)

³⁵⁴⁹ *X-e-poponik*, forma completiva de la raíz *pop*, “juntar, deliberar, amontonarse gente”. (BB)

³⁵⁵⁰ *X-e-taqo*, forma completiva plural de *taqik*, “ordenar, mandar”.

³⁵⁵¹ *Ki-molowik*, forma poseída en la tercera persona plural de la raíz *mol*, “juntar, congregar, amontonar”. (BB)

³⁵⁵² *Kawu-tal*, sustantivo de la raíz *kawuj*, “componer, arreglar, armarse”.

³⁵⁵³ No se puede contar³⁵⁵⁴ el metal³⁵⁵⁵ de sus armas³⁵⁵⁶
hermoso³⁵⁵⁷ era el aspecto de todos los señores
los guerreros³⁵⁵⁸.

Realmente todos hicieron³⁵⁵⁹ su palabra
realmente eran una multitud³⁵⁶⁰.

-“Pues, Tojil

pues, será nuestro dios de doble visión
pues, lo adoraremos³⁵⁶¹.

Solamente lo cautivaremos³⁵⁶²”- Se dijeron, pues, con otros.

Solamente, pues, lo sabe Tojil

lo saben³⁵⁶³ también B’alam Kitzé’

B’alam Aq’ab’

Majukutaj.

Oyen³⁵⁶⁴ cuando reflexionan³⁵⁶⁵ porque no duermen³⁵⁶⁶
no descansan³⁵⁶⁷.

Entonces se armaron todos los guerreros³⁵⁶⁸

así, pues, se levantaron³⁵⁶⁹ todos los guerreros.

Por la noche³⁵⁷⁰ en sus corazones iban a entrar³⁵⁷¹

entonces se fueron

no llegaron, pues,

solamente por el camino vigilaron³⁵⁷² todos los guerreros

así también fue su derrota³⁵⁷³ por B’alam Kitzé’

B’alam Aq’ab’

Majukutaj.

Solamente juntos vigilaban por el camino

no se dieron cuenta³⁵⁷⁴

se durmieron³⁵⁷⁵ todos.

Así, pues, se empezó³⁵⁷⁶ a arrancar³⁵⁷⁷ sus cejas³⁵⁷⁸

³⁵⁵³ Empieza la p. 163 de la edición de Sam Colop.

³⁵⁵⁴ *Ajilan*, “contable”.

³⁵⁵⁵ *Puwaq, pwaq*, “dinero”. Coto registra los significados de “dinero, joyas, oro, plata”. (TC)

³⁵⁵⁶ *Ki-kawu-b’al*, sustantivo instrumental de *kawuj*, “componer, arreglar, armarse”, “sus armas”.

³⁵⁵⁷ *Jeb’ejoj*, “hermosos, bello”.

³⁵⁵⁸ *Achij-ab’*, de la raíz *achi*, “varón, valentía, orden militar”.

³⁵⁵⁹ *B’anoj*, de *b’anik*, “hacer”, con el significado de “cumplir, obedecer”.

³⁵⁶⁰ *Kalab’il*, “multitud”. (SC, nota 307)

³⁵⁶¹ *Chi-qa-q’ijila’*, primera persona plural del verbo *q’ijiloxik*, “adorar”, de *q’ij*, “día, sol”. Sam Colop lee *chikaq’ijila’*.

³⁵⁶² *Chi-qa-kanab’i*, optativo de la raíz *kana*, “cautivar, robar”. (TC)

³⁵⁶³ *Ka-r-etamaj* y *ka-k-etamaj*, ambos verbos, en plural y en singular, de *etamaxik*, “saber”.

³⁵⁶⁴ *Ka-ki-ta’o*, forma incompleta de *tayik*, “oír”.

³⁵⁶⁵ *Ka-na’ojixik*, forma incompleta de la raíz *na’oj*, “pensar, reflexionar”.

³⁵⁶⁶ *Ki-waram*, forma incompleta plural de *waram*, “dormirse”.

³⁵⁶⁷ *Ki-yakalem*, forma plural registrada en Coto, (*yacalem ru qux*), “desasosegar a alguien”. (TC)

³⁵⁶⁸ *Aj-lab’al*, prefijo agentivo y la raíz *lab’al*, “guerra, pelear”, literalmente “los de la guerra, los que pelean”.

³⁵⁶⁹ *X-e-yakatajik*, forma completa de *yakik*, “levantar”.

³⁵⁷⁰ *Ch-aq’ab’*, de *aq’ab’al*, “amanecer, noche” con prefijo locativo.

³⁵⁷¹ *Xk-oki-b’e*, verbo compuesto de *okem*, “entrar” y *b’e*, “ir”.

³⁵⁷² *X-e-waraj*, forma completa plural de *waraxik*, “vigilar”. En realidad este verbo y la siguiente referencia podrían ser del verbo *waram*, “dormirse”.

³⁵⁷³ *Ki-ch’akatajik*, de *ch’akik*, “vencer, ganar”.

³⁵⁷⁴ *X-ki-na’*, forma completa plural reflexiva de *na’o*, “pensar, idear, percibir”.

³⁵⁷⁵ *X-e-k’is-warik*, forma completa plural de *waram*, “dormirse” y el infijo *k’is*, “todo, completamente”.

³⁵⁷⁶ *U-tikarik*, forma singular de *tikarem*, “empezar”.

³⁵⁷⁷ *U-mich’ik*, forma singular de *mich’ik*, “arrancar hierbas, pelos o plumas”.

³⁵⁷⁸ *Ki-mukuwach*, “sus cejas”.

entonces desataron el metal³⁵⁸⁰ con su barba³⁵⁷⁹ de sus cuellos³⁵⁸¹
 con sus coronas³⁵⁸²
 con sus joyas³⁵⁸³.
 así, pues, del puño de sus bastones³⁵⁸⁴ tomaron el metal.
 Para castigar³⁵⁸⁵ su aspecto
 solamente para burlarse³⁵⁸⁶ de ellos lo hicieron
 como señal de la grandeza³⁵⁸⁷ de la gente k'iche'.
 Así también se despertaron³⁵⁸⁸
 en seguida agarraron³⁵⁸⁹

Folio 46 r.

sus coronas
³⁵⁹⁰ con el puño de sus bastones
 no había metal en el puño
 con sus coronas.
 -“¿Quién³⁵⁹¹ nos tomó³⁵⁹²?
 ¿Quién³⁵⁹³ nos agarró el pelo³⁵⁹⁴
 ¿De dónde vinieron
 nos robaron³⁵⁹⁵ nuestro metal?”- Dijeron, pues, todos los guerreros.
 -“También serán los malvados³⁵⁹⁶
 los que roban a los hombres?
 ¡No se logrará³⁵⁹⁷
 que nos espantemos³⁵⁹⁸ por ellos!
 Pues entraremos³⁵⁹⁹ a su ciudad
 solamente así veremos el aspecto de nuestro metal.
 ¡Lo haremos!”- Dijeron todos los pueblos.
 Solamente así cumplen³⁶⁰⁰ todos con su palabra
 Solamente, pues, están satisfechos³⁶⁰¹ los corazones de los de las espinas

³⁵⁷⁹ *K-ismachi'*, “su barba”.

³⁵⁸⁰ *X-kir*, forma completiva de la raíz *kir*, “esparcir, desatar”. *Puwaq*, “metal, plata, dinero”.

³⁵⁸¹ *Ki-qul*, de *qulaj*, “garganta, cuello”.

³⁵⁸² *Ki-yachwach*, “sus coronas”. (BB)

³⁵⁸³ *Ki-chachal*, “sus adornos, sus joyas”.

³⁵⁸⁴ *U-qul*, “su cuello” literalmente. *Ki-ch'amik*, “sus bastones”.

³⁵⁸⁵ *K'ajisab'al*, sustantivo instrumental de la raíz *kah* (*k'aj*), “castigar”. (BB)

³⁵⁸⁶ *Mich'b'al*, sustantivo instrumental de la raíz *mich'*, “burlar, engañar”.

³⁵⁸⁷ *U-nimal*, sustantivo poseído de *nim*, “grande”.

³⁵⁸⁸ *X-e-k'astajik*, forma completiva plural de *k'astejem*, “despertarse”.

³⁵⁸⁹ *X-ki-chapala*, forma completiva plural de *chapik*, “agarrar”.

³⁵⁹⁰ Empieza la p. 164 de la edición de Sam Colop.

³⁵⁹¹ *Naki*, partícula interrogativa.

³⁵⁹² *Mix-oj-k'amowik*, forma completiva de *k'amik*, “tomar, aceptar”.

³⁵⁹³ *Chinaq* tiene valor interrogativo, también en expresiones como *apachinaq jachinaq*, pronombre interrogativo de persona.

³⁵⁹⁴ *Mix-oj-mich'owik*, forma completiva de *mich'ik*, “arrancar hierbas, pelos o plumas”.

³⁵⁹⁵ *Apa*, adverbio interrogativo. *Mix-eleq'an*, de la raíz *eleq'*, que tiene la connotación de “robar, disimular”.

³⁵⁹⁶ *K'axtok'*, “malvado, demonio”.

³⁵⁹⁷ *Ch-utzinik*, optativo de *utzinik*, “llevar a cabo, concluir bien”.

³⁵⁹⁸ *Chi-qa-xib'ij*, optativo en la primera persona plural de *xib'ixik*, “espantar, asustar”.

³⁵⁹⁹ *Chi-k-okib'ej*, según la lectura de Sam Colop, tal vez es *chikokob'ej*, optativo del verbo *okem*, “entrar”.

³⁶⁰⁰ *B'anoj*, de *b'an*, “hacer” también en otros contextos tiene el significado de “cumplir, mantener”.

³⁶⁰¹ *Kub'ul*, de la raíz *kub'*, “sentarse, estar satisfechos”. (DG)

de los de la sangre

ellos están sobre la montaña.

Solamente así grandes reflexiones hacen B'alam Kitze'

B'alam Aq'ab'

Majukutaj

Ik'i B'alam

cuando reflexionaron, pues, B'alam Kitze'

B'alam Aq'ab'

Majukutaj

Ik'i B'alam.

Hicieron una muralla³⁶⁰² en las orillas de su ciudad.

Solamente de tablas³⁶⁰³

solamente de puntas³⁶⁰⁴ cercaron³⁶⁰⁵ la espalda³⁶⁰⁶ de su ciudad.

Pues hicieron unos muñecos³⁶⁰⁷

así como gente fueron por medio de ellos

pues los alinearon³⁶⁰⁸ ahí³⁶⁰⁹

sobre la muralla.

Solamente así con sus escudos

con sus flechas los armaron³⁶¹⁰.

Entraron³⁶¹¹ las coronas de metal sobre sus cabezas

entraron, pues, solamente a los muñecos

solamente también a los que estaban hechos de madera³⁶¹²

³⁶¹³ pusieron el metal de los pueblos³⁶¹⁴

lo habían ido a tomar³⁶¹⁵ por el camino

pues fueron armados³⁶¹⁶ los muñecos por ellos.

Cercaron³⁶¹⁷ la espalda de la ciudad.

Así también entonces invocaron³⁶¹⁸ en sus pensamientos a Tojil:

-“¿Y si nos matan?”

¿Y si nos derrotan³⁶¹⁹?”- Dijeron sus corazones delante de Tojil.

-“¡No se aflijan³⁶²⁰!”

Yo estoy

así, pues, pongan³⁶²¹ esto a ellos.

³⁶⁰² *K'ox tun*, “torre, muro, cerca”. (TC)

³⁶⁰³ *Tzalam*, “tabla”.

³⁶⁰⁴ *Chut*, “agujas, alfiler, algo puntiagudo”. (BB)

³⁶⁰⁵ *Xchi-kej b'ej*, forma completiva de la raíz *kej*, “montar, cercar”. Tedlock tiene relación con *kejom che* “fornido de cercos de palo”; Coto registra la raíz *qejba*, “fundar, instituir algo estable”. (DT: 321, nota 134; TC; DG)

³⁶⁰⁶ *R-ij*, “su espalda”. Posiblemente el significado es “en la parte de fuera”. Todos traducen como alrededor, pero Tedlock observa que podría tratarse de la parte anterior de una ciudad. (DT: 321, nota 134)

³⁶⁰⁷ *Poy*, “muñeco”.

³⁶⁰⁸ *X-ki-chol*, forma completiva plural de la raíz *chol*, “contar cuentos o historias, alinear, poner en filas”.

³⁶⁰⁹ *Chiri'*, locativo.

³⁶¹⁰ *X-e-kawuxik*, forma completiva plural de la raíz *kawuj*, “componer, arreglar, armarse”.

³⁶¹¹ *X-ok*, forma completiva de *okem*, “entrar”, usado en otros contextos significado de “poner, meter”.

³⁶¹² *Ajam che'*, “hechos de madera”.

³⁶¹³ Empieza la p. 165 de la edición de Sam Colop.

³⁶¹⁴ *X-kojow*, forma completiva de *kojik*, “usar, poner, meter”.

³⁶¹⁵ *X-b'e-ki-k'am*, verbo compuesto por *b'e*, “ir” y *k'amik*, “tomar”. *Ki-* es sujeto persona plural.

³⁶¹⁶ *X-u-kawub'ej*, forma completiva de la raíz *kawuj*, “componer, arreglar, armarse”.

³⁶¹⁷ *X-e-kotkomijik*, forma completiva plural de *kotkomij*, “cercar, rodear”. (BB)

³⁶¹⁸ *X-ki-tz'onoj*, forma completiva de *tz'onoxik*, “pedir, invocar”.

³⁶¹⁹ *K-oj-kamik* y *k-oj-ch'akatajik*, forma incompletiva de los verbos *kamem*, “morir” y *ch'akik*, “ganar”.

³⁶²⁰ *M-ix-b'isonik*, forma negativa en la segunda persona plural de *b'isoxik*, “sentir tristeza por algo, estar triste”.

³⁶²¹ *Ch-i-koj*, optativo en la segunda persona plural de *kojik*, “usar, poner, meter”.

¡No se asusten³⁶²²!” - Le dijeron a B’alam Kitzé’
B’alam Aq’ab’
Majukutaj
Ik’i B’alam.

Entonces dieron ahí avispones
avispas
así, pues, fueron a tomarlos³⁶²³
los tomaron
cuando vinieron.
Así los metieron dentro de cuatro grandes ollas³⁶²⁴
las cuatro estaban a la espalda de la ciudad.
cerraron³⁶²⁵ los avispones
las avispas dentro de las ollas
así para combatir³⁶²⁶ a los pueblos

Folio 46 v.

por ellos.

Se observaba desde lejos³⁶²⁷
se espiaba³⁶²⁸ también
se examinaba³⁶²⁹ su ciudad por los mensajeros³⁶³⁰ de los pueblos.
-“No son tantos³⁶³¹” - Dijeron, pues.
Solamente, pues, llegaban a³⁶³² ver a los muñecos
los que estaban hechos de madera.
Se menean³⁶³³ amarrados³⁶³⁴ a sus flechas
sus escudos
en realidad hombres parecían³⁶³⁵
en realidad matadores³⁶³⁶ parecían
cuando los vieron los pueblos.
Se alegran³⁶³⁷, pues, todos los pueblos
que no eran tantos vieron.
Muchos pueblos están ahí
no se cuentan³⁶³⁸ los hombres
los guerreros

³⁶²² *M-i-xib’ij*, optativo negativo en a segunda persona plural de *xib’ixik*, “espantar, asustar”.

³⁶²³ *X-b’e-ki-k’ama*, verbo compuesto por *b’e*, “ir” y *k’amik*, “tomar, recibir”. *Ki-* es sujeto plural.

³⁶²⁴ *X-ki-ya’o*, literalmente “dieron” de *ya’ik*. *Kajib’*, “cuatro”. *Kukub’*, según la lectura de Sam Colop, *cocob* en el Ms. Newberry. Coto registra la palabra *cucu* (*kuku*), “olla, caldero”. (TC)

³⁶²⁵ *X-ki-tz’apij*, forma completiva plural de *tz’apixik*, “cerrar puerta o caja”.

³⁶²⁶ *K’ulelab’al*, forma registrada en Coto, “combatir, pelear”. Es sustantivo instrumental. (TC)

³⁶²⁷ *X-e-nik’wachij*, forma completiva plural de *nik’wach*: Sam Colop interpreta el término como: “ver lo distante o tener capacidad para adivinar lo distante”. (SC, nota 20)

³⁶²⁸ *X-e-mukche’x*, forma completiva de raíz *muk*, “mirar desde lejos”. *Mukche’j* está registrado en Coto como “espiar”. (BB; TC)

³⁶²⁹ *X-nik’ox*, forma completiva de *nik’oxik*, “examinar cuidadosamente”.

³⁶³⁰ *U-samajel*, “su mensajero”.

³⁶³¹ *Jarub’*, “cuanto-as”. (SC, nota 290)

³⁶³² *X-ul-k-ila’*, verbo compuesto por *ulem*, “llegar” e *ilik*, “ver”. *K-* es sujeto plural.

³⁶³³ *Ke-silaje’ik*, forma incompletiva plural de la raíz *silisa*, “menearse, columpiarse”. (TC)

³⁶³⁴ *K-u-k’ala*, forma incompletiva singular de *k’alik*, “amarrar leña”.

³⁶³⁵ *K-e-wachinik*, “parecer, ser la imagen, representar”. (BB)

³⁶³⁶ *Kamisanel*, sustantivo de *kamik*, “matar”, “los que matan, los matadores”.

³⁶³⁷ *K-e-ki’kotik*, forma incompletiva plural de *ki’kotem* “alegrarse, estar contento”.

³⁶³⁸ *Ajilan*, “contable”.

los matadores³⁶³⁹ también.
3640 Ellos son los matadores de B'alam Kitze'
B'alam Aq'ab'
Majukutaj.

Pues estaban sobre la montaña
Jakawitz es su nombre donde estaban.
Así, pues, su entrada³⁶⁴¹ contaremos.

69- Así, pues, estaban allí B'alam Kitze'
B'alam Aq'ab'
Majukutaj
Ik'i B'alam.

Solamente juntos estaban sobre la montaña
con sus mujeres
sus hijos³⁶⁴².

Entonces vinieron, pues, todos los guerreros
los matadores
no eran solamente dos veces ocho mil
tres veces ocho mil³⁶⁴³ en los pueblos.

Rodearon³⁶⁴⁴ la espalda de la ciudad
Voceaban³⁶⁴⁵ adornados³⁶⁴⁶ con sus flechas
sus escudos

golpean³⁶⁴⁷ sus bocas
silban³⁶⁴⁸
gritan³⁶⁴⁹
vocean³⁶⁵⁰ sus gritos³⁶⁵¹
sus silbidos³⁶⁵²

cuando entran debajo de la ciudad.
No se espantan³⁶⁵³ los de las espinas
los sacrificadores.

Solamente los miran³⁶⁵⁴ ahí desde la orilla de la muralla³⁶⁵⁵
alineados³⁶⁵⁶ con sus mujeres
sus hijos.

³⁶³⁹ *Aj-lab'al*, “los de la guerra”. *Kamisanel*, sustantivo de *kamik*, “matar”, “los que matan, los matadores”.

³⁶⁴⁰ Empieza la p. 166 de la edición de Sam Colop.

³⁶⁴¹ *K-okib'exik*, forma poseída en la tercera persona plural de *okem*, “entrar”.

³⁶⁴² *K-alk'wal*, “hijo” de *alk'waxik*, “procrear”.

³⁶⁴³ Sam Colop señala en la nota que *chuy* corresponde a “ocho mil”; *ka* es “dos” y *ox*, “tres”. Los dos números son entonces dieciséis mil y veinticuatro mil. (SC, nota 311)

³⁶⁴⁴ *X-kotkomij*, forma completiva de *kotkomij*, “cercar, rodear”. (BB)

³⁶⁴⁵ *X-e'-ominik*, forma completiva plural de *ominik*, registrado en Brasseur, “vocear”. (BB)

³⁶⁴⁶ *Wiqitalik*, del verbo *wiqik*, “adornar, añadir”.

³⁶⁴⁷ *Chi-ki-q'osij*, forma plural del verbo *q'osixik*, “batir, pegar con palo”.

³⁶⁴⁸ *Ki-lulutik*, tercera persona plural de la raíz *lul*, “vocear, silbar”. (BB)

³⁶⁴⁹ *K-e-ch'aninik*, tercera persona plural de la raíz *ch'an*, “gritar”.

³⁶⁵⁰ *Chi'-ominik*, de *ominik*, “vocear”. (BB)

³⁶⁵¹ *Ki-yuyub'*, “sus gritos”, de *yuyub'*, “gritar”.

³⁶⁵² *Ki-xulq'ab'*, “silbidos, chiflidos”. (SC, nota 246)

³⁶⁵³ *Ka-ki-xib'ij*, forma incompletiva en la tercera persona plural de *xib'ixik*, “espantar, asustar”. *k-ib'* es el reflexivo en la persona correspondiente.

³⁶⁵⁴ *K-e-kay*, forma incompletiva en la tercera persona plural de *ka'yem*, “mirar”.

³⁶⁵⁵ *K'oxtum*, “muralla, torre, lugar fortificado”.

³⁶⁵⁶ *Cholon*, participio de la raíz *chol*, “contar cuentos o historias, alinear, poner en filas”.

Solamente están satisfechos³⁶⁵⁷ sus corazones por los hechos³⁶⁵⁸ analizando las palabras³⁶⁵⁹ de los pueblos entonces subieron³⁶⁶⁰, pues, frente a la montaña solamente, pues, por poco³⁶⁶¹ no se amontonan³⁶⁶² en las orillas de la ciudad. Así, pues, entonces abrieron³⁶⁶³ las tapas de las ollas³⁶⁶⁴ las cuatro que estaban en la ciudad. ³⁶⁶⁵ Entonces salieron³⁶⁶⁶, pues, los avispones las avispas así como humo³⁶⁶⁷ cuando salieron desde la parte interior de cada una de las ollas. Se acaban³⁶⁶⁸, pues, los guerreros por los animales³⁶⁶⁹ se paran³⁶⁷⁰ en sus ojos en su nariz³⁶⁷¹ en su boca en sus piernas en sus brazos³⁶⁷². Los que estaban los fueron a agarrar³⁶⁷³ los que estaban los fueron a arrebatarse³⁶⁷⁴ todos los que estaban ahí, los avispones las avispas. Se paran³⁶⁷⁵ para picar³⁶⁷⁶

Folio 47 r.

los ojos se juntan³⁶⁷⁷ amontonados³⁶⁷⁸ los animales arriba de cada uno de los hombres. Se embriagaron³⁶⁷⁹ por los avispones

³⁶⁵⁷ *K-ul*, podría ser de *ulem*, “llegar” o ser *ku’l*, variante de *kub’ul*, “sentarse, estar satisfechos”. (DG)

³⁶⁵⁸ *B’anoj*, “obras”, de *b’anik*, “hacer”.

³⁶⁵⁹ *Kusuy*, según D. Guarchaj podría ser una variante de *kusol*, “examinar”. (DG)

³⁶⁶⁰ *X-e’-aq’an*, forma completiva plural de *aq’anem*, “subirse”.

³⁶⁶¹ *Sqaqi’n*, “poco, pequeño”.

³⁶⁶² *K-e-tz’aqonik*, forma incompletiva plural tal vez de la raíz registrada en Coto, *tzakon*, “acabar, terminar”. (TC) Sin embargo el término tiene relación probablemente con *tz’aq*, “muro, pared”. La traducción sería: “amontonarse”.

³⁶⁶³ *X-jaq*, forma completiva de la raíz *jaq*, “abierto, abrir”.

³⁶⁶⁴ *U-wi’*, literalmente “su pelo”. *Kukub’*, “olla”.

³⁶⁶⁵ Empieza la p. 167 de la edición de Sam Colop.

³⁶⁶⁶ *X-e’-el*, forma completiva plural de *elem*, “salir”.

³⁶⁶⁷ *Sib’*, “tizne, humo”.

³⁶⁶⁸ *K-utzin*, del verbo *utzinik*, “terminar, llegar a buen fin”, con el significado de “morir”, como en otros pasos del *Popol Vuh*.

³⁶⁶⁹ *Chikop*, “animal genérico”.

³⁶⁷⁰ *Tak’atoj*, de la raíz *tak’*, “pararse”.

³⁶⁷¹ *Ki-tza’m*, “su nariz”.

³⁶⁷² *K-aqan* y *k-iq’ab’*, “sus piernas”; “sus brazos”.

³⁶⁷³ *Ki-chapa’*, forma plural de la raíz *chap*, “coger, agarrar”.

³⁶⁷⁴ *Ki-maja*, forma plural de la raíz *maja*, “arrebatarse, coger algo, robar”.

³⁶⁷⁵ *Tak’atoj*, de la raíz *tak’*, “pararse”.

³⁶⁷⁶ *Ch-u-tiyoma*, de la raíz *ti*, “morder, comer carne, picar”. Sam Colop lee *ch’utiyoma*.

³⁶⁷⁷ *Xchi-kilij*, de la raíz *kil*, registrada en Coto (*quil*) como “juntarse los animales”.

³⁶⁷⁸ *Ch-u-b’uchu*, de *b’uchuwik*, “amontonarse”.

³⁶⁷⁹ *X-e-qab’arik* en Sam Colop, *x-e-q’ab’arik*, forma completiva plural de *q’ab’arik*, “embriagarse”. (DG)

Folio 47 v.

agonizaban³⁷²³
entonces dejaron³⁷²⁴ sus palabras a sus hijos.
Así los nombres de sus hijos son éstos:
dos hijos tuvo³⁷²⁵ B'alam Kitze':
K'oka'ib³⁷²⁶ es el nombre del primero
K'okawib' es el nombre del segundo
los hijos de B'alam Kitze'
abuelo³⁷²⁷
padre nuestro de los Kawiq.
Pues dos hijos tuvo B'alam Aq'ab'
sus nombres son éstos:
K'o'akul es el nombre del primer hijo
K'o'akutek³⁷²⁸ se dice el segundo hijo de B'alam Aq'ab'
de los Nija'ib³⁷²⁹.
Solamente, pues, un hijo tuvo Majukutaj
K'o Ajaw³⁷³⁰ es su nombre.
Los tres tuvieron hijos.
No hubo ningún hijo de Ik'i B'alam.
Realmente eran los de las espinas
los sacrificadores.
Así, pues, son los nombres de sus hijos
así los aconsejaron³⁷³¹ ahí.
Solamente estaban juntos los cuatro³⁷³²
cantaron³⁷³³
sufrieron³⁷³⁴ sus corazones
lloraron³⁷³⁵ también sus corazones en sus cantos:
Qamuku³⁷³⁶ es el nombre de su canto
cantaron
cuando aconsejaron, pues, a sus hijos:
-“¡O hijos nuestros, nos vamos
regresamos³⁷³⁷ también.
³⁷³⁸ Claras³⁷³⁹ palabras

³⁷²³ *K-e-pelow*, forma incompletiva plural de *polem*, “fatigarse, llenarse tomando mucho, reventar”. Coto registra también para la raíz *polo* el significado de “agonizar, artarse de comida”. (TC)

³⁷²⁴ *X-kanaj*, forma completiva de *kanajem*, “quedar, dejar”.

³⁷²⁵ *X-u-k'ajolaj*, forma completiva de la raíz *k'ajol*, “hijo de hombre”. El verbo es *k'ajolaxik*.

³⁷²⁶ Para ver una interpretación de los nombres, ver. D. Tedlock. (DT: 322, nota 144)

³⁷²⁷ *Mam*, “abuelo”.

³⁷²⁸ No he encontrado una interpretación de estos nombres.

³⁷²⁹ *Nija'ib'-ab'*, plural de *nija'ib'*, de *nim*, “grande” y *ja'*, “casa”.

³⁷³⁰ *K'o*, podría ser de *k'o*, “ser, existir”. *Ajaw*, “señor”.

³⁷³¹ *X-ki-pixab'aj*, forma completiva plural de *pixab'axik*, “aconsejar, avisar, invitar”.

³⁷³² *Ki-kaj-ichal*, “sus cuatro juntos”. *Ichal* confiere el matiz de “juntos, en par”.

³⁷³³ *X-e-b'ixanik*, forma completiva plural de *b'ixanem*, “cantar”.

³⁷³⁴ *Chi-q'atat*, de la raíz *q'atat*, “doler, tener dolor”.

³⁷³⁵ *Ch-oq'*, de *oq'em*, “llorar”.

³⁷³⁶ *Camacu* en el Ms. Newberry. Según Sam Colop es *Qamaku*. Según Diego Guarchaj, en cambio, es *Kam-a-ku*, de *kamik*, “muerte” y *ku*, “sagrado, dios” en maya yucateco. A es vocal epentética. La traducción sería: “La muerte de los dioses”. (DG)

³⁷³⁷ *K-oj-tzaliq*, primera persona plural de *tzalijem*, “regresar”.

³⁷³⁸ Empieza la p. 170 de la edición de Sam Colop.

³⁷³⁹ *Saqi*, “blanco”.

claros consejos les aconsejamos.
ustedes han llegado desde lejos³⁷⁴⁰, allí de nuestras montañas³⁷⁴¹,
o, mujeres nuestras!”- Dijeron, pues, a sus mujeres.
A cada uno de ellos aconsejaron.
-“Nos vamos a nuestro pueblo.
Alineado está³⁷⁴² nuestro señor venado³⁷⁴³
en hileras está³⁷⁴⁴ en el cielo.
Solamente el regreso³⁷⁴⁵ haremos
hicimos nuestro servicio³⁷⁴⁶
se completaron³⁷⁴⁷ nuestros días.
Acuérdense de nosotros³⁷⁴⁸, pues,
no nos olviden³⁷⁴⁹
no nos borren³⁷⁵⁰ tampoco, pues.
Verán³⁷⁵¹ sus casas
sus montañas también
ahí van a establecerse³⁷⁵².
¡Que así sea³⁷⁵³!
Vayan, pues, por el camino
vean otra vez de dónde venimos”- Dijeron sus palabras
cuando aconsejaron.
Entonces se quedó³⁷⁵⁴, pues, la señal de la existencia de B’alam Kitze’:
-“Así será su instrumento de recuerdo³⁷⁵⁵ de mí.
esto les dejo
así será su majestuosidad³⁷⁵⁶
me he despedido
he sentido tristeza³⁷⁵⁷”- Dijo, pues.
Entonces dejó la señal de su existencia
el bulto de fuego³⁷⁵⁸, le dicen.

³⁷⁴⁰ *X-ix-ul-qa-najt*, prefijo completivo-sujeto vosotros-raíz del verbo *ulem*, “llegar”- *qa*- posesivo “nuestro”-adv. lejos”.

³⁷⁴¹ *Juyub’-al*, sustantivo abstracto desde *juyub’*, “montaña”.

³⁷⁴² *Cholan*, de la raíz *chol*, “contar cuentos o historias, alinear, poner en filas”

³⁷⁴³ *Q-ajaw*, podría ser “nuestro padre”. Sin embargo cuando tiene esta connotación en todos los casos encontrados en el *Popol Vuh* está construido con el doble posesivo *qaqajaw*, “nuestro-padre-nuestro”. Según Diego Guarchaj se trata de una constelación. (DG)

³⁷⁴⁴ *Leman*, de *lemik*, “poner en hileras”.

³⁷⁴⁵ *Tzalijem*, “regresar”.

³⁷⁴⁶ *Mix-b’anatajik*, forma completiva optativa del verbo *b’anik*, “hacer”. *Qa-patan*, “nuestro servicio, tributo”.

³⁷⁴⁷ *Mix-*, forma completiva optativa del verbo *tz’aqatik*, “completar”.

³⁷⁴⁸ *K-oj-i-na’*, forma incompletiva de *na’*, “recordar, sentir, pensar”. *I-* es sujeto de segunda persona plural de confianza y *oj-* es complemento de primera persona plural.

³⁷⁴⁹ *M-oj-i-sacho*, forma negativa del optativo de *sachik* “perder”. *I-* es sujeto de segunda persona plural de confianza y *oj-* es complemento de primera persona plural.

³⁷⁵⁰ *M-oj-i-mes*, forma negativa del optativo de *mes*, “barrer, olvidar”. *I-* es sujeto de segunda persona plural de confianza y *oj-* es complemento de primera persona plural.

³⁷⁵¹ *Ch-iw-il*, optativo de segunda persona plural de *ilik*, “ver”.

³⁷⁵² *K-ix-tik’e*, forma incompletiva en la segunda persona plural de la raíz *tik’*, “estar fijo, permanecer”.

³⁷⁵³ *Ta chuxoq*, “que así sea”. Expresión idiomática.

³⁷⁵⁴ *X-kanaj*, forma completiva de *kanajem*, “quedar, dejar”.

³⁷⁵⁵ *I ta nabal* en el Ms. Newberry, que Sam Colop lee *i-na’tab’al*, sustantivo poseído en la segunda persona plural de la raíz *na’*, “recordar, pensar”. *W-ech*, “de mí”. Podría ser también *iw-ech*, “para vosotros, de vosotros”. *Tanaba* según Coto significa “dejar, despedirse, cesar”. (TC)

³⁷⁵⁶ *I-q’aq’al*, sustantivo poseído de *q’aq’al*, “majestuoso, brillante”. La raíz es *q’aq’*, “calor”. (BB)

³⁷⁵⁷ *X-nu-b’isoj*, forma completiva en la primera persona singular del verbo *b’isoxik*, “sentir tristeza por algo, preocupación”. De la raíz *b’iis*, “tristeza”.

No está claro su aspecto
solamente está envuelto³⁷⁵⁹
nunca ha sido desatado³⁷⁶⁰.
No está clara su costura³⁷⁶¹
porque nadie³⁷⁶² lo ha visto
solamente lo envolvieron.
Así, pues, se despidieron
cuando desaparecieron³⁷⁶³, pues, allí
sobre le monte Jakawitz.

Folio 48 r.

No fueron enterrados³⁷⁶⁴ por sus mujeres
sus hijos.
³⁷⁶⁵ No estaba clara su desaparición
cuando desaparecieron.
Solamente estaban clara su despedida
pues sagrado³⁷⁶⁶ fue el bulto para ellos.
Así fue la conmemoración³⁷⁶⁷ de sus padres nuestros.
Solamente en seguida quemaron³⁷⁶⁸ frente a la conmemoración de sus padres nuestros.
Así entonces se multiplicaron³⁷⁶⁹ los hombres por los señores
cuando los aceptaron³⁷⁷⁰ detrás de B'alam Kitze'.
Han empezado³⁷⁷¹ los abuelos
los padres nuestros de los Kaweq.
Solamente, pues, no desaparecieron sus hijos
K'oka'ib'
K'okawib', son sus nombres.
Así, pues, mueren los cuatro juntos³⁷⁷²
los primeros abuelos nuestros
nuestros padres nuestros
cuando desaparecieron
cuando dejaron³⁷⁷³ a sus hijos allí
sobre el monte Jakawitz.
Se detuvieron³⁷⁷⁴ allí sus hijos.

³⁷⁵⁸ *Pisom q'aq'al*. *Q'aq'al* es adjetivo “caliente, de fuego”. *Pisom*, participio de *pisik*, “envolver en tela, hojas o papel”.

Según Diego Guarchaj hoy día el bulto sagrado contiene 260 colorines para hacer las adivinaciones. (DG)

³⁷⁵⁹ *Ki-pis-lik*, tercera persona plural de la misma raíz *pis*, “envolver”. El sufijo *-lik* confiere valor adjetival. (DG)

³⁷⁶⁰ *Kiron*, participio de la raíz *kir*, “desatar”. *Xma*, “nunca”.

³⁷⁶¹ *T'isb'al*, sustantivo del verbo *t'isik*, “coser”.

³⁷⁶² *Maji*, pronombre “nadie”.

³⁷⁶³ *X-e-sach*, forma completiva plural de *sachem*, “desaparacer, borrar”.

³⁷⁶⁴ *X-e-muqtaj*, forma completiva plural de *muqik*, “enterrar”.

³⁷⁶⁵ Empieza la p. 171 de la edición de Sam Colop.

³⁷⁶⁶ *Loq'*, de *loq'olaj*: “bendito, santo, sagrado”.

³⁷⁶⁷ *Nab'ab'al*, sustantivo. Coto registra la raíz *nab'al*, “sentir, pensar, acordarse”. (TC)

³⁷⁶⁸ *X-e-k'aton*, forma completiva plural de *k'atik*, “quemar”.

³⁷⁶⁹ *X-winaqir*, forma completiva de *winaqirem*, “formar como hombres, llegar a tener bienes, completar, multiplicarse, llegar a ser hombres cabales”, de la raíz *winaq*, “hombre”.

³⁷⁷⁰ *X-e-k'am*, forma completiva plural de *k'amik*, “recibir, aceptar, tomar”.

³⁷⁷¹ *Tikarinaq*, forma perfectiva de *tikarem*, “comenzar, principiar, lograr”.

³⁷⁷² *Ki-kajichal*, “los cuatro juntos”.

³⁷⁷³ *X-kanaj*, forma completiva de *kanajem*, “dejar, quedar”.

³⁷⁷⁴ *X-e-yaluj*, forma completiva plural de *yaluj*, “detenerse, tardar”. (SC, nota 124)

Ya habían destruido³⁷⁷⁵
ya habían derrotado³⁷⁷⁶ también el poder³⁷⁷⁷ de todos los pueblos
no tenían esplendor³⁷⁷⁸
solamente estaban
solamente se juntan³⁷⁷⁹ todos cada³⁷⁸⁰ día.
Conmemoran a sus padres nuestros
grande era el esplendor del bulto para ellos
no lo desataban³⁷⁸¹
solamente estaba envuelto³⁷⁸² allí con ellos
El bulto de fuego, fue dicho por ellos,
cuando apareció³⁷⁸³
le pusieron nombre también a su contenido escondido³⁷⁸⁴
fue dado antes por sus padres nuestros
cuando lo hicieron.
Así, pues, fue la desaparición
³⁷⁸⁵ la destrucción³⁷⁸⁶ de B'alam Kitze'
B'alam Aq'ab'
Majukutaj
Ik'i B'alam.
Fueron los primeros hombres que vinieron de allá, del otro lado del mar³⁷⁸⁷
allá a la salida del sol.
Antiguamente³⁷⁸⁸ han venido aquí.
Entonces murieron ya ancianos³⁷⁸⁹
los de las espinas
los sacrificadores, se llaman.

71- ³⁷⁹⁰ Así también entonces pensaron³⁷⁹¹ en su camino³⁷⁹² allá a la salida del sol³⁷⁹³
así piensan³⁷⁹⁴ en el mandado³⁷⁹⁵ de sus padres nuestros
no lo habían olvidado³⁷⁹⁶
hacía mucho³⁷⁹⁷ que estaban muertos³⁷⁹⁸ sus padres nuestros

³⁷⁷⁵ *Qajinaq*, forma perfectiva de *qajem*, “bajarse”.

³⁷⁷⁶ *Yoq'otajinaq*, forma perfectiva de la raíz *yoq'*, “vencer, ganar”. (BB)

³⁷⁷⁷ *Ki-q'ij*, literalmente “su día”.

³⁷⁷⁸ *Ki-q'aq'al*, “su calor, su fuego, su brillantez”.

³⁷⁷⁹ *K-u-k'a'm*, forma incompletiva de la raíz *qam* de Coto “juntar, recibir”. (TC)

³⁷⁸⁰ *Juta*, “cada uno”.

³⁷⁸¹ *Chi-ki-kiri*, plural de *kirik*, “desatar”.

³⁷⁸² *Pislik*, “envuelto” de *pisik*, “envolver”.

³⁷⁸³ *X-k'oji'k*, forma completiva del verbo *k'oji'k*, “nacer, aparecer”.

³⁷⁸⁴ *Ki-k'u'm*, forma poseída en la tercera persona plural de *k'u'ik*, “ocultar, esconder”.

³⁷⁸⁵ Empieza la p. 172 de la edición de Sam Colop.

³⁷⁸⁶ *Ki-mayixik*, forma poseída en la tercera persona plural de la raíz *mayih* (*mayij*), “destruir, perder, olvidar”. (BB)

³⁷⁸⁷ *Ch'aaqa*, (*chaqa* en Sam Colop), “otro lado, país lejano, en el extranjero”. *Palo*, “mar”.

³⁷⁸⁸ *Ojeroq*, “antiguamente”.

³⁷⁸⁹ *Ri'j*, “viejo, anciano”.

³⁷⁹⁰ Empieza la p. 173 de la edición de Sam Colop.

³⁷⁹¹ *X-ki-k'uxlaj*, forma completiva plural de *k'uxlaxik*, “pensar”.

³⁷⁹² *Ki-b'ik*, forma poseída en la tercera persona plural de *b'inem*, “caminar, andar”.

³⁷⁹³ *R-ele-b'al q'ij*, literalmente “su salida del sol”.

³⁷⁹⁴ *Ki-k'uxlan*, tercera persona plural del verbo *k'uxla'xik*, “pensar en, esperar”.

³⁷⁹⁵ *U-pixab'*, “su consejo, mandado”.

³⁷⁹⁶ *Mawi x-ki-sacho*, forma negativa completiva en la tercera persona plural de *sachik*, “perder, olvidar”.

³⁷⁹⁷ *Xojeroq*, “antes, hacía mucho”.

³⁷⁹⁸ *K-e-kamoq*, participio poseído en la tercera persona plural de *kamik*, “morir”.

les dieron³⁷⁹⁹ sus mujeres³⁸⁰⁰ los pueblos
 se hicieron suegros³⁸⁰¹
 cuando se casaron³⁸⁰² con mujeres los tres.
 Dijeron³⁸⁰³, pues, cuando se fueron:
 -“Nos vamos³⁸⁰⁴ allá a la salida del sol
 de allá vinieron³⁸⁰⁵ nuestros padres nuestros³⁸⁰⁶”,- Dijeron.
 Entonces tomaron³⁸⁰⁷ su camino los tres hijos³⁸⁰⁸

Folio 48 v.

K’oka’ib’ es el nombre de uno
 el hijo de B’alam Kitze’
 de toda (la estirpe) de los Kaweq³⁸⁰⁹
 K’o’akutek es el nombre del hijo de B’alam Aq’ab’
 solamente de los Nijaib’
 K’k’o Ajaw es el nombre del otro, el hijo de Majukutaj
 de los Ajaw K’iche’
 así, pues, son los nombres de los que fueron³⁸¹⁰ allá al otro lado del mar³⁸¹¹
 los tres entonces se fueron
 solamente, pues, tenían ideas
 tenían también sabiduría³⁸¹²
 no solamente entonces como hombres era su esencia³⁸¹³.
 Se despidieron³⁸¹⁴ aquí³⁸¹⁵ de todos sus hermanos mayores
 de sus hermanos menores³⁸¹⁶.
 Alegres³⁸¹⁷ se fueron:
 -“No morimos³⁸¹⁸
 regresamos³⁸¹⁹”,- Dijeron cuando se fueron los tres.
³⁸²⁰ Solamente así pasaron³⁸²¹ sobre³⁸²² el mar
 entonces llegaron³⁸²³ allá a la salida del sol

³⁷⁹⁹ *X-ya*, forma completiva singular de *ya’ik*, “dar”. El sujeto es *amaq*, “pueblo, país, nación”.

³⁸⁰⁰ *K-ixoxil*, “sus mujeres”.

³⁸⁰¹ *X-ki-ji’aj*, forma completiva plural de la raíz *ji* (*hi*) registrada en Brasseur, “suegro”. (BB)

³⁸⁰² *X-e-ch’oko*, forma completiva plural de *ch’oko*, “llamar y también casarse”. (DB)

³⁸⁰³ *X-e-cha*, forma completiva plural de la raíz *cha*, “decir”.

³⁸⁰⁴ *K-oj-b’e*, forma incompleta en la primera persona plural de la raíz *b’e*, “camino, caminar”.

³⁸⁰⁵ *X-e-pe*, forma completiva plural de *petem*, “venir”.

³⁸⁰⁶ *Kaqajaw* según la paleografía de Sam Colop. Posiblemente sea *qa-q-ajaw*, “nuestros nuestros padres”.

³⁸⁰⁷ *X-ki-k’am*, forma completiva plural de *k’amik*, “recibir, tomar”.

³⁸⁰⁸ *K’ajolaxel*, de *k’ajol*, “hijo de hombre”.

³⁸⁰⁹ *Kaweq-ib’*, forma plural de *kaweq*. En el Ms. Newberry aparece como *coau quib*. (SC, nota 314)

³⁸¹⁰ *X-e-b’e*, forma completiva plural de la raíz *b’e*, “camino, caminar”.

³⁸¹¹ *Ch’aaq*, adverbio locativo, “el otro lado”. En los diccionarios modernos tiene también la connotación de “lejos, país extranjero”. *Palo*, “mar”.

³⁸¹² *K’o*, “hay, está, tiene”. *Ki-na’oj*, “su idea”. *K-etama-b’al*, sustantivo instrumental de *etamaxik*, “conocer, saber”.

³⁸¹³ *Ki-k’oje’ik*, “su esencia, su existencia”, del verbo *k’oj*, “ser”.

³⁸¹⁴ *X-ki-pixab’aj*, forma completiva plural de *pixab’aj*, “aconsejar, dar licencia, despedir”.

³⁸¹⁵ *Kanoq*, “aquí, en el mismo lugar”.

³⁸¹⁶ *K-atz*, “su hermano mayor”; *ki-ch’aq*, “su hermano menor”.

³⁸¹⁷ *K-e-ki’kot*, forma incompleta plural del verbo *ki’kotem*, “alegrarse”, que Sam Colop lee *kekikot*.

³⁸¹⁸ *Mawi*, adverbio negativo. *K-oj-kamik*, primera persona plural incompleta de *kamem*, “morirse”.

³⁸¹⁹ *K-oj-ulik*, primera persona plural incompleta de *ulem*, “regresar, llegar”.

³⁸²⁰ Empieza la p. 174 de la edición de Sam Colop.

³⁸²¹ *X-e-’ik’owik*, forma completiva plural de *ik’ow*, “pasar, sobrepasar”. (BB)

³⁸²² *Ch-u-wi*, “sobre, arriba de”.

entonces fueron a recibir³⁸²⁴ el poderío³⁸²⁵.
Así, pues, es el nombre de ese señor
Señor de la salida del sol
llegaron allí.

72- Entonces llegaron³⁸²⁶, pues, delante del señor Nakxit³⁸²⁷, es el nombre del gran señor
solamente había un único juez³⁸²⁸
grande³⁸²⁹ era su poderío.
Así, pues, dio³⁸³⁰ allí las señales³⁸³¹ del poderío
todos sus símbolos³⁸³²
entonces vino³⁸³³ la señal del Aj Popol³⁸³⁴
Aj Pop K'amja'il³⁸³⁵
acabó de darles³⁸³⁶ los símbolos del poderío
éstos son sus nombres: la sombra³⁸³⁷
el trono³⁸³⁸
la flauta³⁸³⁹
el tambor³⁸⁴⁰
el alcohol³⁸⁴¹
la piedra amarilla³⁸⁴²
las garras³⁸⁴³ de puma³⁸⁴⁴
garras de jaguar
cabezas³⁸⁴⁵

³⁸²³ *X-e-'opon*, forma completiva plural de *opanem*, “llegar”.

³⁸²⁴ *X-b'e-ki-k'ama'*, verbo compuesto de *b'e*, “ir” y *k'ama'*, de *k'amik*, “recibir, tomar”. *X-* es prefijo completivo y *ki-* sujeto plural.

³⁸²⁵ *Ajawarem*, “reino, poderío”, sustantivo abstracto de *ajaw*, “señor”.

³⁸²⁶ Éste y el verbo anterior: *x-e-'opon*, forma completiva plural de *opanem*, “llegar”.

³⁸²⁷ *Nakxit*, del náhuatl *nauil*, “cuatro, para contar los seres animados, objetos finos” e *icxtil*, “pie”, “el de cuatro pies”. (DT: 323, nota 2) Siméon señala que Nacxitzil, hermano de Yacatecutli, era dios de los viajeros en Sahagún. (RS) Se observa también que la *u-* se convierte en *-h* a final de sílaba en los dialectos nahuas de la Costa del golfo y que esta desaparece en el texto *k'iche'*. También la asimilación del morfema *-tl* del náhuatl clásico en *-t* es una variante propia de la Costa del Golfo, donde posiblemente estaba ubicado el reino del soberano citado. (LC:84) Véase también la referencia al señor Nacxit –Xuchit en los libros de Chilam Balam. (AR: 177, nota 9)

³⁸²⁸ *Q'atol tzij*, está registrado en los diccionarios modernos como “juez, gobernador de justicia”.

³⁸²⁹ *Tzatz*, “denso, espeso”.

³⁸³⁰ *X-yaw*, forma completiva singular de *ya'ik*, “dar”.

³⁸³¹ *R-et'al*, “su señal”.

³⁸³² *U-wachinel*, “su apariencia, su aspecto”.

³⁸³³ *X-pe*, forma completiva singular de *petem*, “venir”.

³⁸³⁴ *Aj Popol*, “el del petate”, registrado en los diccionarios coloniales como “cacique, alguacil, señor”.

³⁸³⁵ Sam Colop lee *q'amja*. Tedlock traduce “el de la casa del recibimiento”, de *k'am*, “recibir” y *ja*, “casa”. (DT: 323-4, nota 4)

³⁸³⁶ *X-k'is-u-ya'*, forma completiva singular compuesta de *k'isik*, “gastar, acabar” e *ya'ik*, “dar”.

³⁸³⁷ *Mu'j*, “sombra”, posiblemente de un palio real.

³⁸³⁸ *Q'alib'aj*, “trono, lugar donde sentarse”. (DG)

³⁸³⁹ *Sub'aq*, “flauta”. (BB)

³⁸⁴⁰ *Chamcham*, palabra onomatopéyica. Para Diego Guarchaj es un tambor de madera y piel. Está registrado también en el *Título de Totonicapán*. (DG)

³⁸⁴¹ *Tatil*, está registrada en el diccionario de Basseta con el significado de “alcohol, bebida alcohólica”. La voz ha sido integrada por otra mano. (DB) Carmack y Mondloch, en la traducción del *Título de Totonicapán*, proponen un origen náhuatl de la palabra, de *tlatilli*, “cuñas para partir maderas”, posiblemente pedernales de uso bélico o ceremonial. (CM, nota 148)

³⁸⁴² *Q'an-ab'aj*, “amarilla-piedra”.

³⁸⁴³ *Tzikwil*, “garra”, normalmente de venado. (DG)

³⁸⁴⁴ *Koj*, “puma”.

³⁸⁴⁵ *Jolom*, “cabeza”.

patas³⁸⁴⁶ de venado
 brazaletes³⁸⁴⁷
 caracoles³⁸⁴⁸
 tabaco³⁸⁴⁹
 instrumentos para humear³⁸⁵⁰
 platos³⁸⁵¹
 plumas de papagayo³⁸⁵²
 grandes plumas de garza³⁸⁵³
 todo, pues, lo toman³⁸⁵⁴ los que vinieron³⁸⁵⁵.
 Entonces recibieron³⁸⁵⁶ allá del otro lado³⁸⁵⁷ del mar la escritura³⁸⁵⁸ de Tulan
 su escritura
 dijeron ahí su entrada³⁸⁵⁹
 ahí en sus palabras.

73- ³⁸⁶⁰ Así también entonces llegaron³⁸⁶¹ allí³⁸⁶²
 sobre su ciudad³⁸⁶³
 Jakawitz es su nombre.
 Ahí, pues, se juntaron³⁸⁶⁴ todos los Tam
 los Ilok
 se juntaron³⁸⁶⁵ todos los pueblos³⁸⁶⁶
 se alegraron³⁸⁶⁷ cuando llegaron³⁸⁶⁸ K'oka'ib'
 K'o'akutek
 K'o'ajaw
 solamente ahí también tomaron³⁸⁶⁹ su poderío³⁸⁷⁰ los pueblos.
 Se alegraron³⁸⁷¹ los de Rabinal
 los Q'aq'chekel

³⁸⁴⁶ *Pich*, “pie de dos uñas como de venado”. (BB)

³⁸⁴⁷ *Makutax*, parece ser un préstamo náhuatl, de *mah-*, “mano” y *-cuetlax-*, “cuero”, con el significado de “pulsera, brazaletes”. (LC:84)

³⁸⁴⁸ *T'ot' tatam*. *T'ot'* es “caracol”. No he encontrado *tatam* en los diccionarios.

³⁸⁴⁹ *K'us*, según Carmack y Mondloch es una palabra registrada en varias lenguas mayas, que significa “tabaco”. (CM, nota 169)

³⁸⁵⁰ *B'us*; la raíz *b'us* indica “humear, salir humo”. (DG)

³⁸⁵¹ *Kaxkon*. No lo he encontrado en los diccionarios. Tal vez del náhuatl *caxtil*, “escudilla, plato, vajilla”. (RS)

³⁸⁵² *Chiyom*, “plumas de papagayo”, según Carmack y Mondloch. (CM, nota 169)

³⁸⁵³ *Astapupul* es posiblemente un préstamo náhuatl, de *asta-*, “garza” y *-po:l*, “grande”. Se refiere a una insignia. (LC:84.)

³⁸⁵⁴ *K-e-k'a'm*, tal vez *kek'am*, forma incompletiva plural de *k'amik*, “tomar, llevar, traer”.

³⁸⁵⁵ *X-e-petik*, forma completiva plural de *petem*, “venir”.

³⁸⁵⁶ *X-ki-k'am*, forma completiva plural de *k'amik*, “tomar, recibir”.

³⁸⁵⁷ *Ch'aaq*, “del otro lado”.

³⁸⁵⁸ *U-tzib'al*, “su escritura, su pintura”, de *tzij*, “palabra”. (BB)

³⁸⁵⁹ *Okinaq*, de la raíz *okem*, “entrar”.

³⁸⁶⁰ Empieza la p. 175 de la edición de Sam Colop.

³⁸⁶¹ *X-e-'ulik*, forma completiva plural de *ulem*, “llegar”.

³⁸⁶² *Chiri'*, adverbio locativo.

³⁸⁶³ *Ch-u-wi*, “sobre, arriba de”. *Ki-tinamit*, “su ciudad fortificada”.

³⁸⁶⁴ *Chiri'*, adverbio locativo. *X-e-kuch*, forma completiva plural de *kuchuj*, “juntarse”.

³⁸⁶⁵ *X-e-kuchu*, forma completiva plural de *kuchuj ib'*, “juntarse, reunirse”. *K-ib'* es pronombre recíproco.

³⁸⁶⁶ *Amaq'*, “pueblo, país, nación”.

³⁸⁶⁷ *X-e-ki'kotik*, forma completiva plural de *ki'kotem* “alegrarse, estar contento”.

³⁸⁶⁸ *X-e-'ulik*, forma completiva plural de *ulem*, “llegar”.

³⁸⁶⁹ *X-ki-k'am*, forma completiva plural de *k'amik*, “recibir, aceptar, tomar”.

³⁸⁷⁰ *K-ajawarem*, “reino, poderío”, sustantivo abstracto de *ajaw*, “señor”.

³⁸⁷¹ *X-e-ki'kotik*, forma completiva plural de *ki'kotem* “alegrarse, estar contento”.

los Aj

Folio 49 v.

Tz'ikina Ja³⁸⁷².

Solamente apareció³⁸⁷³ frente a ellos la señal³⁸⁷⁴ de la grandeza³⁸⁷⁵ del poderío grande también sería³⁸⁷⁶ la existencia³⁸⁷⁷ de los pueblos no se había completado³⁸⁷⁸ el camino³⁸⁷⁹ cuando se manifestó³⁸⁸⁰ su poderío.

Así estaban allí en Jakawitz

solamente estaban con ellos todos los que habían venido³⁸⁸¹ de la salida del sol mucho tiempo³⁸⁸², pues, hicieron³⁸⁸³ allí sobre³⁸⁸⁴ la montaña

eran muchos todos ellos

allí, pues, se murieron³⁸⁸⁵ las mujeres de B'alam Kitze'

B'alam Aq'ab'

Majukutaj.

Entonces vinieron³⁸⁸⁶

se despidieron³⁸⁸⁷ allá³⁸⁸⁸ de sus montañas

una montaña buscaron³⁸⁸⁹ para establecerse³⁸⁹⁰

en incontables³⁸⁹¹ montañas se establecieron

entonces les pusieron nombre³⁸⁹²

entonces las nombraron³⁸⁹³ también

allí se juntaron³⁸⁹⁴

se reforzaron³⁸⁹⁵ nuestras primeras madres

nuestros primeros padres nuestros.

Dijeron antiguamente³⁸⁹⁶ los hombres

entonces contaron³⁸⁹⁷

entonces abandonaron³⁸⁹⁸ también su primera ciudad habitada³⁸⁹⁹

³⁸⁷² Aj, prefijo agentivo; Tz'ikin, "pájaro"; Ja, "casa".

³⁸⁷³ X-k'utun, forma completiva singular de k'utunem, "aparecer".

³⁸⁷⁴ R-etaj, "su señal".

³⁸⁷⁵ U-nimal, sustantivo poseído de nim, "grande".

³⁸⁷⁶ Ch-uxik, optativo de ux, "ser".

³⁸⁷⁷ Ki-k'oje'ik, sustantivo poseído en la tercera persona plural del verbo k'oj, "ser".

³⁸⁷⁸ X-k'is, forma completiva singular de k'isem, "acabarse, terminarse".

³⁸⁷⁹ B'e, "camino".

³⁸⁸⁰ Ki-k'ut, tercera persona plural de k'utunem, "aparecer".

³⁸⁸¹ X-pe, forma completiva de petem, "venir".

³⁸⁸² Najt, "lejos, lejano" y en este caso "lejos en el tiempo".

³⁸⁸³ X-ki-b'an, forma completiva plural de b'anik, "hacer".

³⁸⁸⁴ Ch-u-wi, "sobre, en su pelo".

³⁸⁸⁵ X-e-kam, forma completiva plural de kamem, "morir".

³⁸⁸⁶ X-e-petik, forma completiva plural de petem, "venir".

³⁸⁸⁷ X-k-oqotaj, forma completiva plural de oqotaxik, "despedir".

³⁸⁸⁸ Kanoq, adv. de rumbo.

³⁸⁸⁹ X-ki-tzukuj, forma completiva plural de tzukuxik, "buscar algo perdido".

³⁸⁹⁰ K-e-tik'e, tercera persona plural de la raíz tik', estar boca arriba, como vaso o plato".

³⁸⁹¹ Mawi ajilam, "no contables", de ajil, "contar cantidades".

³⁸⁹² X-e-kob'ik, forma completiva plural de la raíz kob', registrada en Basseta y Ximénez con el significado de "poner nombre, aclarar, alabar, esclarecer". (DB; FXa)

³⁸⁹³ X-e-b'ina'j, forma completiva plural de b'in'axik, "llamar".

³⁸⁹⁴ X-e-molomanik, forma completiva plural de la raíz mol, "juntar".

³⁸⁹⁵ X-e-ch'ijomanik, forma completiva plural de ch'ijik, "hacer fuerza, poder".

³⁸⁹⁶ X-e-cha', forma completiva plural de cha', "decir". Ojer, "antiguamente".

³⁸⁹⁷ X-ki-tzijoj, forma completiva plural del verbo tzijoxik, "contar algo a otra persona, comunicar, informar".

³⁸⁹⁸ X-ki-tolob'a, forma completiva plural de la raíz tol, "abandonar, despoblar".

Jakawitz es su nombre.
³⁹⁰⁰ Entonces llegaron ³⁹⁰¹, pues, allí
dejaron sembrada ³⁹⁰² una ciudad
Chi K'ix ³⁹⁰³, es su nombre
mucho tiempo hicieron ³⁹⁰⁴ allí en una única parcialidad ³⁹⁰⁵ de la ciudad
tuvieron hijas
tuvieron hijos ³⁹⁰⁶ también.
Allí eran muchos ³⁹⁰⁷
cuatro ³⁹⁰⁸ eran las montañas
solamente un nombre ³⁹⁰⁹ entró ³⁹¹⁰ en su ciudad
casaron ³⁹¹¹ a sus hijas
a sus hijos ³⁹¹²
solamente hacían regalos ³⁹¹³
solamente favores ³⁹¹⁴
solamente ofrendas ³⁹¹⁵ también hacían como pago ³⁹¹⁶ de sus hijas
los recibían ³⁹¹⁷
solamente eran buenas las existencias ³⁹¹⁸ que hacían.
Entonces pasaron ³⁹¹⁹ sobre cada parcialidad ³⁹²⁰ en la ciudad
éstos son los nombres de Chi K'ix:
Chi Chak ³⁹²¹
Jumeta Ja ³⁹²²
K'ulb'a ³⁹²³
Kawinal ³⁹²⁴ son los nombres de las montañas donde se detuvieron ³⁹²⁵.
Así, pues, observan lejos ³⁹²⁶ las montañas
sus ciudades también

³⁸⁹⁹ *Kanajq*, participio de *kanajem*, “quedarse, vivir, morar”. *Ki-tinamit*, “su ciudad”.

³⁹⁰⁰ Empieza la p. 176 de la edición de Sam Colop.

³⁹⁰¹ *X-e-'ul*, forma completiva plural de *ulem*, “llegar”.

³⁹⁰² *X-ki-tikilib'ej*, forma completiva plural de *tikilik*, “sembrar, dejar sembrado”.

³⁹⁰³ *Chi*, locativo; *k'ixal*, “espina”. La traducción sería: “en la orilla de las espinas”.

³⁹⁰⁴ *Najt*, “lejos, lejano” y en este caso “lejos en el tiempo”. *X-ki-b'an*, forma completiva plural de *b'anik*, “hacer”.

³⁹⁰⁵ *Ju-ch'ob'*, *jun*, “uno”; *ch'ob'*, “tribu, parcialidad”.

³⁹⁰⁶ *K-e-mi'al-anik* y *k-e-k'ajol-anik*, respectivamente de *mi'al*, “hijas” y *k'ajol*, “hijos”.

³⁹⁰⁷ *Ke e ...taq*, partículas plurales.

³⁹⁰⁸ *Kaji*, “cuatro”.

³⁹⁰⁹ *Jun*, “uno”; *u-b'i*, “su nombre”.

³⁹¹⁰ *X-ch-ok*, del verbo *okem*, “entrar”.

³⁹¹¹ *X-ki-k'ulub'a*, forma completiva plural de *k'ulub'a*, registrado en Coto con el significado de “casarse”. La raíz *k'ul*, significa “encontrar a alguien, recibir”. (TC)

³⁹¹² *Ki-mi'al*, “sus hijas” y *ki-k'ajol*, “sus hijos”.

³⁹¹³ *Ki-sipaj*, del verbo *sipaxik*, “regalar, repartir dones”.

³⁹¹⁴ *Toq'ob'anik*, de *toq'ob'*, favor”.

³⁹¹⁵ *Mayjanik*, “ofrenda, dádiva, merced, favor”. (TC)

³⁹¹⁶ *R-ajil*, “su pago”.

³⁹¹⁷ *Ki-k'amo*, tercera persona plural de *k'amik*, “recibir”.

³⁹¹⁸ *Utz*, “bueno”. *Ki-k'oje'ik*, sustantivo poseído del verbo *k'oj*, “ser, existir”.

³⁹¹⁹ *X-e-'ik'o*, forma completiva plural de *ik'ow*, “pasar, sobrepujar”. (BB)

³⁹²⁰ *Jutaq*, “cada uno”; *ch'ob'*, “tribu, parcialidad”.

³⁹²¹ *Chi*, “orilla, boca”; *chak*, podría ser “llaga, algo abierto”. (BB)

³⁹²² *Jumeta ja*; *ja*, “casa”; tal vez de *jume't*, “corteza, cáscara”.

³⁹²³ *K'ulb'a*, tal vez de *k'ulb'a't*, “límite de terreno, mojón”.

³⁹²⁴ *Kawinal*, tal vez de la raíz *cauh*, “adornar”. (BB)

³⁹²⁵ *X-e-yaluj*, forma completiva plural de la raíz *yaloh*, “detenerse, tardar”. (TC; SC, nota 124)

³⁹²⁶ *Ka-ki-nik'wachij*, de *nik'wach*: Sam Colop interpreta el término como: “ver lo distante o tener capacidad para adivinar lo distante”. (SC, nota 20.)

una montaña donde hospedarse³⁹²⁷ buscan³⁹²⁸
son muchos³⁹²⁹ allí todos ellos.
Solamente estaban muertos³⁹³⁰ los que habían recibido³⁹³¹ el poderío a la salida del sol
ya ancianos³⁹³² llegaron³⁹³³ allí a cada ciudad
no se recibió³⁹³⁴ el aspecto de los que pasaron³⁹³⁵
allí³⁹³⁶ sufrimiento³⁹³⁷
dolor³⁹³⁸

Folio 49 v.

sintieron³⁹³⁹.
Todavía lejos³⁹⁴⁰ alcanzaron³⁹⁴¹ su ciudad los abuelos³⁹⁴²
también los padres nuestros.
Éste, pues, es el nombre de la ciudad a donde llegaron³⁹⁴³.

74- Chi Ismachi³⁹⁴⁴, pues, es el nombre de la montaña
su ciudad donde estuvieron³⁹⁴⁵.
³⁹⁴⁶ también poblaron³⁹⁴⁷
allí, pues, probaron³⁹⁴⁸ el esplendor³⁹⁴⁹
molieron³⁹⁵⁰ su cal³⁹⁵¹
su tizate³⁹⁵² en la cuarta generación³⁹⁵³ de señores.
Decían, pues, que solamente³⁹⁵⁴ estaba K'onache³⁹⁵⁵
B'elejeb' Kej³⁹⁵⁶
también con el señor Q'alel³⁹⁵⁷.

³⁹²⁷ *Ulj*, registrado en Brasseur como “hospedarse”. Podría tener un valor adjetival. (BB)

³⁹²⁸ *Ka-ki-tzukuj*, forma incompletiva plural del verbo *tzukuxik*, “buscar algo perdido”.

³⁹²⁹ *K'i*, “muchos”.

³⁹³⁰ *Kaminaqoq*, forma perfectiva de *kamem*, “morir”.

³⁹³¹ *K'am-ol*, del verbo *k'amik*, “recibir”, con posfijo agentivo.

³⁹³² *Mamaxel*, de la raíz *mam*, “anciano”.

³⁹³³ *X-e-'ul*, forma completiva plural de *ulem*, “llegar”.

³⁹³⁴ *X-u-k'am*, forma completiva singular de *k'amik*, “recibir”.

³⁹³⁵ *X-e-'ik'o*, forma completiva plural de *ik'ow*, “pasar”.

³⁹³⁶ *Uloq* es partícula direccional. *Je* podría ser una partícula con valor retórico.

³⁹³⁷ *K'axk'ol*, “sufrimiento”, de *k'ax*, “difícil, doloroso”.

³⁹³⁸ *Ra'il*, “dolor, sufrimiento”. (SC, nota 182)

³⁹³⁹ *X-ki-b'ano*, forma completiva plural de *b'anik*, “hacer”.

³⁹⁴⁰ *K'a*, “todavía”. *Najt*, “lejos”, podría tener valor temporal, como en otros pasos del *Popol Vuh*.

³⁹⁴¹ *X-ki-rik*, forma completiva plural de *rikik*, “alcanzar, extender”. (BB)

³⁹⁴² *Mamaxel*, “abuelo”.

³⁹⁴³ *X-e-'ul*, forma completiva plural de *ulem*, “llegar”.

³⁹⁴⁴ *Chi*, “orilla, boca”. *Ismachi'*, “barba, bigote”.

³⁹⁴⁵ *X-e-k'oje*, forma completiva plural de *k'oj*, “ser, existir, estar”.

³⁹⁴⁶ Empieza la p. 177 de la edición de Sam Colop.

³⁹⁴⁷ *X-e-'amaq-elab'*, forma completiva plural del verbo compuesto de *amaq*, “pueblo”.

³⁹⁴⁸ *X-ki-tij*, forma completiva plural de la raíz *tij*, “probar, comer, padecer, experimentar”. (BB)

³⁹⁴⁹ *Q'aq'al*, sustantivo abstracto de *q'aq'*, “fuego, calor”. El significado sería: “esplendor, poder”.

³⁹⁵⁰ *X-qaj*, forma completiva de la raíz *qaj*, “polvo, bajar, moler”.

³⁹⁵¹ *Ki-chun*, sustantivo poseído en la tercera persona plural de *chun*, “cal”.

³⁹⁵² *Ki-sajkab'*, “su tizate, polvo para hilar”.

³⁹⁵³ *Kaj*, “cuatro”. *Le'*, “generación”. *Oq* según Diego Guarchaj indica la forma perfectiva que acompaña al numeral.

(DG)

³⁹⁵⁴ *Xu*, variante de *xa*, “solamente”. (DG)

³⁹⁵⁵ Ver la interpretación del nombre en Tedlock. (DT: 326, n. 13)

³⁹⁵⁶ *B'elejeb' kej*, “nueve venado”.

³⁹⁵⁷ *Q'alel ajaw*, registrado en Coto como “bubas, cacique, generoso, príncipe”. (TC)

Entonces gobernaba, pues, el señor K'otuja³⁹⁵⁸
con Istayul³⁹⁵⁹, eran los nombres de los del Pop
los del Pop K'amja³⁹⁶⁰

governaban allí en Ismachi'
una hermosa³⁹⁶¹ ciudad era
la hicieron³⁹⁶²

solamente, pues, tres casas grandes³⁹⁶³ había allí
en Ismachi'

pues³⁹⁶⁴ no veinticuatro³⁹⁶⁵ las casas grandes
todavía³⁹⁶⁶ eran tres sus casas grandes
solamente una era la casa grande de los Kawiq
solamente, pues, una era la casa grande frente a los Nija'ib'
solamente también una de los Ajaw K'iche'
solamente dos³⁹⁶⁷ estaban en las Casas Grandes Serpentina³⁹⁶⁸
las dos parcialidades³⁹⁶⁹ en la ciudad.

Así eran en Ismachi'
solamente uno era su corazón³⁹⁷⁰
no tenían, pues, maldad³⁹⁷¹
ni tampoco, pues, amargura³⁹⁷²
solamente³⁹⁷³ tranquilo estaba su poderío
no tenían, pues, pleitos³⁹⁷⁴
ni divisiones³⁹⁷⁵ tampoco
solamente la luz
solamente el pueblo (la paz)³⁹⁷⁶ estaba en sus corazones
pues, no envidia³⁹⁷⁷
pues, tampoco enojo³⁹⁷⁸ producían³⁹⁷⁹.
Todavía era pequeño su esplendor³⁹⁸⁰
no se había formado³⁹⁸¹ su prestigio³⁹⁸²

³⁹⁵⁸ *K'otuja*, podría estar relacionado con *k'ot*, “águila”.

³⁹⁵⁹ *Istayul*, del náhuatl *ista-*, “sal, blanco” con *-yo:l*, “corazón”. (LC:85)

³⁹⁶⁰ *K'amja*. (Sam Colop lee *q'amja*) *Ja* es “casa”. Tedlock traduce “el de la casa del recibimiento”, de *k'am*, “recibir” y *ja*, “casa”. (DT: 323-4, nota 4)

³⁹⁶¹ *Utzilaj*, “hermoso”.

³⁹⁶² *X-ki-b'ano*, forma completiva plural de *b'anik*, “hacer”.

³⁹⁶³ *Oxib'*, “tres”; *nim ja*, “grande casa”.

³⁹⁶⁴ *B'i*, partícula con valor retórico.

³⁹⁶⁵ *Ju-winaq kaj-ib'*, “uno veinte cuatro”.

³⁹⁶⁶ *K'a*, “todavía”.

³⁹⁶⁷ *Ka'ib'*, “dos”.

³⁹⁶⁸ *Kumatzil*, forma adjetival de *kumatz*, “culebra”. (DG)

³⁹⁶⁹ *Ka-ch'ob'*, *ka*, “dos” y *ch'ob'*, “tribu, parcialidad”.

³⁹⁷⁰ *Ki-k'ux*, “su corazón”.

³⁹⁷¹ *K-itzelal*, sustantivo poseído en la tercera persona plural de *itzel*, “mal, maldad”.

³⁹⁷² *Ki-kayewal*, sustantivo poseído en la tercera persona plural de la raíz *qay* (*kay*) “amargo, pecado, enojo”. (TC)

³⁹⁷³ *Li'anik*, “plano, emparejado”,

³⁹⁷⁴ *Ch'a'oj*, “pleito, guerra”.

³⁹⁷⁵ *Ki-yujuj*, sustantivo poseído de *yujik*, “mezclar, disolver”.

³⁹⁷⁶ *Saq*, “blanco, claro, luz”. Brasseur registra el difrasismo lexicalizado *zakamag* (*saq/ amaq'*) con el significado de “paz”. (BB)

³⁹⁷⁷ *Mox-wachinik*, “envidia”. *Mox* significa también “tonto” e “izquierda”, pero con el sustantivo *wach* está registrado en el diccionario de Coto con el significado de “envidia, malicia, odio”. (TC)

³⁹⁷⁸ *Q'aq'-wachinik*, “enojo”. *Q'aq'*, significa “calor, fuego”, pero también “enojo, envidia”. Con el sustantivo *wach* está registrado en Coto con el significado de “doler”. (TC)

³⁹⁷⁹ *X-ki-b'ano*, forma completiva plural de *b'anik*, “hacer”.

³⁹⁸⁰ *Ch'utinoq*, de *ch'uti'n*, “pequeño”. *Ki-q'aq'al*, “su esplendor”.

ni tampoco a se habían engrandecido³⁹⁸³.
Entonces lo intentaron³⁹⁸⁴, pues,
se fortificaron³⁹⁸⁵ con protecciones³⁹⁸⁶ allí en Ismachi'
señalaron³⁹⁸⁷, pues, su poderío
entonces lo hicieron³⁹⁸⁸
señalaron su esplendor
como señal también de su grandeza³⁹⁸⁹.
Entonces eso fue visto³⁹⁹⁰ por los Ilok
entonces se armó³⁹⁹¹ una guerra³⁹⁹² por los Ilok
querían³⁹⁹³ ir a matar³⁹⁹⁴ al señor K'otuja
solamente, pues, a un señor querían, pues, para sí mismos³⁹⁹⁵
así, pues, al señor Istayul querían aconsejarlo³⁹⁹⁶
los Ilok querían aconsejarlo que lo matara³⁹⁹⁷.
Pues, no tuvo éxito³⁹⁹⁸ su envidia³⁹⁹⁹ contra⁴⁰⁰⁰ el señor K'otuja
solamente contra ellos⁴⁰⁰¹ se quiso (mover)

folio 50 r.

antes de que fuera matado entonces el señor por los Ilok.
Así, pues, fue el principio⁴⁰⁰² de los alborotos
de los tumultos⁴⁰⁰³
de las guerras⁴⁰⁰⁴ también.

Atacaron⁴⁰⁰⁵ primero⁴⁰⁰⁶ la ciudad
llegaron⁴⁰⁰⁷ los guerreros⁴⁰⁰⁸

³⁹⁸¹ *Ka-nuk'*, “juntar, empezar, formar”.

³⁹⁸² *Mayjoq*, de la raíz *mai* (*mayj*), registrada en Coto, “autoridad, fama, milagro, maravilla”.

³⁹⁸³ *K-animarocq*, forma perfectiva de la raíz *nim*, “grande”.

³⁹⁸⁴ *X-ki-tij*, forma completiva plural de *tijik*, “probar, experimentar”.

³⁹⁸⁵ *X-ki-kowi-saj*, verbo causativo (-*saj*) de la raíz *kowil*, “fuerte, duro, estimular”.

³⁹⁸⁶ *Pokob'*, “escudo, instrumento de defensa”.

³⁹⁸⁷ *X-r-et*, forma completiva de *-etal*, “señal”.

³⁹⁸⁸ Empieza la p. 178 de la edición de Sam Colop.

³⁹⁸⁹ *Ki-nimal*, “su grandeza”, de *nim*, “grande”.

³⁹⁹⁰ *X-il*, forma completiva de *ilik*, “ver”.

³⁹⁹¹ *X-winaqir*, forma completiva de *winaqirem*, “formar, llegar a cabo, terminar”.

³⁹⁹² *Lab'al*, “guerra”.

³⁹⁹³ *X-r-aj*, forma completiva de la raíz *-aj*, “querer, desear”.

³⁹⁹⁴ *Ul*, de *ulem*, “llegar”. *Kamisaxoq*, verbo causativo (-*sax-*) de *kamem*, “morir”.

³⁹⁹⁵ *K-ib'* es pronombre recíproco.

³⁹⁹⁶ *Ki-tijoj*, tercera persona plural de la raíz *tijoj*, registrada en Coto. El significado fundamental es “enseñar”, sin embargo puede tener también la connotación de “castigar, corregir, domar y aconsejar”. El significado de la expresión podría ser: “querían aconsejarlo que lo matara él” o “querían castigarlo, matándolo”. (TC)

³⁹⁹⁷ *Kam-isanik*, forma causativa del verbo *kamem*, “morir”.

³⁹⁹⁸ *X-el aponoq*; forma completiva de *elem*, “salir”; *aponoq* es adverbio de rumbo, posiblemente una variante de *apanoq*, adverbio locativo.

³⁹⁹⁹ *Ki-mox-wachi-b'al*, “su envidia”.

⁴⁰⁰⁰ *R-ij*, “a su espalda de él”.

⁴⁰⁰¹ *Chi k-ij*, “a su espalda de ellos”.

⁴⁰⁰² *U-xe'najik*, sustantivo poseído de *xe'naj*, “principiar”. (SC, nota 248)

⁴⁰⁰³ *Yujuj*, “alboroto, disturbio” y *ch'akimal*, “tumulto”. *Ibidem*, p. 178, nota 316.

⁴⁰⁰⁴ *Lab'al*, “guerra”.

⁴⁰⁰⁵ *X-k-okib'ej*, forma incompletiva de la raíz *okem*, “entrar” y *okib'ej* con valor transitivo, posiblemente con el significado de “atacar, invadir”, como en otro paso del *Popol Vuh*.

⁴⁰⁰⁶ *Nab'e*, “primero”.

⁴⁰⁰⁷ *X-e-b'ek*, forma completiva plural de la raíz *b'e*, “camino”.

así entonces, pues, quisieron⁴⁰⁰⁹ destruir⁴⁰¹⁰ entonces el aspecto del K'iche'
solamente entonces solos⁴⁰¹¹ hubieran reinado⁴⁰¹² en sus corazones.

Solamente así, pues, llegaron a ser agarrados⁴⁰¹³
fueron esclavizados⁴⁰¹⁴
fueron capturados⁴⁰¹⁵ también
no tantos⁴⁰¹⁶ entre ellos se salvaron⁴⁰¹⁷.

Entonces se empezó⁴⁰¹⁸, pues, a sacrificarlos⁴⁰¹⁹
los sacrificaron frente al dios de doble visión
así fue el pago⁴⁰²⁰ de sus delitos⁴⁰²¹ por el señor K'otuja.

Muchos, pues, entraron⁴⁰²² en servidumbre⁴⁰²³
los esclavizaron⁴⁰²⁴
los hicieron esclavos⁴⁰²⁵ también.

Solamente fueron a entregarse⁴⁰²⁶ a los vencedores⁴⁰²⁷
porque habían armado⁴⁰²⁸ guerra contra el señor
contra el barranco⁴⁰²⁹
la ciudad.

Destruir⁴⁰³⁰
quebrar⁴⁰³¹ entonces el aspecto del reino⁴⁰³² k'iche' querían sus corazones
pues no lo hicieron⁴⁰³³.

Así, pues, es la realización⁴⁰³⁴ del sacrificio⁴⁰³⁵ de los hombres frente⁴⁰³⁶ al dios de doble visión.
Entonces se hicieron⁴⁰³⁷ las protecciones

⁴⁰⁰⁸ *Kamisan-el*, sustantivo con posfijo agentivo de la raíz *kam*, “morir” y *kamisaj*, “matar”. La traducción literal sería “los que matan”.

⁴⁰⁰⁹ *X-k-aj*, forma completiva plural de la raíz *-aj*, “querer”.

⁴⁰¹⁰ *Sach*, de *sachik*, “perder, olvidar”.

⁴⁰¹¹ *Ki-tukel*, “solos”.

⁴⁰¹² *X-ajawarik*, forma completiva de *ajaw*, “señor” y *ajawarem*, “poder, reino”.

⁴⁰¹³ *X-e-'ul-k'amoq*, verbo compuesto de *ul*, de *ulem*, “llegar” y *k'amik*, “tomar, recibir”. El verbo principal podría ser también *kamem*, “morir”.

⁴⁰¹⁴ *X-e-teleche'-xik*, forma completiva plural de *teleche'*, “esclavo, cautivo”.

⁴⁰¹⁵ *X-e-kanab'ix*, forma completiva plural de la raíz *kana*, “cautivar, robar”. (TC)

⁴⁰¹⁶ *Jarub'*, “cuanto-as como”.

⁴⁰¹⁷ *X-kolotaj*, forma completiva de *kolik*, “salvar”.

⁴⁰¹⁸ *X-tiker*, forma completiva de *tikarem*, “comenzar, principiar, lograr”.

⁴⁰¹⁹ *Pusunik*, de la raíz *pus*, “cortar con cuchillo, hacer una hendidura”.

⁴⁰²⁰ *Toj-b'al*, sustantivo instrumental de *tojik*, “pagar”.

⁴⁰²¹ *Ki-mak*, sustantivo poseído en la tercera persona plural de *mak*, de la raíz *makun*, “cometer crimen, pecado, delito, errar el camino”. (TC)

⁴⁰²² *K'i*, “muchos”. *X-ok*, forma completiva de *okem*, “entrar”.

⁴⁰²³ *Mun-il*, “servidumbre”, de *mun*, “servidor”. (BB)

⁴⁰²⁴ *X-e-'alab'ilaxik*, forma completiva plural de *alab'ij*, “esclavizar”. (BB).

⁴⁰²⁵ *X-e-winaqix*, forma completiva plural de *winaqij*, “hacer esclavo”. (BB).

⁴⁰²⁶ *X-b'e-ki-ya'*, verbo compuesto de *b'e*, “ir” e *ya'*, de *ya'ik*, “dar”. *Ki-* es sujeto de tercera persona plural. *K-ib'*, pronombre reflexivo.

⁴⁰²⁷ *Ch'akix*, de *ch'akik*, “ganar, vencer”.

⁴⁰²⁸ *Ki-nuk'-b'al*, sustantivo instrumental poseído en la tercera persona plural de la raíz *nuk'*, “formar, juntar”.

⁴⁰²⁹ *Siwan*, “barranco”.

⁴⁰³⁰ *X-mayxik*, forma completiva de la raíz *mayih* (*mayj*), “destruir, perder”. (BB)

⁴⁰³¹ *X-q'utux*, que Sam Colop lee *xk'utux*. Probablemente forma completiva de la raíz *q'ut*, “batir, desmenuzar, quebrar”.

⁴⁰³² *R-ajawal*, “su poder, reino”.

⁴⁰³³ *X-b'anatajik*, forma completiva de la raíz *ban*, “hacer”.

⁴⁰³⁴ *U-winaqirik*, “su realización, su formación”, de *winaqirem*, “formar, llegar a cabo, terminar”.

⁴⁰³⁵ *U-pusik*, “su sacrificio, su cortar”.

⁴⁰³⁶ Sam Colop observa en la nota 317 (p. 178) que la forma correcta *chwach*, “frente a” está registrada como *chu va* en el Ms. Newberry.

en Ismachi', es el nombre de la ciudad.

Ya⁴⁰⁷⁰ allí empezaron⁴⁰⁷¹ a comer⁴⁰⁷²
a beber⁴⁰⁷³ por sus hijas⁴⁰⁷⁴
cuando florecen⁴⁰⁷⁵ allí⁴⁰⁷⁶.

Así se juntan⁴⁰⁷⁷ los tres en las Casas Grandes, éste es su nombre por ellos
allí, pues, beben su bebida de atole⁴⁰⁷⁸
allí también comen

folio 50 v.

su comida de maíz⁴⁰⁷⁹
el precio⁴⁰⁸⁰ de sus hermanas⁴⁰⁸¹
el precio también de las hijas⁴⁰⁸².
Solamente se alegran⁴⁰⁸³ en sus corazones cuando lo hacían
comían maíz⁴⁰⁸⁴
comían hierbas⁴⁰⁸⁵ dentro de sus Casas Grandes:
-“Solamente éste es nuestro agradecimiento⁴⁰⁸⁶
solamente también ésta es nuestra gratitud⁴⁰⁸⁷ con nuestra señal⁴⁰⁸⁸
nuestra palabra⁴⁰⁸⁹
la señal de nuestra palabra sobre las⁴⁰⁹⁰ mujeres
generadas⁴⁰⁹¹
los varones⁴⁰⁹² generados”-
Dijeron.

Allá se congregaron⁴⁰⁹³

⁴⁰⁶⁸ *Ch'ob'*, “tribu, parcialidad”.

⁴⁰⁶⁹ *Chinamit*, término náhuatl, que significa “separación, cerca de cañas, barrio, suburbio”. Está registrado en el diccionario de Coto como “casta, linaje, parcialidad”. (RS; TC)

⁴⁰⁷⁰ *K'a*, “todavía”.

⁴⁰⁷¹ *X-ki-tikib'a*, forma completiva de la raíz *tik*, “comenzar, poder, lograr”. Sam Colop lee *xkitik'ib'a*. Por otro lado, Coto registra la forma *tiquiba* (*tikib'a*) como “comenzar”. (TC)

⁴⁰⁷² *Wa'im*, “comer”.

⁴⁰⁷³ *Uk'aja*, registrado como *uqaah* en Coto y paleografiado por Sam Colop como *ukaja'*. El significado es “beber, tomar”.

⁴⁰⁷⁴ *Ki-mi'al*, “sus hijas”.

⁴⁰⁷⁵ *X-ki-si'j*, forma completiva plural de *si'j*, “flor, florecer” y también “alegrarse”, con el sentido de “dar vida, procrear”. (DG)

⁴⁰⁷⁶ *Uloq*, partícula de rumbo.

⁴⁰⁷⁷ *Ki-kuch-b'al k-ib'*, sustantivo poseído de *kuchuj ib'*, “juntarse, reunirse”.

⁴⁰⁷⁸ *K-uk'aj*, forma incompletiva de *uk'aja'*, “tomar, beber”. *K-uk'ya'*, sustantivo poseído “su bebida de maíz, atole”. En ambos casos Sam Colop no lee la velar radical glotalizada.

⁴⁰⁷⁹ *Ki-weej*, forma incompletiva. Brasseur registra el verbo *veh* (*wej*) como “comer tortillas”. *Ki-wa*, “su comida de maíz”. (BB)

⁴⁰⁸⁰ *R-ajil*, “sueldo, precio”.

⁴⁰⁸¹ *K-anab'*, “sus hermanas de hombres”.

⁴⁰⁸² *Mi'al*, “hija”.

⁴⁰⁸³ *Ki'kotem*, forma incompletiva plural del verbo *ki'kotem*, “alegrarse”, que Sam Colop lee *kikotem*.

⁴⁰⁸⁴ *X-e-wa'ik*, forma completiva plural de *wa'im*, “comer”.

⁴⁰⁸⁵ *X-e-echa'*, forma completiva plural de *echa'xik*, “comer hierbas, pasto de los animales”.

⁴⁰⁸⁶ *Qa-k'amowa-b'al*, primera persona plural de *k'amowaxik*, “agradecer”.

⁴⁰⁸⁷ *Qa-paq'u-b'al*, de *paq'uj*, “agradecer”. (SC, nota 319)

⁴⁰⁸⁸ *Q-etal*, “nuestra señal”.

⁴⁰⁸⁹ *Qa-tzijel*, “nuestra palabra”, de *tzij*, “palabra”.

⁴⁰⁹⁰ *Ixoq*, “mujer”.

⁴⁰⁹¹ *Al*, “hijo, hija, generar, parir”.

⁴⁰⁹² *Achij*, “hombre, varón”.

Así también aumentó⁴¹¹⁷ su poderío
eran muchos
eran densos⁴¹¹⁸ también.
Entonces tomaron consejo⁴¹¹⁹ en sus Casas Grandes⁴¹²⁰
se juntaron⁴¹²¹
se separaron⁴¹²² también porque se habían multiplicado⁴¹²³ sus pleitos⁴¹²⁴.
tenían enojo⁴¹²⁵ uno con otro⁴¹²⁶ sobre el precio de sus hermanas⁴¹²⁷
el precio de sus hijas⁴¹²⁸
porque solamente no cumplían⁴¹²⁹ con su atole⁴¹³⁰ frente a ellos.
Así, pues, fue el principio⁴¹³¹ de su separación⁴¹³² uno de otro
entonces se volvieron⁴¹³³ uno contra otro
se tiraron⁴¹³⁴ los huesos⁴¹³⁵
las cabezas⁴¹³⁶ de los muertos⁴¹³⁷
se aprovecharon⁴¹³⁸ uno de otro
⁴¹³⁹ Entonces se dividieron⁴¹⁴⁰ en nueve⁴¹⁴¹ parcialidades.
Se habían hecho⁴¹⁴² los pleitos⁴¹⁴³ de las hermanas
de las hijas⁴¹⁴⁴
cuando se hizo un consejo⁴¹⁴⁵ del reino
en veinticuatro⁴¹⁴⁶ Casas Grandes fue.
Antiguamente⁴¹⁴⁷ habían llegado⁴¹⁴⁸ todos allí a su ciudad
entonces se completaron⁴¹⁴⁹ veinticuatro⁴¹⁵⁰ Casas Grandes allí

⁴¹¹⁷ *U-nimarik*, de *nim*, “grande”.

⁴¹¹⁸ *Tzatz*, “denso, espeso”.

⁴¹¹⁹ *X-ki-na’ojij*, forma completiva plural de *na’oj*, “consejo, idea”.

⁴¹²⁰ *Ki-nim ja*. Sam Colop observa que en el Ms. Newberry está registrada la forma *ki ni ha*.

⁴¹²¹ *X-e-moloxik*, forma completiva plural de *mololoxik*, “juntar”.

⁴¹²² *X-e-jachajox*, forma completiva plural de *jachik*, “dividir”.

⁴¹²³ *X-winaqir*, forma completiva de *winaqirem*, “formar como hombres, completar, multiplicarse”.

⁴¹²⁴ *Ki-ch’a’oj*, “pleito, guerra”.

⁴¹²⁵ *X-e-q’aq’-wachin*, forma completiva plural de *q’aq’-wachinik*, “enojo”. *Q’aq’*, significa “calor, fuego”, pero también “enojo, envidia”.

⁴¹²⁶ *K-ib’*, pronombre recíproco plural.

⁴¹²⁷ *K-anab’*, “hermana de hombre”.

⁴¹²⁸ *Ki-mi’al*, “sus hijas”.

⁴¹²⁹ *Tzaqon*, registrado en Coto con el significado de “abortar, cumplir, concluir”. (TC)

⁴¹³⁰ *K-uk’ya*, “su bebida de maíz, su atole”.

⁴¹³¹ *U-xe’*, “su raíz, su principio”.

⁴¹³² *Ki-jachowik*, tercera persona plural del sustantivo de de la raíz *jach*, “repartir, dividir”.

⁴¹³³ *X-ki-tzolb’ej*, forma completiva plural de la raíz *tzol*, “voltar, volver”.

⁴¹³⁴ *Tzol-kaq-b’ej*, de la raíz *tzol*, “volver” y el infijo *kaq*, que tiene una connotación negativa, “agrío, colérico, envidia”.

⁴¹³⁵ *B’aq*, “hueso”.

⁴¹³⁶ *U-jolom*, “su cabeza”.

⁴¹³⁷ *Kaminaq*, perfectivo de *kamem*, “morir”.

⁴¹³⁸ *X-ki-q’aq’bej*, forma completiva plural de *q’aq’b’exik*, “aprovecharse”.

⁴¹³⁹ Empieza la p. 181 de la edición de Sam Colop.

⁴¹⁴⁰ *X-ki-pax*, forma completiva plural de *paxem*, “quebrarse”.

⁴¹⁴¹ *B’ele*, “nueve”.

⁴¹⁴² *X-b’anomoq*, participio de *b’anik*, “hacer”.

⁴¹⁴³ *U-ch’a’oj-il*, “su guerra, su pleito”.

⁴¹⁴⁴ *Anab’*; “hermana de hombre”; *mi’al*, “hija”.

⁴¹⁴⁵ *U-na’ojixik*, “su consejo, su idea”.

⁴¹⁴⁶ *Ju-winaq kajib’*, “uno-veinte-cuatro”.

⁴¹⁴⁷ *Xojeroq*, “antes, antiguamente”.

⁴¹⁴⁸ *K-e’ulik*, forma incompleta plural de *ulem*, “llegar”. Posiblemente el sentido préterito depende del adverbio asociado.

en la ciudad de Q'uma'rkaj
fue consagrada⁴¹⁵¹

folio 51 r.

por el Sor. Obispo⁴¹⁵² la ciudad
se abandonó⁴¹⁵³ después.
Adquierieron poder⁴¹⁵⁴ allí
juntaron con esplendor⁴¹⁵⁵ sus asientos⁴¹⁵⁶
sus cojines⁴¹⁵⁷ ahí
repartieron⁴¹⁵⁸ los diferentes aspectos⁴¹⁵⁹ del esplendor⁴¹⁶⁰ a cada uno de los señores.
En nueve barrios⁴¹⁶¹ se dividieron⁴¹⁶²
nueve los señores Kawiq
nueve los señores Nija'ib'
cuatro⁴¹⁶³ los señores Ajaw K'iche'
dos⁴¹⁶⁴ los señores Saqik.
Muchos⁴¹⁶⁵ eran
muchos⁴¹⁶⁶ también estaban detrás de⁴¹⁶⁷ cada uno⁴¹⁶⁸ de los señores
solamente el primero⁴¹⁶⁹ tenía⁴¹⁷⁰ hijos de madre
hijos de padre⁴¹⁷¹
densas
densas⁴¹⁷² eran las parcialidades de cada uno de los señores.
Diremos⁴¹⁷³ los nombres de los señores de cada una
de cada una de las Casas Grandes.

⁴¹⁴⁹ *X-e-tz'aqat*, forma completiva plural de *tz'aqatik*, “completar”. La raíz *tzakon* está registrada en Coto como “acabar, terminar”. (TC) Sin embargo el término tiene relación probablemente con *tz'aq*, “muro, pared”, con el significado de “construir, edificar”.

⁴¹⁵⁰ *Ju-winaq kajib'*, “uno-veinte-cuatro”.

⁴¹⁵¹ *X-utzirisaxik*, verbo causativo completivo de la raíz *utz*, “bien, bueno”. *Utzirisaxik* está registrada en Coto con el significado de “consagrar”. (TC)

⁴¹⁵² *Sor. obispo*, en español en el texto. Se refiere a la bendición de Francisco Marroquín en 1539.

⁴¹⁵³ *K'a*, “todavía”. *X-tole*, forma completiva de *toleik*, “vaciar, abandonar”.

⁴¹⁵⁴ *X-e-q'aq'ar*, forma completiva plural de la raíz *q'aq'*, “fuego, esplendor, poder”. El verbo significa “adquirir poder”.

⁴¹⁵⁵ *X-nuk'-mayjinaqoq*, verbo completivo plural, compuesto de *nuk'*, “formar, juntar” y *mayjanik*, “ofrenda, dádiva, merced, favor, esplendor”. (TC)

⁴¹⁵⁶ *Ki-tem*, “sus asientos”.

⁴¹⁵⁷ *Ki-ch'akat*, “sus cojines”.

⁴¹⁵⁸ *X-jachatsox*, forma completiva de *jachin*, “repartir”.

⁴¹⁵⁹ *Ki-wach*, “sus aspectos”. *Jutaq*, “de cada uno de ellos”.

⁴¹⁶⁰ *Q'aq'*, “fuego, esplendor”.

⁴¹⁶¹ *B'elejeb'*, “nueve”. *Chinamit*, “linaje, barrio”.

⁴¹⁶² *X-u-k'olela r-ib'*, de la raíz *qol* (*k'ol*) registrada en Coto, “parcialidad, estar a parte”. *R-ib'* es pronombre reflexivo. (TC)

⁴¹⁶³ *Kaji*, “cuatro”.

⁴¹⁶⁴ *Ka'ib'*, “dos”.

⁴¹⁶⁵ *K'ya*, “mucho, muchos”.

⁴¹⁶⁶ *K'i*, “muchos”.

⁴¹⁶⁷ *R-ij*, “detrás de, a su espalda”.

⁴¹⁶⁸ *Jujun*, “cada uno”.

⁴¹⁶⁹ *U-nab'e*, “su primero, del primero”.

⁴¹⁷⁰ *K'o*, “tener, haber, ser”.

⁴¹⁷¹ *R-al* y *u-k'ajol*, “su hijo de mujer” y “su hijo de hombre”. Es posible que la expresión refleje el significado yucateco de “noble”.

⁴¹⁷² *Tzatz*, “denso, espeso”.

⁴¹⁷³ *Chi-qa-b'ij*, optativo en la primera persona plural de *b'ixik*, “decir”.

76- Éstos, pues, son los nombres de los señores frente a los Kawiq así el primer señor es éste:

Aj⁴¹⁷⁴ Pop
Aj Q'amja⁴¹⁷⁵
Aj Tojil
Aj Q'ukumatz
El de los recibimientos⁴¹⁷⁶ Kaweq
Popol Winaq sobre el asiento⁴¹⁷⁷
Lolmet Kejnay⁴¹⁷⁸
Popol Winaq en la cancha del juego de pelota desnivelado⁴¹⁷⁹
⁴¹⁸⁰ Madre⁴¹⁸¹ del K'amja.

77- Así, pues, son los señores frente a los Kawiq los nueve señores existe⁴¹⁸² una Casa Grande de cada uno de ellos así aparece su aspecto⁴¹⁸³.

78- Así, pues, éstos son los señores frente a los Nija'ib' así el primer señor es éste:

Ajaw Q'alel
Ajaw Ajtzik'⁴¹⁸⁴ Winaq
Q'alel K'amja
Gran⁴¹⁸⁵ K'amja
Madre del K'amja
Gran Encargado de los recibimientos⁴¹⁸⁶ Nija'ib'
Awilix
Yakolatam Utza'm⁴¹⁸⁷ Pop Saqlatol⁴¹⁸⁸
Gran Lolmet⁴¹⁸⁹ Ye'oltux
Nueve, pues, son los señores frente a los Nija'ib'

79- Así, pues, los Ajaw K'iche' son éstos: éstos son los nombres de los señores

Ajtzik' Winaq
Ajaw Lolmet⁴¹⁹⁰

⁴¹⁷⁴ Aj, es prefijo agentivo.

⁴¹⁷⁵ Aj K'amja (Sam Colop lee q'amja), "el de la casa del recibimiento", de k'am, "recibir" y ja, "casa".

⁴¹⁷⁶ Chokoj, posiblemente de la raíz choc (chok), registrada en Brasseur, "llamar, convidar". (BB)

⁴¹⁷⁷ Popol Winaq, "hombre de la estera". T'uy, "asiento".

⁴¹⁷⁸ Lolmet podría ser "embajador", ya que Coto registra la expresión lolmay, "embajador". (TC) Kejnay podría estar relacionado con "el venado", kej.

⁴¹⁷⁹ Pa, "en"; jom, "juego de pelota"; tzalatz', de la raíz tzal, "desnivelado, torcido por un lado".

⁴¹⁸⁰ Empieza la p. 182 de la edición de Sam Colop.

⁴¹⁸¹ U-chuch, "su madre".

⁴¹⁸² K'oleje, de la raíz k'ol, "ser, estar, existir".

⁴¹⁸³ Chi-wachin, de wachinik, "parecer, representar". U-wach, "su aspecto".

⁴¹⁸⁴ Aj-tzik', para D. Guarchaj se trataría de AjTzij, "el orador, el de la palabra". (DG)

⁴¹⁸⁵ Nima, "grande".

⁴¹⁸⁶ Chokoj, posiblemente de la raíz choc (chok), registrada en Brasseur, "llamar, convidar", "el que convida, que junta". (BB)

⁴¹⁸⁷ U-tza'm, "su nariz, su punta".

⁴¹⁸⁸ Yakolatam y Saqlatol son términos nahuas. (DT: 332, nota 42)

⁴¹⁸⁹ Lolmet, "embajador".

Ajaw Gran Ch'okoj⁴¹⁹¹ Ajaw
Ajaw Jakawitz
Cuatro⁴¹⁹² son los señores frente a los Ajaw K'iche'
existía su Casa Grande

80- Dos⁴¹⁹³ son los linajes también de los señores Saqik:
La Casa del agua que gotea⁴¹⁹⁴
Q'alel Saqik
Solamente una Casa Grande tenían los dos señores.

folio 51 v.

81- Así, pues, se completaron⁴¹⁹⁵ los veinticuatro señores
veinticuatro Casas Grandes también existían.
⁴¹⁹⁶ Entonces se engrandeció⁴¹⁹⁷ el esplendor
el poder⁴¹⁹⁸ en el K'iche'
entonces se fortaleció⁴¹⁹⁹ la grandeza
los hijos⁴²⁰⁰ del K'iche'
entonces cubrieron de cal
cubrieron de tizate⁴²⁰¹ también el barranco
la ciudad.

Llegaron⁴²⁰² pueblos pequeños⁴²⁰³
pueblos grandes
existía⁴²⁰⁴, pues, el nombre del señor
engrandeció⁴²⁰⁵ el K'iche'
entonces⁴²⁰⁶ se formó el esplendor
el poder⁴²⁰⁷ del K'iche'
entonces se formó la casa⁴²⁰⁸ del dios de doble visión
las casas también de los señores

⁴¹⁹⁰ *Lolmet*, “embajador”.

⁴¹⁹¹ *Chokoj*, posiblemente “el que convida”, de la raíz *chok*, “llamar, convidar”. (BB)

⁴¹⁹² *Kajib'*, “cuatro”.

⁴¹⁹³ *Ka'ib'*, “dos”.

⁴¹⁹⁴ *Tz'utu Ja: tz'ut* indica “gota y algo que gotea”. *Ja* es “casa”. La traducción sería “La casa del agua que gotea”. (DG)

⁴¹⁹⁵ *X-tz'aqat*, forma completiva de *tz'aqatik*, “completar”. La raíz *tzakon* está registrada en Coto como “acabar, terminar”. (TC) Sin embargo el término tiene relación probablemente con *tz'aq*, “muro, pared”, con el significado de “construir, edificar”.

⁴¹⁹⁶ Empieza la p. 183 de la edición de Sam Colop.

⁴¹⁹⁷ *X-nimarik*, forma completiva singular de *nim*, “grande”.

⁴¹⁹⁸ *Tepew-al*, sustantivo abstracto de *tepew*, nombre asociado a los dioses, del náhuatl *tepeuani* (raíz verbal *peua*), “el vencedor, conquistador”. (RS)

⁴¹⁹⁹ *X-q'aq'arik*, forma completiva plural de la raíz *q'aq'*, “fuego, esplendor, poder”. El verbo significa “adquirir poder”.

⁴²⁰⁰ *R-alal*, sustantivo poseído de *al*, “hijo”. *Al* significa también “pesado”. La traducción sería: La grandeza/ el peso del K'iche'”.

⁴²⁰¹ *X-chun-axik*, forma completiva de la raíz *chun*, “cal”. *X-sajkab'-ix*, “tizate, tiza para hilar”. Las dos raíces forman un difrasismo binario también en otro paso del *Popol Vuh*.

⁴²⁰² *X-ul*, forma completiva de *ulem*, “llegar”.

⁴²⁰³ *Ch'uti*, “pequeño”.

⁴²⁰⁴ *K'o*, “hay, está”.

⁴²⁰⁵ *X-nimarian*, forma completiva singular de *nim*, “grande”.

⁴²⁰⁶ *X-winaqirik*, forma completiva de *winaqirem*, “formar, llegar a cabo, terminar”.

⁴²⁰⁷ *Tepewal*, “el poder, la victoria”.

⁴²⁰⁸ *R-ochoch*, “su casa”.

no las hicieron⁴²⁰⁹ éstos
 no trabajaron⁴²¹⁰ entonces tampoco sus casas
 ni entonces tampoco hicieron las casas de los dioses de doble visión
 solamente porque se multiplicaron⁴²¹¹ sus hijos de mujer
 sus hijos de hombre⁴²¹².

No los halagan⁴²¹³
 solamente los roban⁴²¹⁴
 molestan⁴²¹⁵ también
 en realidad⁴²¹⁶ cada uno de ellos era⁴²¹⁷ de los señores
 muchos hermanos mayores
 hermanos menores tenían
 congregaron⁴²¹⁸ sus existencias⁴²¹⁹
 se congregaron también para oír⁴²²⁰ la palabra de los señores.
 En realidad eran estimados⁴²²¹
 en realidad también grande era la dignidad⁴²²² de los señores
 se engrandecía⁴²²³ el respeto⁴²²⁴ del día
 del nacimiento⁴²²⁵ de los señores por sus hijos de madre
 sus hijos de padre.

Entonces se multiplicaron⁴²²⁶ los de los barrancos
 los de las ciudades con ellos, pues.
 Solamente no fueron a entregarse⁴²²⁷ todos los pueblos
 pues la guerra⁴²²⁸ se abatió⁴²²⁹ entonces sobre sus barrancos
 sobre las ciudades

⁴²³⁰, pues, por el espíritu sagrado⁴²³¹ de los señores
 se engrandecieron⁴²³² ajaw Q'ukumatz⁴²³³
 ajaw K'otuja
 en realidad⁴²³⁴ era un señor sagrado⁴²³⁵ Q'ukumatz

⁴²⁰⁹ *X-e-b'anowik*, forma completiva plural de *b'anik*, “hacer”.

⁴²¹⁰ *X-e-chakun*, forma completiva plural de *chakunik*, “trabajar”.

⁴²¹¹ *X-e-k'irik*, forma completiva plural de la raíz *rik'*, “esparcir, sacudir”, con el valor de “multiplicarse”.

⁴²¹² *K-al*, “sus hijos de mujer”. *Ki-k'ajol*, “sus hijos de hombre”.

⁴²¹³ *Ki-b'ochi*, tercera persona plural de *b'och*, “enamorar, halagar, decir cosas lindas para convencer”. (DG)

⁴²¹⁴ *K-eleq'*, forma poseída en la tercera persona singular de *eleq'*, “robar”.

⁴²¹⁵ *Ki-q'upun*, tercera persona plural de la raíz *q'up*, “quebrar”.

⁴²¹⁶ *Qitzij*, “en realidad, en verdad”.

⁴²¹⁷ *K-atz*, “sus hermanos mayores”; *ki-chaq'*, “sus hermanos menores”.

⁴²¹⁸ *X-molomoxik*, forma completiva de la raíz *mol*, “juntar, congregar, amontonar”. (BB)

⁴²¹⁹ *U-k'oje'ik*, “su esencia, su existencia, su estancia”.

⁴²²⁰ *U-tab'al*, sustantivo instrumental poseído en la tercera persona singular. Para Diego Guarchaj podría indicar el altar, o lugar sagrado donde se pide a Dios, de la raíz *tayik*, “oír”. (DG)

⁴²²¹ *E-loq'*, “estimada, amado”. *E-* es prefijo plural.

⁴²²² *Ki-qalem*, sustantivo en la tercera persona plural de *qalem*, “dignidad”. (DG)

⁴²²³ *Nimatalik*, de *nim*, “grande”.

⁴²²⁴ *Xowatal*, sustantivo abstracto de la raíz *xow*, registrada en Brasseur, “obedecer, mostrar respeto”. (BB)

⁴²²⁵ *R-alaxik*, de *alaxik*, “parir, dar a luz por parte de una mujer”.

⁴²²⁶ *X-k'yarik*, forma completiva del adjetivo *k'ya*, “muchos”.

⁴²²⁷ *X-ul-ki-ya'*, verbo completivo compuesto de *ul*, de *ulem*, “llegar” e *ya'*, de *ya'ik*, “dar”. *Ki-* es sujeto plural.

⁴²²⁸ *Lab'al*, “guerra”.

⁴²²⁹ *X-qaj*, forma completiva de la raíz *qaj*, “bajar”. Brasseur registra el verbo el significado de “bajar, castigar”.

⁴²³⁰ Empieza la p. 184 de la edición de Sam Colop.

⁴²³¹ *Ki-nawal*, “su espíritu”.

⁴²³² *X-e-q'aq'arik*, forma completiva plural de la raíz *q'aq'*, “fuego, esplendor, poder”. El verbo significa “adquirir poder”.

⁴²³³ *Q'ukumatz*, “quetzal-serpiente” de *q'uq'*, “quetzal” y *kumatz*, “serpiente”.

⁴²³⁴ *Qitzij*, “realmente, en realidad”.

siete días⁴²³⁶ sube⁴²³⁷ al cielo⁴²³⁸
siete días, pues, va abajo⁴²³⁹ a Xib'alb'a
siete días, pues, es como serpiente⁴²⁴⁰
en realidad es una serpiente⁴²⁴¹
siete días también hace como águila⁴²⁴²
siete días es como jaguar⁴²⁴³
en realidad es de águila
es de jaguar su aspecto
siete días es como sangre regada⁴²⁴⁴
solamente⁴²⁴⁵ es sangre derramada⁴²⁴⁶

folio 52 r.

en realidad es un señor sagrado
espanto⁴²⁴⁷ se sentía frente a él por todos los señores
se divulgó⁴²⁴⁸ la noticia de⁴²⁴⁹ él
oyeron⁴²⁵⁰ todos los señores de los pueblos de la esencia⁴²⁵¹ sagrada⁴²⁵² del señor.
Así, pues, fue el principio⁴²⁵³
el engrandecimiento⁴²⁵⁴ también del K'iche'
cuando produjo⁴²⁵⁵ ajaw Q'ukumatz la señal⁴²⁵⁶ de la grandeza.
No se olvida⁴²⁵⁷ su imagen en el corazón⁴²⁵⁸ de sus nietos
sus hijos⁴²⁵⁹.

no se hizo, pues,
fue un señor cuya existencia⁴²⁶⁰ era sagrada
solamente fue la humillación⁴²⁶¹ de todos los pueblos cuando lo hizo
solamente fue la revelación⁴²⁶² de sí mismo por esto.

⁴²³⁵ *Nawal*, “espíritu sagrado, transformador”.

⁴²³⁶ *Jun wuq'* en Sam Colop. Para D. Guarchaj sería *jun wuq*, expresión que también hoy en día significa “siete días”, de *jun*, “uno”, y *wuqub'*, “siete”. (DG)

⁴²³⁷ *Ch-aq'an*, forma optativa de *aq'anem*, “subirse”.

⁴²³⁸ *Kaj*, “cielo”.

⁴²³⁹ *Chi-b'e-u-b'ana*, optativo de un verbo compuesto de *b'e*, “ir, camino” y *b'anik*, “hacer”. *U-* es sujeto de tercera persona singular. *Qajoq*, adv. de rumbo, “hacia abajo”.

⁴²⁴⁰ *Kumatz-il*, sustantivo abstracto por el posfijo *-il*, “ser serpentino, como una serpiente”.

⁴²⁴¹ *Kumatz*, “serpiente”.

⁴²⁴² *K'ot-al*, sustantivo abstracto por el posfijo *-al*, “como águila”.

⁴²⁴³ *B'alam-il*, sustantivo abstracto por el posfijo *-il*, “como jaguar”.

⁴²⁴⁴ *Remelik*, “líquido reposado, regado”. *Kik'-el*, sustantivo abstracto, “como sangre”.

⁴²⁴⁵ *Utukel*, “solamente”.

⁴²⁴⁶ *Remanik*, “estar un líquido reposado, derramado”, de la raíz *rem*.

⁴²⁴⁷ *Xib'ixib'*, “espantar”.

⁴²⁴⁸ *X-paxin*, forma completiva de *paxij*, “divulgar, esparcir”. (BB)

⁴²⁴⁹ *U-ta'ik*, sustantivo poseído de *tayik*, “oír”.

⁴²⁵⁰ *X-u-ta*, forma completiva singular de *tayik*, “oír”.

⁴²⁵¹ *U-k'oje'ik*, “su esencia, su existencia”.

⁴²⁵² *Nawal*, “ser sagrado, transformador”.

⁴²⁵³ *U-tikarik*, sustantivo poseído de *tikarem*, “comenzar, principiar”.

⁴²⁵⁴ *U-nimarik*, sustantivo poseído de *nim*, “grande”.

⁴²⁵⁵ *X-u-b'an*, forma completiva en tercera persona singular de *b'anik*, “hacer”.

⁴²⁵⁶ *R-et'al*, “su señal”.

⁴²⁵⁷ *Sachel*, de *sachik*, “olvidar”.

⁴²⁵⁸ *K'ux*, “corazón”.

⁴²⁵⁹ *U-mam*, “su nieto, su abuelo”; *u-k'ajol*, “su hijo”.

⁴²⁶⁰ *U-k'oje'ik*, “su esencia, su existencia”.

⁴²⁶¹ *Yoq'-b'al*, sustantivo instrumental de la raíz *yoq'*, “vencer, humillar”. (BB)

Así fue el único⁴²⁶³ jefe⁴²⁶⁴ de los pueblos.
 Fue la cuarta⁴²⁶⁵ generación de señores
 señor sagrado Q'ukumatz, éste es su nombre
 así también Ajpop
 Ajpop Q'amja.
 Se quedaron⁴²⁶⁶, pues, las señales
 las palabras de ellos⁴²⁶⁷
 adquirieron poder⁴²⁶⁸
 se fortalecieron⁴²⁶⁹ también
 cuando tuvieron hijos⁴²⁷⁰, pues,
 sus hijos⁴²⁷¹, pues, muchas cosas⁴²⁷² hicieron
 fueron generados⁴²⁷³ Tepepul⁴²⁷⁴
 Istayul
⁴²⁷⁵ solamente mucho poderío⁴²⁷⁶ adquirieron⁴²⁷⁷
 la quinta⁴²⁷⁸ generación de señores fueron
 solamente tuvo hijos cada uno⁴²⁷⁹ de los señores.

82- Éstos, pues, son los nombres de la sexta⁴²⁸⁰ generación de señores:
 había dos⁴²⁸¹ grandes señores
 Q'aq' Kikab'⁴²⁸² es el nombre de un señor
 Kawisimaj⁴²⁸³ es el nombre del otro
 así, pues, muchas cosas⁴²⁸⁴ hicieron Kikab'
 Kawisimaj
 así engrandecieron⁴²⁸⁵ el K'iche' porque en verdad su esencia era sagrada⁴²⁸⁶
 así fue el sometimiento⁴²⁸⁷
 así también fue la derrota⁴²⁸⁸ de los pueblos pequeños

⁴²⁶² *U-k'ut-b'al*, sustantivo instrumental poseído, “enseñanza, instrucción”. (BB)

⁴²⁶³ *Ju-k'isik*, “él solo”.

⁴²⁶⁴ *U-jolom*, “su cabeza”.

⁴²⁶⁵ *Kaj*, “cuatro”.

⁴²⁶⁶ *X-kanaj*, forma completiva de *kanejem*, “quedarse”.

⁴²⁶⁷ *K-et'al* y *k-itzij-el* son sustantivo poseídos en la tercera persona plural. Es probable que la expresión se refiera a toda la generación de reyes.

⁴²⁶⁸ *X-e-q'aq'arik*, forma completiva plural de la raíz *q'aq'*, “fuego, esplendor, poder”. El verbo significa “adquirir poder”.

⁴²⁶⁹ *X-e-tepewar*, forma completiva plural del náhuatl *tepew*, “conquistador, vencedor”.

⁴²⁷⁰ *X-e-k'ajolan*, forma completiva plural de *k'ajol*, “hijo de hombre”.

⁴²⁷¹ *Ki-k'ajol*, “hijo de hombre”.

⁴²⁷² *Tzatz*, “denso, mucho”.

⁴²⁷³ *X-k'ajolax*, forma completiva de *k'ajolaxik*, “engendrar hijos de hombre”.

⁴²⁷⁴ *Tepepul*, posiblemente del náhuatl *tepetl*, “cerro” y *po:l*, “grande”. (LC:85).

⁴²⁷⁵ Empieza la p. 185 de la edición de Sam Colop.

⁴²⁷⁶ *K'i*, “mucho”. Podría ser también *ki-*, prefijo posesivo plural. *Ajawarem*, “poderío, reino”.

⁴²⁷⁷ *X-u-b'ano*, forma completiva singular de *b'anik*, “hacer”.

⁴²⁷⁸ *Ro*, “cinco”.

⁴²⁷⁹ *Jutaq*, “cada uno”.

⁴²⁸⁰ *U-waq*, “su seis”.

⁴²⁸¹ *K'aib'*, “dos”.

⁴²⁸² *Q'aq'*, “fuego”. *Kikab'*. El nombre es de difícil interpretación. Podría ser de *kab'*, “dos”.

⁴²⁸³ *Kawisimaj*, no he encontrado una posible interpretación. Recinos lo traduce del náhuatl “el que se adorna de puntas”, del náhuatl *itz*. (AR: 179, nota 45)

⁴²⁸⁴ *Tzatz*, “denso, mucho”.

⁴²⁸⁵ *X-nimarisan*, forma completiva de la raíz *nim*, “grande”.

⁴²⁸⁶ *U-k'oje'ik*, “su esencia”. *Nawal*, “sagrado, transformador”.

⁴²⁸⁷ *Q'ajowik*, de la raíz *q'aj*, “quebrar, faltar”.

de los pueblos grandes⁴²⁸⁹ de los barrancos
de las ciudades.

Cerca de donde⁴²⁹⁰ está la antigua⁴²⁹¹ ciudad
así la montaña⁴²⁹² de los Q'aq'chekel

Chuwila⁴²⁹³ hoy en día⁴²⁹⁴
la montaña también de los Rab'inal
en Mak'a⁴²⁹⁵

la montaña, pues, de los Ka'ok⁴²⁹⁶
Saqab'aja⁴²⁹⁷

la ciudad, pues, de los Saqulew⁴²⁹⁸
sobre⁴²⁹⁹ Miq'ina⁴³⁰⁰

Xelaju⁴³⁰¹
sobre Tz'aq⁴³⁰²
con Tz'olaj Che'⁴³⁰³, éstos obedecían⁴³⁰⁴ a Kikab'.

Hizo la guerra⁴³⁰⁵
en realidad sometió
derrotó⁴³⁰⁶ los barrancos
las ciudades de los Rab'inal
de los Q'aq'chekel
de los Saqulew

conquistó⁴³⁰⁷
derrotó⁴³⁰⁸ a todos los pueblos.

folio 52 v.

Pues llegó⁴³⁰⁹ lejos⁴³¹⁰ la matanza⁴³¹¹ de Kik'ab'.
Una tribu

⁴²⁸⁸ *X-paxinik*, forma completiva de la raíz *pax*, “quebrarse”.

⁴²⁸⁹ *Ch'uti*, “pequeño”; *nima*, “grande”.

⁴²⁹⁰ *Naqaj*, “cerca de”.

⁴²⁹¹ *Ojer*, “antiguamente, antigua”.

⁴²⁹² *U-juyub'-al*, “su montaña”.

⁴²⁹³ *Chu-wila'*, “en las ortigas”, según Recinos, que correspondería a Chichicastenango, Dep. El Quiché. (AR: 178, nota 20)

⁴²⁹⁴ *Wakamik*, “hoy”.

⁴²⁹⁵ Actualmente Zacuapa, junto a Joyabaj, según Recinos. (AR: 178, nota 22)

⁴²⁹⁶ *Ka'ok-eb'*, plural de *ka'ok*.

⁴²⁹⁷ Hoy San Andrés Saccabajá, según Recinos. (AR: 178, nota 24)

⁴²⁹⁸ *Saqulew-ab'*, plural de *saq-ulew*, “blanca-tierra”, pueblo mam, Dep. de Huehuetenango. (AR: 178, nota 25)

⁴²⁹⁹ *Ch-u-wa*, locativo “sobre”

⁴³⁰⁰ “Agua caliente”, según Recinos, hoy Totonicapán. (AR: 178, nota 26)

⁴³⁰¹ *Xelaju*, la actual ciudad de Quetzaltenango. (AR: 178, nota 27)

⁴³⁰² *Tz'aq*, “muro”, hoy Momostenango, según Recinos. (AR: 178, nota 28)

⁴³⁰³ *Tz'olaj Che'*. *Che'* es árbol. *Tz'olaj* es un topónimo ubicado cerca de Santa María Chiquimula, cerca de Santa Cruz del Quiché. (AR: 178, nota 29)

⁴³⁰⁴ *X-ri-xowaj*, forma completiva de *xowaj*, “respetar, obedecer”. (SC, nota 323)

⁴³⁰⁵ *X-u-b'an*, forma completiva de tercera persona singular de *b'anik*, “hacer”. *Lab'al*, “guerra”.

⁴³⁰⁶ *X-qajik*, forma completiva de la raíz *q'aj*, “quebrar, faltar”. *X-paxik*, forma completiva de la raíz *pax*, “quebrarse”.

El mismo difrasismo binario se encuentra algunas líneas antes.

⁴³⁰⁷ *Xule'ik*, registrado en Coto como *xuleic*, de la raíz *xul*, “bajar”. (TC)

⁴³⁰⁸ *X-pak'a'ik*, forma completiva de la raíz *pak'*, “estar boca arriba”, con el significado de derrotar. (DG)

⁴³⁰⁹ *X-tok'e*. *Tok'*, según Brasseur es “lanza, pedernal” y el verbo correspondiente “herir” y *toke* (*tok'e*), “llegar hasta una parte, concluir”. (BB)

⁴³¹⁰ *Najt*, “lejos”.

⁴³¹¹ *U-kamisaj*, “su matar”, verbo causativo.

dos tribus⁴³¹² no han traído⁴³¹³ el tributo⁴³¹⁴ de todos
castigó⁴³¹⁵ su ciudad
⁴³¹⁶ trajeron⁴³¹⁷ su tributo frente a Kikab'
Kawisimaj.
Entraron⁴³¹⁸ en esclavitud⁴³¹⁹
sangraron⁴³²⁰
les tiraron⁴³²¹ con palos⁴³²²
ni su día
ni su nacimiento⁴³²³ existía.
Solamente, pues, las flechas⁴³²⁴ fueron la destrucción⁴³²⁵ de las ciudades
inmediatamente⁴³²⁶ se abre⁴³²⁷ la boca⁴³²⁸ de la tierra
así golpea⁴³²⁹ el rayo⁴³³⁰ que quiebra⁴³³¹ la piedra⁴³³²
espanta⁴³³³
inmediatamente se humillan⁴³³⁴ los pueblos frente a Q'ol Che'⁴³³⁵
la señal⁴³³⁶ de la ciudad por esto es hoy⁴³³⁷ una montaña de piedra⁴³³⁸.
Una pequeña parte⁴³³⁹ no fue cortada⁴³⁴⁰
así como si fuera cortada⁴³⁴¹ por un hacha⁴³⁴²
ahí está en la costa, Petetayub'⁴³⁴³ es su nombre
es visible⁴³⁴⁴ hoy en día⁴³⁴⁵
la ven⁴³⁴⁶ todos los hombres⁴³⁴⁷ que pasan⁴³⁴⁸ por allí

⁴³¹² *Ch'ob'*, “tribu”. *Ka*, “dos”.

⁴³¹³ *K-u-k'an*, de *k'amik*, “traer, tomar”.

⁴³¹⁴ *U-patam*, “su tributo, su servicio”. (BB)

⁴³¹⁵ *X-qaj*, forma completiva de la raíz *qaj*, “bajar”, con el significado de “castigar”.

⁴³¹⁶ Empieza la p. 187 de la edición de Sam Colop.

⁴³¹⁷ *X-u-k'am*, forma completiva de *k'amik*, “tomar, traer”.

⁴³¹⁸ *X-e-ok*, forma completiva plural de *okem*, “entrar”.

⁴³¹⁹ *Chi mun-il*, “en la esclavitud”. Sam Colop lee *chinamit*, “parcialidades, linaje, barrios”. Sin embargo, aunque el manuscrito no resulte muy claro en este paso, ma parece más probable *chi munil*.

⁴³²⁰ *X-e-lotz'ik*, forma completiva posiblemente de la raíz registrada en Brasseur, “sangrar, espinar, atenzar”. (BB)

⁴³²¹ *X-e-k'aqik*, forma completiva plural de *k'aqik*, “tirar, arrojar, poner”.

⁴³²² *Chi che'*, “con palos, en palos”.

⁴³²³ *K-alaxik*, “su nacimiento”, de *alaxik*, “parir”.

⁴³²⁴ *Ch'a*, “flecha”. (BB)

⁴³²⁵ *Paxi-b'al*, sustantivo instrumental de la raíz *pax*, “quebrarse”.

⁴³²⁶ *Jusu*, “inmediatamente”.

⁴³²⁷ *Chi-jix-tajik*, de la raíz *hix* (*jix*), “abrir, rasgar, romper”.

⁴³²⁸ *U-chi'*, “su boca, su entrada”.

⁴³²⁹ *Chi-q'osin*, de *q'osixik*, “batir, pegar con palo”.

⁴³³⁰ *Kaqulja*, “rayo”.

⁴³³¹ *Ch-u-paxij*, de la raíz *pax*, “quebrarse”.

⁴³³² *Ab'aj*, “piedra”.

⁴³³³ *Chi-xib'inik*, de *xib'ixik*, “espantar, asustar”.

⁴³³⁴ *Ch-elaj*, del verbo *elahic* (*elajik*), “humillarse”. (BB)

⁴³³⁵ *Q'ol*, “resina”. *Che'*, “árbol”.

⁴³³⁶ *R-etaj*, “su señal”.

⁴³³⁷ *Wakamik*, “hoy”.

⁴³³⁸ *Jun juyub' ab'aj*, “uno montaña piedra”.

⁴³³⁹ *Xsqaqi'n*, posiblemente variante de *sqaqa'n*, “poco, pequeño”.

⁴³⁴⁰ *X-q'atatajik*, forma completiva de la raíz *q'atik*, “cortar”.

⁴³⁴¹ *X-choy*, forma completiva de *choyik*, “machetear, cortar con machete”.

⁴³⁴² *Ikaj*, “hacha”.

⁴³⁴³ *Taq'aj*, “valle, costa”. Petatayub' está en la costa pácifica, en la frontera con México. El toponímico es de origen náhuatl, de *petatl*, “petate” y *ayo-*, “ayote”. (AR: 178; LC: 84)

⁴³⁴⁴ *Q'alaj*, “claro, visible”.

⁴³⁴⁵ *Wakamik*, “hoy”.

es la señal del valor⁴³⁴⁹ de Kikab’.
 No fue matado⁴³⁵⁰
 no fue vencido⁴³⁵¹ tampoco
 en realidad⁴³⁵² era un hombre valiente⁴³⁵³.
 Recibía⁴³⁵⁴, pues, el tributo⁴³⁵⁵ de todos los pueblos
 Entonces tomaron consejo⁴³⁵⁶, pues, todos los señores
 entonces fueron⁴³⁵⁷ a fortificar⁴³⁵⁸ detrás de⁴³⁵⁹ sus barrancos
 detrás de sus ciudades
 ya habían caído⁴³⁶⁰ las ciudades de todos los pueblos.

83- Así, pues, fue la salida⁴³⁶¹ de los guardianes⁴³⁶²
 los que observaban⁴³⁶³ a los guerreros⁴³⁶⁴
 entonces hicieron⁴³⁶⁵, pues, el aspecto⁴³⁶⁶ de barrios⁴³⁶⁷
 montañas habitadas⁴³⁶⁸
 -“Por si vienen⁴³⁶⁹
 cuando lleguen⁴³⁷⁰ a habitar⁴³⁷¹ las ciudades de los pueblos”- Dijeron
 cuando juntaron⁴³⁷² sus ideas⁴³⁷³ todos los señores.
 Entonces salieron a sus puestos⁴³⁷⁴:
 -“Que así como nuestra defensa⁴³⁷⁵
 así también como barrios⁴³⁷⁶ de control⁴³⁷⁷
 así también como nuestras protecciones de tablas⁴³⁷⁸

⁴³⁴⁶ *Ka-r-il*, tercera persona singular de *ilik*, “ver”.

⁴³⁴⁷ *Winaq*, “hombre, gente”.

⁴³⁴⁸ *K-e-’ik’ow*, según la lectura de Sam Colop. *Queico* en el Ms. Newberry. Tercera persona plural de *ik’ow*, “pasar, sobrepujar”. (BB; SC; nota 324)

⁴³⁴⁹ *R-achijilal*, forma poseída del sustantivo *achi*, “hombre, varón”. Coto registra la forma *achihilal* (*achijilal*) con el significado de “fuerza”. (TC) *Achi* es también una orden militar superior.

⁴³⁵⁰ *X-kam*, forma completiva de *kamik*, “matar”.

⁴³⁵¹ *X-ch’akataj*, forma completiva pasiva de *ch’akik*, “vencer, ganar”.

⁴³⁵² *Qitzij*, “en realidad, en verdad”.

⁴³⁵³ *Achij*, “valiente, varonil”.

⁴³⁵⁴ *X-u-k’am*, forma completiva singular de *k’amik*, “tomar, traer, recibir”.

⁴³⁵⁵ *U-patan*, “su tributo”.

⁴³⁵⁶ *X-e-na’ojin*, forma completiva plural de la raíz *na’*, “idea, consejo, pensar”.

⁴³⁵⁷ *X-b’ek*, forma completiva de la raíz *b’e*, “camino, caminar, ir”.

⁴³⁵⁸ *K’atey*, en Sam Colop, posiblemente *q’atey*, de *q’atexik*, “proteger, ocupar, estorbar”. (DG)

⁴³⁵⁹ *R-ij*, “su espalda, detrás”.

⁴³⁶⁰ *X-qajinaqoq*, forma perfectiva de *qajem*, “bajarse”.

⁴³⁶¹ *R-elik*, sustantivo poseído de *elem*, “salir”.

⁴³⁶² *Waran-el*, sustantivo con posfijo agentivo de *waranik*, “vela, velación, vigilia, guardia”.

⁴³⁶³ *Il-ol*, sustantivo con posfijo agentivo de *ilik*, “ver”.

⁴³⁶⁴ *Aj-lab’al*, prefijo agentivo y *lab’al*, “guerra”, literalmente “los de la guerra”.

⁴³⁶⁵ *X-ki-b’an*, forma completiva plural de *b’anik*, “hacer”.

⁴³⁶⁶ *U-wachinel*, “su aspecto, su apariencia, como si fueran”.

⁴³⁶⁷ *Chinamit*, “linajes, barrios, parcialidades”.

⁴³⁶⁸ *Juyub’*, “montaña”. *Laq’ab’ey*, registrado en Brasseur como *lagabeh*, “morar, avecindarse”. (BB)

⁴³⁶⁹ *We*, condicional. *Chi-pe*, optativo de *petem*, “venir”.

⁴³⁷⁰ *Ch-ul*, condicional de *ulem*, “llegar”.

⁴³⁷¹ *U-laq’ab’ej*, “su morada, su morar”.

⁴³⁷² *X-ki-kuch*, forma completiva plural de *kuchuj*, “juntar, reunir”.

⁴³⁷³ *Ki-na’oj*, “sus ideas, sus consejos”.

⁴³⁷⁴ *Ki-wab’an*, sustantivo poseído de *wab’a*, registrado en Brasseur como “parar, señalar para carga”. (BB)

⁴³⁷⁵ *Qa-k’ejoj* en Sam Colop. Para Diego Guarchaj sería *qa-kejoj*, “nuestra defensa”. (DG)

⁴³⁷⁶ *Chinamit*, “barrio, linaje”.

⁴³⁷⁷ *Q’aka* según la paleografía de Sam Colop. Sin embargo, no he encontrado el verbo en los diccionarios. Tal vez es *k’ak’a*, de la raíz *k’ak’*, “prepararse, vigilar, renovarse, ser nuevo”. Otra traducción podría ser “barrios nuevos”.

nuestras torres⁴³⁷⁹ sean
⁴³⁸⁰ así nuestro enojo⁴³⁸¹
nuestro valor⁴³⁸²
¡que así sea⁴³⁸³!- Dijeron todos los señores.
Entonces salieron a sus puestos⁴³⁸⁴ cada uno de los linajes
para enfrentarse a los guerreros⁴³⁸⁵.
Entonces los aconsejó⁴³⁸⁶, pues,
cuando fueron⁴³⁸⁷ también a los puestos
para habitar⁴³⁸⁸ las montañas⁴³⁸⁹ de los pueblos.
-“Vayan⁴³⁹⁰, porque son nuestras montañas⁴³⁹¹,
no se espanten⁴³⁹²
si hay guerreros⁴³⁹³ que llegan⁴³⁹⁴ con ustedes⁴³⁹⁵ para matarlos⁴³⁹⁶
de prisa⁴³⁹⁷ vengan a decirlo⁴³⁹⁸
iré yo a matarlos⁴³⁹⁹,”- Les dijo, pues, Kikab’ a ellos
cuando los aconsejó⁴⁴⁰⁰ a todos
con Q’alel⁴⁴⁰¹
Ajtzik’ Winaq⁴⁴⁰².
Entonces se fueron⁴⁴⁰³ los de la punta⁴⁴⁰⁴ de la flecha⁴⁴⁰⁵
los de la punta de la cuerda⁴⁴⁰⁶,

folio 53 r.

así dicen.

⁴³⁷⁸ *Qa-tz’alam*, “nuestras tablas”.

⁴³⁷⁹ *Qa-k’ox tun*, “torre, muro, cerca”. (TC)

⁴³⁸⁰ Empieza la p. 187 de la edición de Sam Colop.

⁴³⁸¹ *Q-oyowal*, “nuestro enojo”.

⁴³⁸² *Q-achijlal*, “nuestro valor, nuestra valentía”.

⁴³⁸³ *Ta ch-uxoq*, “que así sea”.

⁴³⁸⁴ *U-wab’an*, sustantivo poseído de *wab’a*, registrado en Brasseur como “parar, señalar para carga”. (BB)

⁴³⁸⁵ *K’ulelay*, forma registrada en Coto, “combatir, pelear”, de la raíz *k’ul*, “enfrentar, encontrar”. *Aj-lab’al*, “los de la guerra”. Literalmente la traducción sería: “el encontrar de los de la guerra”. (TC)

⁴³⁸⁶ *X-e-pixab’ax*, forma completiva de *pizab’axik*, “aconsejar”.

⁴³⁸⁷ *X-e-b’e*, forma completiva plural de *b’e*, “camino, ir”.

⁴³⁸⁸ *Laq’ab’ey*, registrado en Brasseur como *lagabeh*, “morar, avecindarse”. (BB)

⁴³⁸⁹ *U-juyub’-al*, “su montaña”.

⁴³⁹⁰ *Chi-b’ek*, optativo de *b’e*, “ir, camino”.

⁴³⁹¹ *Qa-juyub’-al*, “nuestras montañas”.

⁴³⁹² *M-i-xib’ij iw-ib’*, *m-*, negación; *i-* sujeto en la segunda persona plural; *xib’ij*, de *xib’ixik*, “espantar”; *iw-ib’* es pronombre reflexivo en la segunda persona plural.

⁴³⁹³ *We*, condicional. *Aj-lab’al*, “los de la guerra”.

⁴³⁹⁴ *Ch-ul*, optativo de *ulem*, “llegar”.

⁴³⁹⁵ *Iw-uk’*, “con vosotros”, segunda persona de confianza.

⁴³⁹⁶ *Kamisay*, de *kamisaxik*, “matar”.

⁴³⁹⁷ *Anim*, del verbo *anim*, “correr, apresurarse”.

⁴³⁹⁸ *Ch-ul-i-b’ij*, verbo compuesto de *ul-*, de *ulem*, “llegar” y *b’ij-*, de *bixik*, “decir”; *i-* es sujeto de segunda persona plural.

⁴³⁹⁹ *Chi-be’*, optativo de *b’e*, “ir”; Sam Colop lee *nu-kamisaj*, primera persona de *kamisaxik*, “matar”. *Nu ca camizah* en el Ms. Newberry.

⁴⁴⁰⁰ *X-e-pixab’axik*, forma completiva de *pizab’axik*, “aconsejar”.

⁴⁴⁰¹ *Q’alel*, registrado en Coto como “bubas, cacique, generoso, príncipe”. (TC)

⁴⁴⁰² *Aj-tzik’ Winaq*, ya citados anteriormente como uno de los Nija’ib’.

⁴⁴⁰³ *X-b’e’ije’ik*, forma completiva de la raíz *b’e*, “ir”.

⁴⁴⁰⁴ *Ri*, artículo. *U-chi’*, “su boca”.

⁴⁴⁰⁵ *Ch’a*, “flecha”. (BB)

⁴⁴⁰⁶ *K’a’m*, “cuerda, bejuco”.

Entonces se esparcieron⁴⁴⁰⁷ los abuelos⁴⁴⁰⁸
los padres nuestros⁴⁴⁰⁹ de toda la gente k'iche'.

Estaban en cada una de las montañas
solamente eran guardianes⁴⁴¹⁰ de las montañas
solamente también eran guardianes de las flechas
las cuerdas⁴⁴¹¹
eran guardianes de la guerra también, cuando se fueron.

No tenían un solo amanecer⁴⁴¹²
ni tampoco un solo dios de doble visión⁴⁴¹³
solamente fueron para fortificar⁴⁴¹⁴ la parte posterior⁴⁴¹⁵ de las ciudades.

Entonces salieron todos los de Wila⁴⁴¹⁶
los de Chulimal⁴⁴¹⁷
los de Saqi Ya'⁴⁴¹⁸
Xajb'akyej
Chitemaj
Wajxalajuj
con también Kab'raqan⁴⁴¹⁹
Ch'ab'iq'aq'
Junajpu
con los de Maq'a⁴⁴²⁰
los de Xayab'aj⁴⁴²¹
los de Saqkab'aja⁴⁴²²
⁴⁴²³ los de Siyaja⁴⁴²⁴
los de Miq'ina⁴⁴²⁵
los de Xelaju⁴⁴²⁶
los de los valles⁴⁴²⁷
las montañas salieron⁴⁴²⁸ para vigilar⁴⁴²⁹ la guerra
como guardianes⁴⁴³⁰ de la tierra.

Entonces fueron por Kikab'

⁴⁴⁰⁷ *X-paxin*, forma completiva de *paxij*, “divulgar, esparcir”. (BB)

⁴⁴⁰⁸ *U-mam*, “su abuelo”.

⁴⁴⁰⁹ *U-q-ajaw*, “su-nuestro-padre/ señor”. Sam Colop lee *ukajaw*, pero por el sentido y analogía con otros pasos del *Popol Vuh*, tiene que ser *u-q-ajaw*, poseído también en la primera persona plural (*q-*).

⁴⁴¹⁰ *Chaj-al*, sustantivo con sufijo agentivo de *chajixik*, “vigilar”.

⁴⁴¹¹ *Ch'a/k'a'm*, “flecha/ cuerda”.

⁴⁴¹² *Saqir*, de *saqirem*, “amanecer”.

⁴⁴¹³ *U-kab'awil*, “su doble visión”.

⁴⁴¹⁴ *Q'atey*, de *q'atexik*, “ocupar, proteger, estorbar”. (DG)

⁴⁴¹⁵ *R-ij*, “su espalda, detrás de”.

⁴⁴¹⁶ *Wila'*, actualmente Chichicastenango, según Recinos. (AR: 178, nota 32)

⁴⁴¹⁷ El pueblo de Chulimal está situado al norte de Chichicastenango, según Tedlock. (DT: 335-336, nota 66)

⁴⁴¹⁸ *Saqi ya'*, “río blanco”, municipio de Patzún, Dep. de Chimaltenango. (JLA)

⁴⁴¹⁹ Se trataría, según Recinos, del pueblo de Cabricán, Dep. de Quetzaltenango. (AR:178, nota 33)

⁴⁴²⁰ Según Recinos se trata de Zacualpa, Dep. del Quiché. (AR: 178, nota 34)

⁴⁴²¹ Según Recinos se trata del actual Joyabaj, Dep. del Quiché. (AR: 178, nota 35)

⁴⁴²² Hoy San Andrés Saccabajá, según Recinos. (AR: 179, nota 36)

⁴⁴²³ Empieza la p. 188 de la edición de Sam Colop.

⁴⁴²⁴ Hoy Santa Catarina Ixtlahuacán, Dep. de Sololá, según Recinos. (AR: 179, nota 37)

⁴⁴²⁵ Actualmente municipio de Totonicapán, según Recinos. (AR: 179, nota 38)

⁴⁴²⁶ Hoy Quetzaltenango. (AR: 179, nota 39)

⁴⁴²⁷ *Taq'aj-al*, adj. “lo que es del valle”.

⁴⁴²⁸ *X-elik*, forma completiva de *elem*, “salir”.

⁴⁴²⁹ *Waray*, de *waraxik*, “vigilar”.

⁴⁴³⁰ *Chaj-al*, sustantivo con sufijo agentivo de *chajixik*, “vigilar”.

Kawisimaj
Aj Pop
Aj Pop Q'amja
Q'alel
Ajtzik' Winaq
los cuatro⁴⁴³¹ señores.

Les fue ordenado⁴⁴³²
vigilaron⁴⁴³³ a los guerreros⁴⁴³⁴.

Kikab'

Kawisimaj son los nombres de los señores frente a los Kawiq
los dos⁴⁴³⁵

Keema⁴⁴³⁶ es el nombre del señor frente a los Nija'

Achaq' Ib'oy⁴⁴³⁷, pues, es el nombre del señor frente a los Ajaw K'iche'.

Éstos, pues, son los nombres de los señores que mandaron⁴⁴³⁸
que enviaron⁴⁴³⁹ también

cuando se fueron⁴⁴⁴⁰ sus hijos de madre

sus hijos de padre⁴⁴⁴¹ a las montañas

a cada una de las montañas.

Se fueron, pues, primero⁴⁴⁴²

llegaron⁴⁴⁴³ los cautivos

los esclavos⁴⁴⁴⁴ también frente a Kikab'

Kawisimaj

Q'alel

Ajtzik' Winaq.

Hicieron⁴⁴⁴⁵ la guerra los de la punta⁴⁴⁴⁶ de la flecha⁴⁴⁴⁷

los de la punta de la cuerda⁴⁴⁴⁸

cautivaron

esclavizaron⁴⁴⁴⁹.

Hombres valientes⁴⁴⁵⁰ eran los que dieron⁴⁴⁵¹ los puestos⁴⁴⁵².

los engrandecieron⁴⁴⁵³, pues,

⁴⁴³¹ *Kajib'*, “cuatro”.

⁴⁴³² *X-e-taqonik*, forma completiva de *taqik*, “ordenar, mandar”.

⁴⁴³³ *X-e-waran*, forma completiva de *waranik*, “vela, velación, vigilia, guardia”.

⁴⁴³⁴ *Aj-lab'al*, “los de la guerra”.

⁴⁴³⁵ *Ka'ib'*, “dos”.

⁴⁴³⁶ *Keema*, de *keem*, “tejido” y *kemik*, “tejer”.

⁴⁴³⁷ *Achaq' Ib'oy*. *Achaq'* es “hermano menor”. *Ib'oy* es “armadillo”. (DG)

⁴⁴³⁸ *X-e-taqowik*, forma completiva plural de *taqik*, “ordenar, mandar”. Sam Colop lo lee *xetakowik*.

⁴⁴³⁹ *X-e-samajelan*, forma completiva plural de *samajel*, “mensajero”.

⁴⁴⁴⁰ *X-e-b'ek*, forma completiva plural de *b'e*, “ir, camino”.

⁴⁴⁴¹ *K-al/ki-k'ajol*, “sus hijos de madre/ sus hijo de padre”.

⁴⁴⁴² *Nab'e*, “primero”.

⁴⁴⁴³ *X-ul*, forma completiva singular de *ulem*, “llegar”.

⁴⁴⁴⁴ *Kanab'*, de la raíz *kana*, “cautivar, robar”. *Teleche'*, “esclavo, cautivo”. (TC)

⁴⁴⁴⁵ *X-ki-b'an*, forma completiva plural de *b'anik*, “hacer”.

⁴⁴⁴⁶ *Ri*, artículo. *U-chi'*, “su boca”.

⁴⁴⁴⁷ *Ch'a*, “flecha”. (BB)

⁴⁴⁴⁸ *K'a'm*, “cuerda, bejuco”.

⁴⁴⁴⁹ *X-e-kanab'/ x-e-teleche'n*, mismo difrasismo de algunas líneas antes, en este caso con función verbal, formas completivas plurales de *kana*, “cautivar” y *teleche'*, “esclavo”.

⁴⁴⁵⁰ *Achij*, “varón, varonil, valiente”.

⁴⁴⁵¹ *X-e-ya'ik*, forma completiva plural de *ya'ik*, “dar”.

⁴⁴⁵² *Wab'an*, sustantivo, cuyo verbo está registrado en Brasseur como “parar, señalar para carga”. (BB)

grandemente los recordaron⁴⁴⁵⁴ por los señores
cuando llegaron a entregar⁴⁴⁵⁵ todos sus cautivos

⁴⁴⁵⁶ Así, pues, entonces se juntó⁴⁴⁵⁷ el consejo⁴⁴⁵⁸ por los señores

Aj Pop
Aj Pop Q'amja
Q'alel
Ajtzik' Winaq entonces

salió⁴⁴⁵⁹, pues, el consejo:

-“Solamente tomamos⁴⁴⁶⁰ los primeros de ellos
entonces entre⁴⁴⁶¹ como su cargo⁴⁴⁶² la representación⁴⁴⁶³ del linaje.

¡Yo soy Aj Pop

yo soy Aj Pop Q'amja!

la dignidad⁴⁴⁶⁴ de Aj Pop es mía

que entre, pues, la tuya⁴⁴⁶⁵, o señor Q'alel

que la dignidad del trono⁴⁴⁶⁶ Q'alel sea!”- Dijeron, pues, todos los señores
cuando tomaron⁴⁴⁶⁷ su consejo.

Solamente, pues, así lo hicieron los Tam

los Ilok

un mismo⁴⁴⁶⁸ aspecto tienen las tres parcialidades⁴⁴⁶⁹ en el

folio 53 v.

K'iche'.

Entonces hicieron el nombramiento⁴⁴⁷⁰

enaltecieron⁴⁴⁷¹ a sus primeros hijos de madre
sus hijos de padre

así, pues, fue el consejo que se tomó⁴⁴⁷².

Pues no se hizo el nombramiento⁴⁴⁷³ ahí en el K'iche'

existe el nombre de la montaña donde se hizo el nombramiento de los primeros hijos de madre
hijos de padre

⁴⁴⁵³ *X-e-k'iyar*, forma completiva de *k'iyareem*, “abundar, aumentar”. Podría tener valor transitivo y significar “los subieron de grado, los aumentaron de jerarquía”.

⁴⁴⁵⁴ *Ki-k'uxlal*, “su memoria de ellos”. (BB)

⁴⁴⁵⁵ *Ch-ul-ki-ya'*, verbo compuesto de *ul*, de *ulem*, “llegar”, e *ya'*, de *ya'ik*, “dar”. *Ki-* es sujeto plural.

⁴⁴⁵⁶ Empieza la p. 189 de la edición de Sam Colop.

⁴⁴⁵⁷ *X-kuch*, forma completiva de *kuchuj*, “juntar, reunir”.

⁴⁴⁵⁸ *Na'oj*, “idea, consejo, pensamiento”.

⁴⁴⁵⁹ *X-el*, forma completiva de *elem*, “salir”.

⁴⁴⁶⁰ *Qa-chapa*, primera persona plural de la raíz *chap*, “coger, agarrar”.

⁴⁴⁶¹ *Ch-ok*, optativo de *okem*, “entrar”.

⁴⁴⁶² *K-eqalem*, (*quecalem* en el Ms. Newberry) tercera persona plural de la raíz *eq*, “cargar, prestar servicio”. (DG)

⁴⁴⁶³ *Wachinel*, “sustituto, representante, el aspecto”.

⁴⁴⁶⁴ *Q'alej*, “dignidad”. (DG)

⁴⁴⁶⁵ *W-e*, “a mí, mío”; *aw-e*, “a ti, tuyo”.

⁴⁴⁶⁶ *Qalem* en Sam Colop; *q'alem* para D. Guarchaj, de *q'alik*, “sentarse en el trono”. (DG)

⁴⁴⁶⁷ *X-k'am*, forma completiva de *k'amik*, “tomar, recoger”.

⁴⁴⁶⁸ *Junam*, “mismo, igual, parecidos”.

⁴⁴⁶⁹ *Ox*, “tres”. *Ch'ob'*, “tribu, parcialidad”.

⁴⁴⁷⁰ *Chaponik*, de *chapik*, “empezar, agarrar, detener algo con la mano, agarrar, tocar”. *Chapon* está registrado en Coto como “ennoblecer”. (TC)

⁴⁴⁷¹ *X-ki-kob'isaj*, forma completiva plural de la raíz *kob'*, “alabar”.

⁴⁴⁷² *U-k'amik*, “su tomar”.

⁴⁴⁷³ *X-chap*, forma completiva de *chapon*, está registrado en Coto como “ennoblecer”. (TC)

entonces les ordenaron⁴⁴⁷⁴ a todos los que estaban en cada una de las montañas solamente en una reunión los juntaron⁴⁴⁷⁵.

84- Debajo de⁴⁴⁷⁶ B'alax
debajo de K'a'maq son los nombres de la montaña
los nombraron
entonces entró⁴⁴⁷⁷ su dignidad⁴⁴⁷⁸
allí, a Chulimal⁴⁴⁷⁹, lo hicieron.

85- Así, pues, fue la asunción del cargo⁴⁴⁸⁰
el nombramiento⁴⁴⁸¹
su señalamiento⁴⁴⁸² también de los veinte⁴⁴⁸³ Q'alel
de los veinte Aj Pop

fueron nombrados por el Aj Pop
Aj Pop Q'amja
también por Q'alel
Ajtzik' Winaq.

⁴⁴⁸⁴ Entraron los cargos⁴⁴⁸⁵ de todos ellos

Q'alel

Aj Pop
once⁴⁴⁸⁶ Gran encargado de los recibimientos⁴⁴⁸⁷

Q'alel Ajaw

Q'alel Saqik

Q'alel de la orden militar⁴⁴⁸⁸

Aj Pop de la orden militar⁴⁴⁸⁹

Aj Tz'alam⁴⁴⁹⁰ de la orden militar

Tz'a'm⁴⁴⁹¹ de la orden militar, son los nombres de los militares que entraron.

Entonces asumieron el cargo⁴⁴⁹²
se llamaron⁴⁴⁹³ también sobre⁴⁴⁹⁴ sus asientos
sus cojines⁴⁴⁹⁵.

⁴⁴⁷⁴ *X-e-taq*, forma completiva plural de *taqik*, “ordenar, mandar”.

⁴⁴⁷⁵ *Jun*, “uno”. *X-e-kuch*, forma completiva plural de *kuch* de *kuchuj*, “juntar, reunir”.

⁴⁴⁷⁶ *Xe'*, “debajo de”.

⁴⁴⁷⁷ *X-ok*, forma completiva de *okem*, “entrar”.

⁴⁴⁷⁸ *Ki-qalem*, “su dignidad”. No lo he encontrado en los diccionarios, pero antes lo había traducido así.

⁴⁴⁷⁹ El pueblo de Chulimal está situado a norte de Chichicastenango, según Tedlock. (DT: 335-336, nota 66)

⁴⁴⁸⁰ *Ki-kob'ik* en Sam Colop. Para D. Guarchaj sería *ki-k'ob'ik*, forma poseída en la tercera persona plural de *k'ob'ik*, “estar en un puesto”. (DG)

⁴⁴⁸¹ *Ki-chapik*, “su ennoblecimiento”.

⁴⁴⁸² *K-etaxik*, “su medir, su señalar”.

⁴⁴⁸³ *Ju-winaq*, “uno-veinte”.

⁴⁴⁸⁴ Empieza la p. 190 de la edición de Sam Colop.

⁴⁴⁸⁵ *K-eqalem*, “sus cargos”. (DG)

⁴⁴⁸⁶ *Julajuj*, “once”.

⁴⁴⁸⁷ *Nim*, “grande”. *Chokoj*, posiblemente de la raíz *choc* (*chok*), registrada en Brasseur, “llamar, convidar”, “el que convida, que junta”. (BB)

⁴⁴⁸⁸ *Achij*, “varón, varonil, orden militar superior”.

⁴⁴⁸⁹ *Aj Pop Achij* está registrado en los diccionarios coloniales como “capitán”.

⁴⁴⁹⁰ *Tz'alam*, “tabla”.

⁴⁴⁹¹ *Tza'm*, “su nariz, su punta”.

⁴⁴⁹² *X-e-kob'ik* en Sam Colop, para D. Guarchaj es *x-e-k'ob'ik*, forma completiva plural de *k'ob'ik*, “estar en un puesto”. (DG)

⁴⁴⁹³ *X-e-b'ina'j*, forma completiva plural de *b'ina'xik*, “llamarse, usar por nombre”.

⁴⁴⁹⁴ *Ch-u-wi*, “sobre, arriba de”.

Fueron los primeros hijos de madre
 hijos de padre de la gente k'iche
 los observadores⁴⁴⁹⁶
 los oyentes⁴⁴⁹⁷ también de los de la punta de las flechas
 los de la punta de la cuerda⁴⁴⁹⁸
 las defensas⁴⁴⁹⁹
 la protección⁴⁵⁰⁰
 la tabla
 la muralla⁴⁵⁰¹ detrás⁴⁵⁰² del k'iche'.

Solamente así hicieron los Tam
 los Ilok

nombraron⁴⁵⁰³
 congregaron⁴⁵⁰⁴ también a sus primeros hijos de madre
 hijos de padre

los que están en cada una de las montañas.

Éste, pues, es el principio⁴⁵⁰⁵ de los Q'alel

Aj Pop
 de los cargos⁴⁵⁰⁶ en cada una de las montañas hoy⁴⁵⁰⁷.

Así fue su salida⁴⁵⁰⁸

cuando salieron⁴⁵⁰⁹ detrás del Aj Pop

Aj Pop Q'amja
 también detrás de Q'alel
 Ajtzik' Winaq se salió⁴⁵¹⁰.

86-⁴⁵¹¹ Así, pues, diremos⁴⁵¹² el nombre de las casas⁴⁵¹³ de los dioses de doble visión⁴⁵¹⁴
 solamente así se llamaba⁴⁵¹⁵ su casa como el nombre del dios de doble visión

Gran Edificio⁴⁵¹⁶ de Tojil es el nombre del edificio

la casa de Tojil de los Kawiq

Awilix, pues, es el nombre del edificio

la casa de Awilix de los Nija'ib'

Jakawitz, pues, es el nombre del edificio

⁴⁴⁹⁵ *Ki-tem*, “sus asientos”; *ki-ch'akat*, “sus cojines”.

⁴⁴⁹⁶ *Il-ol*, sustantivo con posfijo agentivo de *ilik*, “ver”.

⁴⁴⁹⁷ *Ta'ol*, sustantivo con posfijo agentivo de *tayik*, “oír”.

⁴⁴⁹⁸ *Ch'a*, “flecha”; *k'a'm*, “cuerda, bejuco”. (BB)

⁴⁴⁹⁹ *K'ejoj*, “defensa”. (DG)

⁴⁵⁰⁰ *Tz'apib'*, “tapadera, lo que cubre, cierra”.

⁴⁵⁰¹ *Tzalam*, “tabla”; *k'oxtum*, “muralla”.

⁴⁵⁰² *R-ij*, “su espalda”.

⁴⁵⁰³ *X-u-chapo*, forma completiva singular de *chapon*, “ennoblecere”.

⁴⁵⁰⁴ *X-u-kob'isaj*, forma completiva singular causativa de la raíz *k'ob'*, registrada en Coto (*qhob*) con el significado de “congregarse, juntarse”. (TC)

⁴⁵⁰⁵ *U-xe'najik*, sustantivo poseído de *xe'naj*, “principiar”. (SC, nota 248)

⁴⁵⁰⁶ *R-eqalem*, “su cargo”. (DG)

⁴⁵⁰⁷ *Wakamik*, “hoy”.

⁴⁵⁰⁸ *R-elik*, “su salida”, de *elem*, “salir”.

⁴⁵⁰⁹ *X-e'elik*, forma completiva plural de *elem*, “salir”.

⁴⁵¹⁰ *X-el*, forma completiva singular de *elem*, “salir”.

⁴⁵¹¹ Empieza la p. 191 de la edición de Sam Colop.

⁴⁵¹² *Xchi-qa-b'ij*, futuro en la primera persona plural de *b'ixik*, “decir”.

⁴⁵¹³ *R-ochoch*, “su casa”.

⁴⁵¹⁴ *Kab'awil*, “ser de doble visión”.

⁴⁵¹⁵ *X-u-b'ina'j*, forma completiva singular de *b'ina'xik*, “llamarse”.

⁴⁵¹⁶ *Tz'aq*, “muro, pared, edificio de cal y canto”. (BB)

la casa del dios de doble visión de los Ajaw K'iche'
 Tz'utu Ja⁴⁵¹⁷ que se ve primero⁴⁵¹⁸
 K'ajb'a Ja⁴⁵¹⁹, son los nombres, pues, del gran edificio.
 Existía ahí una piedra
 era adorada⁴⁵²⁰ por los señores k'iche
 había adoración⁴⁵²¹ también por todos los pueblos.
 Entra⁴⁵²² la quema (de las ofrendas)⁴⁵²³ de los pueblos primero delante de Tojil
 así, pues, se adora⁴⁵²⁴ al Aj Pop
 Aj Pop Q'amja

folio 54 r.

así llegan a dar⁴⁵²⁵ sus plumas de quetzal⁴⁵²⁶
 sus tributos⁴⁵²⁷ frente a los señores
 estos señores.

Así también eran los sustentadores
 los alimentadores⁴⁵²⁸ del Aj Pop
 Aj Pop Q'amja
 los que habían conquistado⁴⁵²⁹ sus ciudades.

Eran grandes señores
 eran hombres sagrados⁴⁵³⁰
 eran señores sagrados Q'ukumatz
 K'otuja
 señores sagrados, pues, Kikab'
 Kawisimaj
 conocen⁴⁵³¹ las guerras que se harían⁴⁵³²
 está claro⁴⁵³³ todo a sus ojos⁴⁵³⁴
 ven⁴⁵³⁵ si⁴⁵³⁶ hay muerte⁴⁵³⁷
 si hay hambre⁴⁵³⁸
 si se hacen⁴⁵³⁹ pleitos⁴⁵⁴⁰

⁴⁵¹⁷ *Tz'utu* podría tener alguna relación con la raíz *tzut* registrada en Brasseur, “redondo, cerrar alrededor”. *Ja* es “casa”.

(BB)

⁴⁵¹⁸ *K-il*, tercera persona plural de la forma incompleta de *ilik*, “ver”. *Na*, “primero”.

⁴⁵¹⁹ *K'ajb'a Ja*; *ja* es casa. *K'ajb'a* tiene relación con el sacrificio, por la raíz *k'aj*, “hacer pedazos, cortar”.

⁴⁵²⁰ *X-q'ijiloxik*, forma completa del verbo *q'ijiloxik*, “adorar”, de *q'ij*, “día, sol”.

⁴⁵²¹ *Q'ijilox*, forma sustantivada de *q'ijiloxik*, “adorar”.

⁴⁵²² *Ch-ok*, de *okem*, “entrar”.

⁴⁵²³ *U-k'atoj*, sustantivo poseído de *k'atik*, “quemar”; se refiere a la quema de las ofrendas.

⁴⁵²⁴ *Ch-u-q'ijila*, tercera persona singular de *q'ijiloxik*, “adorar”.

⁴⁵²⁵ *Ch-ul-ki-ya'*, verbo compuesto de *ul*, de *ulem*, “llegar” e *ya'*, de *ya'ik*, “dar”. *Ki-* es sujeto plural.

⁴⁵²⁶ *Ki-q'uq'*, “su quetzal, su pluma de quetzal”.

⁴⁵²⁷ *Ki-patan*, “sus tributos”.

⁴⁵²⁸ *Ki-tzuqun*, del verbo *tzuqik*, “dar de comer, alimentar, sustentar”. La forma *k'oon* podría ser de *q'o*, “sustentar”.

(TC)

⁴⁵²⁹ *X-qasan*, forma completa de *qasa(j)*, según Brasseur y Coto con el significado de “bajar, vencer, gastar” (BB; TC)

⁴⁵³⁰ *Nawal*, “sagrado, transformador”.

⁴⁵³¹ *K-eta'm*, forma incompleta de *eta'maxik*, “saber”.

⁴⁵³² *Chi-b'anik*, optativo de *b'anik*, “hacer”.

⁴⁵³³ *Q'alaj*, “claro, visible”.

⁴⁵³⁴ *Chi ki-wach*, “en sus miradas, sus aspectos”.

⁴⁵³⁵ *Chi-k-ilo*, optativo en la tercera persona plural de *ilik*, “ver”.

⁴⁵³⁶ *We*, condicional.

⁴⁵³⁷ *Kamik*, “muerte”.

⁴⁵³⁸ *Wa'ij*, “hambre”. (TC)

solamente lo saben⁴⁵⁴¹
 hay un instrumento para ver⁴⁵⁴²
 hay un libro
 Popol Wuj es su nombre por ellos.
⁴⁵⁴³ No solamente así⁴⁵⁴⁴ eran señores
 grandes eran sus esencias⁴⁵⁴⁵
 grandes también eran sus ayunos⁴⁵⁴⁶.
 Así eran recompensas⁴⁵⁴⁷ de los edificios⁴⁵⁴⁸
 recompensas también del poderío por parte de ellos.
 Mucho tiempo⁴⁵⁴⁹ ayunaban⁴⁵⁵⁰
 hacían sacrificios⁴⁵⁵¹ delante de sus dioses.
 Éstos, pues, son sus ayunos⁴⁵⁵²:
 nueve veces veinte⁴⁵⁵³ días ayunan⁴⁵⁵⁴
 nueve días, pues, hacen sacrificios⁴⁵⁵⁵
 queman⁴⁵⁵⁶
 trece veces veinte⁴⁵⁵⁷ días hacen sus ayunos
 trece días, pues, hacen sacrificios
 queman frente a Tojil
 frente a sus dioses de doble visión también.
 Solamente zapotes⁴⁵⁵⁸
 matasanos⁴⁵⁵⁹
 jocotes⁴⁵⁶⁰ comen⁴⁵⁶¹
 así no comen⁴⁵⁶² comida de maíz.
 Si diecisiete veces veinte⁴⁵⁶³ días hacen sacrificios⁴⁵⁶⁴
 diecisiete días, pues, ayunan
 no comen⁴⁵⁶⁵.

⁴⁵³⁹ *Chi-b'anik*, optativo de *b'anik*, “hacer”.

⁴⁵⁴⁰ *Ch'a'oj*, “pleito, guerra”.

⁴⁵⁴¹ *K-eta'm*, forma incompleta de *eta'maxik*, “saber”.

⁴⁵⁴² *Il-b'al*, sustantivo instrumental de *ilik*, “ver”. Como señala Sam Colop, es *ibal* en el Ms. Newberry, que el autor corrige en *ilb'al*. (SC, nota 329)

⁴⁵⁴³ Empieza la p. 192 de la edición de Sam Colop.

⁴⁵⁴⁴ *K'eje*, “así, pues, como”, variante de *k'aje*. (SC, nota 4)

⁴⁵⁴⁵ *Ki-k'oje'ik*, “sus esencias”.

⁴⁵⁴⁶ *Ki-mewajik*, sustantivo poseído en la tercera persona plural de *mewajem*, “ayunar”.

⁴⁵⁴⁷ *Loq'-b'al*, sustantivo instrumental de *loq'*, “amar, merced, favor” y también “comprar”. La traducción sería “el instrumento con que se compra” o “el instrumento del favor, el don”.

⁴⁵⁴⁸ *Tz'aq*, “muro, pared, edificio”.

⁴⁵⁴⁹ *Najtik*, de *naj*, “lejos, largos” y *najtinem*, “dilatarse, tardar”.

⁴⁵⁵⁰ *X-e-mewajik*, forma completiva plural de *mewajem*, “ayunar”.

⁴⁵⁵¹ *X-e-k'ajb'ik*, forma completiva de la raíz *k'aj*, “hacer pedazos, cortar”

⁴⁵⁵² *Ki-mewaji-b'al*, sustantivo instrumental poseído del verbo *mewajem*, “ayunar”.

⁴⁵⁵³ *B'elej winaq*, como sugiere Sam Colop es “nueve por veinte, ciento ochenta”. (SC, nota 330)

⁴⁵⁵⁴ *K-e-mewajik*, forma incompleta plural de *mewajem*, “ayunar”.

⁴⁵⁵⁵ *K-e-k'ajb'ik*, forma incompleta de la raíz *k'aj*, “hacer pedazos, cortar”

⁴⁵⁵⁶ *K-e-k'atonik*, forma incompleta de *k'atik*, “quemar”.

⁴⁵⁵⁷ *Oxlajuj winaq* es “trece por veinte, doscientos sesenta”. (SC, nota 331)

⁴⁵⁵⁸ *Tulul*, “zapote”. (TC)

⁴⁵⁵⁹ *Ajache'*, “matasanos”.

⁴⁵⁶⁰ *Q'inom*, “jocote”.

⁴⁵⁶¹ *Chi-ki-loo*, tercera persona plural de *loonik*, “comer fruta y cosas dulces”. (SC, nota 332)

⁴⁵⁶² *Chi-ki-weej*, tercera persona plural de la raíz *weej*, registrada en Brassuer como “comer tortillas”. *Wa*, “su comida de maíz, tortillas”. Sam Colop lee *chikiwelej* (*chiquiveeh* en el Ms. Newberry). (BB)

⁴⁵⁶³ *We*, condicional. *Wuklajuj winaq* es “diecisiete por veinte, trescientos cuarenta”. (SC, nota 333)

⁴⁵⁶⁴ *K-e-k'ajb'ik*, forma incompleta de la raíz *k'aj*, “hacer pedazos, cortar”

En realidad⁴⁵⁶⁶ grandes preceptos sagrados⁴⁵⁶⁷ hacen
ésta es la señal de su esencia de señores.
Pues no duermen⁴⁵⁶⁸ con mujeres⁴⁵⁶⁹
solamente se cuidan ellos solos⁴⁵⁷⁰
Ayunan⁴⁵⁷¹
solamente en la casa del dios de doble visión están⁴⁵⁷² cada día⁴⁵⁷³
solamente celebraciones⁴⁵⁷⁴
solamente quemas⁴⁵⁷⁵
solamente también sacrificios⁴⁵⁷⁶ hacen
solamente ahí están cuando oscurece
cuando amanece⁴⁵⁷⁷
solamente lloran⁴⁵⁷⁸ sus corazones
solamente también lloran sus estómagos⁴⁵⁷⁹ cuando invocan⁴⁵⁸⁰ por la luz
la vida⁴⁵⁸¹ de sus hijos de madre
hijos de padre
también por su poderío.
⁴⁵⁸² Levantan⁴⁵⁸³ sus miradas al cielo⁴⁵⁸⁴
éstas, pues, son sus invocaciones⁴⁵⁸⁵ frente a sus dioses de doble visión
cuando los invocan.
Así, pues, el llanto⁴⁵⁸⁶ de sus corazones es éste:

87- ¡Ay!⁴⁵⁸⁷ ¡O bondad⁴⁵⁸⁸ del día,
Tú Juraqan
Tú Uk'ux Kaj
Uk'ux Ulew
tú dador⁴⁵⁸⁹ de lo amarillo
de lo verde⁴⁵⁹⁰

⁴⁵⁶⁵ *K-e-wa'ik*, forma incompletiva de *wa'im*, “comer”.

⁴⁵⁶⁶ *Qitziq*, “en realidad”.

⁴⁵⁶⁷ *Awaz*, en los diccionarios modernos está registrado con el significado de “pecado, delito” y en Basseta como “cosa vedada”; sin embargo en el de Brasseur *auaz* tiene el significado de “cosa sagrada, precepto, mandato”. Para Diego Guarchaj el concepto de *awaz* se refiere a cualquier cosa equivocada contra la costumbre. (BB; DB; DG)

⁴⁵⁶⁸ *Chi-war*, de *waram*, “dormirse”.

⁴⁵⁶⁹ *R-uk'...ixog*, “con ella ... mujer”.

⁴⁵⁷⁰ *Chi-ki-chajij k-ib'*, tercera persona plural de *chajixik*, “vigilar, ciudar”. *Ki-tulel*, “ellos solos”.

⁴⁵⁷¹ *K-e-mewajik*, forma incompletiva plural de *mewajem*, “ayunar”.

⁴⁵⁷² *K-e-k'oje*, tercera persona plural de la raíz *k'oj*, “estar, ser”.

⁴⁵⁷³ *Juta q'ij*, “cada día”.

⁴⁵⁷⁴ *Q'ijilonik*, del verbo *q'ijiloxik*, “adorar”.

⁴⁵⁷⁵ *K'atonik*, del verbo *k'atik*, “quemar”.

⁴⁵⁷⁶ *K'ajb'ik*, de la raíz *k'aj*, “hacer pedazos, cortar”.

⁴⁵⁷⁷ *X-q'eq*, de la raíz *q'eq*, “negro”. *Saqirik*, “amanecer”.

⁴⁵⁷⁸ *Ch-oq'*, de *oq'em*, “llorar”.

⁴⁵⁷⁹ *Ki-pam*, literalmente “su interior, su estómago”.

⁴⁵⁸⁰ *K-e-tz'ononik*, forma incompletiva plural de *tz'onoxik*, “rogar, pedir”.

⁴⁵⁸¹ *U-saq*, “su luz, su esplendor”. *K'aslem*, de *k'aslemaal*, “vida”.

⁴⁵⁸² Empieza la p. 193 de la edición de Sam Colop.

⁴⁵⁸³ *Chi-ki-pak'ab'a*, tercera persona plural (que Sam Colop lee *chipakab'a*) de la raíz *pak'*, “estar boca arriba”.

⁴⁵⁸⁴ *Ki-wach*, “sus rostros, sus miradas”. *Kaj*, “cielo”.

⁴⁵⁸⁵ *Ki-tz'ono-b'al*, sustantivo instrumental de *tz'onoxik*, “invocar, pedir a dios”.

⁴⁵⁸⁶ *R-oq'ej*, sustantivo poseído de *oq'em*, “llorar”.

⁴⁵⁸⁷ *Aq'arog*: posiblemente *aqarog*, exclamación de desesperación.

⁴⁵⁸⁸ *Atoob'*, podría ser de *atob'al*, “bondad” o *at oob'*, “tú cinco”. Por el significado se acepta la primera posibilidad.

⁴⁵⁸⁹ *Ya'-ol*, sustantivo con sufijo agentivo de *ya'ik*, “dar”.

tú dador también

folio 54 v.

de las hijas
de los hijos⁴⁵⁹¹
esparce⁴⁵⁹² aquí⁴⁵⁹³ lo verde
riega⁴⁵⁹⁴ lo amarillo
de⁴⁵⁹⁵ la vida⁴⁵⁹⁶
el desarrollo⁴⁵⁹⁷ de mis hijos de madre
mis hijos de padre.
¡Que se multipliquen⁴⁵⁹⁸
que se desarrollen⁴⁵⁹⁹ los sustentadores
los alimentadores⁴⁶⁰⁰ tuyos⁴⁶⁰¹
los que te llaman⁴⁶⁰² en los caminos
en los senderos⁴⁶⁰³
en los caminos de agua⁴⁶⁰⁴
en los barrancos
bajo⁴⁶⁰⁵ los árboles
bajo los bejucos

déles hijas

hijos!

Que no haya, pues, delitos⁴⁶⁰⁶

desgracias⁴⁶⁰⁷

derrotas⁴⁶⁰⁸

engaños⁴⁶⁰⁹

que no entren hombres malvados⁴⁶¹⁰ detrás de ellos
delante de ellos.

⁴⁶¹¹ Que no caigan⁴⁶¹²

⁴⁵⁹⁰ *Q'an-al*, sustantivo abstracto de *q'an*, “amarillo”. *Rax-al*, sustantivo abstracto de *rax*, “verde”, que en algunos contextos puede significar también negro.

⁴⁵⁹¹ *Mi'al*, “hija”. *K'ajol*, “hijo”.

⁴⁵⁹² *Ch-a-tziloj*, imperativo en la segunda persona singular de *tziloxik*, “esparcir, regar”. Se refiere a la bendición de Dios. (DG)

⁴⁵⁹³ *Uloq*, partícula direccional.

⁴⁵⁹⁴ *Ch-a-maq'ij* en Sam Colop; para D. Guarchaj es *ch-a-mak'ij*, de *mak'ij*, “regar”. Imperativo en la segunda persona singular. (DG)

⁴⁵⁹⁵ *Ch-a-ya'*, imperativo en la segunda persona singular de *ya'ik*, “dar”.

⁴⁵⁹⁶ *U-k'ase'ik*, de la raíz *k'as*, “vivir”. (DG)

⁴⁵⁹⁷ *Winaqirik*, “la formación”, de *winaqirem*, “formar, llevar a cabo, terminar”.

⁴⁵⁹⁸ *Chi-poq'*, imperativo de *poq'em*, “mutiplicarse, abundar, reproducirse”.

⁴⁵⁹⁹ *Chi-winaqir*, imperativo de *winaqirem*, “formar, llevar a cabo, terminar”.

⁴⁶⁰⁰ *Tzuqul*, del verbo *tzuqik*, “dar de comer, alimentar, sustentar”. La forma *k'oon* podría ser de *q'o*, “sustentar”. (TC)

⁴⁶⁰¹ *Aw-e*, “de ti, para ti”.

⁴⁶⁰² *Sik'i*, de *sik'ixik*, “llamar, convocar, invitar”.

⁴⁶⁰³ *Pa b'el pa jok*: difrasismo tradicional, “en el camino/ en el sendero”.

⁴⁶⁰⁴ *B'e ya'*, “sendero de agua, río”.

⁴⁶⁰⁵ *Xe*, “bajo, debajo de”.

⁴⁶⁰⁶ *Il*, “delito, pecado”.

⁴⁶⁰⁷ *Tz'ap*, “desgracia, culpa”. (BB)

⁴⁶⁰⁸ *Yan*, “vergüenza, falta, derrota”. (SC, nota 103)

⁴⁶⁰⁹ *K'exo*, de *k'exik*, “cambiar, mudar, trocar”.

⁴⁶¹⁰ *K'axtok'on-el*, “demonio, hombre malvado”.

⁴⁶¹¹ Empieza la p. 194 de la edición de Sam Colop.

⁴⁶¹² *Pajik*, de la raíz *paj*, “caer”. (BB)

que no se hieran⁴⁶¹³
que no cometan adulterio⁴⁶¹⁴
que no se dañen⁴⁶¹⁵
que no caigan⁴⁶¹⁶ bajo⁴⁶¹⁷ el camino
sobre⁴⁶¹⁸ el camino
que no haya subidas⁴⁶¹⁹
que no haya obstáculos⁴⁶²⁰ detrás de ellos
delante de ellos.
Ponlos⁴⁶²¹ en caminos verdes
en senderos verdes.
Que no tengan delitos⁴⁶²²
desgracias⁴⁶²³
tus impedimentos⁴⁶²⁴
tus hechizos⁴⁶²⁵.
Que sea buena la existencia de los sustentadores
los alimentadores⁴⁶²⁶ tuyos⁴⁶²⁷ frente a tu boca
frente a tu rostro.

Tú Uk'ux Kaj
tú Uk'ux Ulew
tú bulto de fuego⁴⁶²⁸
tú también Tojil
Awilix
Jakawitz
dentro del⁴⁶²⁹ cielo
dentro de la tierra
las cuatro esquinas
los cuatro costados⁴⁶³⁰.
Que solamente esté la blanca
el pueblo⁴⁶³¹ en su interior, frente a tu boca
frente a tu rostro, o dios de doble visión”-
Así, pues, son los señores

⁴⁶¹³ *Sokotajik*, de *sokotajem*, “herirse, lastimarse, dañarse”.

⁴⁶¹⁴ *Joxowik*, de *joxowem*, “fornicar, cometer adulterio”.

⁴⁶¹⁵ *Q'atowik*, posiblemente de la raíz *q'at*, “cortar, condenar, dañar”.

⁴⁶¹⁶ *Qajik*, de la raíz *qaj*, “bajar”.

⁴⁶¹⁷ *R-ekem*, “debajo de, abajo”.

⁴⁶¹⁸ *R-ajsik*, “arriba”.

⁴⁶¹⁹ *Pak'*, de la raíz *pak* (*pak'*) registrada en Brasseur como “subir, tropezar”. (BB)

⁴⁶²⁰ *Toxk'om*, para D. Guarchaj sería *toxkom*, “fracaso, obstáculo”. (DG)

⁴⁶²¹ *K-e-'a-ya'*, imperativo del verbo *ya'ik*, “dar”, con sujeto de segunda persona (-a) y complemento de tercera persona plural (e-)

⁴⁶²² *K-il*, podría ser sustantivo poseído en la tercera persona plural de *il*, “delito, culpa” o la tercera persona plural del verbo *ilik*, “ver”. Por el paralelismo con el verso siguiente, prefiero la primera posibilidad.

⁴⁶²³ *Ki-tz'ap*, “desgracia, culpa”. (BB)

⁴⁶²⁴ *A-k'wil*, “tu impedimento”, de *k'wilo*, “vedar, estorbar” (*quilo*). (DB; FXa)

⁴⁶²⁵ *Aw-itmal*, “tu hechizo”, de *itz*, “mal, malo”. (TC)

⁴⁶²⁶ *Tzuqul*, del verbo *tzuqik*, “dar de comer, alimentar, sustentar”. La forma *k'oon* podría ser de *q'o*, “sustentar”. (TC)

⁴⁶²⁷ *Aw-e*, “de ti, para ti”.

⁴⁶²⁸ *Pisom q'aq'al*. *Q'aq'al* es adjetivo “caliente, de fuego”. *Pisom*, participio de *pisik*, “envolver en tela, hojas o papel”.

⁴⁶²⁹ *U-pam*, literalmente “su interior, su estómago”.

⁴⁶³⁰ *Tz'uq*, “forma de cono”, del verbo *tz'uqexik*, “formar algo en forma de cono”. Brasseur registra el significado de *tz'uq* como “rincón, esquina”. *Xukut*, de la raíz *xuk*, “estar arrodillado”. (BB; TC)

⁴⁶³¹ *Saq*, “blanco, claro, luz”. Brasseur registra el difrasismo lexicalizado *zakamag* (*saq/ amaq'*) con el significado de “paz”. (BB)

entonces ayunan⁴⁶³² durante nueve veces veinte días
trece veces veinte días
diecisiete veces veinte días también⁴⁶³³
muchos⁴⁶³⁴ son los ayunos de día⁴⁶³⁵
lloran⁴⁶³⁶ sus corazone por sus hijos de madre
hijos de padre
también por las mujeres
por los hijos⁴⁶³⁷
⁴⁶³⁸ cuando hacía su servicio⁴⁶³⁹ cada uno de los señores.
Así era la recompensa⁴⁶⁴⁰ de la luz
la vida⁴⁶⁴¹
la recompensa también del poderío
eso es el poderío del Aj Pop
Aj Pop Q'amja
Q'alel
Ajtzik' Winaq.
De dos en dos⁴⁶⁴² entran
se intercambian⁴⁶⁴³ en el cargo⁴⁶⁴⁴ de los pueblos
con toda la gente k'iche'.
Solamente salió⁴⁶⁴⁵ una raíz⁴⁶⁴⁶ de la palabra
la raíz también de los alimentos
de los sustentos⁴⁶⁴⁷.
Solamente es la raíz de la palabra
solamente así hacen los Tam
los Ilok
con los Rab'inal
los de Tz'ikina Ja
los Tujala⁴⁶⁴⁸ Ja
los Uch'ab'a⁴⁶⁴⁹ Ja.
Solamente juntos salieron⁴⁶⁵⁰ cuando se oyó⁴⁶⁵¹ en el K'iche'
cuando todo lo hicieron suyo.

⁴⁶³² *K-e-mewajik*, forma incompleta plural de *mewajem*, “ayunar”.

⁴⁶³³ *B'elej winaq*, “nueve por veinte, ciento ochenta”. *Oxlajuj winaq* es “trece por veinte, doscientos sesenta”. *Wuklajuj winaq* es “diecisiete por veinte, trescientos cuarenta”. (SC, nota 333)

⁴⁶³⁴ Sam Colop lee *k'i*, “muchos”, pero podría der *ki-* prefijo posesivo plural.

⁴⁶³⁵ *Q'ij*, “día, de día, diario”.

⁴⁶³⁶ Sam Colop lee *ch-ok*, de *okem*, “entrar”. Sin embargo me parece más apropiada la lectura *choq'*, de *oq'em*, “llorar”, por la expresión que preceden el rezo.

⁴⁶³⁷ *K-alk'wal*, “hijo” de *alk'waxik*, “procrear”.

⁴⁶³⁸ Empieza la p. 195 de la edición de Sam Colop.

⁴⁶³⁹ *Ki-patan*, “su servicio, tributo”.

⁴⁶⁴⁰ *Loq'-b'al*, sustantivo instrumental de *loq'*, “amar, merced, favor” y también “comprar”. La traducción sería “el instrumento con que se compra” o “el instrumento del favor, el don”.

⁴⁶⁴¹ *U-saq*, “su luz, su esplendor”. *K'aslem*, de *k'aslemaal*, “vida”.

⁴⁶⁴² *Kakab'*, “de dos en dos”.

⁴⁶⁴³ *K-e-jalow*, forma incompleta plural de la raíz *jal*, “cambiar”. *K-ib'*, reflexivo”.

⁴⁶⁴⁴ *R-eqalixik*, posiblemente de la raíz *eq*, “cargar, prestar servicio”.

⁴⁶⁴⁵ *X-el*, forma completa de *elem*, “salir”.

⁴⁶⁴⁶ *U-xe'*, “su raíz”.

⁴⁶⁴⁷ *Tzuquj*, del verbo *tzuqik*, “dar de comer, alimentar, sustentar”. La forma *k'ooj* podría ser de *q'oj*, “sustentar”. (TC)

⁴⁶⁴⁸ *Tujala*, la palabra tiene relación con *tuj*, “temascal”.

⁴⁶⁴⁹ *U-ch'ab'a*, la palabra tiene relación con *ch'ab'al*, “voz, idioma”.

⁴⁶⁵⁰ *Ch-e-'el*, tercera persona plural de *elem*, “salir”.

⁴⁶⁵¹ *Xikin*, Coto traduce la raíz *xiquin* como “oír” y “esquina”. (TC)

No solamente así se hicieron señores⁴⁶⁵²
no solamente recibían con envidia los dones⁴⁶⁵³ de sus sustentadores
sus alimentadores⁴⁶⁵⁴.

Solamente entonces su comida
la bebida⁴⁶⁵⁵ hacían.

Ni tampoco solamente como pago⁴⁶⁵⁶

folio 55 r.

ganaron⁴⁶⁵⁷
robaron⁴⁶⁵⁸ su poderío
su esponsor
su poder⁴⁶⁵⁹.

Ni tampoco solamente así derrotaron⁴⁶⁶⁰ los barrancos
las ciudades de los pueblos pequeños
de los pueblos grandes.

grandes cantidades⁴⁶⁶¹ dieron:
llegaban⁴⁶⁶² piedras preciosas⁴⁶⁶³

llegaba metal⁴⁶⁶⁴

⁴⁶⁶⁵ llegaban también cuatro manos⁴⁶⁶⁶

plugadas⁴⁶⁶⁷ de joyas⁴⁶⁶⁸

de esmeraldas⁴⁶⁶⁹

llegaban también de plumas verdes⁴⁶⁷⁰

de plumas trabajos⁴⁶⁷¹

era el tributo⁴⁶⁷² de todos los pueblos.

Llegaban delante de los señores sagrados Q'ukumatz
K'otuja

también delante de Kikab'
Kawisimaj

⁴⁶⁵² *X-e-ajawarik*, forma completiva plural de *ajaw*, “señor”.

⁴⁶⁵³ *X-ki-kaq-kochij*, forma completiva plural de *kochixik*, “recibir regalado”. *Kaq* está registrado en Coto (*cak*) como modificador verbal. El infijo *kaq* tiene una connotación negativa, “agrío, colérico, envidia”. (TC)

⁴⁶⁵⁴ *Tzuqul*, del verbo *tzuqik*, “dar de comer, alimentar, sustentar”. La forma *k'ool* podría ser de *q'oj*, “sustentar”. (TC)

⁴⁶⁵⁵ *Ki-wa'in*, “su comida”, de *wa'im*, “comer”. *Uk'aja'*, registrado como *uqaah* en Coto y paleografiado por Sam Colop como *ukaja'*. El significado es “beber, tomar”.

⁴⁶⁵⁶ *Loq'*, “amar, merced, favor” y también “comprar”.

⁴⁶⁵⁷ *X-ki-tz'ub'*, forma completiva plural de la raíz *tz'ub'*, registrada en los diccionarios modernos con el significado de “chupar”. Brasseur refiere también el valor de “besar, ganar”. (BB)

⁴⁶⁵⁸ *X-k-eleq'aj*, forma completiva plural de la raíz *eleq'*, “robar”. Sam Colop la lee *xkeleqaj*.

⁴⁶⁵⁹ *K-ajawarem*; *ki-q'aa'al*; *ki-tepewal*, “su poderío”; “su esplendor”; “su poder”.

⁴⁶⁶⁰ *X-qaj*, forma completiva de *qajem*, “bajarse”.

⁴⁶⁶¹ *R-ajil*, “su pago, precio”. *Ajil* significa “contar cantidades”.

⁴⁶⁶² *X-ul*, forma completiva de *ulem*, “llegar”.

⁴⁶⁶³ *Xit*, “piedra verde preciosa, joya”. (BB)

⁴⁶⁶⁴ *Puwaq*, “metal”.

⁴⁶⁶⁵ Empieza la p. 196 de la edición de Sam Colop.

⁴⁶⁶⁶ *Kaj-q'ab'*, literalmente “cuatro brazos”, en este caso es una unidad de medida que indica lo ancho de cuatro dedos.

R-aqan, literalmente “su pie, su pierna”, es un clasificador de cantidades. (JM: 42-43)

⁴⁶⁶⁷ *Tuwik*, “pulgada”. (TC)

⁴⁶⁶⁸ *K'uwal*, “esmeralda”, registrado en Brasseur como *qual*. (BB)

⁴⁶⁶⁹ *Yamanik*, “esmeralda”.

⁴⁶⁷⁰ *Raxon*, “plumas verdes, el pájaro ranchón”.

⁴⁶⁷¹ *K'ub'ul*, no lo he encontrado en los diccionarios. Según Tedlock se trata de un pájaro de plumas rojas. (DT)

Ch'aktik, “plumas”. (DG)

⁴⁶⁷² *U-patan*, “su servicio, su tributo”.

el Aj Pop
Aj Pop Q'amja
Q'alel
Ajtzik' Winaq.

No solamente pequeñas cosas hacían
ni tampoco solamente pocos⁴⁶⁷³ pueblos derrotaron⁴⁶⁷⁴
muchas parcialidades⁴⁶⁷⁵ de los pueblos llevaban⁴⁶⁷⁶ su tributo al K'iche'
dolor⁴⁶⁷⁷, pues, se recibió⁴⁶⁷⁸
se levantó⁴⁶⁷⁹ por ellos.
No en seguida⁴⁶⁸⁰ se desarrolló⁴⁶⁸¹ su esplendor
Q'ukumatz fue el origen⁴⁶⁸² de la grandeza de su poderío.
Así, pues, fue el principio⁴⁶⁸³ de su engrandecimiento⁴⁶⁸⁴
el engrandecimiento también del K'iche'.
Así, pues, contaremos⁴⁶⁸⁵ las generaciones⁴⁶⁸⁶ de los señores
con los nombres de todos los señores diremos⁴⁶⁸⁷ también.

88- Éstas, pues, son las generaciones
el orden⁴⁶⁸⁸ de todos los señoríos
la aclaración⁴⁶⁸⁹ de B'alam Kitze'
B'alam Aq'ab'
Majukutaj
Ik'i B'alam
los primeros abuelos nuestros
los primeros padres nuestros

cuando apareció⁴⁶⁹⁰ el sol
apareció la luna
las estrellas⁴⁶⁹¹.

⁴⁶⁹² Éstas, pues, son las generaciones
el orden⁴⁶⁹³ de los señoríos
empezaremos⁴⁶⁹⁴ aquí desde el principio⁴⁶⁹⁵

⁴⁶⁷³ *Sqaqi'n*, forma arcaica, registrada hoy en la región de Chichicastenango, "poco, pequeño".

⁴⁶⁷⁴ *X-ki-qasaj*, forma completiva plural de *qasaxik*, "bajarlo".

⁴⁶⁷⁵ *Ch'ob'*, "tribu, parcialidad".

⁴⁶⁷⁶ *X-ul*, forma completiva de *ulem*, "llegar".

⁴⁶⁷⁷ *K'axk'ol*, "sufrimiento", de *k'ax*, "difícil, doloroso".

⁴⁶⁷⁸ *X-k'am*, forma completiva de *k'amik*, "recibir, tomar, aceptar".

⁴⁶⁷⁹ *X-yakex*, forma completiva de *yakej*, "levantar, nacer".

⁴⁶⁸⁰ *Tan*, partícula que indica contemporaneidad. Como verbo: "cesar, dejar de". (TC)

⁴⁶⁸¹ *X-winaqirik*, forma completiva de *winaqirem*, "formar, completar, llevar a cabo".

⁴⁶⁸² *U-xe'*, "su raíz, su origen".

⁴⁶⁸³ *U-tikarik*, forma sustantiva poseída en la tercera persona singular de *tikarem*, "comenzar, principiar, lograr".

⁴⁶⁸⁴ *Unimarik*, de *nim*, "grande".

⁴⁶⁸⁵ *Xchi-qa-cholo*, futuro en la primera persona plural de la raíz *chol*, "contar cuentos o historias, alinear, poner en filas".

⁴⁶⁸⁶ *U-le'el*, "su generación, orden de las generaciones".

⁴⁶⁸⁷ *Xchi-qa-b'ij*, futuro en la primera persona plural de *b'ixik*, "decir".

⁴⁶⁸⁸ *Tasel*, de *tas*, "orden, grado, poner en orden". (BB)

⁴⁶⁸⁹ *Saqirib'em*, sustantivo de *saqir*, "enblanquecer, aclarar" y *saqirem*, "amanecer".

⁴⁶⁹⁰ *X-wachin*, forma completiva de *wachin*, de la raíz *wach*, "imagen, apariencia".

⁴⁶⁹¹ *Q'ij*, "sol"; *ik'*, "luna"; *ch'umil*, "estrellas".

⁴⁶⁹² Empieza la p. 197 de la edición de Sam Colop.

⁴⁶⁹³ *U-le'el*, "su generación, orden de las generaciones". *U-tasel*, de *tas*, "orden, grado, poner en orden". (BB)

⁴⁶⁹⁴ *Xchi-qa-tikib'a*, futuro en la primera persona plural de la raíz *tik*, "comenzar, poder, lograr".

⁴⁶⁹⁵ *U-xe'*, "su raíz, su principio". *K'i* podría ser "muchos", pero tal vez tiene valor retórico.

se enfrentan⁴⁶⁹⁶ en la entrada⁴⁶⁹⁷ los señores
cuando entra
cuando muere⁴⁶⁹⁸ cada⁴⁶⁹⁹ generación⁴⁷⁰⁰ de señores
los abuelos⁴⁷⁰¹
con los señores en todas las ciudades de cada uno de los señores.
Así, pues, aparecerá⁴⁷⁰² el aspecto de cada uno de los señores
así, pues, aparecerá cada aspecto de cada uno de los señores k'iche':

89- B'alam Kitze' el principio⁴⁷⁰³ de los Kawiq

90- K'oka'ib' segunda generación⁴⁷⁰⁴ de B'alam Kitze'

91- B'alam K'onache empezó⁴⁷⁰⁵ el título Aj Pop⁴⁷⁰⁶
la tercera⁴⁷⁰⁷ generación, pues,

92- K'otuja
Istayub' la cuarta⁴⁷⁰⁸ generación.

93- Q'ukumatz
K'otuja, el principio de los señores sagrados⁴⁷⁰⁹

folio 55 v.

la quinta⁴⁷¹⁰ generación fueron.

94- Tepepul
Istayul el sexto orden⁴⁷¹¹

95- Kikab'
Kawisimaj el séptimo cambio⁴⁷¹²

96- Tepepul,
Istayub', la octáva⁴⁷¹³ generación

⁴⁶⁹⁶ *K'uluk'uj*, de la raíz *k'ul*, “encontrar, enfrentarse”. Coto registra la forma *quluquh* (*k'uluk'uj*) como “casarse, enfrentarse, responder”.

⁴⁶⁹⁷ *R-okik*, sustantivo poseída de *okem*, “entrar”.

⁴⁶⁹⁸ *Chi-kamije'ik*, de *kamem*, “morir”. Literalmente “en la muerte”. (DG)

⁴⁶⁹⁹ *Jutaq*, “de cada uno de ellos”.

⁴⁷⁰⁰ *Le'*, “generación, orden”.

⁴⁷⁰¹ *Mama'*, de *mam*, “abuelo”.

⁴⁷⁰² *Xchi-wachin*, futuro de *wachinik*, “parecer, representar”. *U-wach*, “su aspecto”.

⁴⁷⁰³ *U-xe'nab'al*, sustantivo instrumental de *xe'nab'ej*, “comenzar, fundar”. (TC)

⁴⁷⁰⁴ *U-ka*, “su segunda”. *Le'*, “generación”.

⁴⁷⁰⁵ *X-tikib'an*, forma completiva de la raíz *tik*, “comenzar, poder, lograr”.

⁴⁷⁰⁶ *Aj-pop-ol*, sustantivo con prefijo agentivo y sufijo abstracto.

⁴⁷⁰⁷ *R-ox*, “su tercera”.

⁴⁷⁰⁸ *U-kaj*, “su cuarta”.

⁴⁷⁰⁹ *Nawal ajaw*, “señor sagrado”.

⁴⁷¹⁰ *R-o'*, “su quinto”.

⁴⁷¹¹ *Waq*, “seis”. *Tas*, “orden, grado”.

⁴⁷¹² *Wuq*, “siete”. *Jal*, de la raíz *jal*, “cambiar”.

⁴⁷¹³ *U-wajxaq*, “su ocho”.

97- Tekum⁴⁷¹⁴

Tepepul la novena⁴⁷¹⁵ generación

98- Wajxaqi K'a'm⁴⁷¹⁶

Kikab', pues, la décima⁴⁷¹⁷ generación de señores

99- Wuqub' Noj⁴⁷¹⁸

Kawatepech⁴⁷¹⁹ el undécimo⁴⁷²⁰ orden de señores

100- Oxib' Kyej

B'elejeb' Tz'i⁴⁷²¹, la duodécima⁴⁷²² generación de señores

éstos, pues, eran señores⁴⁷²³ cuando llegó⁴⁷²⁴ Donadiu⁴⁷²⁵

fueron ahorcados⁴⁷²⁶ por la gente castellana⁴⁷²⁷

101- Tekum

Tepepul tributaron⁴⁷²⁸ frente a la gente castellana

⁴⁷²⁹ Éstos engendraron⁴⁷³⁰ a la décimo tercera⁴⁷³¹ generación de señores

102- Don Juan de Rojas

Don Juan Cortés decimocuarta⁴⁷³² generación de señores

son engendrados por Tekum

Tepepul.

103- Éstas, pues, son las generaciones

el orden de los señoríos de los señores Aj Pop

Aj Pop Q'amja frente a los Kawiq K'iche'.

Así diremos⁴⁷³³ los barrios⁴⁷³⁴

éstas, pues, son las Casas Grandes de cada uno de los señores detrás del Aj Pop

Aj Pop Q'amja

⁴⁷¹⁴ *Tekum*, no he encontrado una posible traducción, que según Tedlock es “mariposa negra”. (DT)

⁴⁷¹⁵ *U-b'elej*, “su nueve”.

⁴⁷¹⁶ *Wajxaqi k'a'm*, “ocho bejuco, cuerda”, tal vez el valor calendárico de *malinalli*, duodécimo día del calendario mexica, como sugieren Recinos y Tedlock. (DT: 342, nota 104.; AR: 180, nota 47)

⁴⁷¹⁷ *U-lajuj*, “su diez”.

⁴⁷¹⁸ *Wuqub' Noj*, “siete idea, sabiduría”, séptimo día del calendario k'iche'. Sam Colop lee *noj*, pero por el sentido posiblemente es *no'j*.

⁴⁷¹⁹ *Kawatepech*, posiblemente es un nombre náhuatl.

⁴⁷²⁰ *U-ju-lajuj*, “su once”.

⁴⁷²¹ *Oxib' Kyej*: “Tres Venado”; *B'elejeb' Tz'i*, “Nueve Perro”, también en este caso posiblemente nombres calendáricos.

⁴⁷²² *U-kab'-lajuj*, “su doce”.

⁴⁷²³ *K-e'-ajawarik*, forma incompletiva plural de *ajaw*, “señor”.

⁴⁷²⁴ *X-ul*, forma completiva de *ulem*, “llegar”.

⁴⁷²⁵ *Donadiu*, del náhuatl *tonatiuh*, de *tona*-“sol”, nombre con que los indígenas se referían a Pedro de Alvarado por el color de su pelo. (RS)

⁴⁷²⁶ *X-e-jitz'axik*, forma completiva plural de *jitz'axik*, “ahorcar, colgar”.

⁴⁷²⁷ *Castillan* en el texto k'iche'.

⁴⁷²⁸ *X-e-patanijik*, forma completiva plural de *patan*, “servicio, tributo”.

⁴⁷²⁹ Empieza la p. 198 de la edición de Sam Colop.

⁴⁷³⁰ *X-e-k'ajolan*, forma completiva plural de *k'ajol*, “hijo de hombre”.

⁴⁷³¹ *R-ox-laju*, “su tres diez”.

⁴⁷³² *Kaj-laju*, “catorce”.

⁴⁷³³ *Xchi-qa-b'ij*, futuro en la primera persona plural de *b'ixik*, “decir”.

⁴⁷³⁴ *Chinamit*, término náhuatl, que significa “separación, cerca de cañas, barrio, suburbio”. Está registrado en el diccionario de Coto como “casta, linaje, parcialidad”. (RS; TC)

éstos son los nombres⁴⁷³⁵ de los nueve⁴⁷³⁶ linajes de los Kawiq
sus nueve Casas Grandes
éstos son los nombres⁴⁷³⁷ de los señoríos de cada una de las Casas Grandes.

104- Señor Aj Pop, una es su Casa Grande
K'u Ja⁴⁷³⁸ es el nombre de su Casa Grande

105- Señor Aj Pop Q'amja
Tz'ikina Ja⁴⁷³⁹ es el nombre de su Casa Grande

106- Gran Encargado de los recibimientos⁴⁷⁴⁰ Kaweq, una es su Casa Grande

107- Señor Aj Tojil, una es su Casa Grande

108- Señor Aj Q'ukumatz⁴⁷⁴¹, una es su Casa Grande

109- Popol Winaq sobre el Asiento⁴⁷⁴², una es su Casa Grande

110- Lolmet Kejnay⁴⁷⁴³, una es su Casa Grande

111- Popol Winaq en la cancha del juego de pelota desnivelada⁴⁷⁴⁴,
Xkuxeb'a⁴⁷⁴⁵, una es su Casa Grande

112- Tepew Yaki⁴⁷⁴⁶, una es su Casa Grande

113-⁴⁷⁴⁷ Éstos, pues, son los nueve linajes de los Kawiq
Muchos hijos de madre⁴⁷⁴⁸
hijos de padre⁴⁷⁴⁹ se cuentan⁴⁷⁵⁰ detrás⁴⁷⁵¹ de las nueve Casas Grandes

114- Éstas, pues, de los Nija'ib' son las nueve Casas Grandes
así primero diremos⁴⁷⁵²

folio 56 r.

⁴⁷³⁵ *U-b'ina'm*, sustantivo poseído de *b'ina'xik*, “llamarse, usar por nombre”.

⁴⁷³⁶ *B'elejeb'*, “nueve”.

⁴⁷³⁷ *U-b'i'*, “sus nombres”.

⁴⁷³⁸ *K'u*, tal vez de la raíz *k'ul*, “encontrar, recibir”. *Ja*, “casa”.

⁴⁷³⁹ *Tz'ikina Ja: Tz'ikin*, “pájaro”; *Ja*, “casa”.

⁴⁷⁴⁰ *Chokoj*, posiblemente de la raíz *choc* (*chok*), registrada en Brasseur, “llamar, convidar”. (BB)

⁴⁷⁴¹ Ésta y la anterior expresión se refieren probablemente a los sacerdotes de Tojil y Q'ukumatz.

⁴⁷⁴² *Popol Winaq*, “hombre de la estera”. *T'uy*, “asiento”.

⁴⁷⁴³ *Lolmet* podría ser “embajador”, ya que Coto registra la expresión *lolmay*, “embajador”. (TC) *Kejnay* podría estar relacionado con “el venado”, *kej*.

⁴⁷⁴⁴ *Pa*, “en”; *jom*, “juego de pelota”; *tzalat'z'* en Sam Colop; *tzalat'z'* para D. Guarchaj, de la raíz *tzal*, “desnivelado, torcido por un lado”.

⁴⁷⁴⁵ *Xkuxeb'a*, de *xe*, “base, raíz”.

⁴⁷⁴⁶ *Tepew*, nombre asociado a los dioses, del náhuatl *tepeuani* (raíz verbal *peua*), “el vencedor, conquistador”. *Yaki*, “extranjero, mexicano”. (RS)

⁴⁷⁴⁷ Empieza la p. 199 de la edición de Sam Colop.

⁴⁷⁴⁸ *Tzatz*, “denso, espeso, mucho”. *R-al*, “su hijo de madre”.

⁴⁷⁴⁹ *U-k'ajol*, “su hijo de padre”.

⁴⁷⁵⁰ *Ajilatal*, de *ajil*, “contar cantidades”.

⁴⁷⁵¹ *R-ij*, “a su espalda, detrás de”.

⁴⁷⁵² *Xchi-qa-b'ij*, futuro en la primera persona plural de *b'ixik*, “decir”.

las generaciones que se hicieron⁴⁷⁵³ de los señoríos
solamente en un único principio empezó⁴⁷⁵⁴ frente al principio del sol
el principio de la luz⁴⁷⁵⁵ para la gente:

115- B'alam Aq'ab' fue el primer abuelo⁴⁷⁵⁶
padre nuestro

116- K'o'akul
K'o'akutek⁴⁷⁵⁷, la segunda generación

117- K'ochajuj
K'otzib'aja⁴⁷⁵⁸, la tercera generación

118- B'elejeb' Kej⁴⁷⁵⁹, la cuarta generación también

119- K'otuja⁴⁷⁶⁰, la quinta generación de señores

120- B'atz'a⁴⁷⁶¹, pues, la sexta generación también

121- Istayul, pues, la séptima generación de señores

122- K'otuja, el octavo grado⁴⁷⁶² del poderío

123- B'elejeb' Kej, el noveno grado

124- Kema⁴⁷⁶³, se dice, la décima generación

125- Señor K'otuja, undécima generación

126- Don Christowal⁴⁷⁶⁴, se dice, fue señor⁴⁷⁶⁵ frente a la gente castellana⁴⁷⁶⁶

127- Don Pedro de Robles⁴⁷⁶⁷, Ajaw Q'alel hoy⁴⁷⁶⁸.

128- Así, pues, son todos los señores que han salido⁴⁷⁶⁹ detrás del Ajaw Q'alel
Así también diremos⁴⁷⁷⁰ el poder⁴⁷⁷¹ de cada una de las Casas Grandes.

⁴⁷⁵³ *R-ib'*, es un pronombre recíproco que expresa la idea de la formación de una nueva generación.

⁴⁷⁵⁴ *Xch-tikar*, futuro del verbo *tikarem*, “empezar”.

⁴⁷⁵⁵ *Saq*, “blanco, luz”.

⁴⁷⁵⁶ *Mamaxel*, “abuelo”.

⁴⁷⁵⁷ Se trata de nombres nahuas, relacionados según Campbell al término *ahko*, “arriba” y *ahkol*, “hombro”. (LC:83)

⁴⁷⁵⁸ No he encontrado una interpretación de estos nombres.

⁴⁷⁵⁹ *B'elejeb' Kej*, “Nueve Venado”, posiblemente nombre calendárico.

⁴⁷⁶⁰ *K'otuja*, podría estar relacionado con *k'ot*, “águila”.

⁴⁷⁶¹ *B'atz'a*, está relacionado con *b'atz'*, primer día del calendario k'iche', “hilo, tejido, tiempo”.

⁴⁷⁶² *Tas*, “orden, grado, poner en orden”. (BB)

⁴⁷⁶³ *Kema*, está relacionado con *kem*, “tejido” y *kemik*, “tejer”.

⁴⁷⁶⁴ Don Christowal, o sea don Cristóbal.

⁴⁷⁶⁵ *X-ajawarik*, forma completiva de *ajaw*, “señor”.

⁴⁷⁶⁶ *Caxtilan*, “castellana”.

⁴⁷⁶⁷ En español en el texto.

⁴⁷⁶⁸ *Wakamik*, “hoy”.

⁴⁷⁶⁹ *Elenaq*, forma perfectiva de *elem*, “salir”.

- 129- Señor Q'alel, el primer señor frente a los Nija'ib', una era su Casa Grande
- 130- Señor Ajtzik' Winaq, una era su Casa Grande
- 131- Señor Q'alel K'amja⁴⁷⁷², una era su Casa Grande
- 132- Gran K'amja, una era su Casa Grande
- 133- Madre de K'amja, una era su Casa Grande
- 134- Gran K'amja, una era su Casa Grande
- 135- Gran Encargado de los recibimientos⁴⁷⁷³ Nija'ib', una era su casa Grande
- 136-⁴⁷⁷⁴ Señor Awilix, una era su Casa Grande
- 137- Yakolatam, una era su casa Grande.
- 138- Éstos, pues, son las Casas Grandes frente a los Nija'ib'
 éstos, pues, son los nombres de los nueve⁴⁷⁷⁵ linajes⁴⁷⁷⁶ de los Nija'ib', así se dicen
 muchos⁴⁷⁷⁷, pues, son los linajes de cada uno de ellos, los señores
 así de los primeros dijimos⁴⁷⁷⁸ los nombres
- 139- Así también, pues, de los Ajaw K'iche'
 éstos son sus abuelos⁴⁷⁷⁹
 sus padres nuestros:
- 140- Majukutaj, el primer hombre
- 141- K'o Ajaw, el nombre de la segunda generación de señores
- 142- Q'aq'lakan⁴⁷⁸⁰
- 143- Kokosom
- Folio 56 v.
- 144- K'omajkun
- 145- Wuqub' Aj⁴⁷⁸¹

⁴⁷⁷⁰ *Xchi-qa-b'ij*, futuro en la primera persona plural de *b'ixik*, “decir”.

⁴⁷⁷¹ *R-ajawal*, “su poder, reino”.

⁴⁷⁷² Sam Colop lee Q'amja.

⁴⁷⁷³ *Chokoj*, posiblemente de la raíz *choc* (*chok*), registrada en Brasseur, “llamar, convidar”. (BB)

⁴⁷⁷⁴ Empieza la p. 200 de la edición de Sam Colop.

⁴⁷⁷⁵ *B'elejeb'*, “nueve”.

⁴⁷⁷⁶ *Chinamit*, “barrio, linaje, parcialidad”.

⁴⁷⁷⁷ *Quiia* en el Ms. Newberry. Sam Colop lee *k'i ya'*; podría der *k'ya*, “mucho, muchos”.

⁴⁷⁷⁸ *Mix-qa-b'ij*, forma completiva en la primera persona plural sujeto de *b'ixik*, “decir”.

⁴⁷⁷⁹ *U-mam*, “su abuelo”.

⁴⁷⁸⁰ *Q'aq'lakan* está relacionado con *q'aq'*, “fuego”.

146- K'okamel

147- K'oyab'akoj

148- Winaq B'am⁴⁷⁸²

149- Éstos, pues, son los señores frente a los Ajaw K'iche'
así su generación
su orden⁴⁷⁸³ también.

Éstos son los nombres de los señores, los que están dentro⁴⁷⁸⁴ de las Casas Grandes
solamente cuatro son sus Casas Grandes.

150- Señor Ajtzik' Winaq, el nombre del primer señor, una era su Casa Grande

151- Señor Lolmet, el segundo señor, una era su Casa Grande

152- Gran Señor de los recibimientos, el tercer señor, una era su Casa Grande

153- Jakawitz, pues, es el cuarto señor, una era su Casa Grande.
Cuatro, pues, son las Casas Grandes frente a los Ajaw K'iche'.

154- Así, pues, tres eran los grandes encargados de los recibimientos⁴⁷⁸⁵
así son nuestros grandes señores⁴⁷⁸⁶ por todos los señores k'iche'
solamente juntos se juntan⁴⁷⁸⁷ los tres encargados de los recibimientos
los engendadores⁴⁷⁸⁸
los de la palabra⁴⁷⁸⁹ de las madres
los de la palabra de los padres nuestros .

Grande

⁴⁷⁹⁰pequeña⁴⁷⁹¹ es la esencia de los tres encargados de los recibimientos.

155- Gran Encargado de los recibimientos, pues, frente a los Kaweq⁴⁷⁹²
frente a los Nija'ib', el segundo, pues,
Gran Señor Encargado de los recibimientos frente a los Ajaw K'iche'
el tercer Gran Encargado de los recibimientos
pues tres eran los encargados de los recibimientos
cada uno frente a un linaje.
Solamente, pues, es la esencia de los k'iche'

⁴⁷⁸¹ *Wuqub'*, “siete”. *Aj*, “caña, elote”.

⁴⁷⁸² No he encontrado una posible interpretación de estos nombres.

⁴⁷⁸³ *U-le'el*, “su generación”. *U-tasel*, “su orden, grado”.

⁴⁷⁸⁴ *Chupan*, preposición locativa.

⁴⁷⁸⁵ *Chokoj*, posiblemente de la raíz *choc* (*chok*), registrada en Brasseur, “llamar, convidar”. Serían los encargados de los recibimientos. (BB)

⁴⁷⁸⁶ *Q-ajawixel*, forma poseída en la primera persona plural del sustantivo *ajaw*, “señor”. *Ixel* es un infijo agentivo intensificador “gran señor”. (DG)

⁴⁷⁸⁷ *Chi-ki-kuch k-ib'*, forma reflexiva plural de *kuchuj ib'*, “juntarse, reunirse”.

⁴⁷⁸⁸ *Alan-el*, sustantivo con posfijo agentivo de *alaneem*, “procrear”.

⁴⁷⁸⁹ *Tzij*, “palabra”.

⁴⁷⁹⁰ Empieza la p. 201 de la edición de Sam Colop.

⁴⁷⁹¹ *Sqaqi'n*, forma arcaica, registrada hoy en la región de Chichicastenango, “poco, pequeño”.

⁴⁷⁹² *Chuwach Kaweqib'* ha sido interpolado por Sam Colop, para evitar la errónea omisión en el texto k'iche' del Ms. Newberry, como se deduce de la misma traducción al español de Ximénez y del contexto. (SC, nota 338).

porque no existe el instrumento para ver⁴⁷⁹³.
Existía primero antiguamente por los señores
se ha perdido⁴⁷⁹⁴
solamente, pues, se han acabado⁴⁷⁹⁵ todos los del K'iche'
Sta. Cruz es su nombre.

⁴⁷⁹³ *Il-b'al*, sustantivo instrumental de *ilik*, “ver”.

⁴⁷⁹⁴ *Sachinaq*, forma perfectiva de *sachik*, “perder”.

⁴⁷⁹⁵ *Mix-utzinik*, forma completiva de la raíz *utzin*, “faltar, acabar, concluir”. (TC)

Vocabulario del *Popol Vuh*

A

- A'* por *ja'*, “agua”.
- Ab'*, “resuello, respiro”. (FXa)
- Ab'aj*, “piedra”.
- Ab'anel*, “alentador”, de la raíz *ab'*, “aliento, aire, palabra”. (DG; FXa)
- A-b'anoj*, sustantivo poseído de *b'anik*, “hacer”.
- Ab'ix*, “milpa”.
- Ab'ixom*, sustantivo agentivo de *ab'ix*, “milpa”.
- Achaq'*, “hermano menor”. (DG)
- Ach-b'ilan*, de *ach*, “compañía”.
- Achb'ilay*, de la raíz *ach*, “compañero”.
- Achij* “hombre, “valiente, varonil, varón, guerrero, orden militar superior”.
- Achij-ab'*, de la raíz *achi*, “varón, valentía, orden militar”
- Achijlal*, sustantivo abstracto de la palabra *achij*, “varón, guerrero”.
- Aha ztayul* en el Ms. Newberry, corregido en *Ajaw Istayul* por Sam Colop (SC, nota 318)
- Aj-* es prefijo de oficio.
- Aj K'amja* (Sam Colop lee *q'amja*), “el de la casa del recibimiento”, de *k'am*, “recibir” y *ja*, “casa”.
- Aj-nim*, “los de lo grande”.
- Aj Pop Achij*, “capitán”.
- Aj Popol*, “el del petate, cacique, alguacil, señor”.
- Aj*, “elote, espiga de maíz, caña”.
- Aj*, es prefijo agentivo.
- Ajache'*, “matasanos”.
- Ajal* parece ser un préstamo del ch'ol *ahal*, “espíritu malo”. (LC: 81)
- Ajal Puj*, “el que labra las materias”. *Ajal* parece ser un préstamo del ch'ol *ahal*, “espíritu malo”. (LC: 81)
- Ajal q'ana*, “el que hace la aguadiza, el humor de las llagas”. *Ajal* es un préstamo del ch'ol *ahal*, “espíritu malo”. (LC: 81)
- Ajam che'*, “hechos de madera, madera labrada”.
- Ajaw*, “señor, padre”.
- Ajawarem*, “poderío, reino”, sustantivo abstracto de *ajaw*, “señor”.
- Aj-b'is*, “los de la tristeza”, de la raíz *b'is*, “sentir tristeza”.
- Ajb'it*, “el que crea”, de la misma raíz de *B'itol*, “el Creador”, una de las deidades principales del *Popol Vuh*.
- Aj-b'ix*, de la raíz *b'ixik*, “decir”. Podría ser “cantores” u “oradores”.
- Aj-choq'*, “dueño”. (SC: 157, nota 303)
- Aj-choq'e*, con sufijo agentivo. Coto registra la expresión *ah chok* como “dueño”.
- Ajil*, de *ajixik*, significa “contar cantidades”.
- Ajilan*, “contable”, forma adjetival de *axilaxik*, “contar cantidades”.
- Ajilatal*, de *ajil*, “contar cantidades”.
- Aj-k'aj* o *aj-k'ajb'*, prefijo agentivo con la raíz *k'aj*, “cortar, hacer pedazos”, posiblemente con el significado de “sacrificadores”.
- Aj-k'ixb'*, prefijo agentivo y *k'ix*, de *k'ixal*, “espina”, “los de las espinas, los sacrificadores”.
- Aj-k'ot*, de *k'otik*, “escarbar”.
- Aj-kun*, sustantivo con prefijo de oficio u origen, del verbo *kunaxik*, “curar”.
- Aj-lab'al*, “los de la guerra, los que pelean”, de *lab'al*, “guerra, pelear”.
- Aj-latz'ab'*, de la raíz *latz'*, “angosto, apretado, ocupado”. (DG)

Aj-mak, “los del pecado”.

Aj-moken, de la raíz *moqueh* (*moken*), “ser humilde, rogar”. (TC)

Aj-mox wach, “los de la envidia”. *Mox* significa también “tonto” e “izquierda”, pero con el sustantivo *wach* está registrado en el diccionario de Coto con el significado de “envidia, malicia, odio”. (TC)

Aj-muqulik. En k'iche' moderno *muqulik*, significa “amontonado”, pero la raíz verbal es *muqik*, “enterrar”.

Aj-na'oj, sufijo de oficio u origen (*aj-*) y sustantivo *na'oj*, “idea, pensamiento”.

Aj-nim, *aj*, sufijo de oficio y origen; *nimaj*, “obedecer, reverenciar”. (BB)

A-jox-b'al, sustantivo instrumental poseído de *joxowem*, “cometer adulterio, fornicar”.

Aj-patan, prefijo agentivo y *patan*, “carga, tributo, servicio”, “los de los tributos”.

Aj-popol, sustantivo con prefijo agentivo y sufijo abstracto, de *pop*, “estera”.

Aj-pu, de *pu*, “cerbatana”.

Aj-puwaq, de *pwaq*, “dinero” en los diccionarios modernos, probablemente en referencia a la plata.

Ajq'ij es el sacerdote del sol, aun en las comunidades actuales. Se observa el prefijo masculino *aj-* de origen, oficio y actividad.

Aj-raxa laq: *aj* es el prefijo de profesión u origen; *raxa*, “verde”

Aj-su', prefijo de oficio y profesión y *su'*, “palito, flauta”.

Ajtoltekat, el diccionario de Rémi Siméon refiere el significado del término náhuatl *toltecatl* como sinónimo de artesano y artista, por las conocidas actividades artísticas de los toltecas. (SC: 32, nota 23; RS)

Aj-tukur, “los de los tecolotes”. Sam Colop indica el significado metafórico de “traidores”. (SC, nota 265)

Aj-tz'ib', de *tz'ib'axik*, “escribir”.

Aj-tza, “los de la guerra”.

Aj-tzik' Winaq, personaje de los Nija'ib'.

Aj-u-chan, sufijo de oficio y raíz *cha'*, “hablar”.

Aj-xit, de *xit*, “piedra verde muy estimada, jade”. Es un préstamo de náhuatl. (LC: 85; BB)

Aj-xob', *aj*, sufijo de oficio y origen; *xob'*, “tener miedo”. (BB)

Ak', “aves de corral”. En k'iche' moderno el término indica gallinas y pollos.

A-k'am, segunda persona de *k'amik*, “traer, tomar”.

A-k'wil, “tu impedimento”, de *k'wilo*, “vedar”. (DB; FXa)

Aka'lab', de *ak'al*, “niño, niña”.

Al, “hijo de mujer, hija, generar, parir”.

Ala, “muchacho”.

Alachinaq, forma perfectiva del verbo *alachinik*, “vigilar”. (DG)

Al-al, sustantivo abstracto de *al*, “pesado”.

Alan-el, sustantivo con posfijo agentivo de *alanem*, “procrear”.

Alaq, pronombre de respeto “ustedes”.

Alaxik, “nacimiento, pariente”, de la raíz *al*, “hijo” y el verbo *alaxik*, “parir, dar a luz”

Alay, del verbo *alaxik*, “procrear, parir, dar a luz”.

Alib', “nuera”.

Alk'wal la, “su hija de usted”, con la forma de respeto, de *alk'wa'laxik*, “procrear”.

Alom, “engendradora”, del verbo *alaxik*, “parir, dar a luz por parte de una mujer”.

Ama, “viejo”. (BB)

Amaq', “país, pueblo, poblado”.

Amaq'el, “siempre, perpetuamente”. (BB)

Ana wi, “en balde, invano”. (DG)

Ana, de la preposición *an*, “mientras, entretanto”. Puede tener valor interrogativo. También significa “correr”, de *anah* (*anaj*), “darse prisa”. (BB)

Anab'; “hermana de hombre”.

Anilab'ik, “carrera”.
Anim, “a la carrera, rápido”, del verbo *anim*, “correr, apresurarse”.
Anom es literalmente “la forma, la condición”.
Apa, adverbio interrogativo, locativo interrogativo.
Apachina, partícula interrogativa.
Apachinaq, variante de *jachinaq*, pronombre interrogativo de persona.
Apanoq, adverbio locativo.
Aponoq es adverbio de rumbo, posiblemente una variante de *apanoq*, adverbio locativo.
Aq en los diccionarios modernos está indicado como “cerdo, puerco”. En este caso se refiere al pécarí o jabalí.
Aq'ab', “noche, madrugada”.
Aq'ab'al, “amanecer, noche”.
Aq'am, “ollas viejas”. (SC, nota 263)
Aq'anik, “subir”, de *aq'anem*.
Aq'anok, partícula direccional, del verbo *aq'anem*, “subirse”.
Aq'anoq, “arriba”, adverbio de *aq'anem*, “subirse”.
Aq'aroq: posiblemente *aqaroq'*, exclamación ceremonial, “amado”. (DG)
Aqaj, “pequeña abeja”. (DT: 317, nota 108)
Aqaroq, exclamación de desesperación.
Are k'ut, “así pues”.
Are, demostrativo, “éste”. Tiene también una función enfática, “así”.
Astapupul, posiblemente es un préstamo náhuatl, de *asta-*, “garza” y *-po:l*, “grande”. Se refiere a una insignia. (LC: 84)
Atan, “pronto, temprano”. (DG)
A-taqikil, sustantivo poseído del verbo *taqik*, “enviar, mandar”.
Ati't, “abuela”.
Atob', podría ser de *atob'al*, “bondad” o *at oob'*, “tú cinco”.
Atz'yaq, “tela, ropa, trapo”, en k'iche' moderno. También con el significado de “musgo”. (SC, nota 254)
Awaz, en los diccionarios modernos está registrado con el significado de “pecado, delito” y en Basseta como “cosa vedada”; sin embargo en el de Brasseur *auaz* tiene el significado de “cosa sagrada, precepto, mandato”. Para Diego Guarchaj el concepto de *awaz* se refiere a cualquier cosa equivocada contra la costumbre. (BB; DB; DG)
Aw-e, “a ti, tuyo, de ti, para ti”.
Aw-eta'm, segunda persona singular de *eta'maxik*, “saber”.
Awi, pronombre interrogativo.
Aw-ib', pronombre reflexivo de segunda persona singular. (SC, nota 238)
A-wiki-q'ab', “tu mano derecha”.
Aw-ila, segunda persona de *ilik*, “ver”.
Awilix, Tedlock con base en Justeson propone como traducción “Señor golondrina”, de *wilix*, que en ch'ol significa “golondrina”. Campbell lo interpreta como un nombre náhuatl, de *awi-*, “hacer malo” y *awil-*, “lo que hace mal”. (LC: 84; DT: 305, nota 46)
Aw-itzmal, “tu hechizo”, de *itz*, “mal, malo”. (TC)
Aw-umal, “por ti, por tu causa”.

B'

B'alam Aq'ab', el posible significado es “Jaguar de la noche”.
B'alam Kitze', Diego Guarchaj interpreta el nombre como: “Jaguar de la risa”, de *tze'*, risa. (DG)

B'alam, “jaguar”.
B'alam-il, sustantivo abstracto por el posfijo *-il*, “como jaguar”.
B'ana-taj, de *b'anik*, “hacer”.
B'anik, “hacer”.
B'anoj, “obra, hecho”, sustantivo del verbo *b'anik*, “hacer”, también con el significado de “cumplir, mantener, obedecer”.
B'an-ol, sustantivo con posfijo agentivo de *b'anik*, “hacer”.
B'aq, “hueso”.
B'ate, “argolla” o “pala”. (LC: 81)
B'atz'a, está relacionado con *b'atz'*, primer día del calendario k'iche', “hilo, tejido, tiempo”.
B'e ja', literalmente “el camino de agua”.
B'e ya', “sendero de agua, río”.
B'e, “camino”.
B'e/jok son sinónimos, “sendero, camino, senda”.
B'elej winaq, como sugiere Sam Colop es “nueve por veinte, ciento ochenta”. (SC: 192, nota 330)
B'elejeb' Kej, “Nueve Venado”, posiblemente nombre calendárico.
B'elejeb' o *b'ele*, “nueve”.
B'elejeb' Tz'i, “Nueve Perro”, posiblemente nombre calendárico.
B'enaq, de la raíz *b'e*, “ir”.
B'eq, part. direccional, “de aquí para allá”. (DG)
B'i naki la', son partículas.
B'i, “todavía no”, partícula.
B'ichoq', “solar”. (SC, nota 267)
B'ik, posiblemente es partícula.
B'ini-b'al, “camino, sendero”, sustantivo instrumental de *b'inem*, “caminar”.
B'iq'itajik, de la raíz *b'iq'*, “tragar”.
B'is: de la raíz verbal *b'isoj*, “meditar, deliberar”, con prefijo de origen y profesión (*aj-*): “el que medita”. La raíz *b'is* tiene también el significado de “sentir tristeza”.(BB)
B'is-ol: de la raíz verbal *b'isoj*, “meditar, deliberar”, con sufijo agentivo (*-ol*): “el que medita”. (BB)
B'itoj/ tz'aoj, “lo creado, lo formado”.
B'it-ol, nombre de la deidad creadora k'iche', “Creador”, de la raíz *b'it*, “crear objetos de barro”; *-ol* es un sufijo agentivo. (BB)
B'o'j, “trastos de barro”.
B'olaj, “haz de leña, madeja, manojo”.
B'olol, participio del verbo *b'olik*, “asar, tostar”.
B'oqotajinaq, forma perfectiva de la raíz *b'oq*, “arrancar”.
b'us, de *b'us*, “humear, salir humo, instrumento por donde sale humo”. (DG)
B'usaj. Brasseur registra el significado de “doblar, torcer” para la raíz *buz* (*b'us*) y Coto *buzah* (*b'usaj*) como “cuaderno”. Posiblemente se refiere a la piel doblada como un bulto. (BB; TC)
Biyik, “jalar el pescuezo, estrangular”. Brasseur registra la raíz *biy*, “ahogar con las manos, chupar”. (BB)

C

Cabin, en el Ms. Newberry. *Qa-b'in*, “nosotros caminamos, nuestro caminar”.
Camacu en el Ms. Newberry. Según Sam Colop es *Qamaku*. Según Diego Guarchaj, en cambio, es *Kam-a-ku*, de *kamik*, “muerte” y *ku*, “sagrado, dios” en maya yucateco. A es vocal epentética. La traducción sería: “La muerte de los dioses”. (DG)
Castillan en el texto k'iche'.

Caxtilan, en español: “castellana”.

Cool en el Ms. Newberry; *k'ool* según Sam Colop y *q'o'ol* según Diego Guarchaj, “el alimentador”.

La raíz significa “sostener, mantener, alimentar”. (DG)

CH'

Ch'a/ Ch'ab', “flecha”. (BB)

Ch'a'oj, “pleito, guerra”.

Ch'aj, de *chajik*, “lavar, bañar”.

Ch'akajoq, imperativo de la raíz *ch'ak*, “ganar, vencer”.

Ch'ak-b'al, sustantivo con sufijo instrumental del verbo *ch'akik*, “vencer, ganar”.

Ch'akix, “ganar, vencer”.

Ch'aktik, para D. Guarchaj indica “plumas”. (DG)

Ch'aqa, (*chaqa* en Sam Colop), adverbio locativo, “otro lado, país lejano, en el extranjero, del otro lado del mar o del río”.

Ch'aqalik, “mojado”.

Ch'aqap, “el resto”.

Ch'at, “cama, aplanar”.

Ch'aw, del verbo *ch'awem*, “hablar”.

Ch'ayatajik, de *ch'ayik*, “pegar, golpear”.

Ch'ayik, “golpear, pegar”.

Ch'ek es “la parte que va de la rodilla al pie”.

Ch'ek; “la parte que va de la rodilla al pie”.

Ch'eken, tipo de hormiga llamada “zompopo” en Guatemala.

Ch'ip, “pequeño”.

Ch'ipi, de la raíz *ch'ip*, “hijo menor, pequeño”. (BB)

Ch'itik, “ir sobre zancos”, de *ch'itnajem*, “ir con dificultad sobre zapatos altos”.

Ch'ob', “tribu, parcialidad”.

Ch'ob'-il, “especie, grupo”, de *ch'ob'*, “orden”. (SC, nota 13)

Ch'oh, “ratón”.

Ch'oko, “asentar, colocar”. (SC, nota 162)

Ch'okochoj, de la raíz *ch'ok*, “estar de cuclillas”.

Ch'u'j, “loco, preocupado”

Ch'u'j, para Recinos se trata del *Croton Sanguifluus*, planta tropical con la savia roja. (AR: nota 16; DT: 100)

Ch'umil, “estrella”. Se refiere a la primera estrella de la mañana, Venus, que anunciaría la salida del sol.

Ch'umilal o *Ch'umila*, de *ch'umil*, “estrella”.

Ch'upuwik, de *ch'upik*, “cortar fruta con la mano”.

Ch'uti'n, “pequeño”, con las variantes: *ch'uti*, *ch'utini*, *ch'utinoq*.

CH

Cha taj son partículas optativas según los diccionarios coloniales. (SC: 32, nota 22)

Cha, de *chay*, “pedernal, navaja de pedernal”.

Cha', “decir”.

Cha', partícula.

Cha'ik, “escoger”.

Cha'kowik, de la raíz *cha'*, “hablar”.

Cha'om, “hermosos, lindo”. (TC)
Chab, según Brasseur es “flecha, rayo”. (BB)
Chach ki-chi' “hacer mucha bulla con sus bocas”. (SC, nota 179)
Cha-ch-ux, “de la raíz *ux*, “ser”.
Chaj, “juego de pelota, jugar a la pelota”. (DG; BB)
Ch-ajawaxik, del verbo irregular *ajawaxik*, “querer, necesitar”.
Chaji-b'al, “instrumento del juego de pelota”, de *chaj*, “juego de pelota, jugar a la pelota” y el sufijo instrumental (*-b'al*) (BB)
Chajin, del verbo *chajixik*, “cuidar, vigilar”.
Chak, podría ser “llaga, algo abierto”. (BB)
Ch-a-k'aga, segunda persona singular de *k'agik*, “tirar, aventar”.
Ch-a-k'oto u-chi', de *k'otik*, segunda persona singular, “escarbar, estudiar”. La expresión *k'otik uchi'* significa “examinar, preguntar”.
Ch-a-k'uxu, imperativo de segunda persona singular de *k'uxik*, “mascar, roer”.
Chaka-b'al, sustantivo instrumental de *chakanem*, “gatear”.
Chakach'oj, de *chakach'ik*, “amontonar”.
Chakachaxinaq, forma perfectiva de la raíz *chacachoxin* (*chakach'*), “pararse”. (TC)
Chakal, de *chakalik*, “agacharse, estar parado”.
Ch-alaxoq, forma perfectiva de *alaxik*, “parir, dar a luz por parte de una mujer”.
Ch-a-lik'ib'a, optativo en segunda persona singular (*a-*) de la raíz *lik'*, “tender, extender”, que Sam Colop lee *chalikib'a*.
Ch-a-maq'ij en Sam Colop; para D. Guarchaj es *ch-a-mak'ij*, de *mak'ij*, “regar”. Imperativo en la segunda persona singular. (DG)
Chamcham, palabra onomatopéyica. Para Diego Guarchaj es un tambor de madera y piel. (DG)
Ch-a-mox, “en-tu-izquierda”, de *mox*, “mano, pie izquierdo”.
Chan, en el Ms. Newberry, que Colop lee *chanim*, “a la carrera”. (SC, nota 209)
Ch-anik, de *anik*, “correr”.
Ch-anim, “a la carrera, rápido”, de *anik*, “correr”.
Chapom, de *chapik*, “agarrar, capturar”.
Chaponik, de *chapik*, “empezar, agarrar, detener algo con la mano, agarrar, tocar”. *Chapon* está registrado en Coto como “ennoblecer”. (TC)
Ch-aq'ab', “en la noche, por la noche”.
Ch-aq'ab', de *aq'ab'al*, “amanecer, noche” con prefijo locativo.
Ch-aq'an, forma optativa de *aq'anem*, “subirse”.
Chaq'ij, “seco”, de *chaqijem*, “secarse”.
Chaq'uxik, “comer carne”, de *chaq'*, “gordo, carne”. (SC, nota 113)
Chaqab', “una parte”. (DG)
Ch-aqan, de *aqanem*, “subirse”.
Chaqi'j, “seco”.
Chaqij qa-chi', de *chaqijchi'*, “sed”, poseído en la primera persona plural (*qa-*)
Ch-a-tzakonisaj, de la raíz *tzakon*, registrada en Coto, “acabar, terminar, concluir”. (TC)
Ch-a-tziloj, imperativo en la segunda persona singular de *tziloxik*, “esparcir, regar”. (DG)
Ch-a-tzub'aj, segunda persona de la raíz *tzub'*, “chupar”. (BB)
Ch-awaxoq, imperativo u optativo del verbo *awexik*, de la raíz *aw*, “sembrar la milpa”.
Ch-aw-e, “a ti, contigo”.
Ch-aw-echa'j, imperativo de segunda persona singular (*aw-*) de *echa'xik*, “comer hierbas”.
Ch-a-wikiq'ab', “en-tu-derecha”, de *wikiq'ab'*, “mano, pie derecho”.
Chay, tipo de hormiga.
Ch-a-ya', optativo en la segunda persona singular del verbo *ya'ik*, “dar, proporcionar, llevar”.
Chaym, de *chay*, “obsidiana, navaja o punta de pedernal”. (BB)
Ch-e-el, tercera persona plural de *elem*, “salir”.

Che', “árbol, árboles”.

Che'-ab'aj, La expresión se refiere a las imágenes de los dioses, por extensión metonímica. Literalmente “palo-piedra”.

Che'el, sustantivo agentivo de *che'*, “árbol”.

Ch-e'k, optativo de la raíz *ekah*, registrada en Brasseur, “llevar”. (BB)

Che'xik, “recintar, ceracar con palos”, de *che'*, “palo”.

Ch-el, de *elem*, “sacar, salir”.

Ch-elaj, del verbo *elahic (elajik)*, “humillarse”. (BB)

Chi cha, tal vez por *chi chaj*, “en el juego de pelota”.

Chi che', “con palos, en palos”.

Chi jama', imperativo del verbo *jamik*, “vaciar, derramar líquido”.

Chi joloman, de *jolom*, “cabeza”. Podría tener también el significado de “soberano, señor”.

Chi jul, “en un hoyo”.

Chi k'ase, de la raíz *k'as*, “vivir”.

Chi k'ul, de *k'ulik*, “encontrar personas”.

Chi k-aqan, “en sus pies, sus piernas”.

Chi k-ij, “a su espalda de ellos”.

Chi ki-wach, “en sus miradas, sus aspectos”.

Chi malmat, adv. “rápidamente, directamente”.

Chi mes, “en la basura”.

Chi mun-il, “en la esclavitud”.

Chi Pixab', literalmente “en el consejo”.

Chi pupuje'ik, de la raíz *puj*, “hincharse, llenarse”.

Chi Q'aq', el nombre de la montaña significa “en el fuego”, posiblemente un volcán.

Chi q-e, “con nosotros, hacia nosotros”.

Chi r-aqan, “en su pie, en su pierna”.

Chi r-ij, “en su espalda”.

Chi u-pam, partículas locativas, “en su interior, en su estómago”.

Chi wi, “en el pelo, arriba”.

Chi, preposición locativa.

Chi', “orilla, boca”.

Chi'-ominik, de *ominik*, “vocear”. (BB)

Chi'umarik, “hacerse musgo, moho”, forma potencial de *umar*, “musgo, moho”. *Chi* indica el aspecto potencial. (DG)

Chi-b'anatajik, optativo del verbo *b'anik*, “hacer”.

Chi-b'anik, optativo de *b'anik*, “hacer”.

Chi-b'antajoq, de *b'anik*, “hacer”.

Chi-b'aqir, de *b'aq*, “hueso”.

Chi-b'e ta, optativo de *b'e*, “ir, caminar”.

Ch-i-b'e ya'oq, forma optativa de *ya'ik*, “dar, llevar”, con infijo complemento de segunda persona plural de confianza.

Chi-b'e'-iw-ila', verbo compuesto optativo por *b'e*, “ir” y *ilik*, “ver”.

Chi-b'ek, “en la ida, al ir”, de la raíz *b'e*, “caminar, ir, caerse pedazos, quitar tierra de la orilla”.

Chi-b'ek, optativo de *b'e*, “ir, camino”.

Chi-b'e-ki-k'ulu, verbo compuesto por *b'e*, “ir, camino” y la raíz *k'ul*, “oponerse, entregar”. (TC)

Chi-b'e-ki-pusu, verbo compuesto por la raíz *b'e*, “ir” y la raíz *pus*, “cortar con cuchillo, hacer una hendidura”. *Ki* es sujeto plural de tercera persona.

Chi-b'e-pusu', verbo compuesto de *b'e*, “ir, caminar” y *pus*, “cortar, sacrificar”.

Chi-b'eta-k'ama', verbo compuesto de la raíz *b'e*, “ir” y *k'am*, “tomar, traer”.

Chi-b'e-ta-k-ila, tercera persona plural sujeto y *k-ix-qa-chojij*, segunda persona plural complemento.

Chi-b'e-u-b'ana, optativo de un verbo compuesto de *b'e*, “ir, camino” y *b'anik*, “hacer”. *U-* es sujeto de tercera persona singular.

Ch-i-b'e-ya', verbo compuesto de *b'e*, “ir” e *ya'ik*, “dar”. Segunda persona plural de confianza (*i-*)

Ch-i-b'ij, “imperativo plural de *b'ixik*, “decir”.

Chi-b'inik, imperativo de *b'inem*, “caminar, andar”.

Chi-b'ochij, potencial de *b'ochi'xik*, “calmar, enamorar”.

Chicat: *chicut* en el Ms. Newberry, que Sam Colop lee *chicat* (*chik'at*) Siguiendo a Sam Colop, del verbo *k'atanem*, “quemar”.

Ch-i-ch'ak, optativo de la segunda persona plural de *ch'akik*, vb., “ganar, vencer”.

Chi-ch'akatajik, potencial de *ch'akik*, “ganar, vencer”.

Ch-i-ch'ij, optativo en la segunda persona plural de *ch'ijik*, “aguantar, tolerar, obligar”.

Ch-i-chajij, optativo de *chajixik*, “cuidar, vigilar”.

Chi-chakoni-saj, forma causativa de la raíz *chak*, “ganar, vencer”.(BB)

Chi-chaqijik, de *chaqijem*, “secarse”.

Chi-jix-tajik, de la raíz *hix* (*jix*), “abrir, rasgar, romper”.

Ch-i-jok', segunda persona plural de *jok'ik*, “moler cosa tostada”. Sam Colop lee *chijok*.

Ch-i-jureje', potencial en la segunda persona plural de la raíz *jur*, “jalar, colgar”.

Chik, “otra vez”.

Chi-k'akotaj, se observa la raíz del adjetivo *k'ak'*, “nuevo, hacer algo nuevo”.

Ch-i-k'am, imperativo plural en la segunda persona del verbo *k'amik*, “tomar, aceptar, recibir”.

Ch-i-k'ama, segunda persona plural de *k'amik*, “llevar, traer, tomar”.

Chi-k'ama', de *k'amik*, “traer”.

Chi-k'amowik, de la raíz *k'am*, “llevar”.

Chi-k'astaj, de *k'astajem*, “despertarse”, también con el significado de “divertirse”.

Chi-k'atik, de la raíz *k'at*, “quemar, ser caliente”.

Chi-k'isik, de *k'isik*, “acabar, gastar”.

Chi-k'iyarik, de la raíz *k'i*, del verbo *k'iyareem*, “abundar, aumentar”.

Ch-i-k'olob'a, optativo de *k'olob'axik*, “poner al suelo”. (DG)

Chi-k'otox, del verbo *k'ootik*, “escarbar, tallar”.

Chi-k'ow, de la raíz *k'ow*, “duro, hueco, tieso”.

Ch-ik'owik, de *ik'ow*, “pasar, sobrepujar”. (BB)

Chi-k'utun, optativo de *k'utuneem*, “aparecer”.

Ch-i-k'utunisaj. Coto registra el verbo *qutuniçah*, “aparecer, manifestarse, revelarse”. (TC)

Chi-k'uxlab'ij. Para Diego Guarchaj sería *chi-k-uxlab'ij* de *uxlab'ixik*, “soplar”. Coto traduce el verbo *quxlabal* con una connotación de acto intelectual, de pensamiento, “considerar, echar del pensamiento” (TC; DG)

Chi-kach'ik, imperativo del verbo *kach'ik*, “masticar”.

Chi-kamije'ik, de *kamem*, “morir”. (DG)

Chi-kanab'ij, optativo de la raíz *kana*, “cautivar, robar”. (TC)

Ch-i-kanaj, optativo de la raíz *kanaj*, “quedar, dejar”.

Chi-kanajik, de *kanajem*, “quedarse”.

Chi-kaw, de *kawuj*, “componer, arreglar, juntar”.

Chi-ke'ik, de la raíz *ke'*, “moler”.

Chi-ke'x, de *ke'xik*, “moler”.

Chi-k-echa'j, de la raíz *echa'*, “la comida de los animales herbívoros, pasto”.

Chi-ki'kot, de *ki'kotem*, “estar contento, alegrarse”. Sam Colop lee *chikikot*.

Chi-ki-b'ano, de *b'anik*, “hacer”; tercera persona plural

Chi-ki-chajij k-ib', tercera persona plural de *chajixik*, “vigilar, cuidar”.

Chi-ki-k'am, plural del verbo *k'amik*, “tomar, traer”.

Chi-ki-k'ikij, en Sam Colop, *chi-ki-kik'ij* para D. Guarchaj, de *kik'ixik*, “sacudir”. (DG)

Chi-ki-k'olob'a, de la raíz *k'olob'*, “poner algo redondo” o da *k'ol*, “colgar”. (TC)

Chi-ki-k'ololej, tercera persona plural de *k'ololexik*, “estimar, guardar, encoger”.

Chi-ki-k'uj según Sam Colop, *chiquicuuh* en el Ms Newberry; *Chikikoj* para D. Guarchaj. Optativo en la tercera persona plural. Posiblemente *kuj* es una variante de *koj*, “usar, llevar puesto, poner”. (DG)

Chi-ki-k'ulmaj, de *k'ulmaxik*, “ocurrir, pasar algo”.

Chi-ki-k'ut, forma plural de *k'utunem*, “aparecer”.

Chi-ki-kiri, plural de *kirik*, “desatar”.

Chi-ki-kuch k-ib', forma reflexiva plural de *kuchuj ib'*, “juntarse, reunirse”.

Chi-ki-kuyu, forma incompletiva plural de *kuyuyexik*, “aguantarse”.

Chi-k-ila-wachij, verbo compuesto por la raíz *il*, “ver” y *wach*, “aspecto”.

Chi-k-ilo, optativo en la tercera persona plural de *ilik*, “ver”.

Chi-ki-lo, tercera persona plural de *lonik*, “comer fruta y cosas dulces”. (SC: 192, nota 332)

Chi-ki-luq', de la raíz *luq'*, “caerse, doblar, andar caído, con sombrero caído”.

Chi-ki-maj, forma completiva plural de *maj*, “arrebatar”. (BB)

Chi-ki-na'o, de la raíz *na'*, “idea, pensamiento”.

Chi-ki-pach, de la raíz *pach*, “agacharse”.

Chi-ki-pak'ab'a, tercera persona plural (que Sam Colop lee *chipakab'a*) de la raíz *pak'*, “estar boca arriba”.

Chi-ki-paqab'a, forma plural de de la raíz *paq*, “alto, en alto, levantar, subir”. Sam Colop lee *chikipaq'ab'a*.

Chi-ki-pis, tercera persona plural de *pisik*, “envolver en tela, papel y hojas”.

Chi-ki-q'osij, forma plural del verbo *q'osixik*, “batir, pegar con palo”.

Chi-ki-qumej, forma completiva plural de *qumuxik*, “tomar, beber”.

Ch-i-kira', potencial en la segunda persona plural de *kirik*, “desatar”.

Chi-ki-riq, forma completiva plural de *riqik*, “encontrar, conseguir”.

Chi-ki-sachik, tercera persona plural de *sachik*, “perder, olvidar”.

Chi-ki-sik'ijoj, del verbo *sik'ixik*, “llamar, convocar, invitar”

Chi-ki-siqo, de la raíz *siq*, “olfatear, husmear”.

Chi-ki-sol-wachij, forma incompletiva plural compuesta por el infijo *sol*, “alrededor, por todas partes, volteando” y *wachij*, “fructificar, parecer”.

Chi-ki-titob'elaj, de la raíz *tij*, “probar, intentar”. (BB)

Chi-ki-toq'o, “dan una desgracia”, de *toq'ob'*, “desgracia, lástima”. El significado podría ser también “puyar el cuerpo, dar un picazón”, de la raíz *toq'*. (BB)

Chi-ki-tzukuj, forma completiva de *tzukuxik*, “buscar cosa perdida”.

Chi-ki-wej, tercera persona plural de la raíz *wej*, registrada en Brasseur como “comer tortillas”. Sam Colop lee *chikiwelej* (*chiquiveeh* en el Ms. Newberry) (BB)

Chi-ki-xulela, de la raíz *xul*, “doblar, inclinar”. (BB)

Chi-ki-yuq, tercera persona plural de *yuqik*, “estirar cosas o el cuerpo”.

Ch-i-kojo o *ch-i-koj*, optativo en la segunda persona plural de *kojik*, “poner, usar, meter”.

Chi-k-okib'ej, según la lectura de Sam Colop, tal vez es *chiqokob'ej*, optativo del verbo *okem*, “entrar”.

Chikop, “animal genérico”.

Chi-k-oq'ib'ej, forma plural de *oq'ik*, “llorar”.

Chi-kos, de *kosem*, “cansarse”.

Chi-kosos, en Sam Colop. Para D. Guarchaj es *chi-qosos*, “roncar, salir el aire por la garganta”. (DG)

Chi-kowin, de la raíz *kow*, “fuerza”. (BB)

Chi-k-oyob'ej, forma plural de *oyob'ej*, “aguardar, esperar”. (BB)

Ch-i-k-uk'a'j, forma optativa de *uk'a'xik*, “llevar”.

Chi-kunaj, de *kunaxik*, “curar”.

Ch-i-kunaj, segunda persona plural del imperativo del verbo *kunaxik*, “curar”.

Chila', adverbio locativo, “ahí”
Ch-ila', de la raíz *il*, “ver”.
Chi-lajlajik, de la raíz *laj*, “botar árboles, extender”.
Chilib'lotik, “suavemente”. (SC, nota 284, p. 137)
Chilik, en Sam Colop, *chi'lik* para D. Guarchaj, “estar airado”, de *chi'*, “boca”. Basseta registra la expresión *chilik kayal* con el significado de “estar airado”, como señala Tedlock. (DB; DG; TD: 311, nota 82)
Chilita, de *chiyilik*, “moverse el pelo”.
Ch-i-loq'oj, segunda persona plural de *loq'oxik*, “amar, estimar”.
Chi-machka'ij, de *mach cay*, “ir y venir a menudo”. (SC, nota 251)
Chi-mala, optativo del verbo *maalik*, “sobar, agarrar suavemente, palpar”.
Chimalmat: posiblemente deriva del k'iche' *malmat*, “arrastrar” y del náhuatl *chimal*, “escudo”. (LC: 84)
Chi-malmatib', de *malmatem*, “caminar animalitos pequeños sin hacer ruido”.
Chi-matzalaj, de *matzal*, “secreto, escondido”.
Chi-mayo, de *mayj*, “negarse, mimitizarse”.
Ch-i-meq'oj, optativo de segunda persona plural de confianza (*i-*) de *meq'ik*, “calentar”.
Chi-mich', optativo de *mich'o*, “burlar, engañar”. Podría ser también de *mich'ik*, “arrancar pelos”. (DG)
Chinamit, “barrio, linaje, parcialidad, linaje patrilinear, parcialidad”. Término náhuatl, cuyo significado original es “separación, cerca de cañas, barrio, suburbio”. Está registrado en el diccionario de Coto como “casta, linaje, parcialidad”. (TC; RS)
Chinaq tiene valor interrogativo, también en expresiones como *apachinaq jachinaq*, pronombre interrogativo de persona.
Chi-neb'owik, “temblar, menear”. (SC, nota 66)
Ch-in-kanaj, primera persona singular del verbo *kanajem*, “quedarse”.
Ch-in-wulij, del verbo *wulixik*, “hacer ruido, destruir”.
Ch-i-patanij, imperativo de *patanixik*, “servir”.
Chi-pe, de *petem*, “venir”.
Chi-petik, de *petem*, venir”.
Chi-poq'otajik o *chi-poq'*, imperativo de *poq'em*, “multiplicarse, reproducirse”.
Ch-i-poroj, segunda persona plural de *poroxik*, “quemar, incendiar”.
Chi-pusik, del verbo *pusik*, “cortar, hacer una hendidura”.
Chi-q'ajaj. Diego Guarchaj interpreta el verbo como optativo de *q'ajajem*, cantar un canto de persona o de animal. Sin embargo, por el significado es más probable que el verbo sea *q'aajik*, “quebrar, fracturar”.
Chi-q'atat, Brasseur anota la forma *gatat*, “tener dolor”. (BB)
Chi-q'atatat, “dolerse, tener dolor”.
Chi-q'atij, de *q'atik*, “cortar pedazos”.
Ch-i-q'ijila', imperativo en la segunda persona plural de *q'ijila*, “saludar, adorar”. (BB)
Chi-q'osin, de *q'osixik*, “batir, pegar con palo”.
Ch-i-q'utu (que Sam Colop lee *chik'utu*), segunda persona plural de confianza de la raíz *q'ut*, “machacar, hacer pedazos”.
Chi-qa-b'an: *chi-* expresa una acción futura; *qa-* es sujeto de primera persona plural; *b'an*, de *b'aanik*, “hacer”.
Chi-qa-b'ano, imperativo plural de *b'anik*, “hacer”.
Chi-qa-b'ij, optativo en la primera persona plural de *b'ixik*, “decir”.
Chi-qa-chap, primera persona plural de *chapik*, “agarrar, detener, empezar”.
Chi-qa-chokonisaj, primera persona plural del verbo *chokonem*, “servir, usar”.
Chi-qa-kanab'i, optativo de la raíz *kana*, “cautivar, robar”. (TC)
Chi-qa-kanaj, optativo de *kanajem*, “dejar, quedar”, primera persona plural.

Chi-qa-koj, imperativo en la primera persona plural de *kojik*, “usar, poner”.
Chi-qa-q’ijila’, primera persona plural del verbo *q’ijiloxik*, “adorar”, de *q’ij*, “día, sol”. Sam Colop lee *chikaq’ijila’*.
Chi-qa-riqo, primera persona plural de *riqik*, “encontrar, conseguir”.
Ch-i-qasa(j), imperativo de segunda persona plural de confianza, del verbo *qasaxik*, “bajar”. El significado de la expresión es “enseñen su capacidad”. (DG)
Chi-qa-taqej, optativo en la primera persona plural de *taqexik*, “comenzar, empezar”. Brasseur registra el significado de “seguir”. (BB)
Chi-qa-tij, imperativo (*ch-*) plural (*qa-*) de la raíz *tij*, “intentar”.
Chi-qa-tix, primera persona plural de *tixik*, “derramar un líquido”.
Chi-qa-tz’onoj, primera persona plural de *tz’onoxik*, “rogar, pedir”.
Chi-qa-tzaq, primera persona plural de *tzaq*, “tirar, arrojar”. (DG)
Chi-qa-wik, optativo en la primera persona plural de *wik*, “preparar, armar”. (TC)
Chi-qa-wiqo, primera persona plural de *wiqik*, “angalanar, enderezar”.
Chi-qa-xekeb’a, primera persona plural de *xek*, “colgar”.
Chi-qa-xib’ij, optativo en la primera persona plural de *xib’ixik*, “espantar, asustar”.
Ch-i-qa-ya’, optativo de *ya’ik*, “dar”. Sujeto de primera persona plural (*qa-*) y complemento de segunda persona de confianza (*-i*)
Chi-q-ilo, de la raíz *il*, “ver”.
Chi-q-uk’aj, de *uk’ay*, “tomar, beber”. (TC)
Chi-r-aj, de la raíz *aj*, “desear, querer”. Tercera persona singular.
Chi-rayij, de la raíz *ray*, “desear”.
Chi-r-eqaj, del verbo *eqaxik*, “cargar”.
Chiri’, adverbio locativo, “aquí”.
Chi-r-ilo, de *ilik*, “ver”.
Chi-sachik, optativo de *sachik*, “perder, olvidar”.
Chi-saqirik, “amanecer”.
Chi-sepesoj, de la raíz *sep*, “sentarse, estar plano”.
Chi-setet, de *setetem*, “rodarse”.
Chi-silab’, de la raíz *sil*, “voltear, mover”.
Chi-sipojik, de la raíz *sipoj*, “absceso, hinchazón”.
Chi-sol-mukuj, forma incompleta compuesta por el infijo *sol*, “alrededor, por todas partes, volteando” y la raíz *muk*, “mirar desde lejos”. (BB)
Ch-i-t’isa, optativo en la segunda persona plural de *t’isistem*, “meter cosas puntiagudas, ensartar”.
Chi-tajin, de *tajixik*, “voltear la tierra, labrarla”.
Chi-taninik, de *tan*, “brincar, zumbar”. (DG)
Chi-taqen, de la raíz *taq*, “empezar, mandar, ordenar”.
Chi-teleb’a, “en los brazos”, de *teleb’*, “brazo, del codo al hombro”.
Ch-i-tija, optativo en la segunda persona plural de la raíz *tij*, “probar”.
Chi-tijowoq, forma perfectiva de *tij*, “probar, intentar”.
Chi-tik’oj na q’ij, “a medio día”, en k’iche’ moderno *tik’il q’ij*.
Chi-tikar, optativo de *tikarem*, “comenzar, principiar, lograr”.
Chi-tiltotik, de la raíz *til*, “alumbrar”. (BB)
Ch-i-to’, imperativo plural de la raíz *to’*, “ayudar, socorrer”. (BB)
Chi-toq’ob’ qa-wach, de *toq’ob’axik wach*, “tener lástima”.
Chi-tz’apitaj, de *tz’apixik*, “cerrar, tapar”.
Chi-tz’aqatajik, de la raíz *tzacat*, registrada en Brasseur, “ajustar, cumplir”. (BB)
Ch-i-tz’onoj, optativo en la segunda persona plural de *tz’onoxik*, “rogar, pedir”.
Chi-tzaq, de *tzaqik*, “perder, abortar”.
Chi-tzaqo, de *tzaqik*, “perder”.
Chi-tzayab’a, imperativo de *tzayab’axik*, “colgar”. (DG)

Chi-tzizon, optativo de *tzizonem*, “hablar, platicar”.

Chi-tzininik, de la raíz *tzin*, “bailar, rebotar pelota”. Sam Colop lee *chitz'ininik*; en este caso la traducción sería “pega”, de la raíz *tz'in*, “pegar”.

Ch-i-tzonob'a, optativo, segunda persona plural reflexiva de la raíz *tzone*, “desnudarse”. (BB)

Chi-tzuqun, del verbo *tzuqik*, “dar de comer, alimentar, sustentar”.

Chi-wa'katik, de *wa'katem*, “pasear, vagar”.

Chi-wachin, de *wachinik*, “parecer, representar”.

Chi-wachinik, “parecer, ser la imagen, representar”. (BB)

Chi-war, de *waram*, “dormirse”.

Ch-i-waraj, *waraxik*, “velar”.

Ch-iw-il, optativo de segunda persona plural de *ilik*, “ver”.

Chi-winaqir ulew, literalmente “para nacer la tierra, para completarla”.

Chi-winaqir, de *winaqirem*, “llegar a tener bienes, completar, concluir, multiplicarse, formar, llevar a cabo, terminar, completar, nacer, llegar a ser hombres cabales”, de la raíz *winaq*, “hombre”. (DG)

Ch-iw-oyob'ej, optativo en la segunda persona plural de *oyob'ej*, “aguardar, esperar”. (BB)

Chi-wulij, del verbo *wulixik*, “destruir”.

Chi-x-e'-on, de la raíz *on*, “pintarse”. (SC, nota 266)

Chi-xeke, imperativo de la raíz *xek*, “colgar”.

Chi-xib'in, de *xib'ixik*, “espantar, asustar”.

Ch-i-xima', potencial en la segunda persona plural de *ximik*, “amarrar, atar”.

Ch-i-ya', imperativo de segunda persona plural de *ya'ik*, “dar, entregar”.

Chi-yekow, de *yekoj*, “amagar, amenazar”.

Chi-yojyox, de la raíz *yoj*, “fragmentar, romper”.

Chiyom, “plumas de papagayo”, según Carmack y Mondloch. (CM, nota 169)

Chi-yuch, “repeler, humillar, cerrar”. (SC, nota 48)

Chi-yulinik u-wach. Coto registra la forma *yolyut ru wach* y la raíz *yol*, “relumbrar, bruñir”. (TC)

Ch-na-wachir, *na*, tiene el valor de “saber”, *wach* de “dar fruto, dar resultado”.

Cho, “lago”.

Chob', “parcialidad, tribu”. (BB)

Choj, “horno, hoguera”, de *choj*, “asar carne”.

Chojib'al, sustantivo instrumental de *choj*, “asar carne, chojinear”.

Chojim, de la raíz *choj*, “asar carne, chojinear”.

Ch-ok, de *okem*, “entrar, llegar a ser”. Podría ser también *choq'*, de *oq'em*, “llorar”.

Chokoj, posiblemente de la raíz *choc* (*chok*), registrada en Brasseur, “llamar, convidar”, “el que convida, que junta”. (BB)

Cholan, de la raíz *chol*, “contar cuentos o historias, alinear, poner en filas”

Cholochik, de la raíz *chol*, “alinear, poner en fila”.

Cholom, de *cholik*, “alinear, poner en fila”.

Cholon, participio de la raíz *chol*, “contar cuentos o historias, alinear, poner en filas”.

Chomija, el nombre está compuesto por *chom*, “gordo”, e *ija'*, “semilla”, significando “Semilla gorda, grande”, según Diego Guarchaj o como sugiere Tedlock, “Camarón grande” (*ch'om*, “camarón”) (DG; DT: 142, nota 15)

Ch-opon, de *opanem*, “llegar”.

Ch-oq', de *oq'em*, “llorar”.

Choq'ik, “pinchar, puyar, meter una cosa con punta en algo suave” (TC)

Ch-oq'ik, de *oq'ik*, “llorar, chillar”.

Ch-oq'itajik, de *oq'ik*, “llorar”.

Christianoil, palabra española adaptada a la morfología del k'iche' con el sujijo abstracto -il.

Chu va en el Ms. Newberry, corregido en *chwach*, “frente a” por Sam Colop (178, nota 317)

Chu'k. Brasseur registra la forma *chuc*, “codo”. (BB)

Ch-u-b'ano, imperativo de *b'anik*, “hacer”.
Ch-u-b'aqala, de la raíz *bakal* (*b'aqal*), “barrenar, frotar”. (TC)
Ch-ub'ik, “afuera”.
Ch-u-b'inik, forma singular de *b'inem*, “caminar, andar”.
Ch-u-b'uchu, de *b'uchuwik*, “amontonarse”.
Chuch, “algo blando”. (BB)
Chuch, “madre, raíz, base”.
Ch-u-ch'axik, prefijo de tercera persona singular de *cha'*, “decir” y del verbo *ch'awem*, “hablar, decir”.
Ch-u-chi', literalmente “en su boca”.
Ch-u-k'axaj, de *k'axaj*, “baba”.
Ch-u-k'ayaq, “en su falda”. (DG)
Ch-uk'ulu, de *k'ulik*, encontrarse con alguien. Forma optativa.
Ch-u-ka, “en el segundo”.
Ch-u-kuyuka, tercera persona singular de *kuyik*, “agantar”.
Ch-ul, condicional u optativo de *ulem*, “llegar”.
Ch-ul-i-b'ij, verbo compuesto de *ul-*, de *ulem*, “llegar” y *b'ij-*, de *bixik*, “decir”; *i-* es sujeto de segunda persona plural.
Ch-u-likama, de la raíz *lik*, “sacar algún líquido”. Sam Colop lee *chulik'ama'*.
Chulimal, pueblo situado a norte de Chichicastenango (DT)
Ch-ul-ki-kayij, verbo compuesto de *ulem*, “llegar” y *ka'yem*, “mirar”.
Ch-ul-ki-molob'a, de las raíces *ul*, de *ulem*, “llegar” y *mol*, “juntar”.
Ch-ul-ki-ya', verbo compuesto de *ul*, de *ulem*, “llegar” e *ya'*, de *ya'ik*, “dar”. *Ki-* es sujeto plural.
Ch-ulo, de *ulem*, “llegar, regresar”.
Ch-ul-ta'i-ya', verbo compuesto de *ulem*, “llegar” e *ya'ik*, “dar”.
Ch-u-mayjaj, “mirar acatado, con maravilla”. (TC)
Ch-u-nik'ajal, de *nik'ak*, “centro, medio”.
Chupan, preposición locativa.
Ch-u-paxij, de la raíz *pax*, “quebrarse”.
Chup-el, de *chupik*, “apagar, borrar”.
Chupinaq, participio de *chupik*, “apagar”.
Ch-u-puq'ij, de *puq'ixik*, “tirar agua”.
Ch-u-q'ab', de *q'ab'aj*, “mano, brazo”.
Chuq'anal, literalmente “lo amarillo”.
Ch-u-q'atanaj tz'aq, de *q'atexik*, “ocupar, proteger, impedir, estorbar”, y *tz'aq*, “muro”: “muro de protección de la casa”.
Ch-u-q'ijila, tercera persona singular de *q'ijiloxik*, “adorar”.
Chuqenel, “el que esconde”, sustantivo de la raíz *chuq*, “cubrir, esconder”. (BB)
Ch-u-raqoj u-chi, expresión que significa “gritar” en la tercera persona singular.
Ch-u-raquj u-chi', expresión que significa “gritar”.
Ch-u-saqb'isala', de *saqb'isaj*, “meneo”.
Ch-u-siqa, del verbo *siqik*, “besar mano, oler”.
Chut, “agujas, alfiler, algo puntiagudo”. (BB)
Ch-u-tijo, de de la raíz *tij*, “enseñar, probar”. (TC)
Chutik-oq, “pequeños”.
Ch-u-tiyoma, de la raíz raíz *ti*, “morder, comer carne, picar”. Sam Colop lee *ch'utiyoma*.
Ch-u-tolok', literalmente “en su axila, en su seno del árbol”.
Chu-tz'iloj, de *tz'il*, “sucio”.
Ch-utzin, de la raíz *utz*, “bueno”. (DG)
Ch-utzin, imperativo de la raíz *utz*, “bueno, bien”.
Ch-utzinik, de la raíz *utz*, “bien, bueno”. Optativo de *utzinik*, “llevar a cabo, concluir bien”.

Ch-u-tzinik, forma singular de *tzinic*, registrado en Brasseur, “poder”. (BB)
Ch-u-tzukuj, de *tzukuxik*, “buscar, cazar”.
Ch-u-wa, locativo “sobre”
Ch-u-wab’axik, “erigir”.
Chuwach Kaweqib’ ha sido interpolado por Sam Colop, para evitar la errónea omisión en el texto k’iche’ del Ms. Newberry, como se deduce de la misma traducción al español de Ximénez y del contexto. (SC, nota 338)
Ch-u-ware, “en su diente”, de *ware’aj*, “diente”.
Chuweq, de *chwe’q*, “mañana”.
Ch-u-wi, “sobre, arriba de, en su pelo”.
Chu-wila’, “en las ortigas”, según Recinos, que correspondería a Chichicastenango (AR: 178, nota 20)
Chuwinoq, de la raíz *chuw*, “hediondo”. (BB)
Ch-u-xa’waxik, “arrojar, vomitar”. Sam Colop lee *chuxawaxik*.
Ch-u-xe’, “en su pie, en su raíz”.
Ch-u-xib’ij, tercera persona de *xib’ixik*, “espantar, asustar”.
Ch-uxik, potencial de la raíz *ux*, “ser”. (BB)
Ch-u-xo’l, literalmente “en su medio, en su entre”
Ch-uxoq, imperativo de la raíz *ux*, “ser”.
Chuy corresponde a “ocho mil”; (SC: 166, nota 311)
Chuyey, “levantar con los dedos”. (DT: nota 65)
Ch-wach, “frente a”.
Chwe’q, “mañana”.

D

Demonium loquens eis, expresión latina que Ximénez anota entre paréntesis, posiblemente una interpolación suya, ya que está claramente marcado como concepto ajeno por los paréntesis y el uso del latín. El significado es: “el demonio que les habla”.
Don Christowal, en español en el texto, o sea Don Cristóbal.
Donadiu, del náhuatl *tonatiuh*, de *tona*-“sol”, nombre con que los indígenas se referían a Pedro de Alvarado por el color de su pelo. (RS)

E

E chalami q’at, expresión poco clara. Posiblemente es *chalamicat*, préstamo náhuatl, que significa “sacerdote sacrificador”, de la raíz *mic*, “morir”. (LCa: 104)
E k’amo, sustantivo de *k’amik*, “traer”: “las que traen, trayendo”.
Echa’ indica propiamente “la comida de los animales herbívoros, pasto”.
Eiacatic en el Ms. Newberry, que Sam Colop lee *k-e-yakatik*, probablemente de la raíz *yak*, “levantarse”. Brasseur registra la raíz *yacatah*, “levantarse”. (BB)
Ek’, “pie de gallo o clavaria”, de la familia de las *clavariaceae*.
Elenaq, forma perfectiva del verbo *elem*, “salir”.
Eleq’axik, de la raíz *elegah* (*eleq’aj*), registrada por Brasseur, “robar, hurtar”. (BB)
Eleq’axik, forma sustantivada de *eleq’*, “robar”.
Eleq’ik, “robar, robo”.
Eleq’om. Brasseur y Coto registran la palabra *elegom*, “ladrón”. La raíz *eleq’* tiene la connotación de “disimular”.
Elesan, de *elesaxik*, “sacar, quitar”.
E-loq’, “estimado, amado”. *E-* es prefijo plural.
Eqal, de la raíz *eq*, “cargar, llevar cargando, prestar servicio”. (DG)

Eray, de la raíz *er*, “acarrear, llevar”.
Eta'manel, sustantivo de *eta'maxik*, “saber, conocer”: “el que conoce”.
Etz'anem, “juego”, véase *etz'ab'al*, “juguete”.
Ewa-b'al, sustantivo instrumental de *ewaj*, “esconder”.
Ewal, forma sustantivada de *ewaj*, “esconder”. (BB)
Ewaxi-b'al, forma abstracta de la raíz *ewaj*, “esconder, ocultar”. (BB)
Ewaxik, “sombra”
Eyaj, de la raíz *ey*, “diente”. (BB)

I

I ta nabal en el Ms. Newberry, que Sam Colop lee *i-na'tab'al*, sustantivo poseído en la segunda persona plural de la raíz *na'*, “recordar, pensar”.
Ib': sustantivo relacional no poseído.
I-b'ate, “su argolla de ustedes/ vosotros” o “su pala”.
I-b'i es un sustantivo poseído en la segunda persona plural, “sus/ vuestros nombres”.
I-b'ini-b'al, sustantivo instrumental poseído en la segunda persona plural de la raíz *b'in*, “caminar”.
Ib'oy es “armadillo”.
Ibik', “fuera”.
I-ch'ab'al, el sustantivo está poseído en la segunda persona plural, vosotros/ ustedes, “vuestra palabra”.
I-ch'aja, segunda persona plural de confianza de *ch'ajik*, “lavar”.
I-chaka-b'al, sustantivo instrumental poseído en la segunda persona plural de la raíz *chak*, “estar parado como cuadrúpedo”.
Ichal confiere el matiz de “juntos, en par”.
Iiyom es “comadrona, partera”.
Ik, “chile”.
Ik', “luna, mes”.
I-k'ajol, “vuestros hijos de padre”.
I-k'amowa-b'al, sustantivo instrumental poseído en la segunda persona plural de *k'amowaxik*, “agradecer”.
Ik'i B'alam, según Diego Guarchaj este nombre se podría traducir como: “Jaguar de la luna”, de *ik'*, “luna”.
Ik'oq'ij, Venus. Para D. Guarchaj es *Ikoq'ij*. Podría ser una palabra compuesta de *ik'owem*, “pasar, venir adelante” y *q'ij*, “sol” o sea “lo que viene delante del sol”. Podría tener una relación también con *ik'*, “luna”. (DG)
Ik'owik, “pasar, el paso”.
I-k'uxun, forma poseída en la segunda persona plural, de la raíz *k'ux*, “masticar, roer”.
Ikaj, “hacha”.
I-kochib'al, “vuestra gracia, merced, don”.
I-kolb'al, sustantivo instrumental poseído en la segunda persona plural de *kolik*, “salvar, defender”.
Il, “delito, pecado”.
Il-b'al, sustantivo instrumental de *ilik*, “ver”. Como señala Sam Colop, es *ibal* en el Ms. Newberry, que el autor corrige en *ilb'al*. (SC: 191, nota 329)
Ilo de *iilik*, “ver”
Ilokab', forma plural de *Ilok*.
Il-ol, de la raíz *il*, “ver, observar”, forma sustantivada con posfijo agentivo, “el que ve”.
I-na'oj, “las ideas de vosotros”.
I-pachq'ab', “vuestra protección para los brazos y manos de vosotros”.
I-patan, “vuestra carga, tributo, servicio, oficio”.
I-poy, “vuestros muñecos”, sustantivo poseído en la segunda persona plural.

I-q'aq'al, sustantivo poseído en la segunda persona plural de *q'aq'al*, “majestuoso, brillante”. La raíz es *q'aq'*, “calor”. (BB)

I-sik', “vuestro cigarro, tabaco”.

Ismachi', “barba, bigote”.

Istayul, del náhuatl *ista-*, “sal, blanco” con *-yo:l*, “corazón”. (LC: 85)

I-tyo'jil, “vuestra carne del cuerpo humano”.

I-tze, “vuestra risa”. Sustantivo poseído en la segunda persona plural.

Itzel, “maldad, malvado, malo” de *itz*, hacer mal”. (DG)

I-tzij, literalmente “vuestra palabra”.

I-tzukum, forma poseída de la raíz *tzuk*, que los diccionarios modernos registran como “buscar”. Podría ser también *itzuqum*, de *tzuqik*, “alimentar, criar”.

I-wab'a, segunda persona plural de la raíz *wab'a*, “señalar, parar”. (BB)

Iw-ajil, “vuestro sueldo, recompensa”.

Iw-al, “vuestros hijos de madre”.

Iw-alaxik, forma poseída en la segunda persona plural, de *alaxik*, “parir, dar a luz”.

Iw-alk'wal, “vuestro hijo de ustedes”, de *alk'wa'laxel*, “hijo”.

I-wax, “vuestros pantalones”. (SC, nota 185)

Iw-e, “a vosotros”, con la forma de confianza. (BB)

Iw-ech, “a vosotros/ de vosotros”. Beneficio y posesión. Forma de confianza.

Iw-echa', “su comida de animales, su pasto”.

Iw-ib', forma reflexiva de segunda persona plural (*iw-*)

I-wiy, como *iwi' mam*, “vuestros nietos”. (SC, nota 193)

Iw-sujeto de segunda persona plural.

Iw-uk', “con vosotros”, segunda persona de confianza.

Iw-umal, “por vosotros”.

Ix samajel, “vosotros, mensajeros”. (BB)

Ix va (en el Ms. Newberry), que Sam Colop lee *in wa'* “yo soy esto, aquí estoy”.

Ix, pronombre sujeto de segunda persona plural.

Ix, segunda persona plural de confianza, “vosotros”.

-Ixel es un infijo agentivo intensificador “gran señor”. (DG)

I-xikin, Brasseur registra la forma *xiquin*, “oreja”. (BB)

Ixim, “granos de maíz”.

Ixoq, “mujer”.

Iya, “pericón o hipericón”, es la hierba *tagetes lucida*, de la familia de las compuestas. (BB; AR: 176, nota 17)

Iyom, “partera, comadrona”.

J

Ja, “casa”.

Ja', “agua”.

Jab', “lluvia”.

Jab'ioq en Sam Colop, *jab'i'oq*, para Diego Guarchaj, adverbio con valor negativo, “la no existencia, la nada”. (DG)

Jach'a, del verbo *jach'ik*, “tapiscar, cosechar maíz”.

Ja-k'ama, de la raíz *k'amik*, “tomar, traer”.

J-a-k'amik, verbo compuesto del verbo *ir ja* (“ve”) y *k'amik*, “traer”.

Jal es “la mazorca madura”.

Jal ja', “río rápido, violento”. (SC, nota 144)

Jal ja', podría ser la forma *jalajoj*, “diferentes”.

Jal, “mazorca madura”.

Jal, de la raíz *jal*, “cambiar”.
Jalajoj, “diferente”. (SC, nota 14)
Jalan, “raro, diverso, contrario”, de la raíz *jal*, “cambiar” y de *jalajoj*, “diferentes, distintos”.
Jalk’atajinaq, forma perfectiva de *jalk’atixik*, “cambiar una cosa en lugar de otra”.
Jalom, “cambio”, de *jal* “cambiar”. (DG)
Jalwachib’al, sustantivo instrumental de *jalwachixik*, “cambiar una cosa por otra”.
Jani es una forma interrogativa “¿cuánto?”.
Janik’, part. interrogativa temporal.
Jarub’, “cuanto-as”. (SC, nota 290)
Jarui pa’. En k’iche’ moderno *jar pa’* es una forma interrogativa, “¿cuántos?”.
J-at, segunda persona del imperativo del verbo ir, “vaya, vete”.
Je i-taqa, imperativo del verbo ir, infijo de segunda persona plural. y la segunda persona plural del verbo *taqik*, “enviar, ordenar, mandar”.
Je podría ser una partícula.
Je, raíz que significa “tirar con las manos”. (TC)
Je’, “cola”.
Je’-a-tzaqa, verbo compuesto de *je’* y *tzaqik*, “perder, caer, arrojar”.
Je’-i-taqa’, imperativo del verbo ir, infijo de segunda persona plural y la raíz *taqik*, “ordenar, mandar, enviar”.
Jeb’ejoj, “hermosos, bello. lindo”.
Jereb’aq, de la raíz *her (jer)*, “romper la punta”. (TC)
Jiq’onoq, del verbo *jiq’ik*, “jalar aire, respirar”.
Jisab’al, sustantivo instrumental, registrado en Basseta con el significado de “el lugar donde se ahorca”. (DB)
J-ix, imperativo en la segunda persona plural del verbo ir.
J-ix-qasaj, verbo compuesto con *j-“ir”* y segunda persona plural de *qasaj*, “bajar”.
Jo’ na, fórmula de saludo.
Jo’, optativo del verbo ir en la primera persona del plural, “vámonos”, forma irregular.
Jok’om, de *jok’ik*, “moler”.
Jokam, participio de *jokik*, “sacar tierra, amontonar tierra con la mano o la pala”.
Joko, de la raíz *hoc (jok)*, “coger”. (TC)
Jolom, “cabeza, calavera”.
Jolomax, de *jolom*, “cabeza”.
Jom, “juego de pelota, cementerio o cancha para el juego de pelota”. (SC, nota 123)
Jowojik, de la raíz *jow*, “ser coso vacía”. Sam Colop lee *rijowojik*, tal vez de la palabra *ij*, “cáscara, concha”.
Jowol, de *jowolik*, “estar vacío, hueco, estar posicionado como concha”.
Joxol ch’ek, de *joxol*, “relación sexual” y *joxowem*, “cometer adulterio, fornicar”. *Ch’ek*; es “la parte que va de la rodilla al pie”. Toda la expresión significa “tener una relación sexual ilegal”. (DG)
Joxowik, de *joxowem*, “fornicar, cometer adulterio”.
Ju- r-aqan, literalmente: “Uno su pie, su pierna”, “El de un pie, una pierna”.
Ju-b’iq’, “un poco”.
Ju-ch’ob’, *jun*, “uno”; *ch’ob’*, “tribu, parcialidad”.
Jucha’lik, “cómo está”. (SC, nota 231)
Juchil en Sam Colop. Para Guarchaj es *juch’il*, de *juch’*, “quemar”, o sea “una quemada, una chispa”. (DG)
Jujun, “cada uno, uno por uno”
Jujun-al, “uno por uno, cada uno”.
Ju-k’isik, “él solo”.
Jul, “cueva, hoyo”.

Jula, partícula interrogativa.
Julajuj, “once”.
Julujuj, de la raíz *jul*, “resplandecer, brillar”. (BB)
Jumaj, “por todas partes, de algunas partes, de cada parte”. (SC, nota 96)
Jumeta, tal vez de *jume't*, “corteza, cáscara”.
Jun B'atz', nombre calendárico que se refiere al primer día del calendario k'iche' (vinculado con el tiempo, el hilo y el tejido) *B'atz'* significa “mono zaraguato”, probablemente con significado ceremonial.
Jun chic, “otro”.
Jun Chowen, nombre calendárico, posiblemente vinculado con las artesanías.
Jun juyub' ab'aj, “uno montaña piedra”.
Jun wi chi, “un diferente”. (ACH)
Jun wuq', en Sam Colop. Para D. Guarchaj sería *jun wuq*, expresión que también hoy en día significa “siete días”, de *jun*, “uno”, y *wuqub'*, “siete”. (DG)
Jun, “uno solo, uno”, también en algunos casos con valor de artículo indeterminado.
Jun-ajpu, “uno-cazador”; nombre calendárico: *jun*, “numeral uno”; *ajpu*, décimo día del calendario k'iche', que corresponde a *ahau* del calendario yucateco y a *xochitl* del calendario mexica.
Junal, “a cada uno”.
Junam, “igual, mismo, parecido”.
Junamataj, de *junamatajem*, “parecerse, hacer igual, igualar, emparejar”.
Junelik, “siempre, todo el tiempo”.
Jupa, adverbio interrogativo.
Jupujuj, “boca abajo”. (TC)
Jupuloq, de *jupulik*, “estar boca abajo, tendido”.
Jupunik, variante de *jupulik*, “boca abajo”.
Juq'ul, de *juq'u*, “afilado, pulido”. (SC, nota 157)
Jur, “arrastrar un palo, sacar jalando un palo, jalar a alguien”.
Jur, “hoyo, cueva”.
Jusu, “inmediatamente, en poco tiempo, verdaderamente”. (DG)
Ju-suk', “recto, directamente”; literalmente “una dirección, uno directo, justo”.
Juta q'ij, “cada día”.
Jutaq o *juta*, “cada uno de ellos”, distributivo.
Ju-winaq kaj-ib', “uno viente cuatro”.
Ju-winaq, “uno-veinte”.
Juyub', “montaña”.
Juyub'-al, con el posfijo abstracto *-al* tiene un valor de adjetivo, “propio de las montañas”.
Juyub'wa', de *juyub'*, “montaña, cerro”.

K'

K'a, “todavía, aún”.
K'a'm, “bejuco, cuerda, fibra”.
K'a'maxik, “cercar con cuerda”, de *k'a'm*, “cuerda”.
K'aib', “dos”.
K'ajb'a Ja; *ja* es casa. *K'ajb'a* tiene relación con el sacrificio, por la raíz *k'aj*, “hacer pedazos, cortar”.
K'ajb'ik, de la raíz *k'aj*, “hacer pedazos, cortar”.
K'ajisa-b'al, sustantivo abstracto de la raíz *k'aj*, “moler, despedazar, castigar”. (BB)
K'ajol, “hijo de hombre”.
K'ajolab', “hijo de hombre, muchacho”.
K'ajolaxel, de *k'ajol*, “hijo de hombre”.

K'ajolom, “engendrador, procreador, por parte de padre”, de *k'ajol*, “hijo de hombre”.

K'akotzob'ik en Sam Colop, *ka-qotzob'ik* para Diego Guarchaj, de *qotz*, “rechinar palos o piedras”. (DG)

K'amb'al, forma instrumental de *k'amik*, “recibir, aceptar, tomar”.

K'amik, “traer, tomar, recibir”.

K'amja. (Sam Colop lee *q'amja*) *Ja* es “casa”. Tedlock traduce “el de la casa del recibimiento”, de *k'am*, “recibir” y *ja*, “casa”. (DT: 323-4, nota 4)

K'amo, “gracias”, generalmente dirigidas a Dios.

K'amob', forma sustantivada de *k'amik*, “recibir, aceptar, tomar”.

K'am-ol sustantivo de *k'amik*, “llevar, aceptar, traer, tomar”, con posfijo agentivo, “el que trae”.

K'arakoj, de la raíz *k'ar*, “sonar cosas vacía como botellas, cristales, o chocar piedras”. (DG)

K'as, “vivo”.

K'asam, de *k'as*, “vivir, vivo”.

K'as-b'ol, forma sustantivada de *k'asaj*, “deuda”.

K'aselem, “vida, existencia”, de la raíz *k'as*, “vivir”.

K'aslem, “vela, desvelo”.

K'aslemal, “vida”.

K'aslik, “estar vivo, despierto”.

K'astaj, de *k'astajem*, “despertare”.

K'atan, forma adjetival de *k'atik*, “quemar”.

K'atanalaj, “quemante, que quema”, de la raíz *k'at*, “calor”.

K'atey, en Sam Colop, posiblemente *q'atey*, de *q'atexik*, “proteger, ocupar, estorbar”. (DG)

K'atoj, de *k'atik*, “quemar”.

K'atonik, del verbo *k'atik*, “quemar”.

K'ax, “difícil, doloroso, daño”.

K'axk'ol, “sufrimiento”, de *k'ax*, “difícil, doloroso”.

K'axtok', “malvado, demonio”, en k'iche' moderno.

K'axtok'on-el, “demonio, hombre malvado”.

K'echelaj, variante de *k'ichelaj*, “bosque, selva”.

K'eje, “así pues, como”, variante de *k'aje*. (SC: 24) Para D. Guarchaj *kije* es otra variante posible. (DG)

K'ejoj en Sam Colop, sin glotal para D. Guarchaj: “defensa”. (DG)

K'ek'e, “negarse a hacer algo, abstenerse”. (SC, nota 168)

K'el es un pájaro de color verde, como el loro, llamado chocoyo en Guatemala.

K'exo, de *k'exik*, “cambiar, mudar, trocar”.

K'i y *xo* son sinónimos, “muchos; muy numeroso, muchedumbre”.

K'i, “maguey”.

K'iche'laj, “bosque”.

K'im, “paja”.

K'imal en Sam Colop, de *k'imaj*, “cubrir con paja”. Para Diego Guarchaj sería *ki-mal*, tercera persona plural de *malik*, “sobar” (DG; SC, nota 191)

K'is, del verbo *k'isem*, “acabarse, terminarse”.

K'is-yakataj, verbo compuesto de *k'isem*, “terminar, acabar”, e *yakik*, “levantar”.

K'is-yaka-tajinaq, verbo compuesto de *k'is*, “gastar, acabar, terminar” e *yak*, “levantar”.

K'ix, *k'ixal* o *K'ixik*, “espina”.

K'ixem, “tener vergüenza, respeto”.

K'o, “hay, está, existe, tiene”: forma impersonal que indica existencia.

K'o'akul, se trata de un nombre náhuatl, relacionado según Campbell al término *ahko*, “arriba” y *ahkol*, “hombro”. (LC: 83)

K'o'akutek, se trata de un nombre náhuatl, relacionado según Campbell al término *ahko*, “arriba” y *ahkol*, “hombro”. (LC: 83)

K'oj podría ser *q'oj*, “sustentar”. (TC)
K'oj, “máscaras”.
K'oj-b'al, sustantivo locativo del verbo *k'oje'*, “estar”.
K'ojej, “nacimiento”, del verbo *k'oji'k*, “nacer”.
K'ok', “olor, aroma”.
K'ol es “guardar, ser cosa redonda”. (DG)
K'ol, “existir, haber”; raíz verbal del verbo *k'olik*.
K'olan, de la raíz *colo*, registrada en Brasseur, “colgar”. (BB)
K'ol-b'al, sustantivo instrumental y locativo del verbo *k'olik*, “estar, haber, existir”.
K'ole, posiblemente tiene una relación con la raíz *k'ol*, “poseer, ser”.
K'oleje, de la raíz *k'ol*, “ser, estar, existir”.
K'olem, “existencia”.
K'olik, “existir, haber, estar, ser”, verbo que expresa existencia.
K'olok'aq, “redondo, esférico”.
K'olok'ik, “esférico, redondo”.
K'olok'oxinaq, de *k'olok'ik*, “ser redondo, estar ubicado algo redondo”. (BB; DG)
K'olol, “moverse algo redondo”. (DG)
K'olom, participio de la raíz *k'ol*, “encogida como bala”.
K'olon, de *k'olonik*, verbo posicional, “estar como objeto redondo”. (DG)
K'on según la lectura de Sam Colop podría ser *q'o*, “sustentar”. (TC)
K'o-ol, sustantivo con sufijo agentivo (-*ol*) de la raíz *k'o*, “haber, tener, guardar, estimar”.
K'ot, “águila”.
K'ot-al, sustantivo abstracto por el posfijo -*al*, “como águila”.
K'otk'o-wach, del verbo *k'otok'otem*, “estar escarbando” y *wach*, “ojo, rostro”. La traducción sería:
 “el que escarba los ojos”.
K'otonik, “escultura”, de *k'otik*, “escarbar”.
K'otuja, podría estar relacionado con *k'ot*, “águila”.
K'oxk'otik, “brincar, saltar”. (DG)
K'oxol. En los diccionarios modernos está traducido como “brujo, personaje del Baile de la
 Conquista”. Espíritu protector del monte y ser celeste asociado al rayo. B. Tedlock, (BT:
 343-353)
K'oxtum, “muralla, torre, lugar fortificado, muro, cerca”. (TC)
K'oy, “mono”.
K'u, es una partícula con valor retórico, “pues”.
K'u, tal vez de la raíz *k'ul*, “encontrar, recibir”.
K'u'-kej, en Sam Colop, palabra compuesta por *k'u'ik*, “ocultar, esconder” y *kej*, “venado”. Para
 Diego Guarchaj sería de *k'ul*, “manta, poncho de venado”. (DG)
K'u'n, de *k'u'ik*, “ocultar, esconder”.
K'ub'ul, no lo he encontrado en los diccionarios. Según Tedlock se trata de un pájaro de plumas
 rojas. (DT)
K'uch, “zopilote”.
K'ul, “chamarras, abrigo, manta”.
K'ul, del verbo *k'ulik*, “encontrar a personas o animales en el camino”.
K'ulb'a, tal vez de *k'ulb'a't*, “límite de terreno, mojón”.
K'ulelab'al, forma registrada en Coto, “combatir, pelear”. Es sustantivo instrumental. (TC)
K'ulelay, de la raíz *k'ul*, “enfrentar, encontrar”. (TC)
K'uluk'uj, de la raíz *k'ul*, “encontrar, enfrentarse”. Coto registra la forma *quluquh* (*k'uluk'uj*) como
 “casarse, enfrentarse, responder”.
K'ulwachij, del verbo *k'ulik*, “encontrarse” y *wach*, “rostro”. En k'iche' moderno *k'ulik uwach*
 significa “contestar”.

K'us, según Carmack y Mondloch es una palabra registrada en varias lenguas mayas, que significa “tabaco”. (CM, nota 169)

K'ut, partícula, “pues”.

K'utajinaq, participio perfecto de *k'u'ik*, “esconder”.

K'utik, “mostrar, enseñar”.

K'utunoq, de *k'utunem*, “aparecer”.

K'uwal, “esmeralda, piedra preciosa, joya”, registrado en Brasseur como *qual*. (BB; DG)

K'ux, “corazón, espíritu vital”. (DG)

K'ux; *iqux* en el Ms. Newberry, con prefijo posesivo de segunda persona plural probablemente por un error del copista, como observa Sam Colop (SC, nota 169)

K'uxla'y, de *k'uxla'xik*, “pensar”. Se observa la raíz *k'ux*, “corazón, espíritu”.

K'wa', “fuente”, en k'iche' moderno “pozo”.

K'ya, “mucho, muchos”, variante de *k'i*, “mucho”.

K

Ka, “dos”.

Ka', “piedra de moler, metate”.

Ka'ib', “dos”.

Ka'ok-eb', plural de *Ka'ok*.

Ka'y, según Sam Colop debe ser *keka'y*, “miran”, de *ka'yem*, “ver, mirar”. (SC: 128, nota 276)

Kab', “dos, segundo”.

Ka-b'an, del verbo *b'anik*, “hacer”.

Ka-b'an, forma incompleta de *b'anik*, “hacer”.

Kab'-aw-il, *kab'*, “dos, doble”, y la raíz *il*, “ver”. “Ser de doble visión, poderosos”, característica de los dioses del *Popol Vuh*. (DG)

Kab'chivanik, “grasa de animal”. (SC, nota 115)

Ka-b'e-q'atowa, verbo compuesto de *b'e*, “ir” y *q'atik*, “cortar”.

Kab'ijir, “anteayer”.

Ka-b'iq'ilajik, que Sam Colop lee *kab'ikilajik*. Del verbo *b'iq'ik*, “emitir sonidos al tragar”. (DG)

Ka-b'olowik, de la raíz *b'olo*, registrada en Coto, “ir mucha gente”. (TC)

Kab'-r-, “dos sus pies, dos sus piernas”.

Kab'raqan, se trataría, según Recinos, del pueblo de Cabricán, Dep. de Quetzaltenango. (AR:178, nota 33)

Ka-ch'ob', *ka*, “dos” y *ch'ob'*, “tribu, parcialidad”.

Ka-ch'uwi “se dirá”. Sam Colop lee *ka' chuwi chik*.

Ka-chakanik, forma incompleta de *chacan* (*chakan*), registrado en Coto, “gatear, subir, andar”. (TC)

Ka-chakon, de *chakonem*, “ser útil, servir”. Tercera persona singular, forma incompleta.

Ka-chamamoq: forma incompleta de la raíz *cham*, “silencio”.

Ka-chamanik, de la raíz *cham*, “silencio, estar en silencio”.

Ka-chape, del verbo *chapik*, “agarrar, detener con la mano, tocar”.

K-achb'il, de *ach*, “compañero”.

K-ach-b'ilan, de la raíz *ach*, “compañero, acompañar”.

Ka-ch-u-yub', de *yub'ik*, “palpar, sobar, apretar”.

Ka-chuywaj, de *chuyej*, “aflojar, remover algo con los dedos”. (SC, nota 74)

Kaj, “cielo, espacio”.

Kaj, “cuatro, cuarto”.

Kaja en el Ms. Newberry, pero Sam Colop interpreta el término como un posible error de Ximénez y corrigen *kaq-a*, “rojo”.

Kaja Paluna, la posible traducción sería: “Paloma Roja” o “Tortuga Roja”. (SC: 126, nota 272; DT: 142, nota 14)

K-ajanik'an, “¿es profundo, verdad?” de *ajanik'*, que indica profundidad. (DG)

K-ajawarem, “su reino, poderío”, sustantivo abstracto de *ajaw*, “señor”.

K-aj-ch'amy-al, forma poseída con sufijo abstracto (*al*) de *ajch'ami'y*. Se refiere a su actividad como alguaciles.

Kajib' o *kaji* “numeral cuatro”. En algunos casos no se usa un marcador numeral por la definición concreta del sujeto asociado.

Kajim, de *k'aj*, “harina”.

Kajkaj, numeral cuatro distributivo.

Kaj-laju, “catorce”.

Kaj-mul, “cuatro veces”.

Kajoq, partícula direccional.

Kaj-q'ab', literalmente “cuatro brazos”, en este caso es una unidad de medida que indica lo ancho de cuatro dedos. (DG)

Ka-juljut, de *juljut*, “resplandecer, brillar”. (SC, nota 158)

Ka-k'am, forma incompletiva singular de *k'amik*, “recibir, aceptar, tomar”.

Ka-k'atat, forma incompletiva singular de *k'atik*, “quemar”. Cf. Sam Colop lee *kaq'atat*.

Kak'ix Ja en Sam Colop. Posiblemente es *Kaqix Ja*, “Guacamaya semilla” o “Semilla de maíz rojo”, según Diego Guarchaj, como contracción de *kaqix*, “guacamaya” e *ija'*, “semilla”. (DG)

Ka-k'iyik, forma incompletiva de *k'iyem*, “crecer”.

Ka-k'ut, tercera persona singular de *k'utik*, “enseñar, mostrar”.

Ka-k'uxuxik, forma incompletiva de *k'uxik*, “masticar, roer”.

Kakab', “de dos en dos”.

Ka-k-aj, forma incompletiva plural de la raíz *-aj*, “desear, querer”.

Ka-k-aj, forma incompletiva plural de la raíz *-aj*, “desear, querer”.

Ka-kanajik, forma incompletiva singular de *kanaj*, “quedarse, dejar”.

Kakate', “quijada, barbilla”.

Ka-ki-ch'ij, forma incompletiva plural del verbo *ch'ijik*, “aguantar, hacer esfuerzo”.

Ka-ki-k'astaj, forma plural de *k'astajem*, “despertarse”, probablemente con el significado de “divertirse”.

Ka-k-ik'owisaj, causativo de la raíz *ik'ow*, “pasar, sobrepajar”, según Brasseur. (BB) Para Coto *ik'owik* significa “aventajarse”.

Ka-ki-k'ulu, de la raíz *k'ul*, “oponerse”.

Ka-ki-na', (*ca qui na* en el Ms. Newberry), que Sam Colop lee *kalina'*, posiblemente por un error de redacción. La raíz verbal es *na'*, “pensar, sentir, recordar”. Forma incompletiva plural de *na'o*, “ideas, pensamientos”.

Ka-ki-nik'wachij, de *nik'wach*: Sam Colop interpreta el término como: “ver lo distante o tener capacidad para adivinar lo distante”. (SC: 31, nota 20)

Ka-ki-nuk'ik, “juntar, empezar, formar”.

Ka-kirixik, de la raíz *quir* (*kir*), “sacudir, esparcir”. (TC)

Ka-ki-ta'o, forma incompletiva de *ta'ik*, “oír”.

Ka-ki-taqchi'j, forma completiva plural de *taqchi'xik*, “inducir, incitar, instigar”.

Ka-ki-tz'onoj, de *tz'onoxik*, “pedir, rogar”.

Ka-ki-tzukuj, forma incompletiva plural del verbo *tzukuxik*, “buscar algo perdido”.

Ka-ki-xib'ij, forma incompletiva en la tercera persona plural de *xib'ixik*, “espantar, asustar”.

Kako, “cacao”, *theobroma cacao*.

Ka-koykot, forma incompletiva singular de la raíz *koy*, “mover algo instintivamente, movimiento involuntario, tensión de nervios”.

Ka-kupupik, forma incompletiva de la raíz *kup*, “salirse”.

Ka-kurulaj, del verbo *kurulaj*, “babear”. (SC, nota 118)

K-al, “sus hijos de mujer”.

K-al/ ki-k'ajol, “sus hijos de madre/ sus hijo de padre”.
Kalab'il, “multitud”. (SC: 163, nota 307)
K-alab'il, de la raíz *alabih* (*alab'ij*), “esclavizar”. (BB)
K-alaxik, forma poseída en la tercera persona plural, de *alaxik*, “parir, dar a luz”. “Su nacimiento”,
K-alk'wal, “hijo” de *alk'waxik*, “procrear”.
Ka-lolonik, forma incompleta de la raíz verbal *lol*, “estar en silencio, en abandono”. Brasseur sugiere el significado indicado como valor metafórico (BB; FXa)
Kam, de *kamik*, “muerte, morir”.
Kam-a-ku, de *kamik*, “muerte” y *ku*, “sagrado, dios” en maya yucateco. A es vocal epentética. La traducción sería: “La muerte de los dioses”. (DG)
K-amaq', “su pueblo”.
Kama-sotz', palabra compuesta de *sotz'*, “murciélago” y probablemente *kamik*, “muerte”.
Kamel, “humilde”. (TC)
Kamik, “hoy”.
Kamik, “muerte”.
Kaminaq, participio perfectivo de *kamik*, “morir”.
Kaminaqoq, forma perfectiva de *kamem*, “morir”.
Kamisan-el, sustantivo con posfijo agentivo de la raíz *kam*, “morir” y *kamisaj*, “matar”. La traducción literal sería “los que matan”.
Kam-isanic, forma causativa del verbo *kamem*, “morir”.
Kamisaxoq, “matar”, verbo causativo (-*sax-*) de *kamem*, “morir”.
Kamisay, de *kamisaxik*, “matar”.
Ka-molob'ik, del verbo *moloj*, “reunirse, juntarse”, de la raíz *mol*.
Ka-moymot, de la raíz *moy*, “ocultar, cubrir, entrar la noche”-
Ka-mukunik, de la raíz *muk*, “mirar desde lejos”. (BB)
Ka-mul, “segunda vez, dos veces”.
Ka-na'ojixik, forma incompleta de la raíz *na'oj*, “pensar, reflexionar”.
K-anab', “su hermana de hombre”.
Kanab', de la raíz *kana*, “cautivar, robar”.
Kanaj es del verbo *kanajem*, “quedarse”.
Kanajoq, participio de *kanajem*, “quedarse, vivir, morar”.
Kanchajeleb', forma plural de *Kanchajel*.
Ka-nikow, forma incompleta de *nikowem*, “arder”. Sam Colop lee *kanik'ow*.
K-animaroq, forma perfectiva de la raíz *nim*, “grande”.
Kanoq, “aquí, en el mismo lugar”. Adv. de rumbo, que puede tener valor temporal “antes”.
Kanti, “serpiente”. El origen es del mayance occidental, *c'an*, “amarillo” y *ti*, “boca”. (LC: 82)
K-a-nu-b'iq'o, primera persona singular sujeto (*nu-*) de *b'iq'ik*, “tragar”.
Ka-nu-ch'ij, primera persona singular del verbo *ch'ijik*, “aguantar, hacer esfuerzo”.
Ka-nuk', “juntar, empezar, formar”.
Ka-nu-riqo, forma incompleta en primera persona singular de *riqik*, “encontrar, conseguir”.
Ka-nu-ta'o, de *tayik*, “escuchar, oír”.
Ka-nu-taqa, de *taqik*, “ordenar, mandar, enviar”.
Ka-pe, de *petem*, “venir”.
Ka-pichipoj, “tieso, rígido”. (SC, nota 23)
Kaq, “rojo”.
Kaq, puede ser un prefijo verbal; la raíz *cak* (*kaq*) significa “tirar”.
Kaq, se usa en el verbo compuesto de *kaq-wachixik*, para indicar “molestia”. Tal vez intensifica verbo.
K-aq'anik, forma incompleta de *aq'anem*, “subirse”.
K-a-q'axow, segunda persona singular del imperativo de *q'axem*, “cruzar, pasar a otro lado”.

Ka-q'ij, expresión de difícil interpretación. *Ka-* indica el aspecto verbal incompletivo; el verbo *q'ijik* significa “vaciar, envasar”. No he encontrado una posible traducción.

Kaq'ixa Ja en Sam Colop, posiblemente es *Kaqixa*, de *kaqix*, “guacamaya”, e *ija'*, “semilla”. Podría ser también una contracción de *kaq*, “rojo”, e *imix*, “maíz”. El significado sería: “Semilla de maíz rojo”. (DG)

Ka-q'oxowik, de *q'oxowem*, “duele”.

Ka-q'uxuwik, “que causa dolor”. (SC, nota 81)

Ka-q'xow, de *q'axowem*, “doler”.

Kaqa, “rojo”.

Ka-qa-ch'akimaj, forma incompletiva plural de *ch'akimaj*, “pedir prestado, pedir ayuda”. (SC, nota 86)

Kaqaj, de *kaq*, “rojo”.

Ka-q-aj, forma incompletiva en la primera persona plural de *aj*, “querer, desear”. (BB) *Puwaq*, *pwaq* en k'iche' moderno, “dinero”. Coto registra los significados de “dinero, joyas, oro, plata”. (TC)

Kaqajaw según la paleografía de Sam Colop. Posiblemente sea *qa-q-ajaw*, “nuestros nuestros padres”.

Ka-qa-kojo, forma incompletiva en la primera persona plural de *kojik*, “usar, poner”.

Ka-qa-mayjaj, primera persona plural de *mayjaj*, “mirar acatado, con maravilla”. Brasseur registra también el significado de “destruir”, de la raíz *mayij*. (BB)

K-aqan, tercera persona plural del prefijo posesivo de *aqan*, “pierna”, “a sus pies”. Posiblemente también con el significado de “huellas”. (DG)

Ka-qa-na'o, primera persona plural incompletiva de *na'ik*, “sentir, percibir, darse cuenta”.

Ka-qa-riqo, forma incompletiva plural de *riqik*, “hallar, conseguir”.

Ka-qa-toq'ob'aj ki-wach, expresión que significa tenerle lástima a alguien, del verbo *toq'ob'axik*, “tener lástima”.

Ka-qa-xib'ij, forma incompletiva en la primera persona plural de *xib'ixik*, “espantar, asustar”.

Ka-qa-yako, forma incompletiva de primera persona plural (*qa-*) del verbo *yakik*, “levantar”.

Kaqix, “guacamaya”.

Kaq-ja; palabra compuesta por *kaq*, “rojo” y *ja*, “casa”.

Kaq-lujluj, “rojo brillante”.

Kaq-tarin, de *kaq*, “rojo” y *tarin*, que se usa en forma compuestas como *saq taraton*, “blanquear”.

Kaqulja “rayo, trueno”. (BB)

Ka-qux, forma incompletiva de la raíz *kux* (*qux*), registrada en Brasseur, “cortar, limar”. (BB)

Kar, “pez, pescado”.

Ka-r-aj, forma incompletiva singular de la raíz *-aj*, “querer, desear”. Expresión desiderativa.

K-a-rayij, forma incompletiva en la segunda persona singular (*a-*), de la raíz *raj*, “querer, desear”. (BB)

Ka-r-etamaj y *ka-k-etamaj*, ambos verbos, en plural y en singular, de *etamaxik*, “saber”.

Ka-r-il, tercera persona singular de *ilik*, “ver”.

Karinaq, forma perfectiva de la raíz *kar*, “abrumar” (DG)

Ka-sachem, forma incompletiva singular de “perderse, fallar”.

Ka-sik'in, de *sik'ixik*, “llamar, convocar, gritar”.

Ka-sik'ow, de *sik'ik*, “recoger”.

Ka-silanik, forma incompletiva del verbo *silanik*, “estar sosegado, estar en paz” (BB)

Ka-silob'ik, de la raíz *sil*, “sentir toque eléctrico”. Ximénez y Coto traducen la raíz *silo* como “menearse, moverse” (FXa; TC)

Ka-solowik, forma incompletiva de la raíz *sol*, “alrededor, por todas partes, volteando, desenvolver”.

Ka-tajin, verbo auxiliar que expresa aspecto progresivo.

K-at-anik, segunda persona en la forma incompletiva de *anik*, “correr”. (SC, nota 207)

K-at-aq'an, segunda persona de *aq'anem*, “subirse”.
K-at-b'e, forma incompleativa de *benam*, “irse”.
K-at-chokonik, segunda persona singular del verbo *chokoneem*, “servir, ser útil”.
K-at-el, forma incompleativa de *elem*, “salir”.
K-at-elik, segunda persona singular de *elem*, “salir”.
Ka-tilow, como sugiere Sam Colop. *Catilo* en el Ms. Newberry. Brasseur registra la raíz *til*, “soplar un gran fuego, arder”. (BB)
K-a-tilowik, de la raíz *tilop*, “encender, prender madera”. (TC)
Ka-tiltotik, de la raíz *til*, “alumbrar”. (BB)
K-atinik, forma incompleativa de *atinem*, “bañarse”. *Ch-u-chi'*, “en la boca, la orilla”.
K-at-k'ix, forma incompleativa en segunda persona singular de *k'ixem*, “tener vergüenza, respeto”.
K-at-k'oje, de la raíz *k'o*, “estar, tener, haber”, con sentido imperativo. Segunda persona de la raíz *k'oj*, variante de *k'ol*, “ser, estar, aparecer. tener”.
K-at-ojoq, imperativo del verbo ir. *Catoho* en el Ms. Newberry. (SC, nota 208)
K-at-ok, segunda persona del modo incompleativo. El verbo es *okem*, “entrar, llegar a ser”.
K-atolona, forma incompleativa del verbo *tolonik*, “desocupar”.
K-at-oq'ik, de *oq'ik*, “cantar, llorar”, segunda persona singular.
K-at-pe, segunda persona singular de *petem*, “venir”.
K-at-taqen, segunda persona singular del verbo *taaqik*, “ordenar, mandar, enviar”.
Ka-tukuwik, de la raíz *tuc* (*tuk*), “hormiguar, formar enjambre”. (TC)
Ka-turur, “desatar, romper, arrojar”.
K-at-walijoj, imperativo en la segunda persona singular de la raíz *walij*, “levantar”. (BB)
K-at-war, del verbo *warem*, “dormirse”, forma incompleativa con sentido imperativo de segunda persona singular (*at-*)
K-atz, “su hermano mayor”.
Ka-tz'ininik, de la raíz *tz'in*, “estar dormido, deshabitado”.
Ka-tz'ininoq: forma incompleativa de la raíz *tz'inin*, “estar en suspenso, en silencio”. (BB)
Ka-tz'inonik, forma incompleativa de la raíz *tz'inin*, “estar en silencio”.
Ka-tz'onon, “desnudarse”, según Brasseur (*tzone*), forma incompleativa singular. (BB)
Ka-tzotzotik, tal vez de la raíz *tzop*, “brincar como ave”.
Ka-wachinik, “parecer, ser la imagen, representar”. (BB)
Ka-wajin, de la raíz *waj*, “babea”. (BB)
Kawatepech, posiblemente es un nombre náhuatl.
Kaweq-ib', forma plural de *kaweq*. En el Ms. Newberry aparece como *coawi quib*. (SC: 173, nota 314)
Kawinal, tal vez de la raíz *cauh*, “adornar”. (BB)
Kawisimaj, no he encontrado una posible interpretación. Recinos lo traduce del náhuatl “el que se adorna de puntas”, del náhuatl *itz*. (AR: 179, nota 45)
Kawistan, palabra de origen náhuatl, por el sufijo locativo *-tan*. (LC: 84)
Kawtalik, de la raíz *kawu*, registrada en Brasseur y en Coto, “ataviar, componer”. (BB; TC)
K-a-wulij, forma incompleativa en la segunda persona singular de la raíz *wul*, “derribar”.
Kawu-tal, sustantivo de la raíz *kawuj*, “componer, arreglar, armarse”.
Kawutalik, de la raíz *kawu*, registrada en Brasseur y en Coto, “ataviar, componer”. (BB; TC)
Ka-xajowilab'ik, “bailar de un lado a otro”, de la raíz *xojoj*, “baile”. (DG)
K-a-xaqi, imperativo en la segunda persona singular de *xaq*, “tizne”.
Ka-xib'in, forma incompleativa singular de *xib'ixik*, “espantar” y *xib'inel*, “susto, espanto”.
Kaxkon. Tal vez del náhuatl *caxitl*, “escudilla, plato, vajilla”. (RS)
Ka-xojanik, de la raíz *xoj*, “hacer eco con una cosa, bailar”.
Kayal, de *kayalik*, amargar, jadear”. Coto registra la palabra *qay*, “amargo, agrio”. (DG)
Kay-el, sustantivo con sufijo agentivo de *ka'yem*, “mirar”.

Ka-yeyoj, no he encontrado interpretaciones convincentes. Ximénez registra la palabra *yeyoh*, posiblemente como participio de *yeh*, “modo de mofar”. (FXb) mientras que Basseta anota el verbo *yeyobeh*, “amagar, amenazar, contradecir”. (DB)

Ke e ...taq, partículas plurales.

K-e-‘ajawarik, forma incompletiva plural de *ajaw*, “señor”.

K-e-‘a-ti’o, segunda persona del imperativo de *ti’ik*, “morder, picar una mosca”.

K-e-‘atin, forma incompletiva plural de *atinem*, “bañarse”.

K-e-‘a-ya’, imperativo del verbo *ya’ik*, “dar”, con sujeto de segunda persona (-a) y complemento de tercera persona plural (e-)

K-e-‘ik’ow, forma incompletiva de la raíz *ik*, registrada en Brasseur, “pasar, sobrepujar”. (BB; SC:186, nota 324)

K-e-‘ilik, forma incompletiva plural del verbo *ilik*, “ver”.

K-e-‘ok, podría ser de *oke*, “entrar”, además por la partícula locativa *uloq*. Coto señala también la raíz *okabom*, “gritar cuando se caza” y *okah*, “perseguir”. (TC)

K-e-‘ulik, forma incompletiva plural de *ulem*, “llegar”. Posiblemente el sentido préterito depende del adverbio asociado.

K-e-‘e-tzapim, de la raíz *tzap*, “encerrar”.

K-e-‘-oponik, forma incompletiva plural de *oponem*, “llegar a otro lado”.

K-e-‘-oq’ik, forma incompletiva plural de *oq’ik*, “llorar”.

K-e-‘ul-chaja, verbo compuesto de *ulem*, “llegar” y *chaj*, “jugar a la pelota”.

K-e-‘utzin, forma incompletiva plural de *utzinik*, “terminar, llegar a buen fin”, con el significado de “morir”.

K-e-‘uxi, de *uxem*, “ser”, forma incompletiva.

Ke’wi na. Sam Colop sugiere en nota la traducción “se tiene que ir”. Sin embargo *e’w* tiene también el significado de “está bien”. (SC, nota 107)

K-e-b’e, imperativo de la raíz *b’e*, “camino”.

K-e-b’e-chakala, verbo compuesto de *b’e*, “ir”, y *chakalik*, “parado, estacionado, agachado”.

K-e-b’ek, tercera persona plural de la raíz *b’e*, “camino, caminar”.

K-e-b’e-tzukun, verbo compuesto de *b’e*, “ir”, y *tzukun*, “buscar”.

K-e-b’in, forma incompletiva plural de *b’inem*, “caminar, andar”.

K-e-b’intana’on, forma incompletiva singular de *b’inem*, “caminar, andar”.

Ke-b’uchuwik, en k’iche’ moderno *b’uchku’re*m, “caminar amontonados como hormigas, amontonarse”.

K-e-b’ujujik, forma incompletiva plural de la raíz *buh* (*b’uj*), registrada en Brasseur, “sonar, hacer ruido”. (BB)

K-ech, “de ellos”. Part. relacional.

K-e-ch’ajonik, forma incompletiva plural de *ch’ajik*, “lavar”.

K-e-ch’akix, según Sam Colop. Forma incompletiva plural. *Que qha quix* en el Ms. Newberry. Podría ser *kek’aqix*, de *k’aqik*, “tirar, aventar, arrojar”.

K-e-ch’aninik, en Sam Colop, *k-e-chaninik* para D. Guarchaj, “gritar”. (DG)

K-e-ch’aninik, tercera persona plural de la raíz *ch’an*, “gritar”.

K-e-ch’ikitit, para Diego Guarchaj la forma correcta sería *kech’ititit*, tercera persona plural de la forma incompletiva de *ch’itit*, “rugir”. (DG)

K-e-chajik, forma incompletiva plural de *chaj*, “jugar a la pelota”. Podría ser también *k-echa’jik*, de *echa’xik*, “comer hierbas”.

K-e-chakchot, que Sam Colop lee *kech’akch’ot*. Posiblemente de la raíz *chak*, “caminar”.

K-e-chapon, forma incompletiva plural de *chapik*, “agarrar, detener algo con la mano, agarrar, tocar”.

K-e-jalow, forma incompletiva plural de la raíz *jal*, “cambiar, mudar”.

K-e-jaslajik, forma incompletiva de *jaskuj*, “decir algo en secreto”. (SC, nota 92)

K-e-jik'ik en Sam Colop, *k-e-jikik* según D. Guarchaj. Tercera persona plural de la forma incompleativa del verbo *jikik*, “correr, moverse de un lado para otro”. (DG)

K-e-jilowik, forma incompleativa plural de *jilowem*, “quejarse de enfermedad o dolor”.

Kejnay podría estar relacionado con “el venado”, *kej*.

K-e-juminik, “hacer ruido con la boca, gritar”. (SC, nota 126)

K-e-k'a'm, tal vez *kek'am*, forma incompleativa plural de *k'amik*, “tomar, llevar, traer”.

K-e-k'ajb'ik, forma incompleativa de la raíz *k'aj*, “hacer pedazos, cortar”

k-e-k'ajol-anik, forma incompleativa plural de *k'ajol*, “hijos”.

K-e-k'aralajik, de la raíz *k'ar*, “hacer ruidos de vidrio”.

K-e-k'atonik, forma incompleativa de *k'atik*, “quemar”.

K-e-k'iritajik, Coto registra el significado de “esparcir, sacudir”, con el valor de “multiplicarse”. Tercera persona plural de la forma incompleativa. (TC)

K-e-k'ixib'ik, forma incompleativa plural de *k'ib'ixik*, “avergonzarse”.

K-e-k'oje, tercera persona plural de la raíz *k'oj*, “estar, ser”.

K-e-k'ulutajik, del verbo *k'ulik*, “encontrar”. Coto registra la acepción “barniz, bruñir” para la expresión *qul wach*, posiblemente como en este caso. (TC)

K-e-kamoq, participio poseído en la tercera persona plural de *kamik*, “morir”.

K-e-kay, forma incompleativa en la tercera persona plural de *ka'yem*, “mirar”.

K-e-ki'kot, forma incompleativa plural del verbo *ki'kotem*, “alegrarse”, que Sam Colop lee *kekikot*.

Ke-kuch, de *kuchuj*, “reunirse, juntarse”.

K-e-kuminik, de la raíz *humin*, “clamar, hablar”. (TC)

K-e-lajajik, forma incompleativa plural de *lajajem*, “caerse, tenderse”. (DG)

K-e-lajlik, forma incompleativa plural de *laj*, “extenderse, tablar, estenederse al suelo”. (BB)

K-e-lekowik, tercera persona plural de la forma incompleativa de *lekow*, “convivir, moverse, estar en fiesta”. (DG)

K-e-leq', forma poseída en la tercera persona singular de *eleq'*, “robar”.

K-elex-lot, forma incompleativa, posiblemente de la raíz *elej*, “acabar, dar por terminado”. (SC, nota 228)

K-e-loq'oxik, de *logoh* (*loq'ojik*), “amar, querer”. (BB)

K-e-luk'lutik, en Sam Colop. Posiblemente *keluq'lutik*, de *luq'*, “doblar, encorvarse”. (TC)

K-e-luq'ukila, de *luq'u*, “encorvar, doblar para abajo”.

Kema, de *kem*, “tejido” y *kemik*, “tejer”.

K-e-malmalijab', de *malmatik*, “correr, andar apresuradamente”.

Kemel, “humilde”. Podría ser también *k'emel*, de *k'emelik*, “quebradizo”.

K-e-mewajik, forma incompleativa plural de *mewajem*, “ayunar”.

K-e-mi'al-anik, forma incompleativa plural de *mi'al*, “hijas”

K-e-mochochik, “entrar con humildad”, forma incompleativa plural.

K-e-nab'ax, tercera persona plural de la forma completa de la raíz *nabah* (*nab'aj*) registrada por Coto, “acordarse de algo, pensar”.

K-e-neb'eb'ik, de la raíz *neb'*, “amontonarse, agruparse, hacer hileras”. (BB)

K-e-nik'not, de *nik'notik*, “hacer ruido con los pies”. Forma incompleativa plural. (SC, nota 125)

K-e-numik, tercera persona plural de la forma incompleativa de *numik*, “hambre”.

K-e-paq'aq'ik, de la raíz *pa3a3*, (*paq'aq'*), registrada en Coto, “comer rápidamente, roer, hacer ruido”.

K-e-pe, forma incompleativa plural del verbo *petem*, “venir”.

K-e-pet-oq, imperativo de *petem*, “venir”.

K-e-polow, forma incompleativa plural de *polem*, “fatigarse, llenarse tomando mucho, reventar”. Coto registra también para la raíz *polo* el significado de “agonizar, artarse de comida”. (TC)

K-e-poq'otajik, del verbo *poq'eem*, “abundar, multiplicarse, reproducirse”. Tercera persona plural de la forma incompleativa.

K-e-q'ab'ar, forma incompletiva plural de *q'ab'arem*, “emborracharse”.

Ke-q'aq'al, “se enojan” de *q'aq'al*, “airarse”. (TC)

K-e-q'aq'arik, forma incompletiva plural de *q'aq'arem*, “calentarse, empeorarse, propagarse”.

K-e-q'ich'owik, forma incompletiva plural de la raíz *q'ich'*, “rechinar”. (DG) Es *keq'ichowik* en Sam Colop. (DG)

K-e-qa-ch'ak, forma incompletiva de *ch'akik*, “ganar, vencer”. El sujeto es de primera persona plural.

K-e-qa-ch'ak, imperativo plural con complemento directo de primera persona plural (*qa*) del verbo *ch'akik*, “vencer, ganar”.

K-e-qaj, forma incompletiva plural de *qajem*, “bajarse”.

K-e-qa-kami-saj, verbo causativo de *kamem*, “morir”. Sujeto de primera persona plural (*qa*-) y complemento de tercera persona plural (*e*-)

K-eqalem, tercera persona plural de la raíz *eq*, “cargar, prestar servicio”. (DG)

K-e-qalem, tercera persona plural de *qalem*, “dignidad”. (DG)

K-eqam, forma incompletiva del verbo *eqaxik*, “cargar”.

K-e-qa-pusu, forma incompletiva de la raíz *pus*, “cortar con cuchillo, hacer una hendidura”, con infijo sujeto de primera persona plural (*qa*-) y prefijo complemento de tercera persona plural (*e*-) El término *pus* es un préstamo del proto-mixe-zoque *pus*, “sacrificio, hacha de cortar, cuchillo”. (LC: 83)

Ke-qa-sipaj, de *sipaxik*, “regalar”.

K-e-qa-tzukuj, forma incompleativa de *tzukuxik*, “buscar”.

K-e-q-okib'ej, forma incompletiva de *okib'ej* con valor transitivo, posiblemente con el significado de “atacar, invadir”. El sujeto es *q-* y *e-* complemento.

K-e-q-uch'aj, posiblemente de *uch'aj*, “poder hacer, cosa posible”, registrado en Coto como *vccheeh* (*uccheej*) El sujeto es de primera persona plural y el complemento de tercera plural. (TC)

K-e-r-aj, de la raíz *aj*, “querer, desear”.

K-e-ropop, de la raíz *rop*, “volar como aves”.

K-e-siksot, forma incompletiva plural de *siksotem*, “temblar por una enfermedad o sentir descarga”.

Ke-silaje'ik, forma incompletiva plural de la raíz *silisa*, “menearse, columpiarse”. (TC)

K-e-silob'ik, forma incompletiva plural de la raíz *silo* “menearse, moverse” (FXa; TC)

K-eta'm, forma plural de *eta'maxik*, “conocer, saber”.

K-et'al, “su señal de ellos”.

K-etamab'al, sustantivo instrumental (por el posfijo *-b'al*) del verbo *eta'am*, “saber”.

K-etaxik, “su medir, su señalar”.

K-e-ti'ow, forma incompletiva plural de *ti'ik*, “comer”.

K-e-tik'e, tercera persona plural de la raíz *tik'*, estar boca arriba, como vaso o plato”.

K-etz'ab'al, “sus juguetes de ellos”.

K-e-tz'aqonik, forma incompletiva plural tal vez de la raíz registrada en Coto, *tzakon*, “acabar, terminar”. (TC) Sin embargo el término tiene relación probablemente con *tz'aq*, “muro, pared”. La traducción sería: “amontonarse”.

K-e-tz'elewachixik, forma incompletiva plural de *tz'elewachixik*, “hacer reverencias, honrar, tener respeto a personas mayores”.

K-etz'eyaj, de la raíz *etz'a*, “jugar”. Sam Colop lee *ke'etzeyaj*.

K-e-tz'itilajik, de la raíz *tz'it*, “cantar, gritar, chillar”.

K-e-tz'ononik, forma incompletiva plural de *tz'onoxik*, “rogar, pedir”.

K-e-tzaq, forma incompletiva plural de *tzaqem*, “caerse”.

K-e-tzele-wachin, verbo compuesto de “regresar-ver”, “esperar el regreso”. (SC, nota 172)

K-e-tzitzotik, de la raíz *tzitz*, “gritar como el ratón”. (BB)

K-e-ul, imperativo del verbo *ulem*, “venir, llegar”.

K-e-wa', forma incompletiva plural de *wa'im*, “comer”. Normalmente se refiere a la comida de maíz.

K-e-wa'ik, forma incompletiva de *wa'im*, “comer, comer maíz”.

K-e-wach-elajik, elajik, “humillarse”. (BB)

Ke-wachinik, “parecer, ser la imagen, representar”. (BB) Forma incompletiva de la raíz *wach*, “imagen, apariencia”.

K-e-war, podría ser del verbo *waram*, “dormirse” o de *waraxik*, “vigilar”.

K-e-warik, forma incompletiva de *waram*, “dormirse”.

K-e-wojon, forma incompletiva plural de *wojoje*, “hacer ruido con hojas”.

K-e-wojonik, de la raíz *woj*, “hacer ruidos de hojas de milpa y otros ruidos sordos”.

K-e-wonq'oye'ik, forma incompletiva plural de la raíz *won*, “acurrucarse, encogerse, humillarse”.

Ke-w-ulik, de *ulem*, “llegar”.

K-e-xajow, forma incompletiva plural de *xajowem*, “bailar”.

K-e-xajowik, forma incompletiva plural de *xajowem*, “bailar”.

K-e-yakataj, forma incompletiva de *yakik*, “levantar”.

K-e-yakeyik, de *yakik*, “levantar”.

Ki', “dulce, sabroso”.

Ki'ib'al, sustantivo instrumental de la raíz *ki'*, “dulce, sabroso” y *ki'koj*, “deseo”. Coto registra la forma *quibal nu qux*, “codiciar”. (TC)

Ki'kot, “alegrarse, estar contento”, del verbo *ki'kotem*.

Ki'kotem, forma incompletiva plural del verbo *ki'kotem*, “alegrarse”.

K-ib', pronombre recíproco relacional en tercera persona plural.

Ki-b'anoj, “sus obras”, forma poseída de *b'anik*, “hacer”.

Ki-b'ate, “su argolla”, instrumento para el juego de pelota según Sam Colop. Sin embargo, Campbell lo interpreta como un préstamo del mayance occidental, del ch'ol o maya yucateco, con el significado de “pala”. Véase en mopan *b'a:t*, “hacha” y *te:*, “palo”. (LC: 81)

Ki-b'ayajik, forma poseída en la tercera persona plural de la variante de *b'eyetajik*, “tardar”, de la raíz *b'ey*, “demora, tardanza”. (DG)

Ki-b'i', “los nombres de ellos”. Sustantivo poseído en la tercera persona plural (*ki-*)

K-i-b'ij, segunda persona plural de confianza del verbo *b'ixik*, “decir”.

Ki-b'ik, contracción de la forma poseída en la tercera persona plural de *b'inem*, “caminar, andar”.

Ki-b'il k-ib', pronombre recíproco plural.

Ki-b'ini-b'al, sustantivo instrumental de *b'inem*, “caminar, andar”.

Ki-b'inik, “su caminar”.

Ki-b'inowik, forma poseída en la tercera persona plural de *b'inem*, “caminar, andar”.

Ki-b'is, “su tristeza”.

Ki-b'ix, “sus palabras”; podría ser también de *b'ixanem*, “cantar”; “sus cantos”.

Ki-b'iyo, de *b'iyo*, “ahogar, estrangular”. (SC, nota 204)

Ki-b'ochi, tercera persona plural de *b'och*, “enamorar, halagar, decir cosas lindas para convencer”. (DG)

Ki-b'ochil, “sus nervios”. (DG)

Ki-b'utik, sustantivo poseído, “su inundación, su lluvia abundante”. (SC, nota 35)

Ki-ch'a'oj, “pleito, guerra”.

Ki-ch'a-b'al, “su lengua de ellos, sus voces”, del verbo *cha'*, “decir”

Ki-ch'ab'ej, de *ch'ab'exik*, “hablar con alguien”.

Ki-ch'ajon, forma poseída en la tercera persona plural de *ch'ajik*, “lavar”:

Ki-ch'aka-b'al, sustantivo instrumental de la raíz *chak*, “caminar”, por el paralelismo con la línea anterior. Podría ser también del verbo *ch'akik.*, “ganar, vencer”.

Ki-ch'akat, “sus cojines”.

Ki-ch'akatajik, “su derrota, su ser vencido, ganado”, de *ch'akik*, “ganar, vencer”.

Ki-ch'akik, forma poseída en la tercera persona plural de *ch'akik*, “ganar, vencer”.

Ki-ch'akon, sustantivo del verbo *ch'akik*, “vencer, ganar”.

Ki-ch'amik, “sus bastones”.
Ki-ch'amiy, “sus bastones”.
Ki-ch'aq, “su hermano menor”.
Ki-ch'elem, forma plural incompleta de la raíz *ch'el*, “levantar algo”.
Ki-cha, por *kichaj*, “su juego de pelota”.
Ki-chachal, “sus adornos, sus joyas”.
Ki-chaj, “su ocote”. La palabra podría indicar también la pelota.
Ki-chajem, sustantivo poseído de *chajixik*, “vigilar”, literalmente “su vigilado”.
Ki-chakij, de *chak*, “trabajo”.
Ki-chakimal, “su alboroto, su tumulto”. (SC, nota 180)
Ki-chapa', forma plural de la raíz *chap*, “coger, agarrar”.
Ki-chapik, “su ennoblecimiento”.
Ki-chapo, de *chapik*, “agarrar”.
Ki-chaq', “sus hermanos menores”.
Ki-chi', “sus bocas”. Sam Colop transcribe *k'i chi'*.
Ki-ch-i-kiyu, segunda persona plural de *kuyik*, “agantar”.
Ki-chinamit, “su linajes, parcialidades, barrios”.
Ki-chokonisan, sustantivo poseído del verbo *chokonem*, “servir, usar”.
Ki-chuch, “su madre de ellos”.
Ki-chun, sustantivo poseído en la tercera persona plural de *chun*, “cal”.
Ki-chuqab', de la forma *chucab (chuqab')*, registrada por Brasseur, “violencia, desafío”. Sam Colop lee *kichuq'ab'*. (BB)
K-i-il, segunda persona plural de *ilik*, “ver”.
K-ij, “su espalda, su superficie”.
Ki-jab', forma incompleta de *jab'*, “aguacero, lluvia, arrojar, esparcir”.
Ki-jachowik, tercera persona plural del sustantivo de la raíz *jach*, “repartir, dividir”.
Ki-jalwachib'al, sustantivo instrumental de *jalwachixik*, “cambiar una cosa por otra”.
Ki-je', “sus colas”.
Ki-joq'ik, de *joq'ij*, “escardar, limpiar”.
Ki-jujunal, distributivo plural.
Ki-junam, “mismo, igual, parecidos”. Puede tener también el significado de “estar en equilibrio”. (DG)
Ki-juyub'al, “sus montañas”.
Kik', “sangre”. Tiene también el significado de “resina, hule y por extensión también pelota”.
Ki-k'ajol, “su hijo de hombre”.
Ki-k'ajolaxik, forma poseída de la raíz *k'ajol*, “hijo de hombre”.
Ki-k'ak'alén, de *k'ak'alén*, “aguardar”. (SC, nota 70)
Ki-k'amo, tercera persona plural de *k'amik*, “recibir”.
Ki-k'amowa-b'al, sustantivo instrumental de *k'amowaxik*, “agradecer”.
Ki-k'atem, en Sam Colop, *ki-q'atem*, según Diego Guarchaj, tercera persona plural de *q'atexik*, “ocupar, proteger, estorbar”. (DG)
Ki-k'atonik, forma poseída en la tercera persona plural de *k'atik*, “quemar”, literalmente “su quemar”.
Ki-k'axk'ol, forma poseída de *k'axk'ol*, “sufrimiento”, de *k'ax*, “difícil, doloroso”.
Kik'-el, sustantivo abstracto, “como sangre”.
Ki-k'exel, “su cambio”, de *k'exik*, “cambiar, trocar”.
Ki-k'isik, sustantivo poseído de *k'isik*, “terminar, acabar”.
Ki-k'oje'ik, “su estado, su esencia”, del verbo *k'oje'*, “estar”, sustantivo poseído.
Ki-k'olem, “su posesión”, de *k'olik*, “haber, tener”.
Ki-k'on, posiblemente de *k'o*, “ser, existir”. *Q'o*, significa “sustento”. Coto registra la raíz *qol*, “parcialidad, linaje, generación”. (TC)

Ki-k'u, forma poseída de *k'ul*, “chamarra, abrigo”. Sam Colop lee *kiq'u*.
Ki-k'u'm, forma poseída en la tercera persona plural de *k'u'ik*, “ocultar, esconder”.
Ki-k'ulel, Sam Colop sugiere el significado de *k'ulel* como “compañera”, poseído en la tercera persona plural. (SC: 125, nota 271)
Ki-k'ulelaj, forma incompletiva plural de *k'ulik*, “encontrarse persona o animales, enfrentarse a alguien”.
K-i-k'ut, segunda persona plural del verbo *k'utik*, “enseñar, mostrar”.
Ki-k'ut, tercera persona plural de *k'utunem*, “aparecer”.
Ki-k'ut-b'al, sustantivo instrumental de *k'ut*, “manifestarse”.
Ki-k'ux, “su corazón”.
Ki-k'uxla'n, de la raíz del verbo *k'uxla'xik*, “pensar en, esperar”. Tercera persona plural del modo incompletivo
Ki-k'uxlal, “su memoria de ellos”.
Ki-k'uxlan, tercera persona plural del verbo *k'uxla'xik*, “pensar en, esperar”.
Ki-k'y-al, sustantivo abstracto poseído de *k'i*, “mucho”.
Kikab'. El nombre es de difícil interpretación. Podría ser de *kab'*, “dos”.
Ki-kab'al, “su casa de ellos”. En los diccionarios actuales *kab'al* está registrado como “rancho”. Tal vez el significado es el de “casa en el campo”.
Ki-kab'chijal, “su resina de árbol o sebo de animal”. (SC, nota 30)
Ki-kab'ichal, “ambos, los dos, ellos dos, cada uno de lo dos”. *-Ichal* confiere el matiz de “juntos, en par”.
K-ikaj, “sus hachas”.
Ki-kaj-ichal, “ellos cuatro, los cuatro juntos”.
Ki-kamik, “su muerte de ellos”.
Ki-kamisa-b'al, sustantivo instrumental poseído de *kamik*, “muerte”.
Ki-kaq-wachib'al, “su molestia”, de *kaqwachixik*, “molestar”.
Ki-k-awaj, “su señor, su padre”.
Ki-kawub'al, “su adorno, atavío, sus objetos de adorno”. (SC, notas 137) Sustantivo instrumental de *kawuj*, “componer, arreglar, armarse”, “sus armas”.
Ki-kayelo'n, forma incompletiva de *kayexik*, “morder, prensar con los dientes”.
Ki-kayewal, sustantivo poseído en la tercera persona plural de la raíz *qay* (*kay*) “amargo, pecado, enojo”. (TC)
Ki-kekot, en Sam Colop, de *ki'kotem*, “estar contento, alegrarse”.
Ki-kik'el, “su sangre de ellos”.
Ki-kimajil, “su sangre de ellos”. (SC, nota 28)
Ki-kob'ik en Sam Colop. Para D. Guarchaj sería *ki-k'ob'ik*, forma poseída en la tercera persona plural de *k'ob'ik*, “estar en un puesto”. (DG)
Ki-kojom, forma incompletiva plural de *kojik*, “usar, poner, meter”.
Ki-ku'li-b'al, sustantivo poseído en la tercera persona plural y sufijo instrumental (*-b'al*) de *ku'lik*, “sentarse”.
Ki-kuch-b'al k-ib', sustantivo poseído de *kuchuj ib'*, “juntarse, reunirse”.
Ki-kuchun k-ib', forma incompletiva reflexiva plural de *kuchuj ib'*, “juntarse, reunirse”.
Ki-kumatzej, de la raíz *matzej*, “guardar un secreto, encubrir algo”. (TC; BB)
K-il, podría ser sustantivo poseído en la tercera persona plural de *il*, “delito, culpa” o la tercera persona plural del verbo *ilik*, “ver”.
Ki-laqab'en, de *laqab'ej*, en Sam Colop. Diego Guarchaj lo lee *laq'ab'ej*, “habitar en algún lugar, avecindarse”. (SC, nota 95)
K-iloq, del verbo *ilik*, “ver”.
Ki-lulutik, tercera persona plural de la raíz *lul*, “vocear, silbar”. (BB)
Ki-ma'ixik, “su destrucción” de la raíz *mayij*, registrada en Brasseur, “destruir, perder, olvidar”. (BB)

Ki-maja, forma plural de la raíz *maja*, “arrebatar, coger algo, robar”.

Ki-mak, sustantivo poseído en la tercera persona plural de *mak*, de la raíz *makun*, “cometer crimen, pecado, delito, errar el camino”. (TC)

Ki-makunik, forma poseída en la tercera persona plural de la raíz *makun*, “cometer crimen, pecado, delito, errar el camino”. (TC)

Ki-mayij, forma plural incompleta, registrada en Brasseur (*mayih*), “destruir, perder, olvidar”. (BB)

Ki-mayixik, forma poseída en la tercera persona plural de la raíz *mayih* (*mayij*), “destruir, perder, olvidar”. (BB)

Ki-me'al, “sus hijas”.

Ki-meskel, “su sobaco”. (BB)

Ki-mewaji-b'al, sustantivo instrumental poseído del verbo *mewajem*, “ayunar”.

Ki-mewajik, sustantivo poseído en la tercera persona plural de *mewajem*, “ayunar”.

Ki-mi'al, “sus hijas”.

Ki-mich'b'al, sustantivo instrumental de *mich'o*, “burlar, engañar”.

Ki-mixkina, “su azadón de palo”. (SC, nota 194)

Ki-molowik, forma poseída en la tercera persona plural de la raíz *mol*, “juntar, congregar, amontonar”. (BB)

Ki-moy-wachi-b'al, sustantivo instrumental de *moywachixik*, “ocultar un hecho, cubrir”. “Su envidia”.

Ki-mukub'al, sustantivo instrumental en la tercera persona plural, “mirada, vista”.

Ki-mukuwach, “sus cejas”.

Ki-na'o, del verbo *na'ik*, “sentir, percibir, darse cuenta”.

Ki-na'oj, “su idea, pensamiento”, de la misma raíz del verbo *na'ik*, “sentir, percibir”. El sustantivo está poseído en la tercera persona plural (*ki-*)

Ki-na'oj-w-ila, verbo compuesto en la primera persona singular por el infijo *w-*, de *na'oj*, “idea, intención” e *ila*, de *ilik*, “ver”.

K-in-anik, primera persona singular de *anik*, “correr”.

Kinaq', “frijol”.

Ki-nawal, “su espíritu sobrenatural, su espíritu sagrado”, de *nawal* “cosa maravillosa, encanto” en Brasseur, sustantivo poseído en la tercera persona plural. *Nawal*, del náhuatl, con el sentido de “espíritu, ser sagrado”. (BB)

K-in-echajik, de *echa'*, “pasto de animales”.

K-in-el, primera persona singular de *elem*, “salir”.

K-in-i-k'amo: del verbo *k'amik*, “tomar” con prefijo sujeto de segunda persona plural de confianza (*i-*) y complemento directo de primera persona singular (*in-*)

Ki-nim ja. “sus casas grandes”. Sam Colop observa que en el Ms. Newberry está registrada la forma *ki ni ha*.

Ki-nimal, “su grandeza”, de *nim*, “grande”.

K-in-i-tzoqopij, segunda persona plural sujeto (*i-*) y complemento de primera persona singular (*in-*) de *tzopixik*, “soltar”.

K-in-ki-q'aluj, forma incompleta con sujeto en la tercera persona plural (*ki-*) y complemento singular (*in-*), del verbo *q'aluxik*, “abrazar, llevar abrazado”.

Ki-nuk'-b'al, sustantivo instrumental poseído en la tercera persona plural de la raíz *nuk'*, “formar, juntar”.

Ki-nuk'ik, “juntar, empezar, formar”.

K-in-ulij, probablemente por *k-in wulij*, primera persona incompleta del verbo *wulixik*, “destruir”.

K-in-w-u-chaj, de la raíz *cha'*, “decir”.

Ki-pachq'ab', “su protección para los brazos y manos”. (SC, notas 134)

Ki-pam, “su interior, su estómago”, forma poseída de *pamaj*, “estómago, vientre”.

Ki-patan, “su servicio, tributo”.

Ki-petik, forma incompletiva plural de *petem*, “venir”.

Ki-pich, literalmente “sus patas de cuadrúpedos”. (SC: 155, nota 300):

Ki-pis-lik, tercera persona plural de la misma raíz *pis*, “envolver”. Según Diego Guarchaj el sufijo –*lik* confiere valor adjetival.

Ki-popo-b’al, forma poseída de *pop*, “petate”. Por el sufijo locativo –*b’al* se puede referir a un lugar del consejo de los señores de Xib’alb’a.

K-i-pogo, segunda persona plural (*i-*), posiblemente de *poq’em*, “brotar, engendrar”.

Ki-pus, sustantivo poseído en la tercera persona plural. Brasseur registra el difrasismo *nawal/ puz* como “cosa maravillosa/ encanto”. (BB)

Ki-q’ab’, *K-iq’ab’*, “sus brazos”. se observa que el sustantivo está poseído en la forma plural, “de ellos”.

Ki-q’aq’al, “su calor, su fuego, su brillantez, su esplendor”.

Ki-q’eb’al, “sus tinajas”.

Ki-q’ij, literalmente “su sol, su tiempo”.

Ki-q’ijila, forma poseída en la tercera persona plural del verbo *q’ijiloxik*, “adorar”, de *q’ij*, “día, sol”.

Ki-q’upun, tercera persona plural de la raíz *q’up*, “quebrar”.

Ki-q’uq’, “su quetzal, su pluma de quetzal”.

Ki-q-ajaw, sustantivo con doble prefijo posesivo, “su-nuestro-padre”.

Ki-qalem, “su dignidad”. (DG)

Ki-qasaj, forma incompletiva plural de *qasaj*, “bajar”. (TC)

K-i-qa-tz’onoj, primera persona plural con el complemento en la segunda forma de confianza (*-i*) del verbo *tz’onoxik*, “rogar, pedir”.

Ki-qul, de *qulaj*, “garganta, cuello”.

Ki-ra’il, “sus dolores”, de *ra’il*, “dolor, sufrimiento”. (SC, nota 182)

Ki-raquj ki-chi’, forma incompletiva de *raqoj chi’*, “gritar”.

Ki-ray-b’al sustantivo instrumental de *rayixik*, “desear, querer”.

Kiron, participio de la raíz *kir*, “desatar”.

Ki-sach, de *sachem*, “perderse, equivocarse”.

Ki-sachik, sustantivo poseído en la tercera persona plural de *sachem*, “perderse, equivocarse”.

Ki-sajkab’, “su tizate, polvo para hilar”.

Ki-samajel, “sus mensajeros”.

Ki-s-ela-wachin: verbo compuesto de *iilik*, “ver”, *wach*, “aspecto, apariencia”, así como el verbo siguiente *k-ila-wachin*.

Ki-sik’, “su cigarro, su tabaco”.

Ki-sik’ixik, “su invocar, su llamar, su llamada, su convocación”.

Ki-silaj, de *siloj*, “menearse, columpiarse”.

Ki-sipaj, del verbo *sipaxik*, “regalar, repartir dones”.

K-ismachi’, “su barba”.

K-i-ta, segunda persona plural de *tayik*, “escuchar, oír”.

Ki-ta’, sustantivo poseído del verbo *tayik*, “oír, escuchar”.

Ki-taqikil, forma sustantivada poseída en la tercera persona plural del verbo *taqik*, “mandar, ordenar”.

Ki-telela’on, “de *teleb’a*, “cargar en hombros”. (SC, nota 129)

Ki-telen, “llevan en sus brazos, en sus hombros”, de *tel*, “brazo” y *telexik*, “llevar en los brazos”.

Ki-tem, “sus asientos”.

Ki-tepew-al, sustantivo poseído de *tepew*, nombre asociado a los dioses, del náhuatl *tepeuani* (raíz verbal *peua*), “el vencedor, conquistador”. (RS)

Ki-ti, forma incompletiva plural de *tijik*, “comer, beber”. La raíz *ti* es “carne, comer carne”. (BB)

Ki-tij, forma incompletiva de la raíz *tij*, “probar, intentar”. (BB)

Ki-tija, de la raíz *tij*, “intentar, probar”. (BB)

Ki-tijoj, tercera persona plural de la raíz *tijoj*, registrada en Coto. El significado fundamental es “enseñar”, sin embargo puede tener también la connotación de “castigar, corregir, domar y aconsejar”. (TC)

Ki-tik'em, forma plural incompletiva de la raíz *tik'*, “poner una vasija boca arriba, estar algo boca arriba”.

Ki-tikpan, sustantivo poseído, posiblemente una variante de *tekpan*, “capul grande de gente numerosa”. (BB) Del náhuatl *tecpan*, “mansión, morada de un noble, palacio”. (RS)

Ki-tinamit, “su ciudad fortificada”.

Ki-tiqowal, “su sudor de ellos”. (SC, nota 29)

Ki-titob'ej, “enseñar”, forma incompletiva. (BB)

Ki-tiyo-b'al, sustantivo instrumental de la raíz *ti*, “morder, picar”.

Ki-to'k, “sus pantalones” o lienzo con el cual se sujetaban los pantalones. (SC, nota 186)

Ki-toj-b'al, “su instrumento de pago”.

Ki-tolok', “su seno, sobaco, axila”.

K-i-toq'ob'a, forma incompletiva en la segunda persona plural de *toq'ob'axik wach*, “favorecer, tener lástima”.

Ki-tu'nik, tercera persona plural de *tu'nem*, “mamar”.

Ki-tukel, “ellos solos”.

Ki-tulel, “ellos solos”.

Ki-tz'ap, “desgracia, culpa”. (BB)

Ki-tz'ikin, “sus pájaros”.

Ki-tz'ono-b'al, sustantivo instrumental de *tz'onoxik*, “invocar, pedir a dios”.

Ki-tz'onoxik, “su pedir, su petición”, forma poseída de *tz'onoxik*, “pedir, invocar”.

Ki-tz'um, “su cuero”, o sea la protección de cuero del juego de pelota. (SC, notas 132)

Ki-tza'm, “su nariz”.

K-itzelal, sustantivo poseído en la tercera persona plural de *itzel*, “mal, maldad”.

Ki-tzij, “su palabra”. Podría ser también el adverbio *qitzij*, “realmente”.

Ki-tzija, forma incompletiva plural de *tzijik*, “encender”.

Ki-tzijel, de la raíz *tzij*, “palabra”.

Ki-tzijoxik, “su palabra de ellos, su noticia”, de *tzijoxik*, “decir a otra persona, avisar, informar”.

Ki-tzukuxik, sustantivo poseído en la tercera persona plural de *tzukuxik*, “buscar cosa perdida”.

Ki-tzuqun, del verbo *tzuqik*, “dar de comer, alimentar, sustentar”. La forma *k'oon* podría ser de *q'o*, “sustentar”. (TC)

Ki-wa, “su comida de maíz”. (BB; DG)

Ki-wa'ej, que Sam Colop lee *qiwa'ej*. Sin embargo en este caso probablemente el verbo está en la tercera persona plural, de *wa'ik*, “comer”.

Ki-wa'in, “su comida”, de *wa'im*, “comer”.

Ki-wab'an, sustantivo poseído de *wab'a*, registrado en Brasseur como “parar, señalar para carga”. (BB)

Ki-wach, “sus aspectos, sus rostros, sus miradas”, sustantivo poseído en la forma plural.

Ki-wachi-b'al, sustantivo abstracto poseído de *wach*, “imagen”.

K-iw-aj, segunda persona plural de la raíz *-aj*, “desear, querer”.

Ki-waram, forma incompletiva plural de *waram*, “dormirse”.

Ki-wej, forma incompletiva. Brasseur registra el verbo *veh* (*wej*) como “comer tortillas”.

Ki-wi, “sus cabezas”.

K-ix-b'ixanoq, imperativo de segunda persona plural de confianza (*ix-*) de *b'ixanem*, “cantar”.

K-ix-ch'aw-oq, imperativo de segunda persona plural de *ch'awem*, “hablar”.

K-ix-ch'oko, segunda persona plural de *ch'oko*, “atraer, llamar”. (SC: 157, nota 302)

K-ix-cha', imperativo de la forma plural de confianza de *cha'*, “decir”.

Ki-xik', “sus alas de ellos” de *xik'aj*.

K-ix-ja'in, forma incompleativa de segunda persona plural de la raíz *ja'in*, “hacer casa, vivienda”.
(BB)

K-ix-jalatajik, forma completiva plural en segunda persona (*ix-*) de la raíz *jal*, “cambiar”.

K-ix-k'ajb'oq, forma incompleativa plural en la segunda persona de confianza de la raíz *k'aj*, “hacer pedazos, cortar”.

K-ix-k'amowan, segunda persona plural en la forma incompleativa de *k'amowaxik*, “agradecer”.

K-ix-k'iritaj, Coto registra el significado de “esparcir, sacudir”. (TC)

K-ix-k'otonoq, imperativo de segunda persona plural de confianza (*ix-*) de la raíz *k'ot*, “escarbar, esculpir”.

Ki-xk'ub', “sus tenamaste”.

K-ix-ku', imperativo en la segunda persona plural de *ku'lik*, “sentarse”.

K-ix-ku'loq, imperativo en la segunda persona plural de *ku'lik*, “sentarse”.

K-ix-loq'ox, forma pasiva en la segunda persona plural de *loq'oxik*, “apreciar, amar”.

K-ix-mukunik, segunda persona plural, en la forma de confianza, (vosotros, ustedes) de *mukunem*, “ver”.

K-ix-nojin, forma incompleativa (*k-*) en la segunda persona plural (*ix-*), del verbo *nojem*, “llenarse”.
Taj es una partícula que confiere valor subjuntivo.

K-ix-nu-taq, primera persona singular sujeto (*nu-*) y segunda persona plural complemento (*ix-*) de *taqik*, “mandar, enviar”.

K-ix-ochochin, forma incompleativa de segunda persona plural de la raíz *ochoch*, “casa, morada”.

K-ix-ojoq, imperativo en la segunda persona plural del verbo *ir*.

Ki-xokem, “llevar el azadón al hombro”. Tercera persona plural.

K-ix-opon, forma plural de confianza de *opanem*, “llegar”.

K-ix-oponik, segunda persona plural de *opanem*, “llegar”.

K-ixoqil, “sus mujeres de ellos”.

Ki-xot, “sus comales de ellos”.

K-ix-petoq, imperativo de segunda persona plural de *petem*, “venir”.

K-ix-poq en Sam Colop, posiblemente con *q'*, de *poq'em*, “engendrar”. Segunda persona plural.
(DG)

K-ix-pusik, forma incompleativa de segunda persona plural de *pusik*, “cortar” en el sentido de “sacrificar”.

K-ix-pusu', forma incompleativa plural de segunda persona de la raíz *pus*, “cortar con cuchillo, hacer una hendidura”,

K-ix-q'ijiloxik, segunda persona plural de la forma incompleativa de *q'ij*, “día, suerte”.

K-ix-qa-achb'ilaj taj: *ix-* es infijo de sujeto de segunda persona plural; *qa-* es sufijo de complemento de primera persona plural; de la raíz *ach*, “compañía, compañero”.

K-ix-qa-sach, primera persona plural sujeto (*qa-*) y segunda persona plural complemento (*-ix*) de la forma incompleativa de *sachem*, “perderse, fallar”.

K-ix-sik'in-oq, imperativo plural de segunda persona de la raíz *sik'*, “llamar”.

K-ix-sik'ix, segunda persona plural de la forma incompleativa de *sik'ik*, “llamar, convocar, invocar”.

K-ix-su'nanoq, imperativo de segunda persona plural de confianza (*ix-*) de la raíz *su'*, “flauta”.

K-ix-ta'on, segunda persona plural de *ta'ik*, “oír, escuchar, rogar, pedir”.

K-ix-ta'onik, segunda persona plural, en la forma de confianza, (vosotros, ustedes) de *tayik*, “escuchar, oír”.

K-ix-tik'e, forma incompleativa en la segunda persona plural de la raíz *tik'*, “estar fijo, permanecer”.

K-ix-tz'ib'anoq, imperativo en la segunda persona plural de confianza de *tz'ib'anem*, “escribir, pintar”.

K-ix-tz'onox, segunda persona plural complemento de *tz'onoxik*, “pedir, invocar”.

K-ix-ul, segunda persona plural de *ulem*, “llegar”

Ki-xulq'ab', “silbidos, chiflidos”. (SC, nota 246)

K-ix-wa'ik, forma incompleativa plural de *wa'ik*, “comer”.

K-i-ya'n, posiblemente segunda persona plural de *ya'ik*, “dar, entregar”, forma incompletiva.
Ki-yachwach, “su penachos, sus coronas”. (BB; SC, notas 135)
Ki-yajik, forma incompletiva plural del verbo *yaajik*, “regañar”.
Ki-yakalem, forma plural registrada en Coto, (*yacalem ru qux*), “desasosegar a alguien”. (TC)
Ki-yake'ik, de la raíz *yake*, “levantar, nacer”. (BB)
Ki-yoq'otaj, forma sustantivada de la raíz *yoq'*, que Brasseur traduce como “vencer, ganar, derrotar, humillar, burlar” y Coto como “deshonrarse, ser humilde”. (DG; BB; TC)
Kiyow, “estorbar, separar, derribar”.
Ki-yujuj, sustantivo poseído de *yujik*, “mezclar, disolver”.
Ki-yuyub', “sus gritos”, de *yuyub'*, “gritar”. (TC)
K-ochoch, “su casa de ellos”.
Koinik, forma intransitiva del verbo *koi*, “oler”. (SC, nota 116)
Koj, “león” en los diccionarios modernos; “puma”.
K-oj-a-ta', de *tayik*, “oír, escuchar”. *Oj-* es prefijo complemento directo de primera persona plural; *a-* es sujeto de segunda persona plural.
K-oj-aw-ila', de *ilik*, “ver, mirar”. *Oj-* es prefijo complemento directo de primera persona plural; *aw-* es sujeto de segunda persona plural.
K-oj-a-ya', del verbo *ya'ik*, “dar, poner”. *Oj-* es complemento directo de primera persona plural y *a-* es sujeto de segunda persona plural.
K-oj-b'e, forma incompletiva en la primera persona plural de la raíz *b'e*, “camino, caminar”.
K-oj-b'ek, exhortativo en la primera persona plural de *b'enam*, “irse”.
K-oj-b'isonik, *k-* aspecto incompletivo; *oj*, sujeto de primera persona plural de *b'isoxik*, “sentir tristeza por algo, estar triste”.
K-oj-b'oqotajik, primera persona plural de la raíz *b'oq*, “arrancar”, posiblemente con el significado de “separarse, partir”.
K-oj-ch'akatajik, forma incompletiva en la primera persona plural de *ch'akik*, “ganar”.
K-oj-ch'awik, *k-* aspecto incompletivo; *oj*, sujeto de primera persona plural; *cha'*, “hablar”.
K-oj-i-k'ato, “ustedes nos quemar”, del verbo *k'atik*, “quemar”.
K-oj-i-kuxij, forma incompletiva de *kuxij*, “echar afuera gallinas o perros”. (SC, nota 41)
K-oj-i-mich', de la raíz *mich'o*, “escardar” y también “engañar, burlar”. (SC, nota 197)
K-oj-i-na', forma incompletiva de *na'*, “recordar, sentir, pensar”. *I-* es sujeto de segunda persona plural de confianza y *oj-* es complemento de primera persona plural.
K-oj-i-q'ajar-isaj: *k-*, imperativo de segunda persona plural de la raíz *q'ajar*, “alabar, glorificar”. Sam Colop lee *kojiqajarisaj*. (DG; BB; TC)
K-oj-i-q'ijila': *k-*, prefijo imperativo; *oj-*, infijo complemento directo de primera persona plural; *i-*, infijo de sujeto de segunda persona plural, del verbo *q'ijilo'xik*, “adorar”.
K-oj-i-r-alajob'i-saj, forma causativa de la raíz *alab'ij*, “cautivar, esclavizar”. El sujeto es *i-*, “vosotros” y el complemento *oj-*, “nos”. (TC)
K-oj-i-tiyo, imperativo en la segunda persona plural del verbo *ti'ik*, “morder, picar”.
K-oj-i-tzaq, de la raíz *tzaq*, “arrojar, lanzar”. (FXa; DG)
K-oj-iw-oyob'ej, sujeto de segunda persona plural de confianza (*iw-*) y complemento de primera persona plural (*oj-*), de la raíz *oyob'* “esperar”. (BB)
K-oj-iw-ucha'aj, de *ucha'aj*, en la voz pasiva “ser tenido”. (SC, nota 44)
K-oj-i-ya', exhortativo en la segunda persona plural sujeto (*i-*) y la primera plural complemento (*-oj*) del verbo *yaa'ik*, “dar, proporcionar, llevar”.
K-oj-k'atoq, de *k'atik*, “quemar”. Primera persona plural de la forma incompletiva.
K-oj-k'isik, forma incompletiva en la primera persona plural de *k'isem*, “acabarse, terminar”.
K-oj-k'ixb'ik, primera persona plural de la raíz *k'ix*, “vergüenza” y del verbo *k'ixem*, “tener vergüenza”.
K-oj-k'ixna, primera persona plural de la forma incompletiva de la raíz *k'ix*, “tener vergüenza, avergonzarse”.

K-oj-kamik, forma incompletiva en la primera persona plural de *kamem*, “morir”.
K-oj-kanab'ixik, forma incompletiva de la raíz *kana*, “cautivar, robar”. (TC)
K-oj-ki-ch'ako, forma incompletiva de *ch'akik*, “vencer, ganar”; sujeto de tercera persona plural (*ki*) y complemento de segunda plural (*oj-*)
K-oj-ki-q'aluj, forma incompletiva con sujeto en la tercera persona plural (*ki-*) y complemento en la primera plural (*oj-*), del verbo *q'aluxik*, “abrazar, llevar abrazado”.
K-oj-mich'owik, de *mich'o*, “escardar” y también “engañar, burlar”. (SC, nota 197)
K-oj-mukunik, forma incompletiva de la raíz *muk*, “mirar”. (FXa)
K-oj-nab'ax, de *nab'*, “recordar”.
K-oj-no'jinik, primera persona plural de *no'ixik*, “pensar, idear”.
K-oj-opon, primera persona plural de la forma incompletiva de *opanem*, “llegar”.
K-oj-q'aq'anij, primera persona plural en la forma incompletiva del verbo *q'aq'al*, “enojarse”, de *q'aq'*, “caliente”.
K-oj-si'ixoq, imperativo del verbo *sik'ixik*, “llamar, convocar, invitar”. *Oj-* es pronombre personal de primera persona plural complemento directo.
K-oj-sik'ix: *k-* es prefijo incompletivo; *oj-* es complemento directo de segunda persona plural. *Sik'ix*, del verbo *sik'ixik*, “llamar, invitar, convocar”.
K-oj-silab'ik, *k-* aspecto incompletivo; *oj*, sujeto de primera persona plural, del verbo *silab'ik*, “moverse”.
K-oj-ta'onik, *k-* aspecto incompletivo; *oj*, sujeto de primera persona plural; raíz del verbo *tayik*, “escuchar, oír”.
K-oj-tere, forma incompletiva plural, en primera persona, de *terenik*, “seguir”.
K-oj-tik'e, forma completiva en la primera persona plural de la raíz *tik'*, “estar bocarriba, estar fijo, permanecer”.
K-oj-tz'onoxik, forma incompletiva de *tz'onoxik*, “rogar, pedir”.
K-oj-tz'alij, primera persona plural de *tz'alijem*, “regresar”.
K-oj-tzijon, primera persona plural. Podría ser de la raíz *tzij*, “palabra, verdad” o del verbo *tzijik*, “encender”.
K-oj-u-chanik, primera persona plural de la forma incompletiva de *chanij*, “agarrarse”. (SC, nota 184)
K-oj-ulik, primera persona plural incompletiva de *ulem*, “regresar, llegar”.
K-oj-u-ti'o, forma incompletiva en la primera persona singular con complemento directo de segunda persona plural del verbo *ti'ik*, “comer, morder”.
K-oj-utzin, “morimos”. La raíz *utzin* puede tener también el significado de “fallecer, morir”. (TC)
K-oj-utzinik, primera persona plural (*oj-*) de *utzinik*, “terminar, llegar a buen fin”, con el significado de “morir”.
K-oj-xob'ik, primera persona plural de la raíz *xob'*, “pena, espanto”. (DG)
K-oj-yakatajik, exhortativo en la primera persona plural de *yakik*, “levantar”.
K-oj-yawik, forma incompletiva plural de *ya'ik*, “dar, proporcionar”.
Kok, “camino, sendero”.
K-ok, posiblemente forma incompletiva de *okem*, “entrar, llegar a ser”.
K-okib'exik, forma poseída en la tercera persona plural de *okem*, “entrar”.
Kokil, adverbio, “a cada instante”. (SC, nota 111)
Kolon, de *kolik*, “salvar, defender”.
Kolotajel, que Sam Colop lee *k'olotajel*, de *kolik*, “salvar”.
Komaj, “sangre”. (BB)
K-onojel, “todos ellos”. En el Ms. Newberry se encuentra *conoh*, corregido en *konojel* por SC, nota 127)
Kopkik, “aparecer de repente”. (SC, nota 139)
K-opon, forma incompletiva de *opanem*, “llegar”.
K-oq'ik, de *oq'ik*, “llorar”.

K-oqotaj, forma incompletiva de *oqotaxik*, “despedir, corretear”.
Kot, “águila”.
Kotila, de *kotij*, “rondar, dar vueltas”. (SC, nota 76)
Kotz, “mejillas”. (SC, nota 31)
Kotz’ij, “flor, vela, placenta”.
K-ox-ichal, “ellos tres”.
Ku’l, del verbo *k’ulik*, “estar sentado”. Este verbo podría tener un matiz de inmovilidad.
Ku’lel, sustantivo con sufijo agentivo de *ku’lik*, “sentarse”.
Kub’aroq. Forma perfectiva de *kub’arik*, “estar satisfecho, sentirse satisfecho, sentarse”. (DG)
K-u-b’e, forma completiva de la raíz *b’e*, “caminar”.
Kub’ul, de la raíz *kub’*, “asentarse, sentarse, estar tranquilos, tener esperanzas”. (BB; DG)
Kub’ulik, del verbo *kub’arik*, “estar satisfechos, sentarse”.
K-u-b’ulq’utij, (que Sam Colop lee *kub’ulqutij*) de la raíz *b’ul* “botar, vaciar”.
Kub’uxinaq, forma perfectiva, posiblemente de la raíz *kub’*, “asentarse, sentarse”. (BB)
K-uch’aj, podría ser de *uch’aj*, “poder hacer, cosa posible”, registrado en Coto como *vcheeh* (*ucheej*) (TC)
K-uk’, “con ellos”.
K-u-k’a’m, forma incompletiva de la raíz *qam* de Coto “juntar, recibir”. (TC)
K-uk’aj, forma incompletiva de *uk’aja’*, “tomar, beber”. *K-uk’ya’*, sustantivo poseído “su bebida de maíz, atole”. En ambos casos Sam Colop no lee la velar radicar glotalizada.
K-u-k’akab’ej en Sam Colop, posiblemente *k-u-q’aq’ab’ej*, “brillar, resplandecer, relucir”, forma incompletiva singular. (DG)
K-u-k’ala, forma incompletiva singular de *k’alik*, “amarrar leña”.
K-u-k’am, que Sam Colop lee *kuk’a’m*, de *k’amik*, “tomar, llevar, traer”. Tercera persona de la forma incompletiva.
K-uk’ya, “su bebida de maíz, su atole”.
K-u-kob’isaj, “alabar, engrandecer”. (SC, nota 60)
Kukub’, según la lectura de Sam Colop, *cocob* en el Ms. Newberry. Coto registra la palabra *cucu* (*kuku*), “olla, caldero”. (TC)
Kukus, “muecas”. (DG)
K-ul en Sam Colop, podría ser *ku’l*, variante de *kub’ul*, “sentarse, estar satisfechos”. (DG)
K-ul, de *ulem*, “llegar”.
K-ul-ki-k’ama’, forma compuesta plural del verbo *ulem*, “llegar, venir” y *k’am*, “tomar, traer, recibir”.
K-umal, “por ellos, por medio de ellos, por parte de ellos, por su causa”. Forma preposicional plural causativa.
Kumatz, “serpiente, culebra”.
Kumatz-il, sustantivo abstracto por el posfijo *-il*, “ser serpentino, como una serpiente”.
Kumuk, “gradas”.
Kunab’al, “cura, remedio, medicina”, sustantivo instrumental de *kunaxik*, “curar”.
K-u-nimaq wachij, verbo compuesto de *nim*, “grande” y *wach*, “aspecto”. Toda la expresión significa “esforzarse mucho”. (DG)
K-u-nimarisaj, forma incompletiva de *nimarsaxik*, “engrandecer”.
K-u-q’ux, de la raíz *q’ux*, “cortar, limar”. (BB)
K-u-raquj u-chi, expresión que significa “grita”.
K-u-rayij, forma incompletiva singular de *rayij*, “desear”.
Kus, “dulce, sabroso”. (SC, nota 119)
Kusuy, podría ser una variante de *kusol*, “examinar”. (DG)
K-u-ta, forma incompletiva del verbo *tayik*, “oír, escuchar”.
Kuta’m, “tronco de árbol cortado”.
K-utz’in, “estar silencioso, callado”.

K-utzin, del verbo *utzinik*, “terminar, llegar a buen fin”, también con el significado de “morir”.
Kutzinaq, “acabado por obra de ellos”. (SC, nota 229)
K-utzinik, de la raíz *utz*, “llegar a buen fin, concluir”.
Kux, “comadreja”. (BB)
K-uxik, de la raíz *ux*, “ser”.
K-uxlab', “aliento, respiración, olor”.
K-u-yoq', forma poseída de la raíz *yoq'*, “humillar, vencer, burlar. humillar”. (DG)
K-yalub'ik, forma poseída de la raíz *yaluj*, “detenerse, tardar”. (SC, nota 124)
Kyej, “venado”.

L

La es la forma de respeto singular y partícula interrogativa.
Lab'al, “guerra”.
Lab'e, podría ser de *lab'* “agüero”.
Lab'eq, en la expresión *qa-wach lab'eq* significa “agorar, agoramos”.
Lal, forma de respeto “usted”.
Lamakib', plural de *Lamak*.
Laq, “trasto, escudilla”.
Laq'ab'ey, registrado en Brasseur como *lagabeh*, “morar, avecindarse”. (BB)
Laq'i o *laqi*, negación, “acaso no”. (DG) En Sam Colop es *laki*.
Laqab'eb'al, en Sam Colop, sustantivo instrumental y locativo de *laqab'ej*, que Diego Guarchaj lee *laq'ab'eb'al* “habitar en algún lugar, avecindarse”. (SC, nota 95)
Laqij b'a, de *laqixik wach*, “ganar amistad por medio de regalos”. En el Ms. Newberry se registra la forma *laquiba*; Sam Colop lee *laq'ij*.
Le', “generación, orden”.
Leman, de *lemik*, “poner en hileras”.
Lemo. Brasseur registra la forma *lemou*, “espejo”. (BB)
Li'anik, “plano, emparejado”, del verbo *li'anik*, “ser plano, estar nivelado, acostado”.
Lib'aj o *lib'aj chi'*, “al instante, apresuradamente, inmediatamente, luego, de buena gana, rápidamente, pronto”. (BB; DG)
Lolinik, de la raíz *lol*, “estar en silencio, en abandono”. (BB)
Lolmet podría ser “embajador”, ya que Coto registra la expresión *lolmay*, “embajador”. (TC)
Loq, “inútilmente, vanamente”.
Loq', “amar, merced, favor, estimado, amado, apreciado” y también “comprar”. De *loq'olaj*: “bendito, santo, sagrado”.
Loq', “siempre, a pesar de”.
Loq'-b'al, sustantivo instrumental de *loq'*, “amar, merced, favor” y también “comprar”. La traducción sería “el instrumento con que se compra” o “el instrumento del favor, el don”.
Loq'olaj: según los diccionarios contemporáneos “bendito, santo”. En este caso el significado sería: “sagrado”.
Lotz kik', de *lotz*, “picotear, agujerar, espinar” y *kik'*, “sangre, resina, pelota”. En k'iche' moderno el verbo *lotz* significa “picotear de un ave”, entonces es probable que se mantenga una referencia al pájaro.
Lu', “atizar, avivar”, (SC, nota 173)
Lub'anik, “estar empapado, aguado”.

M

Ma k'o ma, literalmente “no hay el que no...”.
Ma o *Ma ta*, negación.

Ma qajsaj, imperativo negativo de la raíz *qaj*, “bajar, castigar”. (BB)
Ma'ixel, de la raíz *mayij*, registrada en Brasseur, “destruir, perder, olvidar”. (BB)
Maja b'i k-ech, literalmente “nada era de ellos”.
Maja introduce oraciones negativas.
Maji, pronombre “nadie”.
Majukutaj, según Diego Guarchaj, el significado de este nombre sería: “El que no gateó”, “El que nació parado”. (DG)
Mak, de *makow*, “acto de recoger flores y frutas con los dedos”. (SC, nota 99)
Mak'a, actualmente Zacuapa, junto a Joyabaj, según Recinos. (AR: 178, nota 22)
Makama, “tentando”. Forma verbal registrada en Basseta, de *macamatic* (*makamatik*), “andar tentando como ciego”. (DB)
Mak-ol, forma sustantivada de *mak*, “pecado”.
Makutax, parece ser un préstamo náhuatl, de *mah-*, “mano” y *-cuetlax-*, “cuero”, con el significado de “plusera, brazalete”. (LC: 84)
Mam o *mama'* “abuelo”.
Mamaxel, de la raíz *mam*, “anciano, abuelo”.
Mamon, de la raíz *mam*, “abuelo”.
Mana, negación.
Matat, “rechinar los dientes”. (BB; SC, nota 159)
Matzal, de *matzalik*, “estar tranquilo, quieto, callado”. (DG)
Matzamoj, de la raíz *matz*, “estar en secreto, a escondidas”.
Matzenel, “el que cubre”, sustantivo de la raíz *matzab'a*, “cubrir, decir en secreto”. (BB)
Mawi ajilam, “no contables, que no se cuentan”. Forma negativa del verbo *ajilaxik*, “contar”.
Mawi ajilan: “que no se cuentan”, de la raíz *ajil*, “contar”.
Mawi x-e-toq'otajik, forma negativa plural completiva de la raíz *toq'*, “picar, cortar”.
Mawi x-ki-sacho, forma negativa plural completiva en la tercera persona plural de *sachik*, “perder, olvidar”.
Mayb'al, “prodigio”. (BB)
Mayjab'al, sustantivo instrumental del verbo *mayjaj*, “mirar acatado, con maravilla”. (TC)
Mayjanik, “ofrenda, dádiva, merced, favor”. (TC)
Mayjik, de *mayjaj*, “mirar acatado, con maravilla, alegrarse” (CT)
Mayjoq, de la raíz *mai* (*mayj*), registrada en Coto, “autoridad, fama, milagro, maravilla”.
Mayul, palabra ceremonial, “nube, horizonte”.
Me'al, *mi'al* en k'iche' moderno, “hija”.
Me'alanik, posiblemente variante de *alanik*, de *alaxik*, “parir, dar a luz”, de *al*, “hijo de mujer”.
Meb'a', “pobre”.
Mes, “basura”.
Mewajik, “ayunar”. (SC: 137, nota 285)
Mexico en el Ms. Newberry, “México”.
Mi'al, “hija”.
Mi'er, “rato de tiempo, antes”. (TC)
Mi'eroq, “antes, hace tiempo”.
Mich'b'al, sustantivo instrumental de la raíz *mich'*, “burlar, engañar”.
M-i-k'ut, forma negativa en la segunda persona plural de *k'utunem*, “aparecer”.
Miq'ina, “Agua caliente”, actualmente municipio de Totonicapán, según Recinos (AR: 178, nota 26)
M-iw-ajawaj, forma negativa en la segunda persona plural de la raíz *aj*, “querer, desear” y en la forma negativa *ahouax*, “ser necesario”. (BB)
Mi-x-at-ulik, segunda persona singular (*at-*) de la forma completiva (*x-*) del verbo *ulem*, “llegar”.
Mix-b'anatajik, forma completiva optativa del verbo *b'anik*, “hacer”.
Mix-b'isonik, forma de imperativo negativo de la raíz *b'is*, “sentir tristeza”.

M-i-x-b'isonik, forma plural (*ix-*) de confianza negativa de la raíz *b'is*, “sentir tristeza”.
Mix-e'aq'alab'a, de *q'alab'a*, “echar a perder”.
M-i-x-e'uxik, de la raíz *ux*, “ser”. (BB)
Mix-e-kuchukib', forma completiva plural de *kuchujib'*, “juntarse, reunirse”.
Mix-eleq'an, de la raíz *eleq'*, que tiene la connotación de “robar, disimular”.
Mix-e-qa-ch'ako, de *ch'akik*, “ganar, vencer”, primera persona plural (*qa-*)
Mix-e-tanatob', forma completiva plural de *tanatob'*, “atorarse, trabarse”. (SC, nota 183)
M-i-xib'ij iw-ib', *m-*, negación; *i-* sujeto en la segunda persona plural; *xib'ij*, de *xib'ixik*, “espantar”.
Iw-ib' es pronombre reflexivo en la segunda persona plural.
M-i-xib'ij, optativo negativo en la segunda persona plural de *xib'ixik*, “espantar, asustar”.
Mix-in-i-ch'ikib'a, forma completiva en la segunda persona plural sujeto (*i-*) y complemento en la primera persona singular (*in-*) de *ch'ikib'a*, “bajar la cabeza”. (TC)
Mix-in-i-q'alab'a, forma completiva en la segunda persona plural sujeto (*i-*) y complemento en la primera persona singular (*in-*) de *q'alab'a*, “echar a perder”. (SC, nota 188)
Mix-in-ulik, forma completiva en la primera persona singular (*in-*) de *ulem*, “llegar”.
Mi-x-ix-ulik, forma completiva de segunda persona plural de confianza de *ulem*, “llegar”.
Mi-x-k'amow, interrogativa completiva de la raíz *k'am*, “tomar, traer, recibir”.
Mi-x-k'is, forma completiva del verbo *k'isem*, “acabarse, terminarse”.
Mix-ki-k'ulwachij, forma completiva plural del verbo *k'ulik*, “encontrarse” y *wach*, “rostro”: “encontrar, suceder, acaecer”. (TC)
Mix-kos, de *kosem*, “cansarse”.
Mi-x-nu-b'an, de *b'anik*, “hacer”, primera persona singular de la forma completiva.
Mi-x-nu-k'am, forma completiva singular de *k'am*, “traer, tomar”.
Mi-x-nu-ya', forma completiva en la primera persona singular (*nu-*) de *ya'ik*, “dar”.
Mix-oj-k'amowik, forma completiva de *k'amik*, “tomar, aceptar”.
M-i-x-oj-kamik, de *kamik*, “morir”.
Mix-oj-kosik, primera persona plural de *kosem*, “cansarse”.
Mix-oj-mich'owik, forma completiva de *mich'ik*, “arrancar hierbas, pelos o plumas”.
Mix-oj-sachik, primera persona plural de la forma completiva de *sachik*, “perder, olvidar”.
Mix-oj-uxik: forma optativa completiva en la primera persona plural de *uxeem*, “ser”.
Mix-oj-winaqirik, “hacer hombre”. Complemento de primera persona plural en la forma incompletiva. Se observa la raíz *winaq*, “gente, hombre”.
Mix-oq'ik, imperativo negativo de *oq'ik*, “llorar”.
Mix-pe, de *petem*, “viene”.
Mix-qa-b'ij, forma completiva en la primera persona plural sujeto de *b'ixik*, “decir”.
Mix-qa-cholo, forma completiva en la primera persona plural (*qa-*) de la raíz *chol*, “contar cuentos o historias”.
Mix-qa-k'am, forma completiva en la primera persona plural de *k'amik*, “tomar”.
Mix-qa-kuyu, primera persona plural de la forma completiva de *kuyik*, “agantar”.
Mix-qa-riqo, forma completiva en la primera persona plural de *riqik*, “encontrar, hallar”.
Mix-qa-sach, forma completiva en la primera persona plural de *sachem*, “perderse”.
Mi-x-qa-tijo, forma completiva de *tij*, “probar, intentar”.
Mix-qa-tzib'aj, forma completiva en la primera persona plural de *tzib'a*, “escribir”. (BB)
Mi-x-q-etamaj, primera persona plural de *eta'maxik*, en modo completivo.
Mix-silib'ataj en Sam Colop, *mix-silab'ataj* según Diego Guarchaj, forma completiva de la raíz *silab'*, “mover”. (DG)
Mi-x-ti'owik, forma completiva de *ti'ik*, “comer, morder”.
Mix-tz'aq, forma completiva de *tz'aq*, “formar, edificar”.
Mix-tz'aqat, forma completiva optativa del verbo *tz'aqatik*, “completar”.
Mix-tze'nik, imperativo negativo de *tze'nem*, “reírse”.
Mix-ul, forma completiva de *ulem*, “venir”.

Mix-u-tij, forma completiva singular de *tijik*, “comer, beber”.
Mix-u-tikib’a forma completiva de la raíz *tik*, “comenzar”.
Mix-utzinik, forma completiva de la raíz *utzin*, “faltar, acabar, concluir”. (TC)
Mix-uxik, forma completiva de la raíz *ux-*, “existir, ser”.
Mix-u-yak, forma completiva del verbo *yakik*, “levantar”.
Mix-xob’ik, imperativo negativo en la segunda persona plural de la forma *xob’*, “pena, espanto”.
(DG)
M-ix-yonolikinik, según Brasseur, “quedarse en silencio” y también “gorjear”. (BB)
Mix-yopij, de *yopij*, “acercarse”.
M-oj-a-tzaqo: *m-* es prefijo optativo negativo; *oj-* es complemento directo de primera persona plural; *a-* es sujeto de segunda persona singular; *tzaqo*, del verbo *tzaqem*, “caerse”.
M-oj-i-k’ut, negación-pronombre complemento “nos”-sujeto “vosotros”-raíz *k’ut*, “aparecer, mostrar”.
M-oj-i-mes, forma negativa del optativo de *mes*, “barrer, olvidar”. *I-* es sujeto de segunda persona plural de confianza y *oj-* es complemento de primera persona plural.
M-oj-i-sacho, forma negativa del optativo de *sachik* “perder”. *I-* es sujeto de segunda persona plural de confianza y *oj-* es complemento de primera persona plural.
Mokem, de la raíz *moqueh* (*moken*), “ser humilde, rogar”. (TC)
Molaj, “clase, tipo, especie”.
Molaj-il, “grupo, reunión”, de la raíz *mol*, “juntar, agrupar”.
Motz: Sam Colop sugiere un juego verbal entre *motz* (“montón”, según Brasseur) y *mutz*, *much* (“amontonar”, según Brasseur), *much’*. (SC, nota 97; BB)
Mox-wachinik, “envidia”. *Mox* significa también “tonto” e “izquierda”, pero con el sustantivo *wach* está registrado en el diccionario de Coto con el significado de “envidia, malicia, odio”.
(TC)
Mu’j, “sombra”.
Muchij, puede ser un tipo de flor, (*much’*, “chipilín”) Sam Colop observa que *muchij* y *muchit* derivan de la raíz *much’u*, “desmenuzar” o *much’*, “amontonar”. (SC, nota 225)
Muhu en el Ms. Newberry, que Sam Colop interpreta como *ma ju*, negación reforzada por la partícula *na* y por la negación *ma* de las líneas siguientes. (SC: 122, nota 268)
Mukum, “mirar de lejos”, de la raíz *mukuj*, “mirar”. (TC; BB; FXa)
Mul, “vez”.
Mulumul jab’, literalmente “llovizna lluvia”.
Mun-il, “servidumbre”, de *mun*, “servidor”. (BB)
Muq, del verbo *muqik*, “enterrar”.
Muqul, forma sustantivada de *muqik*, “enterrar”.
Muqumuxinaq, de la raíz *muq*, “cubrir, enterrar”.
Muqutal, del verbo *muqik*, “enterrar”.
Mutzuma’q, forma plural de *mutzumik*, “estar lleno de pelos”. (DG)

N

Na, “primero”, de *nab’e*, “primero, original”.
Na, partícula que expresa acción futura.
Na’b’al, de *na’oj*, “idea, pensamiento”, sustantivo instrumental, literalmente significa “sentido”.
Na’oj, “idea, consejo, pensamiento”.
Na’-ol, forma sustantivada de *na’oj*, “idea”. La traducción sería: “el pensador, el sabio”.
Na’onel, sustantivo de *na’*, “idea, pensamiento”.
Nab’ab’al, sustantivo. Coto registra la raíz *nab’al*, “sentir, pensar, acordarse”. (TC)
Nab’e, “primero, original”.
Nab’ek, “primero, en primer lugar”.

Nab'e-ok, verbo compuesto de *nab'e*, “primero” y *okem*, “entrar”.

Naj, “lejos, mucho rato”.

Najt, forma antigua de *naj*, “lejos”. (SC, nota 112), “lejos, lejano, lejos en el tiempo”, adv. de *najtinem*, “tardar, dilatar”.

Najtik, de *naj*, “lejos, largos” y *najtinem*, “dilatar, tardar”.

Nak'al, “pegado”, de *nak'alik*, “pegar, aplastar”.

Naki pa, partículas interrogativas.

Nakxit, del náhuatl *nauí*, “cuatro, para contar los seres animados, objetos finos” e *icxitl*, “pie”, “el de cuatro pies”. (DT: 323, nota 2) Siméon señala a Nacxitl, hermano de Yacatecutli, dios de los viajeros en Sahagún. (RS) Se observa también que la *u-* se convierte en *-h* a final de sílaba en los dialectos nahuas de la Costa del golfo y que esta desaparece en el texto *k'iche'*. También la asimilación del morfema *-tl* del náhuatl clásico en *-t* es una variante propia de la Costa del Golfo, donde posiblemente estaba ubicado el reino del soberano citado. (LC: 84) Véase también la referencia al señor Nacxit *-Xuchit* en los libros de Chilam Balam. (AR: 177, nota 9)

Nanawak, el morfema *wak* significa “gavilán”. Podría ser de origen náhuatl, de *a:-*, “agua” y *-nawak*, “cerca”, como sugiere Campbell. (LC: 84)

Naqaj, “cerca de”.

Nawal ajaw, “señor sagrado”.

Nawal, “espíritu sagrado, transformador, ser extraordinario, ser sagrado”.

Nawikil, de la raíz *na'*, “sabiduría, ciencia, conocimiento”.

Na-winaq, de *na'oj*, “idea, conocimiento” y *winaq*, “gente, hombres”.

Nay pu o *nay puch*, “también”.

Neb'elik, “estar empapado, remojado”.

Nija'ib'-ab', plural de *nija'ib'*, de *nim*, “grande” y *ja'*, “casa”.

Nik'aj, “centro, medio, la mitad”.

Nik'wachinel, “agorero”, de *nik'*, “mirar, considerar” y *wach*, “aspecto”. (BB) Sam Colop interpreta el término como: “el que ve lo distante o que tiene capacidad para adivinar lo distante”. (SC: 31, nota 20) Se observa que la raíz *wach* está vinculada con la acción de observar, de analizar.

Nim ja, “casa grande, linaje”.

Nim, “grande”.

Nimal, “grandeza, tamaño”

Niman-el, sustantivo con sufijo agentivo de la raíz *nim*, “obedecer, respetar”.

Nimaq, “grande”.

Nimatalik, de *nim*, “grande”.

Nimja'ib'ab', forma plural de *Nimja'ib'*.

No'j, “idea, pensamiento” de *no'jil*.

Noj, posiblemente es un tipo de resina o un árbol. Brasseur registra la forma *xnoj*, “resina”. (BB)

Nojinaq, de la raíz *noj*, “lleno, llenar”.

Nu-joxb'al, “mi relación sexual”, de *jox-b'al*, sustantivo instrumental poseído de *joxowem*, “cometer adulterio, fornicar”.

Nu-k'axaj, “mi baba”.

Nu-kamisaj, primera persona de *kamisaxik*, “matar”. *Nu ca camizah* en el Ms. Newberry.

Nu-kawub'al, “mi adorno, atavío”.

Nu-mayyaj, de *mayyaj*, “mirar con maravilla”.

Nu-me'al k'o chi r-al, literalmente “mi hija está su hijo”.

Nu-q'alib'al, “mi trono”. (DG)

Nu-tz'i', “mi perro”.

Nu-tza'm, “mi nariz”.

Nu-tzij, literalmente “mi palabra”.

Nu-waram, “mi sueño”.

O

Ochoch, “casa, morada”.

Oj kanij. según Sam Colop, *oj k’anij* según Diego Guarchaj, de *k’anij*, “amabilidad, ser amable”. (DG)

Ojer tzij, “antigua palabra”. En los diccionario modernos la expresión se encuentra con un significado adverbial “antiguamente”.

Ojer u *ojeroq* “antiguamente, antiguo”.

Oj-iw-achb’il, literalmente “nosotros-vuestros-compañeros”.

Oj-meb’a’, de *meb’a’*, “pobre”.

Oj-pak’ol, “nosotros los vengadores”, de la raíz *pak’*, “estar boca arriba, arrimar, quebrar, descubrir”, posiblemente con el significado de derrotar. (DG; DB)

Oj-tzakal, de *tzakik*, “cocer”. Sam Colop lee *oj-tzaqal*.

Oj-tzarab’om, sustantivo que se forma de *tzarab’*, “hierba, liga para cazar animales”. (SC, nota 110)

Ok’a es una expresión de burla (SC, nota 93)

Okik, de *okem*, “entrar”.

Okinaq, forma pasiva de *okem*, “entrar, llegar a ser”.

Okoq, de *okem*, “entrar, la entrada”.

Okox, “hongos”, según Coto. (TC)

Oloman, del náhuatl *ol-*, “hule, con el sufijo locativo. Según Tedlock del náhuatl *ollomani*, “jugador de pelota”, en referencia a una tribu que permaneció en el Oriente, de lengua pipil. Para Recinos, por otro lado, el nombre se refiere a los olmecas-xicalancas, del sur de Veracruz. (DT: 289, nota 20; AR: 174, nota 3; LC: 84)

Omuch’, “cuatrocientos”.

On, partícula dubitativa. (SC, nota 11)

Openal, “masa de maíz que se queda en las manos”.

Oq sufijo perfectivo, asociado a los numerales. (DG)

Oqotal, de la raíz *ok* (*oq*), “seguir, acompañar”. (BB)

Ox, “tres”.

Oxib’ Kyej: “Tres Venado”, posiblemente nombre calendárico.

Oxib’, “tres”.

Oxij, “en tres días”.

Oxlajuj winaq es “trece por veinte, doscientos sesenta”. (SC: 192, nota 331)

Ox-ul, “tres veces”.

Oyowarik, de *oyowarem*, “enojarse”.

P

Pa b’e/ pa jok: difrasismo tradicional, “en el camino/ en el sendero”.

Pa jaq, de la raíz *jaq*, “abierto, abrir”.

Pa juyub’, “en una montaña”.

Pa ki-wi’, literalmente “en sus cabezas”.

Pa q’uq’, literalmente “en quetzal”.

Pa qul, “en el cuello”, de *qulaj*, “cuello, garganta”. *Cul* podría ser también “trapo, paño, red”, de *quul*, “bejuco, red” o *k’ul*, “chamarra, poncho”.

Pa sanik, literalmente “en la hormiga”.

Pa tzij, literalmente “en la palabra”.

Pa ulix en el Ms. Ximénez. Sam Colop lee *Pa Awilix* (*pa auilix*)

Pa, preposición locativa “en” y partícula interrogativa.

Pachal, de *pachalik*, “estar agachado”.

Pajik, de la raíz *paj*, “caer”. (BB)

Pak', de la raíz *pak* (*pak'*) registrada en Brasseur como “subir, tropezar”. (BB)

Pak'al, de *pak'alik*, “boca arriba”.

Pak'e, “lo que está boca arriba, la superficie”.

Pak'ol, sustantivo con sufijo agentivo, de *pak'*, “nosotros los vengadores”, de la raíz *pak'*, “estar boca arriba, arrimar, quebrar, descubrir”, posiblemente con el significado de derrotar. (DG; DB)

Pakatajik, “aurora”.

Palo, “mar”.

Paluna, para Diego Guarchaj es un vocablo de posible origen español, “paloma”. (DG)

Paxi-b'al, sustantivo instrumental de la raíz *pax*, “quebrarse”.

Paxil, de *paax*, “quebrado, rajado”.

Pek, “cueva”.

Peq, “tipo de cacao”, más conocido con el nombre de origen náhuatl *pataxte*, es una planta de la especie del cacao (*theobroma bicolor*)

Petatayub' está en la costa pácifica, en la frontera con México. El toponímico es de origen náhuatl, de *petatl*, “petate” y *ayo-*, “ayote”. (AR: 178; LC: 84)

Petenaq, participio del verbo *petem*, “venir”.

Pich, “pie de dos uñas como de venado”. (BB)

Pir, “pedazo, porción”. (SC, nota 77)

Pislik, “envuelto” de *pisik*, “envolver”.

Pisom q'aq'al. *Q'aq'al* es adjetivo “caliente, de fuego”. *Pisom*, participio de *pisik*, “envolver en tela, hojas o papel”.

Pitz, de la raíz *pitz*, “reventar”.

Pixab', “consejo”.

Pixab'ay, de *pixab'*, “despedirse, aconsejar”.

Pixc, “bollota, fruto de la encina” y también “agalla de un árbol”. (TC)

Pokob', “escudo, instrumento de defensa, protecciones”.

Pom, incienso que se usa todavía en las comunidades mayas de Guatemala.

Popol Winaq, “hombre de la estera”.

Poq'ol, del verbo *poq'em*, “reproducirse, multiplicarse”.

Poy es “espantapájaros, muñeco”, generalmente situado en la milpa.

Poy-saxik, verbo causativo de *poy*, “muñeco, espantapájaros”. La traducción literal sería: “hacer muñeco”. La misma raíz significa también “envenenar, dañar”. (BB)

Pu (o *pa*) *b'e*, está casi borrado en el Ms. Newberry, “en el camino”.

Pu, “también”.

Puch es partícula, “entonces, también, pues”. (DG; SC, nota 5) Puede tener un matiz potencial.

Puj, “pus, materia infectada”.

Puk'ab'in, de la raíz *puk*, registrada en Coto, “caerse la fruta”. (TC)

P-ulew, “en la tierra”.

Pulinaq, de la raíz *pul*, “la raíz *pul*, “rellenarse, congregarse”. (TC)

Pune, de la raíz *pun*, “extender al suelo, tirar, algo extendido”.

P-u-q'ab', “dentro la mano, la palma de la mano”.

Purpuweq, “mochuelo”.

Pus, “cortar”, en el sentido de sacrificar.

Pus/ nawal. Brasseur registra el difrasismo como “cosa maravillosa, encanto”. Tal vez *pus* tiene relación con la raíz *pus*, “cortar, sacrificar”. *Nawal*, del náhuatl, con el sentido de “espíritu, ser sagrado”. (BB)

Pusb'al, “lugar donde se corta, lugar del sacrificio”.

Pusunik, de la raíz *pus*, “cortar con cuchillo, hacer una hendidura”.

Puwaq, pwaq, “metal, plata, dinero”. Coto registra los significados de “dinero, joyas, oro, plata”. (TC)

Q'

Q'aalal, sustantivo abstracto de *q'aalaj*, “claro, visible”.

Q'ab', “rama” y *q'ab'aj*, “mano, brazo”.

Q'ab'che'al, literalmente “ramas, brazos de un árbol (*che'*)”.

Q'ajowik, de la raíz *q'aj*, “quebrar, faltar”.

Q'aka según la paleografía de Sam Colop. Sin embargo, yo no he encontrado esta forma en los diccionarios. Tal vez es *k'ak'a*, de la raíz *k'ak'*, “prepararse, vigilar, renovarse, nuevo”.

Q'ala, de *q'alaj*, “claridad, está claro”. Forma de saludo. (SC, nota 151)

Q'alaj, “aclarar, amanecer, claro, evidente, visible”.

Q'alajob'oq, de *q'alajinem*, “aclararse”.

Q'alajsaxik, “aclarar”.

Q'alej, “dignidad”. (DG):

Q'alel ajaw, registrado en Coto como “bubas, cacique, generoso, príncipe”. (TC)

Q'alib'aj, “trono, lugar donde sentarse”. (DG)

Q'amja, según Sam Colop. Tedlock traduce “el de la casa del recibimiento”, de *k'am*, “recibir” y *ja*, “casa”. (DT: 323-4, nota 4)

Q'an, “grasa”.

Q'ana, “amarillo”.

Q'an-ab'aj, “amarilla-piedra”.

Q'anal, “grasa, sebo”.

Q'an-al, sustantivo abstracto de *q'an*, “amarillo”.

Q'ante (“madre del cacao”), según Campbell es un préstamo del mayance occidental, con el significado de “árbol amarillo”. El morfema *te*, “árbol” en las lenguas mayances occidentales corresponde a *che'* del k'iche' e indica que se trata de un préstamo de otra lengua. (LC: 82)

Q'apoj, “muchacha virgen”.

Q'apoj-ib', “vírgenes, jóvenes, muchachas”, plural.

Q'aq', significa “calor, fuego, esplendor”, pero también “enojo, envidia”.

Q'aq'a chikop, “luciérnagas”, literalmente “de fuego animales”.

Q'aq'al, “esplendor, poder, calor, luz, majestuoso, brillante” (BB) Puede ser también adjetivo “caliente, de fuego”. También con el significado de “pleito, calentamiento, envidia, enojo”, de *q'aq'*, “fuego, calor, enojo”.

Q'aq'chikeleb', plural de *Q'aq'chikel*.

Q'aq'lakan está relacionado con *q'aq'*, “fuego”.

Q'aq'-wachinik, “enojo”. *Q'aq'*, significa “calor, fuego”, pero también “enojo, envidia”. Con el sustantivo *wach* está registrado en Coto con el significado de “doler”. (TC)

Q'atajil, sustantivo abstracto de la raíz *q'at*, “escudo, estorbar, impedir, defender”.

Q'atexik, “proteger, ocupar, estorbar”.

Q'atey de *q'atexik*, “ocupar”. (DG)

Q'atoj, “corte, siega, lo cortado”.

Q'atol tzij, (*q'atal tzij* en k'iche' moderno) está registrado en los diccionarios modernos como “juez, gobernador de justicia”.

Q'atowik, posiblemente de la raíz *q'at*, “cortar, condenar, dañar”.

Q'awaq'oj, sufijo intensificativo. (DG)

Q'eb'al, “tinaja”.

Q'enech Ajaw, como sugiere Campbell, la etimología sería: *q'uin*, “sol”; *-ich*, “ojo”, *-ahaw*, “señor”, en referencia al dios yucateco del sol. (LC: 82)

Q'eqa, “negro”.
Q'eqal jab', “negra lluvia”.
Q'equ'm, “oscuro, oscuridad”.
Q'equma, de *q'equ'm*, “oscuro”.
Q'equm-al, sustantivo abstracto de la raíz *q'eq*, “negro”: “oscuridad”.
Q'equmar, de *q'equmarsaxik*, “oscurecer”.
Q'eyoq en SamColop. Para D. Guarchaj es *q'ayoq*, “estar podrido”. (DG)
Q'ij, literalmente “día, sol, tiempo, de día, diario”. Por extensión metafórica también “creación, adivinación”. Podría indicar también “el honor, la gloria”.
Q'ij/ saq, “día/ luz” es un difrasismo todavía difundido en los cantos k'iche' contemporáneos, con el significado de “día/ época”, según la interpretación de Diego Guarchaj.
Q'ijila-b'al, forma instrumental, “el objeto o el lugar por medio del cual se expresa adoración”.
Q'ijilo'xik, en k'iche' contemporáneo “adoración, adorar”. Se observa la raíz *q'ij*, “sol, tiempo”. Es oportuno señalar, como posible significado, también el de “vaciar el contenido de un recipiente” *Q'ijilon-el*, sustantivo con sufijo agentivo: “los que adoran”.
Q'ijilonik, del verbo *q'ijiloxik*, “adorar”.
Q'ijilox, forma sustantivada de *q'ijiloxik*, “adorar”.
Q'inom, “jocote”.
Q'o, “sustentar”. (TC)
Q'ol, “resina, trementina, resinoso” *Q'ol* indica la resina en general, pero en este contexto ceremonial el término se puede referir a la resina que se ofrendaba a los dioses, copal o pom.
Q'oq', “chilacayote”.
Q'ukumatz, “quetzal-serpiente” de *q'uq'*, “quetzal” y *kumatz*, “serpiente”.
Q'umar, “palo podrido”.
Q'upuj, de *q'upik*, “quebrar ramas verdes”.
Q'uqumal, forma abstracta de *q'eq*, “negro”.
Q'usq'uj ch-oq', (*quz quz* en el Ms. Newberry) expresión que significa “echar a llorar, llorar mucho”. (SC, nota 142)
Q'utu'm, “chile seco machucado, chirmol”.

Q

Qa-, posesivo en la primera persona plural.
Qa-achilal, sustantivo abstracto poseído, relacionado con *achij*, “varón, guerrero”. El significado sería “valor bélico, hombría”.
Qa-b'an, “nuestra creación”.
Qa-b'ana', primera persona plural de *b'anik*, “hacer”.
Qa-b'aq, literalmente “nuestros huesos”.
Qa-b'ij, del verbo *b'ixik*, “decir”, segunda persona plural.
Qa-ch'opij, primera persona plural de la raíz *ch'op*, “saltar, brincar”.
Qa-chapa, primera persona plural de la raíz *chap*, “coger, agarrar”.
Qa-chaq', “nuestros hermanos menores”.
Q-ach-elik, verbo compuesto de *ach*, “compañero” y *elem*, “salir”.
Q-achijlal, “nuestro valor, nuestra valentía”.
Q-ach-meb'a', forma compuesta poseída, de *ach*, “compañero” y *meb'a'*, “pobre”.
Qa-chu'k. Brasseur registra la forma *chuc*, “codo”.
Qa-chuqab', “nuestra violencia, nuestra fuerza”, de *chuqab'aj*, “tomar por fuerza, violentar”.
Qa-etal contiene la raíz *et*, “conocer, reconocer, saber” y significa “nuestras señal, instrumento del reconocimiento”.
Qaj, de *qajem*, “bajarse”.
Qaja, es partícula direccional “de arriba para abajo”, del verbo *qajem*, “bajarse”.

Q-ajaw, podría ser “nuestro padre”. Sin embargo cuando tiene esta connotación en todos los casos encontrados en el *Popol Vuh* está construido con el doble posesivo *qaqajaw*, “nuestro-padre-nuestro”. Según Diego Guarchaj se trata de una constelación. (DG)

Q-ajawixel, forma poseída en la primera persona plural del sustantivo *ajaw*, “señor”. *Ixel* es un infijo agentivo intensificador “gran señor”. (DG)

Qajik, de la raíz *qaj*, “bajar”.

Qajinaq, forma perfectiva de *qajem*, “bajarse”.

Qajoq es partícula direccional “de arriba para abajo”, adv. de rumbo, de *qajem*, “bajar”,

Qa-juyub'-al, “nuestras montañas”.

Qa-k'amowa-b'al, primera persona plural de *k'amowaxik*, “agradecer”.

Qa-k'astaj, primera persona plural de *k'astajem*, “despertarse”, probablemente con el significado de “divertirse”. La expresión *k'astaj wach* significa “resucitar, despertarse de la muerte”.

Qa-k'ejoj en Sam Colop. Para Diego Guarchaj sería *qa-kejoj*, “nuestra defensa”. (DG)

Qa-k'ex-wach, sustantivo poseído de *k'exwach*, “cambiar una cosa por otra”.

Qa-k'oto, primera persona plural de la raíz *k'ot*, “escarbar un foso”

Qa-k'oxnun, “torre, muro, cerca”. (TC)

Qa-k'ulel, primera persona plural reflexiva de *k'ulik*, “encontrarse persona o animales, enfrentarse a alguien”.

Qa-ka'y, literalmente “paisaje, mirador, máscara, espejo”, de *ka'yem*, “ver, mirar”.

Qa-ki, de *ki*, “nuestro maguey, nuestro licor de maguey, nuestra bebida”. Bebida de maguey fermentada, correspondería al pulque de los nahuas. (SC, nota 94, TC)

Qa-kowil, forma poseída en la primera persona plural de *kowil*, que en los diccionarios modernos está asociado a *aanimah* (“alma”), con el significado de “valor, espíritu”.

Q-al, “nuestros hijos de mujer”.

Q-alaxik, “nuestro nacimiento, hijos”, del verbo *alaxik*, “parir, dar a luz”.

Qalem en Sam Colop; *q'alem* para D. Guarchaj, de *q'alik*, sentarse en el trono”. (DG)

Qa-mam, de *mam*, “nuestro nieto, abuelo”.

Qa-muji-b'al: sustantivo poseído en la primera persona plural (-*qa*), con sufijo instrumental (-*b'al*) de *muj*, “sombra”.

Qa-nimaxik, primera persona plural (*qa*) de la raíz *nim*, “grande”.

Qa-paq'u-b'al, de *paq'uj*, “agradecer”. (SC, nota 319)

Qa-patan, “nuestro servicio, tributo”. (BB)

Qa-pixab'aj, primera persona plural de *pixab'axik*, “avisar, despedirse, aconsejar”. (BB)

Qa-q'alajixik, forma plural de *q'alajsaxik*, “aclararse, revelarse”.

Qa-q'ij, sustantivo poseído en la primera persona plural, de *q'ij*, literalmente “sol, día”.

Qa-q'ijiloxik, “nuestro adorar”, forma plural de *q'ijiloxik*, “adorar”.

Qarik, según la lectura de Sam Colop. Posiblemente es *qa-riq*, primera persona de *riqik*, “encontrar, conseguir”.

Qa-riqo, primera persona plural de *riqik*, “encontrar, hallar”.

Qa-sik'ixik: verbo substantivado poseído en la primera persona plural (*qa-*) El verbo *sik'ixik* significa literalmente “llamar, convocar, invitar”.

Qa-t'isa, según Sam Colop (*caziza* en el Ms. Newberry) Primera persona plural de *t'isisem*, “meter cosas puntiagudas, ensartar”.

Qa-tarij, de *tarij*, “arrojar, tirar”. (SC, nota 88)

Qa-tem, “nuestros bancos”.

Qa-ti', “nuestra comida” de *ti'ik*, “comer”.

Qa-tija, “probamos”, primera persona plural de *tij*. *Ki-q'ij*, “sus días, su suerte”.

Qa-toq'exik, forma substantivada poseída de *toq'ixik*, “pedir, ordenar, exigir”.

Q-atz y *qa-chaq'*, respectivamente “nuestros hermanos mayores/ nuestros hermanos menores”.

Qa-tz'alam, “nuestras tablas”.

Qa-tz'onoj, primera persona plural de *tz'onoxik*, “invocar, pedir a dios”.

Qa-tz'uqib'al en Sam Colop. Para Diego Guarchaj es *qa-tzuqib'al*, sustantivo instrumental de la raíz *tzuq*, “sustentar, criar, brotar, nacer”. (DG; BB)

Qa-tzijel, “nuestra palabra, verdad”, de *tzij*, “palabra”.

Qa-tzolq'omij, primera persona plural de *tzolq'omixik*, “voltar de un lado para otro”.

Qa-tzukuj, según la lectura de Sam Colop, podría ser del verbo *tzukuxik*, “buscar algo perdido”. La lectura podría ser también *qatzuqun*, del verbo *tzuqik*, “dar de comer, alimentar, sustentar”. (DG)

Qa-tzukum, primera persona plural de *tzukuxik*, “buscar cosa perdida”.

Qa-wab'a, de la raíz *wab'*, “invitar, acompañar”.

Qa-wach “nuestros rostros”.

Qa-waraj, primera persona plural de *waraxik*, “velar, cuidar, vigilar”.

Qawiqib', forma plural de *Qawiq*.

Qa-xik'aj, “nuestra ala”. La raíz *xik'* significa también volar. Coto registra también el significado de “bara, hoguera” por la palabra *xiqay* (*xik'ay*) (TC)

Qa-xikin, “nuestras orejas, nuestro oído”.

Qa-xo'l, “entre nosotros”.

Qa-yojo, primera persona plural de *yojik*, “descomponer, destruir”.

Qe, complemento de primera persona plural.

Q-ech, “de nosotros”.

Q-echa', “nuestra comida de animales, pasto para herbívoros”.

Q-etala o *q-etala*, “nuestra señal”.

Q-etam, primera persona plural de *eta'am*, “saber, conocer”. *Wakamik*, “hoy”.

Q-etz'a-b'al, “nuestros juguetes”. La expresión se refiere a los instrumentos del juego de pelota.

Qi-tzij, “de verdad, en realidad, en verdad, realmente”.

Q-oyob'ej, primera persona plural de *oyob'ej*, “aguardar, esperar”. (BB)

Q-oyowal, “nuestro enojo”.

Quia en el Ms. Newberry. Sam Colop lee *k'i ya'*; podría ser *k'ya*, “mucho, muchos”. *Q-ib'* es el reflexivo en la primera persona plural.

Quic en el Ms. Newberry, que Sam Colop lee *kik'*, “sangre, resina, pelota”.

Quicha en el Ms. Ximénez, que Sam Colop corrige en *quixcha* (*k-ix-cha'*), en la segunda persona plural de confianza. (SC, nota 282)

Quichuch, “sus mujeres de ellos” en el Ms. Newberry, que Sam Colop por el sentido corrige en *qa-chuch*, “nuestras mujeres” (SC, nota 274)

Quitzalcuat corresponde a Quetzálcoatl del área náhuatl, de *ketsal-* “quetzal” y *-kowa-tl*, “culebra”. (LC: 84-85)

Q-uk', “con nosotros”.

Q-uk'ya', “nuestro atol de maíz”.

Qul, “garganta”.

Qupul, part. de *qupixik*, “cortar”. Literalmente “cortado”.

R

Ra'il, “dolor, sufrimiento”, de la raíz *ra'*, “dolor, desdicha”. (BB; SC, nota 182)

Rab'inaleb', plural de Rabinal.

R-ach, “con él”.

R-achaq, “caderas, trasero”.

R-achaq, de *achaq*, “lo que sobra, el desperdicio”. En el diccionario de Coto se encuentra la expresión *achak che*, “punta”. En general tiene el sentido de “escoria”, que se puede referir a lo que sale de la corteza de un árbol.

R-ach-b'ixik, del verbo *b'ixik*, “decir”.

R-achijilal, forma poseída del sustantivo *achi*, “hombre, varón”. Coto registra la forma *achihilal* (*achijilal*) con el significado de “fuerza”. *Achi* es también una orden militar superior.

R-ach-tzijoxik, del verbo *tzijonen*, “hablar”.

R-ajawal, “su poder, reino”.

R-ajawarem, “poder, reino, poderío”, de *ajaw*, “señor”.

R-aj-ch’ami: “alguacil”. La palabra se refiere probablemente a un cargo ritual, de *aj* (prefijo de oficio) y *ch’ami’y*, “bastón”. En k’iche’ moderno la palabra *ajch’ami’y* significa “alguacil”.

R-ajil, “su pago, precio, sueldo”.

R-ajpop achij son títulos de los señores k’iche’.

R-ajsik, “arriba”.

R-al / u-k’ajol, “su hijo de mujer”/ “su hijo de hombre”.

R-al, “su hijo o hija de mujer”. No está especificado el número.

R-alal, sustantivo poseído de *al*, “hijo”. *Al* significa también “pesado”.

R-alaxik, de *alaxik*, “parir, dar a luz por parte de una mujer”.

R-amaq’, sustantivo poseído en la tercera persona singular, “país, pueblo”.

R-amaq’elal, de *amagelah* (*amaq’elaj*), “perpetuar”.

R-aq’ab’al, “su madrugada, su noche”.

R-aqan ja’, literalmente “la pierna del agua”.

R-aqan, literalmente “su pie, pierna”.

R-aqan, literalmente “su pie, su pierna”, Puede ser también un clasificador de cantidades. (JM: 42-43)

R-ati’t, “su abuela”.

R-atini-b’al, sustantivo locativo de *atinem*, “bañarse”.

R-awexik, sustantivo poseído de *awex*, “siembra”.

Rax ki-wach, de *rax*, “verde, azul, crudo, sano” y *wach*, “aspecto”. (DG)

Rax, “de repente, repentino” y también “verde”.

Raxa, “verde, azul, crudo”. Podría indicar la energía sagrada del jade. Para Brasseur significa también “súbito, precipitado”. (BB)

Rax-al, sustantivo abstracto de *rax*, “verde”, que en algunos contextos puede significar también negro.

Raxon, “plumas verdes, un pájaro de plumas azules y verdes llamado ranchón en Guatemala”.

Rayij, de la raíz *ray*, “deseo, desear”.

R-ech, “de”, indica posesión y beneficio.

R-echa’, “su comida, su pasto de animales”. Se observa la distinción de *wa*, que es “comida de maíz de los hombres”. (DG)

R-echa’j, de *echa’xik*, “comer hierbas”.

R-echaxik, literalmente “comer hierbas, pasto de animales”.

R-ekem, “debajo de, abajo”.

R-ele-b’al q’ij, literalmente “su salida del sol”. El sustantivo *eleb’al* tiene la misma raíz que el verbo *elem*, “salir”.

R-ele-b’al, sustantivo abstracto poseído del verbo *elem*, “salir”.

R-eleq’axik, forma sustantiva poseída en la tercera persona singular de *eleq’*, “robar”.

R-elik, “su salida”, de *elem*, “salir”.

Remanik, “estar un líquido reposado, derramado”, de la raíz *rem*.

R-eqalem, “su cargo”. (DG)

R-eqalixik, posiblemente de la raíz *eq*, “cargar, prestar servicio”.

R-eqaxik, “su carga”, del verbo *eqaxik*, “cargar”.

R-eta’m, “su conocimiento”.

R-etal, “su señal”.

R-etaxik, “su medir”, del verbo *etaxik*, “medir”.

Ri, artículo.
Ri', “aquí”.
Ri'j, “viejo, anciano”.
R-ib', pronombre recíproco en tercera persona singular.
R-ij, “a su espalda de él, detrás de, sobre”, literalmente “su cáscara, su piel, su cáscara, su concha, su parte exterior”.
Rijitaq, de *ri'j*, “anciano”.
R-ij-u-wi', literalmente *r-ij*, “su espalda, su cáscara, su parte exterior”; *u-wi'*, “su pelo”.
R-ilo, forma poseída de *ilik*, “ver”.
R-iqaxik, forma poseída de *iqaj*, “cargar”. (BB)
R-ismal, “su pelo de animal, sus plumas, su vello”, de *ism*, “pelo”, sustantivo poseído.
R-ixk'aq, “sus uñas”.
R-ixoqil, “su mujer”.
Ro, “cinco”.
R-o', “su quinto”.
R-ob'ix, “su quinto”.
R-ochoch, “su casa”. En cambio, el sustantivo *ja* (“casa”) no puede ser poseído.
R-okik, sustantivo poseído en la tercera persona singular de *okem*, “entrar”.
R-onojel, “todo”.
R-oponik, sustantivo poseído de *opanem*, “llegar a otra parte”.
R-oq'ej, “su llanto”, de *oq'ik*, “llorar”.
R-oq'ib'al, sustantivo instrumental de *oq'ik*, “llorar, gritar”.
Rox chik, “tercera vez”.
R-ox, “su tercera, tres”, forma poseída.
R-ox-chob'-ichal, de *ox*, “tres”.
R-ox-ichal; *ox*, “tres”, forma poseída; *ichal* confiere el matiz de “juntos, en par”.
R-ox-laju, “su tres diez”.
R-oyob'exik, forma sustantivada de *oyob'ej*, “esperar, aguardar”.
R-uk' es una partícula instrumental, que indica el instrumento con que se hace una acción, “con él”.
R-uk'...ixoq, “con ella ... mujer”.
R-umal, “por”, tiene un valor causal o modal. Literalmente “porque, por él, por eso”.
R-utzinik, de la raíz *utz*, “bueno”.
R-uxlab', “su olor”.
Ruxruj, para Brasseur “rojo brillante como los ojos del mico”. (BB)

S

Sach, de *sachik*, “perder, olvidar”.
Sach-b'al, sustantivo instrumental de *sachik*, “perder, olvidar”.
Sach-el, forma sustantivada de *sachik*, “perder, olvidar”.
Sachi-b'al, sustantivo instrumental de *sachik*, “perder, olvidar, desviar”.
Sachik, de *sachem*, “perderse”.
Sachinaq, forma perfectiva de *sachik*, “perder”.
Sajkab', “tizate, yeso blanco que se usa para tejer”.
Sak', “juego de dados”. (SC, nota. 122) Según Campbell es un préstamo del proto-mixe-zoque *sik*, “frijol”, usados en las adivinaciones. (LC: 83)
Sakil, “pepitas de ayote, de jícara”. Según Campbell es un préstamo del proto-mixe-zoque *sik*, “frijol”, usados en las adivinaciones. (LC: 83)
Samajel, “mensajero”. (BB)
Sanayeb', “arena”. (BB)
Sanik, “hormiga”.

Saq julujuj, “brillar”. (SC, nota 56)

Saq, “blanco, resplandeciente, claro, luminoso, luz”. Brasseur registra el difrasismo lexicalizado *zakamag* (*saq/ amaq*) con el significado de “paz”. (BB)

Saqab’aja, hoy San Andrés Saccabajá, según Recinos. (AR: 178, nota 24)

Saqajib’, plural de *saqaj*, “caña blanca”. La actual ciudad de Salcajá está ubicada cerca de Quetzaltenango. (AR: 175-176, nota 4)

Saqarik, “amanecer”.

Saqb’och, registrado en los diccionarios modernos como *saqb’ach*, “granizo”.

Saq-b’oqom, “algo blanco como la nieve”. Coto registra la forma *çak bakom*, “niebla, nieve”. (TC)

Saqi ya’, “río blanco”, municipio de Patzún, Dep. de Chimaltenango. (JLA)

Saqi, “blanco, plateado”.

Saqil es sustantivo abstracto de *saq*, “blanco”, literalmente “la luz, la claridad, blancura” y también “la verdad”.

Saqi-nim aq, “blanco gran jabalí”. En los diccionarios modernos, *aq* está registrado como “cerdo”.

Saqir, de *saqirem*, “amanecer”.

Saqiri-b’al, forma abstracta del verbo *saqirem*, “ponerse claro”. Puede ser también sustantivo locativo de *saqirik*, “amanecer, alba”.

Saqirib’em, sustantivo de *saqir*, “enblanquecer, aclarar” y *saqirem*, “amanecer”.

Saqirik, “el amanecer, madrugada, aurora”.

Saqiro o *saqiroq*, imperativo del verbo *saqirem*, “amanecer”.

Saqleloj. Verbo posicional, que indica la extensión de algo grande y blanco. (DG)

Saq-loq’oj. Según Brasseur *saq*, (“blanco”) antepuesto a un nombre confiere intensidad y suavidad. *Loq’oj* “amar, querer”. (BB)

Saqnatanoj, “lugar a oscuras, a la luz de la luna”. (SC, nota 53)

Saqtetoj, de *saq*, “blanco, claro”.

Saqul, “yerba, fruta”. (BB)

Saqulew-ab’, plural de *saq-ulew*, “blanca-tierra”, pueblo mam, Dep. de Huehuetenango. (AR: 178, nota 25)

Selawachin: verbo compuesto de *ilik*, “ver”, *wach*, “aspecto, apariencia”. El prefijo *s-* es una variante del prefijo completivo *x-*.

Sib’, “tizne, humo”.

Sib’ak, llamada en Guatemala *zipaque*, es una planta de la familia de las tifáceas, usada para la fabricación de petates. (AR, nota 11)

Sik’i, de *sik’ixik*, “llamar, convocar, invitar”.

Sik’in, de la raíz *sik’*, “llamar, invocar, gritar”.

Silisib’, Tedlock traduce el término como “vertigo”, de *silisab’*, “oscilar”. (DT: 318, nota 113)

Simaj, “puntiagudo”. (BB)

Simisoj, “cosa fragante, de buen olor”. (SC, nota 117)

Sipakna, del náhuatl *cipac(tli)*, “caimán, lagarto”. (LC: 85)

Siq’iy según Sam Colop, *ziquy* en el Ms. Newberry, posiblemente *sik’iy*. Se trata de la raíz *sik’*, “llamar, invitar”. *Q-ech*, complemento de segunda persona plural.

Sis, “pizote”. (BB)

Sita’l, “avispa”, (BB)

Siwan, “barranco”. (BB)

Siyaj b’aq, “esqueleto”. (SC, nota 128)

Siyaja’, hoy Santa Catarina Ixtlahuacán, Dep. de Sololá, según Recinos. (AR: 179, nota 37)

Sochoj, variedad de serpiente venenosa. Es una víbora, cascabel.

Sokotajik, de *sokotajem*, “herirse, lastimarse, dañarse”.

Sonol, “consistente”. (SC, nota 27)

Sor. obispo, en español en el texto. Se refiere a la bendición de Francisco Marroquín en 1539.

Sotz’, “murciélago”.

Sotz'ila, de *sotz'*, “murciélago”.

Sqaqi'n, forma arcaica, registrada hoy en la región de Chichicastenango, “poco, pequeño, un poquito”.

Sqi'n, “un pedacito, poquito”.

Sub'aq, “flauta”. (BB)

Sutz', “nube”.

T'

T'an según Sam Colop y *Dan* en el Ms. Newberry. *T'an* podría tener alguna relación con el lodo.

T'isb'al, sustantivo del verbo *t'isik*, “coser”.

T'ot' tatam. *T'ot'* es “caracol”. No he encontrado *tatam* en los diccionarios.

T'uy, “asiento”.

T

Ta chuxoq, “que así sea”. Expresión idiomática.

Ta es partícula con valor temporal, “cuando, entonces”.

Ta k'isoq, imperativo de *k'isik*, “terminar, acabar”.

Ta ma k-u-b'ij, literalmente “entonces no dice”, de *b'ixik*, “decir”.

Ta'ol, sustantivo con posfijo agentivo de *tayik*, “oír”.

Taj, part. que forma el modo subjuntivo y que expresa que la acción no se ha actualizado. Expresa un matiz optativo.

Taj: segunda parte de la negación.

Tak, “orilla”.

Tak'al-oq imperativo de *tak'alik*, “parar”.

Tak'atoj, de *tak'atik*, “alto, recto” y de *tak'atob'em*, “aparecer de repente”.

Tamasul, del náhuatl *tamaso:l-in*, “sapo”. (LC: 85)

Tamub', forma plurales de Tam.

Tan, partícula que indica contemporaneidad. Como verbo: “cesar, dejar de”. (TC)

Tanab'a según Coto significa “dejar, despedirse, cesar”.

Tanenik, de la raíz *tane*, “pararse, detenerse”. (TC)

Tap, “cangrejo”.

Tapa'l, “nance”.

Taq expresa el plural

Taq'aj, “valle, costa”.

Taq'aj-al, adj. “lo que es del valle”.

Taqal, posiblemente *tak'al*, “parado, en alto, “directamente, irse derecho, recto”. (TC) De *taqalik*, “mediano”.

Taqchi'nel, sustantivo con sufijo agentivo de *taqchi'xik*, “instigar, persuadir, incitar”.

Taqchi-b'al, sustantivo instrumental de *qakchi'ih* (*taqchij*) registrado en Brasseur como “tentar”. (BB)

Taqol, “mensajeros”, de *taqik*, “enviar, mandar”.

Taqon, forma pasiva de *taqik*, “ordenar, mandar”.

Taqon-el, sustantivo con sufijo agentivo de *taqik*, “enviar, mandar”.

Tas, “orden, grado, poner en orden”. (BB)

Tasel, de *tas*, “orden, grado, poner en orden”. (BB)

Taseq, raro uso como partícula condicional. (SC: 157, nota 304)

Tatil, está registrada en el diccionario de Basseta con el significado de “alcohol, bebida alcohólica”.

La voz ha sido integrada por otra mano. (DB) Carmack y Mondloch en la traducción del *Título de Totonicapán*, proponen un origen náhuatl de la palabra, de *tlatilli*, “cuñas para partir maderas”, posiblemente pedernales de uso bélico o ceremonial. (CM, nota 148)

Tekpan, “capul grande de gente numerosa”. (BB) Del náhuatl *tecpan*, “mansión, morada de un noble, palacio”. (RS)

Tekum, no he encontrado una posible traducción, que según Tedlock es “mariposa negra”.

Teleche’, “esclavo, cautivo”. (TC)

Tem, “banco, silla”.

Tepepul, posiblemente del náhuatl *tepetl*, “cerro” y *po:l*, “grande”. (LC: 85)

Tepew Q’ukumatz. Es el nombre k’iche’ de la serpiente emplumada, literalmente “poderoso quetzal-serpiente”.

Tepew, del náhuatl *tepeuani* (raíz verbal *peua*), “el vencedor, conquistador”. De *pew*, “conquistar” y el prefijo *te-*, “gente”. (LC: 85; RS)

Tepew-al, “el poder, la victoria”, forma abstracta de *tepew*, nombre asociado a los dioses, del náhuatl *tepeuani* (raíz verbal *peua*), “el vencedor, conquistador”. (RS)

Tew, “frío, hielo”.

Tiiko’n, “planta cultivada, siembra”.

Tija, de la raíz *tij*, “probar, intentar”. (BB)

Tik’al. Brasseur registra la forma *tical*, “poco a poco”. (BB)

Tik’il u-k’ux aq’ab’, “estar parado, fijo el corazón de la noche, ser la media noche”.

Tik’itoj, de *tik’ilik*, “estar boca arriba como vaso o plato”.

Tikab’: “manejo, mano”. (DG)

Tikarem, “empezar, lograr, poder”.

Tikarib’al, sustantivo abstracto de *tikarem*, “comenzar, principiar, lograr”.

Tikarinaq, forma perfectiva de *tikarem*, “comenzar, principiar, lograr”.

Tikib’axik, “dejar fijo, dejar sembrado”.

Tikil, de *tikilik*, “sembrado, fijo”, de la raíz *tik*, “sembrar”.

Tinamit, “ciudad fortificada”, del náhuatl *tenamitl*, “muro, barrera”. (RS)

Tiyonel, “que muerde”, de la raíz *ti*’, “morder”.

Toj-b’al, sustantivo instrumental de *tojik*, “pagar”.

Tojil. El nombre está vinculado con el décimo noveno día del calendario ritual k’iche’, *toj*, que es la fecha de las ofrendas, de los pagos y de la nivelación de la justicia y que corresponde a *muluc* del calendario yucateco. El verbo *tojik* significa “pagar”. Según Campbell es un préstamo, del proto-mixe-zoque *tu:h*, “mojar”. (LC: 83)

Tok’, según Brasseur es “lanza, pedernal” y el verbo correspondiente “herir”. En k’iche’ modeno indica algo en forma de cono, como la punta de un palo.

Tokol, “alcanzar, abarcar”. (SC, nota 58)

Tolob’, “algo despoblado”, de *tolob’a*, “despoblar”. (TC)

Toq’, “cuchillo, algo puntiagudo, pedernal”. Para D. Guarchaj es *tok’*.

Toq’ob’ nu-wach, de *toq’ob’axik wach*, “tener lástima”. Primera persona singular. Sam Colop lee *toqob’*.

Toq’ob’ qa-wach, de *toq’ob’axik wach*, “tener lástima”. Primera persona plural.

Toq’ob’, “desgracia”.

Toq’ob’anik, de *toq’ob’*, favor”.

Toqol, de la raíz *tok* (*toq*), “concluir, llegar a un lado”. (BB)

Torob’, “hierba”. (DG)

Tox’om, para D. Guarchaj sería *toxkom*, “fracaso, obstáculo”. (DG)

Tub’ul, de la raíz *tub’*, “amontonados, agrupados”. (BB; DB) Puede ser también de la raíz *tub’*, “desmayarse”. (FXa)

Tujal está aún actualmente cerca de Sacapulas.

Tujala, la palabra tiene relación con *tuj*, “temascal”.

Tukulij, de *tukik*, “mover, revolver, mezclar”. (DG; TC)

Tukur, “tecolote, lechuga”.

T-ul, de *ulem*, “venir”. *T-* es el prefijo verbal en q’aq’chikel, pero no en k’iche’.

Tulan, del náhuatl *tollan*, locativo de *tol-*, “carrizo”, “el lugar de los carrizos”. (LC: 85)
Tulul, “zapote”. (TC)
Tum, “paja, rama, hierbas a trechos”, y entonces “techo”. (BB)
Tuwik, “pulgada”. (TC)
Tux, “brote, retoño”.
Tyo'il, “carne del hombre”.
Tyo'jiil, “músculos, carne del cuerpo humano”.

TZ'

Tz'alam, “tabla”.
Tz'alik, “hojas para envolver los tamales”, en k'iche' moderno.
Tz'ap, “desgracia, culpa”. (BB)
Tz'api, de la raíz *tz'ap*, “cerrar, tapar”.
Tz'apib', “tapadera, lo que cubre, cierra”.
Tz'aq y *b'it*, participios de las raíces *tz'aq* y *b'it*, “crear, formar”.
Tz'aq, “muro, pared, edificio de cal y canto”. (BB)
Tz'aq, “muro”, hoy Momostenango, según Recinos. (AR: 178, nota 28)
Tz'aq-ol, nombre de la deidad creadora k'iche', “Formador”, de la raíz *tz'aq*, “formar, edificar muros”; *-ol* es un sufijo agentivo.
Tz'i, “perro”.
Tz'ib', “escritura, pintura”.
Tz'ib'anik, “escritura”, de *tz'ib'anem*, “escribir”.
Tz'ikin, “pájaro”.
Tz'ikina Ja: Tz'ikin, “pájaro”; *Ja*, “casa”.
Tz'ikina, posiblemente de *tz'ikin*, “pájaro”. La capital de este pueblo sería Atitlán. (AR: 175, nota 4)
Tz'ininik, “estar en silencio como a media noche”. (BB)
Tz'ite' es la que se llama en México “colorín”. Sus semilla se usan aún actualmente para hacer adivinaciones en las comunidades mayas de Guatemala. (LC: 82)
Tz'oluj Che'. *Che'* es árbol. *Tz'oluj* es un topónimo ubicado cerca de Santa María Chiquimula, cerca de Santa Cruz del Quiché.
Tz'ononik, del verbo *tz'onoxik*, “pedir a Dios, invocar”.
Tz'onoy, de *tz'onoxik*, “invocar, pedir a Dios”.
Tz'ub'ulik, de la raíz *tz'ub'*, “mojar”. (DG)
Tz'um, “pelo, piel”.
Tz'ununi Ja o *Tz'ununi Ja'*, de *tz'unun* “gorrión, colibrí”. Este nombre podría también estar compuesto por *tz'unum*, “pequeño”, y una contracción de *ija'*, “semilla”, significando “Semilla pequeña”.
Tz'uq, “forma de cono”, del verbo *tz'uqexik*, “formar algo en forma de cono”. Brasseur registra el significado de *tz'uq* como “rincón, esquina”. (BB)
Tz'uquxik, “formar esquinas”, de la raíz *tz'uq*.
Tz'utu Ja, *tz'ut* indica “gota y algo que gotea”. (DG) La traducción sería “La casa del agua que gotea”. (DG)

TZ

Tza, “guerra, enemistad”. (SC, nota 264)
Tza, locativo.
Tza'm, “punta, nariz”.
Tzalam, “tabla”.
Tzalam, de la raíz *tzal*, “acostado de lado”.
Tzalanem, de la raíz *tzal*, “lado, estar de lado”.

Tzalatx, de la raíz *tzal*, “desnivelado, torcido por un lado”.
Tzalatxox-el, sustantivo con sufijo agentivo de *tzalatxoxik*, “voltear, cambiar”. (SC, nota 51)
Tzalijem, “regresar”.
Tzamal, “colgándose”, de la raíz *tzam*, “colgar”. (DG)
Tzami'y, “pelo canche, pelo de la mazorca”.
Tzaq puede ser la raíz del verbo *tzaqem*, “caerse”.
Tzaqon, registrado en Coto con el significado de “abortar, cumplir, concluir”. (TC)
Tzatz significa “denso, espeso, mucho”.
Tze', literalmente “risa”.
Tze'-b'al, instrumental de *tze'*, “risa”.
Tzel, “jícara grande y batea”. (SC, nota 100)
Tzi, “palabra, verdad”. Puede ser también la raíz del verbo *tzijik*, “encender, prender fuego”.
Tzij, “palabra”.
Tzijol, sustantivo del verbo *tzijik*, “encender”.
Tzijom, participio de *tzijik*, “encender”.
Tzikwil, “garra”, normalmente de venado. (DG)
Tzima, “guacal, jícara”.
Tzimaj, tal vez de la raíz *tzij*, “prender fuego, encender”.
Tzininik, de la raíz *tzin*, “resonar monedas o cosas de metal”.
Tzix-el, sustantivo con sufijo agentivo de *tzix*, “echarse a perder”. (SC, nota 50)
Tziya, de *tzixaxik*, “quitar la cáscara del maíz, cocerlo”.
Tzol-kaq-b'ej, de la raíz *tzol*, “volver” y el infijo *kaq*, que tiene una connotación negativa, “agrío, colérico, envidia”.
Tzu'm, “pellejo, piel”. (BB)
Tzukuxik, “buscar cosa perdida”.
Tzuqub'ey, de *tzuzik*, “alimentar, dar de comer”.
Tzuq-ul, sustantivo con sufijo agentivo (-ul) del verbo *tzuzik*, “alimentar, sostener con alimentación”.

U

Ub', “cerbatana”.
U-b'an, “su acción”.
U-b'anatajik, de la raíz *b'an*, “crear”.
U-b'aq ki-wach, literalmente “el hueso de sus caras; sus ojos”.
U-b'aq ki-wub', literalmente “los huesos de sus cerbatanas”.
U-b'aq nu-wach, literalmente “el hueso de mi cara”, “mis ojos”.
U-b'aq u-wach, literalmente “el hueso de la cara”.
U-b'aq, “su hueso”, posiblemente también la bolita que se dispara de la cerbotana
U-b'aq' ki-wach, “el hueso de sus ojos, de sus rostros”.
U-b'e o *u-b'e'l*, “su camino”.
U-b'elej, “su nueve”.
U-b'i, “su nombre”.
U-b'i'nib'al: sustantivo abstracto del verbo *b'inem*, “caminar, andar” y del sustantivo *b'inel*, “viajero, caminante”. En los diccionarios contemporáneos el término *b'iinib'al* está registrado como “dinero para pedir en matrimonio a una muchacha”.
Ub'ik, “adverbio locativo “afuera, allá”. (DB)
U-b'ina'm, sustantivo poseído de *b'ina'xik*, “llamarse, usar por nombre”.
U-b'inam, de la raíz *b'inaj*, “poner nombre”. (BB)
U-b'itaxik, “su formación”, de la raíz *b'it*, “formar objetos de barro”. (BB)
U-b'ixik, de *b'ixik*, literalmente “su decir”.

Ucaam en el Ms. Newberry; Sam Colop lo lee *uka'm*, pero podría ser también *uk'am*, “su llevar, su traer”, de *k'amik*, “llevar, traer”.

U-ch'a'oj-il, “su guerra, su pleito”.

U-ch'ab'a, la palabra tiene relación con *ch'ab'al*, “voz, idioma”.

U-ch'ab'-al, “su voz, lengua, la palabra”, sustantivo instrumental, del verbo *ch'awem*, “hablar”. El sufijo *-b'al* tiene un valor instrumental “algo por medio del cual se habla”.

U-ch'akatajik, sustantivo poseído del verbo *ch'akik*, “ganar, vencer”.

U-ch'akik, forma poseída en la tercera persona singular de *ch'akik*, “ganar, vencer”.

U-ch'ek, “sus piernas, la parte de la rodilla al pie”.

U-ch'umilal, forma poseída de *ch'umil*, “estrella”.

U-ch'uq, “su cobertura, su piel”. (SC, nota 234)

U-chak, “su trabajo”. Podría ser también *u-ch'ak*, “su vencer, su ganar”, de *ch'akik*, “ganar, vencer”.

Uchan, del verbo *uchaxik*, “decir, contar que” en forma impersonal.

U-chapa', de *chapik*, “agarrar, capturar”.

U-chapom, “su agarrar”, de *chapik*, “agarrar, detener, empezar”.

U-chaq', “carne, comida”, de *chaq'*, “cocer una comida, salpicar”. (SC, nota 165)

U-chi', “su boca, su entrada”.

U-chikopil, sustantivo poseído, de *chikop*, “animal”.

U-cholik, de *cholik*, “contar historias, poner en fila”.

U-chub', de *chub'aj*, “saliva”.

U-chuch, “su madre”.

U-jachon, forma en la tercera persona singular de la raíz *jach*, “repartir, dividir”.

U-jalk'at, “su cambio”, del verbo *jalk'atixik*, “cambiar una cosa en lugar de otra”.

U-jalwachixik, de *jalwachixik*, literalmente “cambiar una cosa por otra”, de *jaluxik*, “engañar, falsear”.

U-je', “su cola”. (SC, nota 255)

U-jolom, “su cabeza”.

U-jox-b'al, sustantivo instrumental poseído de *joxowem*, “cometer adulterio, fornicar”.

U-ju-lajuj, “su once”.

U-jutik, “su sangrar”, según Brasseur. (BB)

U-juyub'-al, “su montaña”.

Uk', “bebida genérica” (DG)

Uk', “piojo”.

Uk'a', “palo jiote, cuerno”.

U-k'aam, Sam Colop lee *k'a'am*, “cuerda”. Posiblemente es de la raíz *k'am*, “tomar, traer, aceptar”.

Uk'aja', registrado como *uqaah* en Coto y paleografiado por Sam Colop como *ukaja'*. El significado es “beber, tomar”.

U-k'ajol, “su hijo de padre”.

U-k'ama', de *k'amik*, “recibir, aceptar, tomar”, “su tomar, su recibir”. Tercera persona singular.

U-k'ase'ik, de la raíz *k'as*, “vivir”. (BB)

U-k'atoj, sustantivo poseído de *k'atik*, “quemar”; se refiere a la quema de las ofrendas.

U-k'axaj, “su baba”.

U-k'axkol, “su sufrimiento”.

Uk'ay, “tomar, beber”. (TC)

U-k'exel, “su sustituto, su cambio”, de la raíz *k'ex*, “cambiar”. Sam Colop lee *ik'exel*.

U-k'exe-wach, de *k'exik*, “cambiar”. Literalmente “su sustituto-apariencia, la substitución, el cambio”.

U-k'ixik, sustantivo poseído en la tercera persona singular, de *k'ix*, “vergüenza, respeto” y *k'ixem*, “tener vergüenza, avergonzarse”.

U-k'oje'ik, “su esencia, su existencia, su estancia”, de la raíz *k'oj*, “ser, existir”.

U-k'ok, Sam Colop lee *ukok*. Posiblemente de la raíz *k'o*, “despegar, desclavar”.
U-k'olb'al, “recipiente, lugar”.
U-k'olib'al, forma instrumental poseída de la raíz *k'um*, “ser”: “su existencia, el lugar de su presencia”.
U-k'omajil. Brasseur registra la forma *comah*, “sangre”. (BB)
U-k'ut-b'al, sustantivo instrumental poseído de *k'utik*, “enseñar, mostrar, enseñanza, instrucción”. (BB)
U-k'utuni-saxik, del verbo *k'utik*, “mostrar, enseñar”, causativo.
U-k'ux kaj, “Corazón del Cielo”. Nombre de la deidad creadora.
U-k'ux, “su corazón”.
U-k'uxlal, de *k'ux*, “corazón”.
Uk'ya', “atole de maíz”.
U-ka, “su segundo”.
U-ka'l, de la raíz *ka'*, “piedra de moler”.
U-kab', “su segundo”.
U-kab'awil, “su doble visión”.
U-kab'awilal, “su dios de doble visión”.
U-kab'ichal, “juntos, en par”.
U-kab'-lajuj, “su doce”.
Ukaj, “beber”. (SC, nota 148)
U-kaj: numeral cuatro poseído.
U-kamisaj, “su matar”, verbo causativo.
U-kamisaxik, forma sustantivada del verbo causativo de *kamem*, “morir”.
U-kanajik, “su quedarse”, del verbo *kanajem*, “quedarse”.
U-kayojik, sustantivo poseído de *yojik*, “deshacer, desbaratar”.
U-kex-wach, de *wach*, “su aspecto, rostro”. *Kex*, “el homólogo, compañero, algo igual”. (DG)
U-kik'el, “su sangre”.
Ukoq, partícula direccional.
Ul, de *ulem*, “llegar”.
Ula, de la raíz *ul*, “llegar”. Con terminación *-a* adquiere el significado de “hospedarse, tener aposento” y *ulaj*, “caer”.
Ulaj, registrado en Brasseur como “hospedarse”. Podría tener un valor adjetival. (BB)
U-lajuj, “su diez”.
U-laq'ab'ej, “su morada, su morar”.
U-laq'-el, podría ser de la raíz *laq'*, “vacío, su vacío” o de *lag (laq)* “juntarse” según Brasseur. (BB) El significado de la primera posibilidad sería “soltero”, de la segunda “compañero”.
U-laqel, de *laq*, “trasto, escudilla”, palabra ceremonial que indica la tierra. La traducción sería: “que se haga trasto por sí misma”. Diego Guarchaj sugiere también la posible interpretación de la palabra como *laq'*, “consistencia”. (DG)
U-le'el, “su generación, orden de las generaciones”.
U-lemo. Brasseur registra la forma *lemou*, “espejo”. Posesión en la tercera persona singular (BB)
Ulo o *uloq*, partícula direccional, “de allá para acá”.
U-lo, de la raíz *ilik*, “ver”. Podría ser también el adv. locativo *uloq*.
U-lotem, de *lotej*, “llavar en brazos, en las manos”. (SC, nota 73)
Uma, “a causa de, por causa de” (DG)
U-malinik, de *malij*, “desesperarse”. (SC, nota 259)
U-mam, “su nieto, su abuelo”.
U-mayixik, de la raíz *mayij*, registrada en Brasseur, “destruir, perder, olvidar”. (BB)
U-me'al, “su hija”. *Mi'al* en *k'iche'* moderno. (TC)
U-mej, “su doble”.
U-mich'ik, forma singular de *mich'ik*, “arrancar hierbas, pelos o plumas”.

Umul, “conejo”.
U-muq’ub’al, en Sam Colop. Para Diego Guarchaj sería *u-mukub’al*, “su vista”, de la raíz *mukuj*, “mirar”, registrada en Coto. (TC; DG)
U-muqikil según la lectura de Sam Colop, *vmoquiquil* en el Ms. Newberry, del verbo *muqik*, “enterrar”.
U-muq-u-wach, literalmente “su-enterrar-su- aspecto” de *muqik*, “enterrar, esconder”.
U-na’oj, “su idea, su consejo, su pensamiento”.
U-na’ojixik, “su pensar, su idear”.
U-na’tab’al, “su recuerdo”, de *na’oj*, “idea, pensamiento”.
U-nab’e, “su primero, del primero”.
U-natajik, de la raíz *nat*, “descubrir algo oscuro”.
U-nawal, “su espíritu”.
U-nik’ajal, “su centro”, de *nik’aj*, “centro, medio, mitad”.
U-nimal, “su tronco”, de *nimal*, “tronco del cuerpo”.
U-nimal, sustantivo poseído de *nim*, “grande”.
U-nimaq-il, forma poseída de *nimaq*, “grande”.
U-nimarik, sustantivo poseído de *nim*, “grande”.
U-no’jixik, “su planear, su pensar de él”.
U-pam, locativo, literalmente “su interior” de *pamaj*, “interior, estómago”.
U-patam, “su tributo, su servicio, su cargo”. (BB)
U-pe’oxik, del verbo *pe’oxik*, “ver, trabajar, ejecutar, realizar”. (DG)
U-pixab’, “su consejo, mandado”.
U-pokob’axik, “su protección”, de *pokob’*, “escudo, protecciones”.
U-pusik, “su sacrificio, su cortar”.
U-q’a, “su rama, brazo”. (BB)
U-q’ab’, “su antebrazo, de la mano al codo”.
U-q’ala’i-b’al, sustantivo poseído con sufijo instrumental o de lugar de la raíz *q’alaj*, “ser claro, visible”.
U-q’alajob’i-saxik, del verbo *q’alajsaxik*, “aclarar”.
U-q’atat, “su dolor”. (BB)
U-q’ijila-b’al, sustantivo poseído con sufijo instrumental (-b’al) de la raíz *q’ijil*, del verbo *q’ijiloxik*, “adorar”, de *q’ij*, “día, sol”.
U-q’ijixik, de *q’ijinem*, “adivinar”.
U-q’inomal, “su riqueza”, de *q’inom*, “rico”.
U-q’oxom, “su dolor”.
U-q’u’xik. Forma poseída en la tercera persona singular. Coto registra la forma *3uuxic* (*q’uxik*), “arroparse, vestirse”. (BB; TC)
U-q-ajaw, “su-nuestro-padre/ señor”. Sam Colop lee *ukajaw*, pero por el sentido y analogía con otros pasos del *Popol Vuh*, tiene que ser *u-q-ajaw*, poseído también en la primera persona plural (*q-*)
U-qajik, verbo substantivado poseído en la tercera persona singular, de *qaajeem*, “bajar”.
U-qul r-aqan, literalmente el cuello de sus pies, “sus tobillos”.
U-qul, “su cuello” literalmente.
U-qulel, de la raíz *qul*, “cuello, garganta”.
U-rayinik, “su deseo”.
Us, “mosquito”.
U-sachik, forma poseída en la tercera persona singular de *sachik*, “perder, olvidar”. “Su perder, su olvidar”.
U-samajel, “su mensajero”. (BB)
U-saq, “su luz, su esplendor”.
U-saqilal, “su claridad” y también en algunos contextos “sus semillas”.

U-saqirik, sustantivo poseído de *saquirem*, “amanecer”.
U-sib’el, “su humo”.
U-sik’ixik, “su invocar, su llamar”.
U-suk’ulikil, “su verdad, su cosa derecha”.
U-ta’ik, sustantivo poseído de *tayik*, “oír”.
U-tab’al, sustantivo instrumental poseído en la tercera persona singular. Para Diego Guarchaj podría indicar el altar, o lugar sagrado donde se pide a Dios, de la raíz *tayik*, “oír”. (DG)
U-taqal, literalmente “su envío”.
U-taqexik, forma sustantivada de *taqej*, “seguir”. (BB)
U-tasel, de *tas*, “orden, grado, poner en orden”. (BB)
U-teleb’, brazo, del codo al hombro.
U-tijo-b’al, de la raíz *tij*, con sufijo instrumental, “probar, enseñar”.
U-tijob’exik, “su intento, su prueba”, de la raíz *tij*, “intentar”.
U-tijowik, de la raíz *tij*, “enseñar, probar”. (TC)
U-tikari-b’al, sustantivo abstracto (-*b’al*) del verbo *tikarem*, “empezar, lograr, poder”.
U-tikarik, forma sustantiva poseída en la tercera persona singular de *tikarem*, “comenzar, principiar, lograr”.
U-tikerik, forma poseída en la tercera persona singular de la raíz *tik*, “sembrar, empezar”.
U-tiko’m, sustantivo poseído de *tikik*, “sembrar, empezar”.
Utiw, “coyote”.
U-tukel, “él solo”.
Utukel, “solamente”.
U-tyo’jil, “su carne”, de *tyo’jil*, “músculos, carne del cuerpo humano”. Forma poseída.
Utz, “bueno”.
U-tz’aqat, “su creación”, de la raíz *tz’aq*, “formar, edificar muros”.
U-tz’aqik, de *tz’aq*, “construir, su construcción”.
U-tz’ib’, sustantivo poseído de *tz’ib’anem*, “escribir, pintar”.
U-tz’ib’al, sustantivo poseído de *tz’ib’anem*, “escribir, dibujar”.
U-tz’iutz’il, “su pared circundante”. (SC, nota 211)
U-tz’uqik, en Sam Colop. Para Diego Guarchaj es *u-tzuqik*, “su creación”, forma poseída en la tercera persona singular de la raíz *tz’uq*, “sustentar, criar, brotar, nacer”. (DG; BB)
U-tza’m, “su nariz, su punta”.
U-tz’alijik, “su regresar”, de *tz’alijem*, “regresar”.
U-tz’ib’al, “su escritura, su pintura”, de *tz’ij*, “palabra”. (BB)
U-tz’ij, “su palabra”.
U-tz’ijel, forma poseída de *tz’ij*, “palabra, verdad”.
U-tz’ijoxik, forma poseída de *tz’ijoxik*, “decir a otra persona, contar”, literalmente “su contar, su decir, su cuento, su relato”.
Utzilaj, “hermoso, bueno, bonito”.
Utzinik, de *utz*, “bien, bueno”.
U-wa, preposición y pronombre demostrativo “éste, ésta”.
U-wa, sinónimo de *u-wach*, “su superficie”.
U-wa’al. Brasseur registra el término *waal*, “caldo” (BB) La raíz *wal*, además, está indicada en los diccionarios modernos como “bañar”. La palabra hace referencia a un líquido en la boca “saliva, jugos”.
U-wa’l, “su jugo, su sopa”, de la raíz *wa’l*, “segregar, supurar, crecer las plantas”.
U-wab’ab’exik, de *wab’a*, “demostrar, probar”. (SC, nota 26)
U-wab’an, sustantivo poseído de *wab’a*, registrado en Brasseur como “parar, señalar para carga”. (BB)
U-wach u-ch’ek, “su aspecto, su frente de la pierna”.

U-wach ulew, literalmente “el aspecto de la tierra”. En k’iche’ contemporáneo la expresión ha pasado a indicar la tierra, en general.

U-wach, “mirada”. Tiene también el significado de “su rostro, su aspecto”.

U-wachi-b’al, sustantivo poseído, de *wach*, “imagen”.

U-wachinel, “su aspecto, su apariencia, como si fueran”.

U-wajxaq, “su ocho”.

U-wapalil, “su dintel, solera”. (SC, nota)

U-waq, “su seis”.

U-web’al che’, “astillas”

U-wi, “su cabeza, su punta, su pelo, arriba de”.

U-winaq-il, sustantivo poseído, de *winaq*, “gente”.

U-winaqirik, “su formación, su nacimiento, su formación”, de *winaqirem*, “formar, llegar a cabo, terminar, completar algo, alcanzar, terminar una acción, nacer”. (BB)

U-wiqik, “su adornar, su ataviar, su aderezar”.

U-wub’axik, “su tirar con la cerbotana”, del verbo *wub’aj*, “tirar con cerbatana”.

U-xajab’, “su calzado hecho de chinchos de cuero”.

U-xamb’e, “su último, detrás”. (SC, nota 202)

U-xe’ kaj, literalmente “el pie del cielo”.

U-xe’, “su pie, su raíz, su origen, su principio, debajo de”. Sustantivo poseído en la tercera persona singular (*u-*) (BB)

U-xe’nab’al, sustantivo instrumental de *xe’nab’ej*, “comenzar, fundar”. (TC)

U-xe’najik, sustantivo poseído de *xe’naj*, “principiar”. (SC, nota 248)

U-xik, “su ala”, de *xik’aj*, “ala”.

U-xikin, sustantivo poseído en la tercera persona singular. Brasseur registra la forma *xiquin*, “oreja”. Coto traduce *xiquin* como “oír” y “esquina”. Esta doble significación está confirmada por D. Guarchaj. (TC; DG; BB)

U-xit, “sus piedras verdes estimadas, sus jades”. Es un préstamo del náhuatl *xiwitl*, “jade”, por influencia del náhuatl de la Costa del Golfo, en que *-iwi* se transforma en *-i*. (LC: 85; BB)

U-xol, “su espacio, entre”.

U-ya’on, forma poseída de *ya’ik*, literalmente “su dar”.

U-yab’, “su enfermedad”.

U-yakali-b’al, sustantivo instrumental. Brasseur registra la forma *yacab’a*, “establecerse”. (BB)

U-yiqoxik, “su temblar, su estar inquieto”. (SC, nota 62)

U-yoq’, sustantivo poseído. Brasseur registra la raíz *yog* (*yoq’*), “vencer, humillar, derrotar”. En k’iche’ moderno el verbo *yoq’ik* significa “burlarse de”.

U-yuq, “su lazo”, de *yuq*, “lazo o cuerda estirada”.

W

Wa kamik, “hoy”.

Wa, “comida de maíz”. (DG; BB)

Wa’, demostrativo.

Wa’e podría ser una variante de *wa’*, demostrativo.

Wa’ij, “comilón, tragón, con muchas ganas de comer, hambre”. (TC)

Wa’im, “comer”.

Wab’an, sustantivo, cuyo verbo está registrado en Brasseur como “parar, señalar para carga”. (BB)

Wab’ay, de la raíz *wab’*, “acompañar”.

Wach, “aspecto, superficie” y también “rostro, ojo”.

Wachinel, “sustituto, representante, el aspecto”.

Wachsot, “la máscara protectora”. (SC, notas 136)

Wajxaqi k'a'm, “ocho bejuco, cuerda”, tal vez el valor calendárico de *malinalli*, duodécimo día del calendario mexica, como sugieren Recinos y Tedlock. (DT: 342, nota 104; AR: 180, nota 47)

Wak, “gavilán” para Brasseur (*vac*), registrado también en la forma *wok*. Pájaro carnívoro.

Wak'awoj, “la manera de pararse y de caminar del cangrejo”. (SC, nota 106) La raíz *wak'* indica “tener muchas patas”.

Waq, “seis”.

Waqib', “numeral seis”.

Wara-b'al, “cama, lugar donde se duerme”, sustantivo instrumental de *waram*, “dormirse”.

Wa-r-achaq, “la espalda, la parte posterior”.

Waral, adverbio de lugar, “aquí”.

Waram, “dormirse” y como sustantivo “sueño”.

Waran-el, sustantivo con posfijo agentivo de *waranik*, “vela, velación, vigilia, guardia”.

Waray, de *waraxik*, “vigilar”.

W-e, “a mí, mío”.

We, “bien, está bien”. La misma forma indica también el pronombre demostrativo y la preposición condicional.

W-e, “mis dientes”.

W-e, por *iw-e*, “a vosotros”.

W-ech, “de mí”. Beneficio y posesión.

W-echa', “mi pasto para animales”.

W-echa'j, de *echa'xik*, “comer hierba”.

W-eta'm, primera persona singular de *eta'maxik*, “conocer, saber”.

W-ij, “a su espalda de vosotros, vuestra espalda, detrás de vosotros”.

W-ila, primera persona de *ilik*, “ver”.

Wila', actualmente Chichicastenango, según Recinos. (AR: 178, nota 20)

Winaq kar, “hombre-pezuza”.

Winaq tiene el sentido genérico de “hombre, gente, la colectividad”.

Winaqirem, “formar como hombres, completar, multiplicarse, llegar a tener bienes, multiplicarse, llegar a ser hombres cabales”, de la raíz *winaq*, “hombre”.

Winaqirik, “la formación”, de *winaqirem*, “formar, llevar a cabo, terminar”.

Wiqitalik, del verbo *wiqik*, “adornar, añadir”.

W-iy, “mi nieto”.

Wok o *wak*, “gavilán” para Brasseur (*vac*) Según Tedlock se trata del halcón *Herpetotheres cachinnans*. (BB; DT: nota 114)

Wonon, “avispón, abejorro”. *Vorom* en el Ms. Newberry (SC, nota 297)

Wonowoj, “resplandeciente” según Brasseur (*vonovoh*) Podría tener relación también con la raíz *won*, que en k'iche' moderno significa “estar solo, huérfano, solitario” o con *wonik*, “encogerse”.

Wuch', “tacuazín, tlacuache” (BB)

Wuj-il: “documento, libro”.

Wuk', “amigo”. (DG)

Wuklajuj winaq es “diecisiete por veinte, trescientos cuarenta”. (SC: 192, nota 333)

Wulanik, de la raíz *wul*, “destruir, descomponer, deshacerse”.

Wulik, de la raíz *wul*, “destruir, derrumbar”.

Wuq, de *wuqub'*, “siete” (DG)

Wuqub' No'j, “siete idea, sabiduría”, séptimo día del calendario k'iche'. Sam Colop lee *noj*, pero por el sentido posiblemente es *no'j*.

Wuqub', “siete”.

X

Xa et k-ulik, et da un matiz diminutivo al verbo *ulem*, “venir”. Sam Colop lo considera de tercera persona singular (“vino”), aunque por el sentido el verbo se refiere a los dos hermanos.

Xa, “solamente”.

Xa'n, “mosquito, zancudo”.

X-ab'ajir, forma completiva de *ab'aj*, “piedra”.

Xab'ik, de *xab'em*, “arrojar, vomitar”.

X-ajawarik, forma completiva de *ajaw*, “señor” y *ajawarem*, “poder, reino”.

X-ajawax, forma completiva singular de *ajawaxik*, “querer, desear”.

X-ajaxik, forma completiva de *ajaj*, “hacer trabajo de madera”. (SC, nota 37)

Xajol, sustantivo con sufijo agentivo de *xajoj*, “baile”.

X-alan, de *alaxik*, “parir, dar a luz”.

Xaloq', “voluntariamente, a propósito”.

Xalqat b'e, “camino cruzado”, de *xal*, “cosa cruzada, dividida”. (BB)

Xaq, “hoja”.

Xaq, “tiznado por el humo”.

X-aq'anik, forma completiva de *aq'anem*, “subirse”.

Xaraxoj, “cortar el pecho y sacar el corazón”. (SC, nota 260)

Xata, contracción de *xa ta*, “solamente entonces”. (DG)

Xax, variante de *xa*, “solamente”. (DG)

Xayab'aj, según Recinos se trata del actual Joyabaj, Dep. del Quiché. (AR: 178, nota 35)

X-b'an, forma completiva de *b'anik*, “hacer”.

X-b'anataj, forma completiva de la raíz *b'an*, “hacer”.

X-b'anatajik, forma completiva de la raíz *ban*, “hacer”.

X-b'aninaq, de *b'anik*, “hacer”.

X-b'anomoq, participio de *b'anik*, “hacer”.

Xb'aqiyalo: se puede reconocer la raíz *b'aq*, “hueso” y el prefijo femenino *x-*.

X-b'e'ije'ik, forma completiva de la raíz *b'e*, “ir”.

X-b'e'-i-k'ama, verbo compuesto por *b'e*, “ir” y *k'amik*, “recibir”. *I-* es sujeto de segunda persona plural, “vosotros”.

X-b'ek, forma completiva de la raíz *b'e*, “camino, caminar, ir”.

X-b'e-k'ola, verbo compuesto de *b'e*, “ir”, y *k'ola*, de la raíz *colo*, registrada en Brasseur, “colgar”. (BB)

X-b'e-kewaj, verbo compuesto de *b'e*, “ir” y *ewaj*, “esconder, ocultar”. (BB)

X-b'e-ki-chapa', verbo compuesto de *b'e*, “ir”, y *chapik*, “agarrar”.

X-b'e-ki-k'am o *x-b'e-ki-k'ama'*, verbo compuesto de *b'e*, “ir” y *k'ama*, de *k'amik*, “recibir, tomar”. *X-* es prefijo completivo y *ki-* sujeto plural.

X-b'e-ki-k'ub'a', verbo compuesto de *b'e*, “ir” y *k'ub'*, que Brasseur registra como “asentar”. Coto registra también la raíz *cube*, “amontonar”. (BB; TC)

X-b'e-ki-na'oj, forma compuesta por el prefijo completivo *x-*; *b'e*, “camino, ir”; *ki-* prefijo posesivo de tercera persona plural; *na'oj*, “idea, pensamiento”.

X-b'ekixima', *b'ekixik*, “quitar pedazos de tierra de una orilla”.

X-b'e-ki-ya', verbo compuesto de *b'e*, “ir” e *ya'ik*, “dar”. *Ki-* es sujeto plural de tercera persona.

X-b'e-ya'oq, verbo en la forma incompletiva, compuesto de *b'e*, “ir”; e *ya'ik*, “dar”.

X-b'in u-tzijel, literalmente: “dijeron la palabra”.

X-b'inaj, forma completiva de la raíz *b'inaj*, “poner nombre”. (BB)

X-b'inije'ik, forma completiva de la raíz *b'in*, “caminar, andar”.

X-b'ochi'xik, “enamorar, halagar, decir cosas lindas para convencer”. (DG)

X-b'ut, forma completiva de la raíz *b'ut*, “anegar”. (BB)

Xcabe ba en el Ms. Newberry. Podría ser *xk-a-b'e*, potencial singular, “vete”, o *x-qa-b'e*, forma completiva en la primera persona plural, “nos fuimos”. Opto por la primera posibilidad.

X-ch'akataj, forma completiva pasiva de *ch'akik*, “vencer, ganar”.

X-ch'akatajik, voz pasiva de la raíz *ch'ak*, “ganar, vencer”. (BB) Sam Colop lee *xchakatajik*.

X-ch'akow, forma completiva de *ch'akik*, “ganar, vencer”.

X-ch'a-taj, forma completiva de la raíz *ch'akik*, “vencer, ganar”.

X-ch'aw, forma completiva del verbo *ch'awem*, “hablar”.

X-ch'awik, forma completiva del verbo *ch'awem*, “hablar”.

X-ch'eqe en Sam Colop. Según Diego Guarchaj es *x-ch'aqe*, del verbo *ch'aqixik*, “poner algo suave sobre una hoja”. (DG)

X-ch'ijtajik, forma completiva de *ch'ijik*, “agantar, soportar”.

X-ch'ob'och'ox, forma completiva de la raíz *ch'ob'*, “explicar, mostrar”.

X-ch'olik, forma completiva de *ch'olik*, “pelar, despellejar”. Sam Colop lee *x-cholik*.

X-cha', forma completiva singular de *cha'*, “decir”.

X-chap, forma completiva de *chapon*, está registrado en Coto como “ennoblecere”. (TC)

X-chapataj, forma completiva plural de la raíz *chap*, “coger, agarrar”.

X-chaq'aj, forma completiva del verbo *chaq'ajem*, “cocerse una comida”.

X-chaqij, forma completiva de *chaqijem*, “secarse”.

X-chaqijik, forma completiva de *chaqijem*, “secarse”.

Xchi-jun-amataj, forma potencial (*xch-*) de *junamatajem*, “parecerse, hacer igual, igualar, emparejar”.

Xch-i-kanaj, potencial de *kanajem*, “quedarse”.

Xchi-kejb'ej, forma completiva de la raíz *kej*, “montar, cercar”. (DG)

Xchi-ki-junam-wachij, verbo compuesto de *junam*, “mismo, igual” y *wach*, “aspecto, apariencia”, “comparar”.

Xchi-kilij, de la raíz *kil*, registrada en Coto (*quil*) como “juntarse los animales”. (TC)

Xchi-ki-tzaqix, futuro plural de la raíz *tzaq*, “admirar, extrañar”. (DG)

Xchi-ki-tzololej, futuro plural de *tzololej*, “examinar minuciosamente”. (DG)

Xch-in-ch'up, futuro en la primera persona singular de *ch'upik*, “cortar fruta con la mano”.

Xch-in-k'am, futuro en la primera persona singular de *k'amik*, “tomar”.

Xch-in-telej, futuro de primera persona singular de *telexik*, llevar en hombros”

Xchi-qa-b'ij, potencial (*xch-*) en la primera persona plural de *b'ixik*, “decir”.

Xchi-qa-cholo, futuro en la primera persona plural de la raíz *chol*, “contar cuentos o historias, alinear, poner en filas”.

Xch-i-qa-jok', potencial en primera persona plural (*qa-*) con pronombre de segunda persona plural (*i-*) de *jok'ik*, “moler algo tostado”.

Xchi-qa-k'am: *xch*, prefijo potencial; *qa*, infijo de primera persona plural sujeto; *k'am*, del verbo *k'amik*, “traer, tomar, recibir”.

Xchi-qa-kanaj, primera persona plural del futuro de *kanaj*, “quedarse, dejar”.

Xch-i-qa-kech', potencial en primera persona plural (*qa-*) con pronombre de segunda persona plural (*i-*) de *kech'ik*, “picar”. Sam Colop lee *xch-i-qa-ke'j*. En el Ms. Newberry se registra *xcica queech*.

Xchi-qa-tijo, futuro en la primera persona plural de *tijoxik*, “enseñar, probar”.

Xchi-qa-tik, primera persona plural del futuro de *tik*, “sembrar”.

Xchi-qa-tikib'a: *xch-*, prefijo potencial; *qa*, pronombre sujeto de primera persona plural; *tikib'a'*, de *tikib'axik*, “dejar fijo, dejar sembrado, comenzar, poder, lograr”.

Xchi-qa-tz'ib'aj: *xch-*, prefijo futuro; *qa*, pronombre sujeto de primera persona plural; *tz'ib'aj*, “escribir”, de la raíz *tz'ib'*, “escritura, pintura”.

Xchi-q-elesaj: *xch-*, prefijo futuro; *q-*, infijo, sujeto de primera persona plural del verbo *elesaxik* “sacar, quitar”.

Xch-i-tij, “potencial en la segunda persona plural, de *tij*, “probar”.

Xchi-wachin, futuro de *wachinik*, “parecer, representar”.
Xch-ewaj, futuro de segunda persona plural (*i-*) de *ewaj*, “esconder”. (BB)
Xchi-w-u-chaj, futuro de la raíz *cha'*, “decir”.
Xch-ix-qa-poroj, potencial de *poroxik*, “quemar”.
Xch-chok, forma completiva de la raíz *chok*, “cubrir con tierra, untar tierra sobre un objeto”. (DG)
Xch-ok, futuro de *okem*, “entrar”.
Xch-choy, forma completiva de *choyik*, “machetear, cortar con machete”.
Xch-choye, forma completiva de *choyexik*, “señalar, indicar”. (DG)
Xch-qa-b'ij, futuro (*xch-*) en la primera persona plural (*qa-*) de *b'ixik*, “decir”.
Xch-qa-koj, futuro de *kojik*, “poner, meter”. Sam Colop lee *xchkakoj*.
Xch-tikar, futuro de *tikarem*, “empezar, lograr, poder”.
Xch-chun-axik, forma completiva de la raíz *chun*, “cal”.
Xch-chup, forma completiva de *chupik*, “apagar”.
Xch-utzinik, forma futura (*xch-*) de la raíz *utz*, “bien, bueno”.
X-chuweqa', “mañana”, de *chuvak*, “mañana, día”. (TC)
X-e-yaluj, forma completiva plural de *yaluj*, “detenerse, tardar”. (SC, nota 124)
X-e-ajawarik, forma completiva plural de *ajaw*, “señor”.
X-e-amaq-elab', forma completiva plural del verbo compuesto de *amaq*, “pueblo”.
X-e-elik, forma completiva plural de *elem*, “salir”.
X-e-ik'ow, forma completiva plural de *ik'ow*, “pasar, sobrepasar”. (BB)
X-e-ik'owik, forma completiva plural de *ik'ow*, “pasar, sobrepasar”. (BB)
X-e-ok, forma completiva plural de *okem*, “entrar”.
X-e-opon, forma completiva plural de *opanem*, “llegar”.
X-e-ul, forma completiva plural de *ulem*, “llegar”.
X-e-ul-k'amoq, verbo compuesto de *ul*, de *ulem*, “llegar” y *k'amik*, “tomar, recibir”. El verbo principal podría ser también *kamem*, “morir”.
Xe', “raíz”.
Xe', adverbio locativo, “debajo”. (BB)
X-e'-alanik, forma completiva del verbo *alanem*, “procrear”. Está relacionado con la procreación femenina, ya que *alaxik* significa “parir, dar a luz”.
X-e'-alanik, forma completiva plural de *alanem*, “procrear por parte de mujer”.
Xe'-aq'an, forma completiva plural de *aq'anem*, “subirse”.
X-e'-aq'anik, forma completiva plural de *aq'anem*, “subirse”.
X-e'-eko, forma completiva de la raíz *ek*, “pasar”. (BB)
Xe'-el, forma completiva de *elesaxik*, “sacar”.
X-e'-el, forma completiva plural de *elem*, “salir”.
X-e'-ik'ow, forma completiva plural de la raíz *ik'ow*, “pasar, sobrepasar”, según Brasseur. (BB)
X-e'-ik'ow, forma completiva de la raíz *ik*, registrada en Brasseur, “pasar, sobrepasar”. La misma raíz (*ikah*) significa “cargar”. (BB)
Xe'naj-inaq, forma perfectiva de *xe'naj*, “principiar”. (SC, nota 248)
X-e'-ok, forma completiva plural de *okem*, “entrar”.
X-e'-ominik, forma completiva plural de *ominik*, registrado en Brasseur, “vocear”. (BB)
X-e'-opon, forma completiva plural de *opanem*, “llegar”. Sam Colop indica en la nota 286 que el Ms. Newberry presenta la forma *xepopon*, que Sam Colop corrige en *xe'opon*. (SC: 139)
X-e'-oq'ik, literalmente “lloraron” de *oq'ik*, “llorar”.
X-e'-uchax, forma completiva de *cha'*, “decir”.
X-e'-ul, forma completiva del verbo *ulem*, “llegar”.
X-e'-ul-elajoq, verbo compuesto de *ulem*, “llegar” y *elik*, “salir”. (DG)
X-e'-ulik, forma completiva plural de *ulem*, “llegar”.
X-e'-utzinik, “terminar, llegar a buen fin”.

X-e'-uxik, del verbo *uxem*, “ser”. Forma completiva plural.
X-e-b'anowik, forma completiva plural de *b'anik*, “hacer”.
X-e-b'atz'onik, forma completiva plural de *b'atz'*, “envolver, hacer envoltorio, cobijarse, prepararse para la guerra”. (SC, nota 199)
X-e-b'e, forma completiva plural de *b'e*, “camino, ir”.
X-e-b'ek, forma completiva plural de *b'e*, “ir, camino”.
X-e-b'ek-ila, verbo compuesto por *b'enam*, “ir” y *ilik*, “ver”.
X-e-b'e-yo'x, verbo compuesto de *b'e*, “ir” e *yo'ix*, “arrear, espantar animales”.
X-e-b'ina'j, forma completiva plural de *b'in'axik*, “llamar”.
X-e-b'inik, forma completiva plural de *b'inem*, “caminar, andar”.
X-e-b'isoj, forma completiva (x-) plural (e-) de la raíz *b'isoj*, “meditar, deliberar”. (BB)
X-e-b'isonik, forma completiva (x-) plural (e-) de la raíz *b'isoj*, “meditar, deliberar”. (BB)
X-e-b'ixanik, forma completiva plural de *b'ixanem*, “cantar”.
X-e-b'oqotaj, forma completiva plural de la raíz *b'oq*, “arrancar”.
Xecatocox en el Ms. Newberry, que Sam Colop lee *xek'atak'ox*. Probablemente de *q'at*, “cortar”, forma completiva plural.
X-e-ch'akataj o *x-e-ch'akatajik*, forma completiva de *ch'akik*, “vencer, ganar”.
X-e-ch'akowik, forma completiva de *ch'akik*, “vencer, ganar”.
X-e-ch'awije'ik, forma completiva plural de *ch'awem*, “hablar”.
X-e-ch'ijik, forma coompletiva plural de *ch'ijik*, “aguantar, obligar”.
X-e-ch'ijomanik, forma completiva plural de *ch'ijik*, “hacer fuerza, poder”.
X-e-ch'ike, forma completiva plural de *ch'ike*, registrado en Coto, “inclinarse”. (TC)
X-e-ch'oko, forma completiva plural de *ch'oko*, “llamar y también casarse”. (DB)
X-e-cha', forma completiva (x-) plural (e-) de la raíz *ch'a*, “hablar”.
X-e-chaj, forma completiva plural, “jugar a la pelota, juego de pelota”.
X-e-chakanik, forma completiva plural de *chakanem*, “gatear”.
X-e-chakun, forma completiva plural de *chakunik*, “trabajar”.
X-e-chapanik, forma completiva plural de la raíz *chap*, “coger, agarrar”. (BB)
X-e-ch-avax. Tercera persona plural de la forma completiva de *avax*, variante de *awexik*, “sembrar”. (DG)
X-e-chikop-irik, de *chikop*, “animal”; forma completiva plural: “animalizarse, transformarse en animales”.
X-e-choy, forma completiva plural de *choyik*, “machetear, cortar con machete”.
X-e-echa', forma completiva plural de *echa'xik*, “comer hierbas, pasto de los animales”.
X-e-jachajox, forma completiva plural de *jachik*, “dividir”.
X-e-jitz'axik, forma completiva plural de *jitz'axik*, “ahorcar, colgar”.
X-e-jox, forma completiva plural con valor pasivo de *joxowem*, “fornicar, cometer adulterio”.
X-e-jumujub', como el siguiente *x-e-jumin*, “hacer ruido con la boca”. (SC, nota 152)
X-e-k'ajb'ik, forma completiva de la raíz *k'aj*, “hacer pedazos, cortar”.
X-e-k'ajolan, forma completiva plural de *k'ajol*, “hijo de hombre”.
X-e-k'ajolanik, forma completiva plural de la palabra *k'ajol*, “hijo de hombre”.
X-e-k'ajolaxik, forma completiva plural de la raíz *k'ajol*, “hijo de hombre”.
X-e-k'am, forma completiva plural de *k'amik*, “recibir, aceptar, tomar”.
X-e-k'amowan, forma completiva plural de *k'amowaxik*, “agradecer”.
X-e-k'aqik, forma completiva plural de *k'aqik*, “tirar, arrojar, poner”.
X-e-k'astajik, del verbo *k'astajem*, “despertarse”. Forma completiva plural.
X-e-k'at, forma completiva de *k'atik*, “quemaron”.
X-e-k'atik, forma completiva plural de *k'atik*, “quemar”.
X-e-k'aton, forma completiva plural de *k'atik*, “quemar”.
X-e-k'axk'o-b'isaxik, forma completiva plural del verbo compuesto de *k'axk'ol*, “sufrimiento” y *b'isaxik*, “entristecerse”. (BB)

X-e-k'irik, forma completiva plural de la raíz *rik'*, “esparcir, sacudir”, con el valor de “multiplicarse”.

X-e-k'iritaj, forma completiva plural. Coto registra el significado de “esparcir, sacudir”, con el valor de “multiplicarse”, como en otro paso del *Popol Vuh*. (TC)

X-e-k'is, forma completiva plural de *k'isem*, “terminarse, acabarse”.

X-e-k'is-b'e, forma completiva plural de *k'is*, “terminar” y *b'e*, “ir”.

X-e-k'is-warik, forma completiva plural de *waram*, “dormirse” y el infijo *k'is*, “todo, completamente”.

X-e-k'ix, forma completiva de la raíz *k'ix*, “tener verguenza, avergonzarse”.

X-e-k'iy, forma completiva plural de *k'iyem*, “crecer”.

X-e-k'iyar, forma completiva de *k'iyarem*, “abundar, aumentar”. Podría tener valor transitivo y significar “los subieron de grado, los aumentaron de jerarquía”.

X-e-k'ob'ik, (*x-e-kob'ik* en Sam Colop) Forma completiva de la tercera persona plural de *k'ob'ik*, “estar en un puesto”. (DG)

X-e-k'oje, forma completiva plural de *k'oj*, “ser, existir, estar”.

X-e-k'ulax, forma completiva de *k'ulaxik*, “recibir a personas”.

X-e-k'ulaxik, forma completiva plural de *k'ulaxik*, “recibir a personas”.

X-e-k'ulun, forma completiva de *k'ulik*, “encontrarse personas o animales”.

X-e-k'utun, forma completiva plural de *k'utunem*, “aparecer”.

X-e-kam, forma completiva plural de *kamem*, “morir”.

X-e-kam-isaxik, causativo plural, en forma completiva, de la raíz *kam*, “morir”.

X-e-kanab' / *x-e-teleche'n*, difrasismo con función verbal, formas completivas plurales de *kana*, “cautivar” y *teleche'*, “esclavo”.

X-e-kanab'ix, forma completiva plural de la raíz *kana*, “cautivar, robar”. (TC)

X-e-kanaj, forma completiva plural de *kanajem*, “quedarse”.

X-e-kaq', forma completiva plural de la raíz *kaq'*, “golpear”.

X-e-kawuxik, forma completiva plural de la raíz *kawuj*, “componer, arreglar, armarse”.

Xekel, de *xekelik*, verbo posicional, “colgar”. (DG)

X-ekel, forma completiva. El verbo está registrado en Brasseur, como raíz *ek*, “pasar” y *ekah*, “cargar, llevar”. (BB)

X-e-ki'kot, forma completiva plural del verbo *ki'kotem*, “alegrarse”, que Sam Colop lee *xekikot*.

X-e-kob'ik, forma completiva plural de la raíz *kob'*, registrada en Basseta y Ximénez con el significado de “poner nombre, aclarar, alabar, esclarecer”. (DB; FXa)

X-e-koj, forma completiva plural de *kojik*, “usar, poner, meter”.

X-e-kotkomijik, forma completiva plural de *kotkomij*, “cercar, rodear”. (BB)

X-ekowik, de la raíz *ek*, “pasar”. (BB) Sam Colop lee *xe'ik'owik*.

X-e-kuch, forma completiva plural de *kuch* de *kuchuj*, “juntar, reunir”.

X-e-kuchu, forma completiva plural de *kuchuj ib'*, “juntarse, reunirse”.

X-el, forma completiva singular de *elem*, “salir”.

X-elajik, forma completiva de *elajem*, “humillarse”. (SC, nota 105)

Xelaju, la actual ciudad de Quetzaltenango. (AR: 179, nota 39)

X-e-lejeb'ex, forma completiva plural de *lejeb'exik*, “golpear tortillas, tortillar”. (DG)

X-elik, forma completiva de *elem*, “salir”.

X-e-lotz'ik, forma completiva posiblemente de la raíz registrada en Brasseur, “sangrar, espinar, atenazar”. (BB)

X-e-matzeje, forma completiva plural de la raíz *matz*, “andar silenciosamente, andar con paso ligero”.

X-e-mewajik, forma completiva plural de *mewajem*, “ayunar”.

X-e-mi'alanik, forma completiva plural de la palabra *mi'al*, “hija”.

X-e-miq'ik, forma completiva plural de *miq'ik*, “calentarse”.

X-e-molomanik, forma completiva plural de la raíz *mol*, “juntar”.

X-e-molotajik, forma completiva plural de la raíz *mol*, “juntar, congregar, amontonar”. (BB)

X-e-moloxik, forma completiva plural de *mololoxik*, “juntar”.

X-e-moy-wachixik, verbo compuesto de *moy*, “ciego” y *wach*, “mirada, aspecto”. En k’iche’ moderno el verbo significa “ocultar hechos, encubrir”.

X-e-mukche’x, forma completiva de raíz *muk*, “mirar desde lejos”. *Mukche’j* está registrado en Coto como “espíar”. (BB; TC)

X-e-mukum, forma completiva de la raíz *muk*, “mirar desde lejos”. (BB)

X-e-mukunik, de la raíz *muk*, “mirar desde lejos”. (BB)

X-e-muq, forma completiva plural de *muqik*, “enterrar”.

X-e-muqtaj, forma completiva plural de *muqik*, “enterrar”.

X-e-na’ojin, forma completiva plural de la raíz *na’*, “idea, consejo, pensar, reflexionar”.

X-e-na’ojinik, forma completiva (*x-*) plural (*e-*) de *na’oj*, “idea, pensamiento”.

X-e-na’w, forma completiva plural de *na’oj*, “pensamiento”.

X-e-nik’wachij, forma completiva plural de *nik’wach*: Sam Colop interpreta el término como: “ver lo distante o tener capacidad para adivinar lo distante”. (SC: 31, nota 20)

X-e-nimaqir, de *nimaqirem*, forma completiva, “crecer”, de *nim*, “grande”. (TC)

X-e-paj, forma completiva plural de la raíz *paj*, “caer”. (BB)

X-e-patanijik, forma completiva plural de *patan*, “servicio, tributo”.

X-e-pe, forma completiva plural de *petem*, “venir”.

X-e-petik, forma completiva plural de *petem*, “venir”.

X-e-pichicharik, forma completiva plural de *pichichik*, “descomponerse el estómago”. (SC, nota 155)

X-e-pisk’alij, forma completiva de la raíz *pis*, “envolver” y también según Brasseur “escabullirse”. (BB)

X-e-pixab’an, forma completiva plural de *pixab’*, “consejo, mandamiento, hacer algo por última vez, despedida”.

X-e-pixab’ax o *x-e-pixab’axik*, forma completiva plural de *pixab’axik*, “aconsejar, mandar, avisar”.

X-e-pixab’ik, forma completiva plural de *pixab’axik*, “aconsejar, avisar, invitar”. Brasseur registra los significados de “despedir, mandar, encomendar, dar licencia”. (BB)

X-e-ponik, contracción de *x-e’-oponik*, forma completiva plural del verbo *opaneem*, “llegar a otra parte”.

X-e-poponik, forma completiva de la raíz *pop*, “juntar, deliberar, amontonarse gente”. (BB)

Xepoq, según la lectura de Sam Colop, pero posiblemente es *x-e-poq’*, forma completiva plural de *poq’em*, “mutiplicarse, abundar, reproducirse”.

X-e-poq’ik, forma completiva plural de *poq’*, “multiplicarse”

X-e-pulik, forma completiva plural de la raíz *pul*, “llenarse, congregarse”. (TC)

X-e-q’ab’ar, forma completiva plural del verbo *q’ab’arem*, “emborracharse”.

X-e-q’ala’inik, de *q’alaj*, “claro”, *q’ala* es una forma de saludo: “saludarse”. (SC, nota 221)

X-e-q’aq’ar, forma completiva plural de la raíz *q’aq’*, “fuego, esplendor, poder”. El verbo significa “adquirir poder”.

X-e-q’aq’arik, forma completiva plural de la raíz *q’aq’*, “fuego, esplendor, poder”. El verbo significa “adquirir poder”

X-e-q’aq’-wachin, forma completiva plural de *q’aq’-wachinik*, “enojo”. *Q’aq’*, significa “calor, fuego”, pero también “enojo, envidia”.

X-e-q’ijin, forma completiva plural de *q’ij*, “sol, tiempo, suerte”.

X-e-q’ilonik, forma completiva plural del verbo *q’ilonik*, “invocar”.

X-e-q’ojomanik, forma completiva plural “tocar un instrumento” como tambor o marimba, en k’iche’ moderno.

X-e-qab’arik *X-e-qab’arik* en Sam Colop, *x-e-q’ab’arik*, forma completiva plural de *q’ab’arik*, “embriagarse”. (DG)

X-e-qaj, forma completiva plural de *qajem*, “bajarse”.

X-e-qa-kanaj, forma completiva en la primera persona plural sujeto (-*qa*) y complemento en la tercera persona plural (-*e*) del verbo *kanajem*, “dejar, quedar”.

X-eqan, forma completiva de *eqaxik*, “cargar”.

X-e-r-aj, forma completiva de la raíz -*aj*, “querer”.

X-e-r-aj-ch’ij, verbo compuesto de *r-aj*, “querer” y *ch’ijik*, “aguantar, obligar”.

X-e-r-ajoj, según Sam Colop, de la raíz *aj*, querer, forma completiva plural. Chávez lee *xeraj ok*, del verbo *okem*, “entrar”, y traduce “querían que entraran”.

Xe-r-alk’walaj, forma completiva transitiva de *alk’walaxik*, “procrear”.

Xere, “solamente”.

X-e-riqo, forma completiva (*x-*) plural (*e-*) del verbo *riqik*, “encontrar”.

X-e-sach, forma completiva plural de *sachem*, “desaparacer, borrar”.

X-e-sachik, forma completiva plural de *sachem*, “perderse, olvidarse”.

X-e-samajelan, forma completiva plural de *samajel*, “mensajero”.

X-e-saqb’isan, forma completiva plural “esparcir”.

X-e-saqb’isanik, *acbizani* en el Ms. Newberry, como indica Sam Colop. (SC, 288) El verbo significa “esparcir, mover”.

X-e-saq-k’aje, forma completiva plural de la raíz *saq*, “blanco”.

X-e-sik’ix, forma completiva plural de *sik’ixik*, “llamar, convocar”.

X-e-sik’ixil, forma completiva plural de *sik’ixil*, “llamar, convocar”.

X-e-silab’, de la raíz *sil*, “sentir toque eléctrico, moverse”. Ximénez y Coto traducen la raíz *silo* como “menearse, moverse” (FXa; TC)

X-e-ta’on, forma completiva plural de la raíz *tah*, “oír, escuchar”.

X-e-taqo o *x-e-taq*, forma completiva plural de *taqik*, “ordenar, mandar”.

X-e-taqonik, forma completiva de *taqik*, “ordenar, mandar”.

X-e-taqowik, forma completiva plural de *taqik*, “ordenar, mandar”. Sam Colop lo lee *xetakowik*.

X-e-teleche’-xik, forma completiva plural de *teleche’*, “esclavo, cautivo”.

X-e-tepewar, forma completiva plural del náhuatl *tepew*, “conquistador, vencedor”.

X-e-tik’e, forma completiva plural de raíz *tik’*, “estar fijo, dejar fijo, permanecer”.

X-e-tiyik, forma completiva plural de *ti’ik*, “morder, picar”.

X-e-tz’aqat, forma completiva plural de *tz’aqatik*, “completar”. La raíz *tzakon* está registrada en Coto como “acabar, terminar”. (TC) Sin embargo el término tiene relación probablemente con *tz’aq*, “muro, pared”, con el significado de “construir, edificar”.

X-e-tz’ib’anik, forma completiva plural de *tz’ib’anem*, “escribir, pintar”.

X-e-tz’onox, forma completiva plural de la raíz *tzonoh* (*tz’onoj*), “pedir”. (BB)

X-e-tza’ixik/ x-e-kotob’ax son sinónimos y significan “perseguir”. Sam Colop propone una traducción pasiva. (SC, notas 130 y 131)

X-e-tzaliij, forma completiva plural de *tzaliijem*, “regresar”.

X-e-tzaliijik, forma completiva plural de *tzaliijem*, “regresar”.

X-e-tzaqow, forma completiva plural de *tzaqik*, “perder”.

X-e-tzijon, forma completiva plural de *tzijonem*, “platicar, hablar”.

X-e-tzukux, forma completiva plural de *tzukuxik*, “buscar algo perdido”.

X-e-wa’ik, forma completiva plural de *wa’im*, “comer”.

X-e-walejij, forma completiva plural de *walej*, “levantarse, pararse”. (BB)

X-e-war, forma completiva plural de *waram*, “dormirse”.

X-e-waraj, forma completiva plural de *waraxik*, “vigilar”.

X-e-waran, forma completiva de *waranik*, “vela, velación, vigilia, guardia”.

X-e-winaqix, forma completiva plural de *winaqij*, “hacer esclavo”. (BB)

X-e-winaq-wachinik o *x-e-winaq-wachin*, forma completiva plural, compuesta de *winaq*, “hombre” y la raíz *wach*, “parecer, ser la imagen”. (BB)

X-e-ya’ik, forma completiva plural de *ya’ik*, “dar”.

Xe-yajik, forma completiva plural del verbo *yaajik*, “regañar”.

X-e-yakamarik, “aliviar un dolor o una enfermedad”. (SC, nota 154)
X-e-yakataj, forma completiva plural de *yakataj*, “levantarse”. (BB)
X-e-yakatajik, forma completiva de *yakik*, “levantar”.
X-e-yake'ik, de *yakej*, “nacer la criatura, acostarse”. (SC, nota 178)
X-e-yaluj, forma completiva plural de la raíz *yaloh*, “detenerse, tardar”. (TC; DC: nota 124)
X-e-yopijik, forma completiva plural de *yopih* (*yopij*), “derramar”. (BB)
X-e-yoq'otajik, forma completiva plural de la raíz *yoq'*, que Brasseur traduce como “vencer, ganar” y Coto como “deshonrarse, ser humilde”. (BB; TC)
Xib'al, de *xib'*, “espanto, susto”.
Xib'alb'a, de *xib'*, “espanto, susto”.
X-i-b'an, forma completiva en la segunda persona plural de *b'anik*, “hacer”.
Xib'inik, forma sustantivada de *xib'ixik*, “espantar, asustar”.
Xib'ixib', “espantar”.
Xik, “cierto gavilán, ala de ave, ramitas, varitas”. (FXa)
Xik'aj, “ala”.
X-i-k'am, forma completiva en la segunda persona plural de *k'amik*, “tomar, recibir, aceptar”.
Xik'ow, de la raíz *xik'*, “brincar, volar”.
Xikin, Coto traduce la raíz *xiquin* como “oír” y “esquina”. (TC) *Xiquin* en Brasseur, “oreja”. (BB)
Xi-ki-ub'aj, que Sam Colop lee *x-in-ki-ub'aj*, “me tiraron con la cerbotana”.
X-il, forma completiva de *ilik*, “ver”.
X-iloma, forma completiva de *ilik*, “ver”.
Xim, de la raíz *xim*, “amarrar”.
Xiquiripat: según Campbell podría ser un préstamo del q'eqchi, de *xiq'i ri pat*, de *xic'-*, “volar” y –
pat, “costra”. (LC: 82)
Xiririk, “cosa rolliza o barriguda”. (SC, nota 190)
Xit, “piedra verde preciosa, joya”. (BB)
X-ix-ul-qa-najt, prefijo completivo-sujeto vosotros-raíz del verbo *ulem*, “llegar”- *qa-* posesivo “nuestro”-adv. lejos”.
X-jachatzox, forma completiva de *jachin*, “repartir”.
X-jalk'atij, forma completiva de *jalk'atixik*, “cambiar una cosa en lugar de otra”. Sam Colop lee *xjalq'atixik*.
X-jaq, forma completiva de la raíz *jaq*, “abierto, abrir”.
X-jeraxik, forma completiva de la raíz *her* (*jer*), “romper, desmenuzarse”. (TC)
X-jix, forma completiva singular de la raíz *hix* (*jix*), “rasgar, romper”.
X-jok', forma completiva de *jok'ik*, “moler cosa tostada”. Sam Colop lee *xjok*.
X-k'ajixik, forma completiva de la raíz *k'aj*, “despedazar en muchos pedazos, picar”. Sam Colop interpreta como *x-qajixik*, pero en el Ms. Newberry se registra la forma *cahixic*.
X-k'ajolanik, forma completiva de la raíz *k'ajol*, “hijo de hombre”.
X-k'ajolax, forma completiva de *k'ajolaxik*, “engendrar hijos de hombre”.
X-k'am, forma completiva de *k'amik*, “recibir, tomar, aceptar, recoger”.
X-k'aminaq, de *k'amik*, “tomar, traer”.
X-k'amon, forma completiva de *k'amik*, “recibir, aceptar, tomar”.
X-k'amowik, forma completiva de *k'amik*, “tomar, aceptar”.
X-k'aqataj, forma completiva de *k'aqik*, “tirar, aventar”.
X-k'aton, “quemar, prender fuego”, de *k'atik*, “quemar”, forma completiva.
X-k'i xe en Sam Colop. Para D. Guarchaj sería *x-ki-xe*, tercera persona plural (-*ki-*) de la forma completiva (*x-*) del verbo irregular, *xe*, “ser”. Si fuera *x-k'i xe* como interpreta Sam Colop podría ser de *k'iyareem*, “abundar, aumentar”. La traducción de la segunda opción es “eran muchas sus miradas”. (DG)
X-k'is, forma completiva de *k'isik*, “acabar, terminar”.

X-k'is-k-etamaj, forma completiva compuesta por el infijo *k'is*, “todo, completamente” y el verbo *eta'maxik*, “saber, conocer”.

X-k'is-k-ilo o *x-k'is-k-il*: *x-* es prefijo completivo; el adverbio *k'is* significa “completamente”; *k-il*, tercera persona plural (*k-*) del verbo *ilik*, “ver”.

X-k'is-u-ya', forma completiva singular compuesta de *k'isik*, “gastar, acabar” e *ya'ik*, “dar”.

X-k'is-yakataj, forma completiva compuesta por el infijo *k'is*, “todo, completamente” y el verbo *yakik*, “levantar”.

X-k'iyarik, forma completiva de *k'ya*, “muchos”.

X-k'o, “fue, hubo”, con sentido temporal.

X-k'ob' en Sam Colop; para D. Guarchaj sería *x-q'ob'*, forma completiva de la raíz *q'ob'*, registrada en Coto (*qhob*) con el significado de “congregarse, juntarse”. (TC; DG)

forma xompletiva de *k'oj*, “nacer, aparecerse, tener”.

X-k'oje o *x-k'oj*, forma completiva de la raíz *k'oj*, “tener, estar, ser, nacer”.

X-k'oji'k, forma completiva del verbo *k'oji'k*, “nacer, aparecer”.

X-k'olo, forma completiva de la raíz *k'ol*, “estar, ser, existir”.

X-k'oqon, de la raíz *k'oq*, “reventar, castigar”.

X-k'otin, forma completiva de la raíz *k'ot*, “escarbar”.

X-k'otix, forma completiva de *k'otixik*, “sacar algo de un recipiente con la mano”.

X-k'otox, de la raíz *k'ot*, “escarbar”.

X-k'ub', forma completiva de la raíz *k'ub'*, que Brasseur registra como “asentar”. (BB)

X-k'ul, forma completiva de la raíz *k'ul*, “encontrar, juntarse, enfrentarse”.

X-k'ulutaj, forma completiva de *k'ulutajem*, “ser encontrado, ser visto”.

X-k'utun, forma completiva singular de *k'utunem*, “aparecer”.

X-k'utunje'ik, forma completiva del verbo *k'utunem*, “aparecer”.

X-k'yarik, forma completiva del adjetivo *k'ya*, “muchos”.

X-ka'-oj en Sam Colop, *x-k'a'oj* para D. Guarchaj, del verbo *k'a'ik*, “arder”, forma completiva singular. (DG)

X-kab'awil-ax, forma completiva de *kab'awil*, “el de doble visión”, definición de la deidad.

X-ka-ch'oj, en Sam Colop. Para Diego Guarchaj es de la raíz *choj*, “enderezarse”. (DG)

X-k-aj, forma completiva plural de la raíz *-aj*, “querer, desear”.

X-kakaw, *x-* es prefijo femenino; *kakaw*, “cacao”.

X-kam, forma completiva de *kamik*, “matar”.

X-kamik, forma completiva de *kamik*, “morir”.

X-kam-inaq, forma perfectiva singular de la raíz *kam*, “morir”.

X-kanaj, forma completiva de *kanajem*, “dejar, quedar”.

X-kanajik, forma completiva de *kanajem*, “quedarse”.

X-ke'x, forma completiva del verbo *ke'xik*, “moler”.

Xk-e-b'e-taqoq, futuro plural de la raíz *b'e*, “ir” y del verbo *taqik*, “enviar”.

X-ke-jek', forma completiva plural de *jek'ik*, “jalar”.

X-k-elej, forma completiva plural de *elej*, “acabar, dar por terminado”. (SC, nota 228)

X-k-eleq'aj, forma completiva plural de la raíz *eleq'*, “robar”. Sam Colop la lee *xkeleqaj*.

X-k-elesaj, forma completiva plural de *elesaxik*, “sacar”.

Xk-e-qa-pixab'aj, futuro en la primera persona plural de *pixab'axik*, “avisar, invitar, aconsejar, hacer por última vez”.

Xk-e-qa-sik'ij, futuro de *sik'ixik*, “llamar, convocar”.

X-ke-taq, forma completiva plural de *taqik*, “ordenar, mandar”.

X-ki'kot, en Sam Colop *xkikot*, “alegrarse, estar contento”, forma completiva del verbo *ki'kotem*.

X-ki-b'alij, de *b'alij* “rellenar, llenar”. (SC, nota 261)

X-ki-b'ano o *x-ki-b'an*, forma completiva plural de *b'anik*, “hacer”.

X-ki-b'aq, forma completiva plural de la raíz *b'aq*, “fregar, batir”. (TC)

X-ki-b'ij, forma completiva plural de *b'ixik*, “decir”. Sam Colop lee *xk'ib'ij*.

X-ki-b'inatisaj, forma completiva plural de raíz *b'inaj*, “poner nombre”. (BB)
X-ki-b'ol, forma coompletiva plural de *b'olik*, “asar, tostar”.
X-ki-ch'ik, forma completiva de *ch'ik*, “fijar, clavar”.
X-ki-ch'ik'ib'a, forma completiva plural de la raíz *chic*, registrada en Brasseur, “sembrar, cultivar, clavar”. (BB)
X-ki-chapala o *x-ki-chap*, forma completiva plural de *chapik*, “agarrar”.
X-ki-chaq'ij, forma completiva plural de *chaq'*, “cocer una comida, salpicar”.
X-ki-chol, forma completiva plural de la raíz *chol*, “contar cuentos o historias, alinear, poner en filas”.
X-ki-choq'ob'ej, forma completiva plural, posiblemente de la raíz *choq'*, que Brasseur registra como “coger, tomar”. (BB)
X-kichowik, de la raíz *kich*, “maltratar, mezclar, insultar”.
X-ki-choy, forma completiva de *choyik*, “cortar”, tal vez con el sentido de establacer.
X-ki-ilo, forma completiva plural de *ilik*, “ver, mirar”.
X-ki-ji'aj, forma completiva plural de la raíz *ji'* (*hi*) registrada en Brasseur, “suegro”. (BB)
X-ki-k'am, forma completiva, en la tercera persona plural, del verbo *k'aamik*, “tomar, aceptar, recibir”.
X-ki-k'ami-xtaj, forma completiva plural del verbo *k'amik*, “tomar” y el adverbio *xtaj*, “presto”. (BB)
X-ki-k'amowaj, forma completiva plural de *k'amowaxik*, “agradecer”.
X-ki-k'ato, forma completiva plural de *k'atik*, “quemar”.
X-ki-k'olob'a, forma completiva plural. Posiblemente de la raíz *k'olob'axik*, “poner al suelo”.
X-ki-k'u. Sam Colop lee *xkik'ulaj*, forma completiva plural del verbo *k'ulik*, “encontrar”.
X-ki-k'ula-wachij, de *k'ulik*, “encontrar” y *wach*, “aspecto”, forma completiva plural.
X-ki-k'ulub'a, forma completiva plural de *k'ulub'a*, registrado en Coto con el significado de “casarse”. La raíz *k'ul*, significa “encontrar a alguien, recibir”. (TC)
X-ki-k'ulub'a, forma completiva plural de la raíz *k'ul*, “encontrar a alguien, recibir”.
X-ki-k'utu o *x-ki-k'ut*, forma completiva plural de *k'utik*, “enseñar”.
X-ki-k'uxlaj, forma completiva (*x-*) plural (*ki-*) del verbo *k'uxla'xik*, “pensar”.
X-ki-kam, forma completiva plural de *kamik*, “matar”. Podría ser también *x-ki-k'am*, de *k'amik*, “recibir, aceptar, tomar”.
X-ki-kami-saj, forma completiva causativa plural de *kamem*, “morir”.
X-ki-kanaj, forma completiva plural de *kanejem*, “quedar, dejar”.
X-ki-kaq-kochij, forma completiva plural de *kochixik*, “recibir regalado”. *Kaq* está registrado en Coto (*cak*) como modificador verbal. El infijo *kaq* tiene una connotación negativa, “agrío, colérico, envidia”. (TC)
X-ki-kemelaj, de *kemelaj*, “humillarse”. (SC, nota 253)
X-ki-kiro, forma completiva plural de la raíz *kir*, “esparcir, desatar”.
X-ki-kob'isaj, forma completiva plural de la raíz *cob* (*kob'*), “esclarecer, alabar”. (BB)
X-ki-kojo o *x-ki-koj*, forma completiva plural de *kojik*, “meter, poner, usar”.
X-ki-kowi-saj, verbo causativo (*-saj*) de la raíz *kowil*, “fuerte, duro, estimular”.
X-ki-kuch k-ib', forma reflexiva completiva plural de *kuchuj ib'*, “juntarse, reunirse”.
X-k-il, de *ilik*, “ver”. Forma completiva plural
X-ki-majixtaxtaj, forma completiva plural de la raíz *maj*, “arrebatar” y de *majik*, “quitar”. (BB)
X-ki-mayjaj, forma completiva plural de *mayjaj*, “mirar acatado, con maravilla”.
X-ki-mes, forma completiva plural de *mesik*, “barrer”.
X-ki-muqu, forma completiva plural del verbo *muqik*, “enterrar”.
Xkin, registrado en Brasseur como *xquin*, “esquina, rincón”. (BB)
X-ki-na', forma completiva plural reflexiva de *na'o*, “pensar, idear, percibir”.
X-ki-na'ojij, forma completiva plural de *na'oj*, “consejo, idea”.
X-ki-nataj, forma completiva plural de la raíz *nata*, “pensar, recordar”.

X-ki-no'jij, forma completiva (*x-*) plural (*ki-*) de la raíz *no'j*, “idea, oensamiento”.
X-ki-nojij, forma completiva (*x-*) plural (*ki-*) de la raíz *noj*, “lleno, llenar”.
X-ki-pax, forma completiva plural de *paxem*, “quebrarse”.
X-ki-paxij, forma completiva plural de *paxem*, “quebrar”. Brasseur registra la forma *paxij*, “esparcir, hacer huir, divulgar”. (BB)
X-ki-pixab', forma completiva plural de *pixab'axik*, “avisar, aconsejar, invitar”.
X-ki-pixab'aj, forma completiva plural de *pixab'axik*, “aconsejar, avisar, invitar”. Brasseur registra los significados de “despedir, mandar, encomendar, dar licencia”. (BB)
X-ki-poq'oq', forma completiva plural de *poq'em*, “abundar, multiplicarse, sacar algo”.
X-ki-poroj, forma completiva plural de *poroxik*, “quemar, incendiar”.
X-ki-puk'ij, forma completiva del verbo *puk'*, “esparcir, rociar”. (BB)
X-ki-pukuj, forma completiva plural de *pukuxik*, “abrir brechas, caminos”. (DG)
X-ki-pusu, forma completiva plural de la raíz *pus*, “cortar con cuchillo”.
X-ki-q'aq'bej, forma completiva plural de *q'aq'b'exik*, “aprovecharse”.
X-ki-q'at, forma completiva plural de *q'atik*, “cortar o dividir en pedacitos carne, masa, cuero”.
X-ki-q'ataj, forma completiva plural de la raíz *q'at*, “establecer, sentenciar”.
X-ki-q'atej, forma completiva plural de *q'atexik*, “estorbar, cortar el paso”.
X-ki-q'ijila, forma completiva plural de *q'ijila*, “saludar, adorar”. (BB)
X-ki-q'il, forma completiva plural de *q'ilik*, “aconsejar que no se haga algo malo, recomendar”.
X-ki-q'ul, forma completiva plural de *q'ulik*, “desplumar, pelar animales”.
Xk-i-qa-q'up, sujeto de primera persona plural (*qa-*) y complemento directo en la segunda persona plural (*i-*), de la raíz *q'up*, “quebrar”.
X-ki-qasaj, forma completiva plural de *qasaxik*, “bajarlo”.
X-kir, forma completiva de la raíz *kir*, “esparcir, desatar”.
X-ki-rayij, forma completiva plural de *rayixik*, “desear, querer”.
X-ki-rech', forma incompletiva plural de *rech'ik*, “hacer una abertura larga, abrir”.
X-ki-rik, forma completiva plural de *rikik*, “alcanzar, extender”. (BB)
X-ki-rip, forma completiva plural de *ripik*, “extender”.
X-ki-riqo o *x-ki-riq*, del verbo *riqik*, “encontrar, conseguir”. Forma completiva plural.
X-kiritaj, forma completiva de la raíz *quir* (*kir*), “desatar, esparcir, desenvolver”. (TC)
X-ki-sach, forma completiva plural de *sachem*, “perderse, fallar”.
Xk-i-sachik, potencial en la segunda persona plural de *sachem*, “perderse, fallar”.
X-ki-se, forma completiva plural de *se*, “atrapar, coger”. (SC, nota 203)
X-ki-sep, forma completiva plural de *sep*, “juntar, sentarse en el suelo”. (SC, nota 200)
X-ki-si'j, forma completiva plural de *si'j*, “flor, florecer” y también “alegrarse”, con el sentido de “dar vida, procrear”. (DG)
X-ki-sik'ij, forma completiva plural de *sik'ixik*, “llamar, citar”.
X-ki-sipaj, forma completiva (*x-*) plural (*ki-*) del verbo *sipaxik*, “regalar, repartir dones”.
X-ki-sukub'a, forma completiva plural de la raíz *zukuba*, registrada en Brasseur, “confesar, decir la verdad”. (BB)
X-ki-t'uyub'a, forma completiva plural de la raíz *t'uy*, “sentarse, asiento”.
X-ki-ta', forma completiva plural del verbo *tayik*, “escuchar, oír”.
X-ki-ta'o, forma completiva plural de *tayik*, “oír, escuchar”.
X-ki-taq, forma completiva plural del verbo *taqik*, “enviar, ordenar, mandar”.
X-ki-taqej, forma completiva plural de *taqexik*, “empezar, comenzar”.
X-ki-tarij, forma completiva plural de *tarij*, “arrojar, tirar”. (SC, nota 88)
X-ki-telej, forma completiva plural de *telexik*, “llevar en los brazos o al hombro”.
X-ki-tij, forma completiva plural de la raíz *tij*, “probar, comer, padecer, experimentar”. (BB)
X-ki-tik, forma completiva plural de *tikik*, “sembrar, empezar”.

X-ki-tikib'a, forma completiva de la raíz *tik*, “comenzar, poder, lograr”. Sam Colop lee *xkitik'b'al*. Por otro lado, Coto registra la forma *tiquiba* (*tikib'a*) como “comenzar”. (TC) Se nota la raíz *tiikik*, “sembrar”.

X-ki-tikilib'ej, forma completiva de la raíz *tik*, “sembrar algo como palo, establecerse”.

X-ki-tinamit, forma completiva plural de *tinamit*, “ciudad fortificada”.

X-ki-tiyo, aunque por el sentido se esperaría una forma singular, está registrado el plural de *ti'ik*, “morder, picar una mosca”.

X-ki-tolob'a, forma completiva plural de la raíz *tol*, “abandonar, despoblar”.

X-ki-tz'apij, forma completiva plural de *tz'apixik*, “cerrar puerta o caja”.

X-ki-tz'onob'ej, forma completiva plural de *tz'onoxik*, “rogar, pedir”.

X-ki-tz'onoj, forma completiva plural de *tz'onoxik*, “rogar, pedir”. En k'iche' moderno se usa en contextos religiosos.

X-ki-tz'ub', forma completiva plural de la raíz *tz'ub'*, registrada en los diccionarios modernos con el significado de “chupar”. Brasseur refiere también el valor de “besar, ganar”. (BB)

X-ki-tza'ij, forma completiva plural de *tza'ixik*, “perseguir”.

X-ki-tzajisaj, forma completiva plural de la raíz *tzah* (*tzaj*), “agotar, terminar, secar”. (BB; TC)

X-ki-tzaq, de la raíz *tzaq* “soltar, dejar salir”.

X-ki-tzij, forma completiva plural de *tzijik*, “encender”.

X-ki-tzijojej, forma completiva plural del verbo *tzijoxik*, “contar algo a otra persona, comunicar, informar”.

X-ki-tzolb'ej, forma completiva plural de la raíz *tzol*, “votar, volver”.

X-ki-tzonob'a, forma completiva en la tercera persona plural reflexiva de la raíz *tzone*, “desnudarse”. (BB)

X-ki-tzukuj, forma completiva plural de *tzukuxik*, “buscar”.

X-ki-wachib'ej, forma completiva plural de *wach*, “aspecto”.

X-ki-wachij, de la raíz *wach*, “aspecto”, forma completiva plural.

X-ki-waquj, forma completiva plural de la raíz *waq*, “bebida de los dioses”. (SC, nota 299)

X-ki-wub'aj, forma completiva plural de *wub'*, “cerbotana”.

X-kixb' según Sam Colop. Posiblemente sea *x-k'ixb'*, de *k'ixb'exik*, “avergonzarse”.

Xk-ix-nu-sik'ij, forma potencial con pronombre sujeto de primera persona singular y complemento de segunda persona plural del verbo *sik'ixik*, “llamar, convocar”.

Xk-ix-qa-ti': *xk-*, prefijo potencial, *ix-*, complemento de segunda persona plural; *qa-*, sujeto de primera persona plural; *ti'*, “comer”.

X-ki-x-ul-ki-ya', verbo compuesto de *ulem*, “llegar” e *ya'ik*, “entregar, dar”.

X-ki-ya'o o *x-ki-ya'*, literalmente “dieron”, forma completiva plural de *ya'ik*.

X-ki-yajob'ej, forma completiva del verbo *yaajik*, “regañar”

X-ki-yalaj, como interpreta Sam Colop (*xqui quiyalaj* en el Ms. Newberry) Brasseur registra la forma *yalaj*, “tardar”.

X-ki-yikow, de *yikaj*, “inquietar, solecitar”.

X-ki-yoj, forma completiva plural de *yojik*, “destruir, derribar”.

X-ki-yoq', forma completiva de la raíz *yog* (*yoq'*) “vencer, humillar, derrotar”, registrada por Brasseur. En k'iche' moderno el verbo *yoq'ik* significa “burlarse de”. (BB)

X-ki-yotej, forma completiva plural de *yote*, “abollar apretando”. (BB)

X-koj, forma completiva de *kojik*, “usar, poner, meter”.

Xk-oj-kam, futuro (*xk-*) en la primera persona plural de *kamem*, “morir”.

X-kojow, forma completiva de *kojik*, “usar, poner, meter”.

Xk-oj-tzaliij, potencial en la primera persona plural de *tzalijem*, “regresar”.

Xk-okib'e, verbo compuesto de *okem*, “entrar” y *b'e*, “ir”.

X-k-okib'ej, forma incompletiva de la raíz *okem*, “entrar” y *okib'ej* con valor transitivo, posiblemente con el significado de “atacar, invadir”.

X-kolo, forma completiva de *kolik*, “salvar, defender”.

X-kolotaj, forma completiva de *kolik*, “salvar, defender”.

X-k-oq’ib’ej, de la raíz *oq’*, “llorar, gemir, cantar”.

Xk-oq’otaj, forma completiva de la raíz *oq’otaj*, registrada en Coto (*o3otah*), “dejar, desterrar”. (TC)

Xk-oqotaj, podría ser un potencial de *oqotaxik*, “despedir, corretear”.

X-kos, forma completiva de *kosem*, “cansarse”.

X-kotkomij, forma completiva de *kotkomij*, “cercar, rodear”. (BB)

X-k-oyob’ej, forma completiva plural de *oyob’ej*, “aguardar, esperar”. (BB)

X-kub’e, de la raíz *kub’*, “asentarse”, con el significado de “sentarse”. (BB)

X-kuch, forma completiva de *kuchuj*, “juntar, reunir”.

X-k-uk’a’j, forma completiva plural de *uk’a’xik*, “llevar”.

X-k-ukaj, forma completiva de *ukaj*, “beber”. (SC, nota 148)

X-k-utzinisaj, forma completiva plural de la raíz *utzin*, “completar, llegar a buen fin”.

Xkuxeb’a, de *u-xe*, “su base, su raíz”. (DG)

X-kuy, orma completiva singular de *kuyik*, “aguantar”. T. de Coto registra la raíz *cuy*, “sufrir”. (CT)

Sam Colop lee *xquy*.

X-kuyutaj, forma completiva de *kuyuyexik*, “aguantarse”.

X-lilob’, forma completiva de la raíz *lil*, “igualar como el suelo”. (FXa)

Xma, “nunca”. Para Sam Colop es la forma dialectal o arcaica de *ma*, nagación.

X-ma’ixik, de la raíz *maij*, “destruir, perder, olvidar”. (BB)

X-ma-chi-sach, forma completiva negativa (*ma-*) de *sachik*, “perder, olvidar”.

X-ma-k-aw-aj, de la raíz *aj*, “desear”.

X-maynik, forma completiva de la raíz *mayn*, “detenerse, permanecer”. (TC)

X-mayxik, forma completiva de la raíz *mayih* (*mayj*), “destruir, perder”. (BB)

X-mejo, forma completiva de *mejo*, “doblar, torcer”.

X-molomanik, forma completiva de la raíz *mol*, “juntar, congregar, amontonar”. (BB)

X-moyik, forma completiva de la raíz *moy*, “deslumbrar, encubir”. (BB)

X-muchulixik, forma completiva de la raíz *much*, “despedazar, cortar en pedazos”.

X-muq’un. Coto registra una forma *mukuh*, “mirar”. Posiblemente la transcripción sería *xmuqun*. (TC)

X-na’ojik, “se pensó”. Forma completiva la raíz *na’* “idea, pensamiento, consejo” y el verbo *na’ik*, “sentir, darse cuenta”.

Xnam, está registrado en Coto con el significado de “venado”. Tiene también la connotación de “hembra; macho”. (TC)

X-naqaj, forma perfectiva de *naqaj*, “acercarse”.

X-na-wachil, forma completiva; probablemente verbo compuesto de *na*, de *na’oj*, “idea, conocimiento”, y *wach*, “aparición”.

X-na-wachir: *na*, tiene el valor de “saber”, *wach* de “dar fruto, dar resultado”.

X-nik’ox, forma completiva de *nik’oxik*, “examinar cuidadosamente”.

X-nik’wachixik, forma completiva de *nik’wach*: Sam Colop interpreta el término como: “ver lo distante o tener capacidad para adivinar lo distante”. (SC: 31, nota 20) Se observa que la raíz *wach* está vinculada con la acción de observar, de analizar.

X-nimar, de *nim*, “grande”. En los diccionarios modernos está registrada la forma causativa *nimarsaxik*, “agrandar, engrandecer”.

X-nimarian o *x-nimarik*, forma completiva de la raíz *nim*, “grande”.

X-noj, forma completiva singular de *nojem*, “rellenarse”.

X-nu-b’isoj, forma completiva en la primera persona singular del verbo *b’isoxik*, “sentir tristeza por algo, preocupación”. De la raíz *b’iis*, “tristeza”.

X-nuk’-mayjinaqoq, verbo completivo plural, compuesto de *nuk’*, “formar, juntar” y *mayjanik*, “ofrenda, dádiva, merced, favor, esplendor”. (TC)

Xo’l, preposición “entre”. (BB)

Xocc-ahauab en el Ms. Newberry, o sea *xoq-ajawab*, “mujeres-señores”.
X-oj-b'e'-i-taqa, verbo compuesto de *b'e*, “ir” y *taqik*, “mandar, enviar”.
X-oj-chi'nik, “hacer boca”. Complemento de primera persona plural en la forma incompleativa.
Xojeroq, “antes, antiguamente, hacía mucho”, de *ojer*, “antiguo, antiguamente”.
X-oj-i-k'am, forma completiva con sujeto en la segunda persona pl. y complemento en la primera pl. de *k'amik*, “recibir, tomar, aceptar”.
X-oj-i-tiyo, forma completiva de segunda persona plural (*i-*) con complemento directo en primera persona singular (*oj-*) de *ti'ik*, “comer”.
X-oj-k'axtok'ax, primera persona plural de la forma completiva de la raíz *k'axtok'*, que en k'iche' moderno significa “demonio, malvado”.
X-oj-k'ok'onik, de *k'ok'*, “moler fino”. (SC, nota 38)
X-oj-makunik, primera persona plural de la forma completiva de la raíz *mak*, “pecado, delito”.
X-oj-paxin, forma completiva en la primera persona plural de *paxem*, “quebrar”. Brasseur registra la forma *paxij*, “esparcir, hacer huir, divulgar”. (BB)
X-oj-sach, forma completiva en la primera persona plural de *sachem*, “perderse, fallar”.
X-oj-sachik, forma completiva en la primera persona plural de *sachem*, “perderse”.
X-oj-wachinik, “hacer aspecto, ojos”. Complemento de primera persona plural en la forma incompleativa.
X-ok, forma completiva de *okem*, “entrar”, posiblemente con el significado de “empezar”. Podría ser también *x-oq'*, de la raíz *oq'*, “llorar”.
X-okik, forma completiva de *okem*, “entrar, llegar a ser”.
Xol significa “espacio”, pero puede ser preposición con el significado de “entre”.
Xolob'achan, “abismo, hoyo muy profundo”. (SC, nota 262)
X-oponik o *x-opon*, del verbo *opanem*, “llegar a otro lado”.
X-oq', de *oq'ik*, “llorar”. Podría ser también *xok*, del verbo *okem*, “entrar”. En este caso la traducción sería: “entró, se acercó”.
Xoq'o'l, “lodo”. (BB)
Xot, comal.
Xowatal, sustantivo abstracto de la raíz *xow*, registrada en Brasseur, “obedecer, mostrar respeto”. (BB)
X-pak'a'ik, forma completiva de la raíz *pak'*, “estar boca arriba, arrimar, quebrar, descubrir”, posiblemente con el significado de derrotar. (DG; DB)
X-pakatajik, forma completiva de *pakatajik*, “aurora”.
X-paxik, forma completiva de la raíz *pax*, “quebrarse”.
X-paxin, forma completiva de *paxij*, “divulgar, esparcir”. (BB)
X-paxinik, forma completiva de la raíz *pax*, “quebrarse”.
X-pe, forma incompleativa (*x-*) del verbo *petem*, “venir”.
Xpeq, “sapo”.
X-perepoxik, de la raíz *per*, “partir, despedazar”.
X-poq'olij, forma completiva de *poq'em*, “abundar, multiplicarse”.
X-poq'otajik, forma completiva de *poq'em*, “mutiplicarse, abundar, reproducirse”.
Xpuch, El nombre es náhuatl, de *ichpo:ch*, “hija”. (LC: 85)
X-pus, forma completiva de *pus*, “cortar, sacrificar”.
X-q'alaj, forma completiva de la raíz *q'alaj*, “claro, visible”.
X-q'ale'ik, forma completiva de la raíz *q'alaj*, “aclarar, amanecer”.
X-q'anil, *x-* es prefijo femenino; *q'anil*, “amarillo”.
X-q'aq'aririk, forma completiva plural de la raíz *q'aq'*, “fuego, esplendor, poder”. El verbo significa “adquirir poder”.
X-q'at, forma completiva singular de *q'atik*, “cortar carne”.
X-q'atatajik, forma completiva de la raíz *q'atik*, “cortar”.
X-q'axinik, forma completiva tal vez de la raíz registrada en Brasseur, *cax*, “rellenar”. (BB)

Xq'ek, “el anochecer”.
X-q'eq, forma completiva de *q'eq*, “ser negro”.
X-q'equ'marik, de la raíz *q'eq*, “negro”, forma completiva.
X-q'ijik, forma completiva de *q'ijik* significa “vaciar, envasar”.
X-q'ijiloxik, , forma completiva del verbo *q'ijiloxik*, “adorar”, de *q'ij*, “día, sol”.
X-q'up. *Xcop* en el Ms. Newberry, que Sam Colop lee *xq'up*, forma completiva de *q'upik*, “quebrar, cortar ramas”.
X-q'upukub', “quebrar ramas verdes”.
X-q'ut, forma completiva de *q'ut*, “deshacer, desfigurar, quebrar, hacer pedazos”. *Xkut* en Sam Colop y *xcut* en el Ms. Newberry. (DG)
X-q'utuxik (en Sam Colop *xk'utuxik*) o *x-q'utux*, Probablemente forma completiva de la raíz *q'ut*, “batir, desmenuzar, quebrar”.
X-qaj, forma completiva singular de *qajem*, “bajar”. Brasseur registra el verbo el significado de “bajar, castigar”. (BB)
X-qa-jach, forma completiva en la primera persona plural de la raíz *jach*, “repartir, dividir”.
X-qa-jal, forma completiva plural en la primera persona (*qa-*)
X-qajik, forma completiva de la raíz *q'aj*, “quebrar, faltar”.
X-qajinaqoq, forma perfectiva de *qajem*, “bajarse”.
X-qa-k'am, forma completiva en la primera persona plural de *k'amik*, “tomar, recibir, aceptar”.
X-qa-k'iso, forma completiva de primera persona plural sujeto (*qa-*) de la raíz *k'is*, “acabar”. Sam Colop propone *xqaq'iso*, probablemente por *xqak'iso*.
X-qa-kanaj, primera persona plural de la forma completiva de *kanajem*, “quedarse”.
X-qa-qumuj, en Sam Colop; *xcacamuh* en el Ms. Newberry. Según Diego Guarchaj se trata de la forma *x-qa-kamuj*, Forma completiva de primera persona plural de *kamuxik*, “repetir”. Para Sam Colop es del verbo *qumuj*, “beber”. (DG; SC, nota 121)
X-qasan, forma completiva de *qasa(j)*, según Brasseur y Coto con el significado de “bajar, vencer, gastar” (BB; TC)
X-qa-tijo, forma completiva en la primera persona plural de *tijik*, “tomar, comer”.
X-q-etamaj, primera persona plural completiva del verbo *eta'maxik*, “aprender, saber, estudiar”.
Xqhacachob' en el Ms. Newberry, que Sam Colop lee *xchakachob'*. Coto registra la forma *chacachoxin*, “pararse”. (TC)
X-qupin, forma completiva de la raíz *qup*, “cortar”. *Ki-jolom*, “sus cabezas”.
X-qupix, forma completiva de *qupixik*, “cortar tela, medera y carne”.
X-r-aj, “forma completiva de *aj*, “querer, desear”. (BB)
X-r-aj-uxik, “quisieron, desearon”, de la raíz *aj*, “querer”, forma completiva y *ux*, “ser”.
X-r-eleq'aj, de la raíz *eleq'*, “robar”. Brasseur y Coto registran la palabra *elegom*, “ladrón”. La raíz *eleq'* tiene la connotación de “disimular”.
X-r-elesaj, forma comletiva de *elesaxik*, “sacar, quitar”.
X-r-etaj, forma completiva de *-etal*, “señal”.
X-r-etamaj, forma completiva de *eta'am*, “saber, conocer”.
X-r-ilij, forma completiva de *ilixik*, “vigilar, mantener, tener cuidado”.
X-riq'taxik, forma completiva de *riq'*, “tragar”. (DG)
X-ri-xowaj, forma completiva de *xowaj*, “respetar, obedecer”. (SC: 185, nota 323)
X-ro-k'exoq, prefijo completivo; *ro*, “cinco”; forma perfectiva del verbo *k'exik*, “cambiar, mudar”.
X-r-ok'o'-ib'ej, forma completiva de *ok'owem*, “pasar”. (DG)
X-ro-le', prefijo completivo; *ro*, “cinco”; *le'*, “generación”.
X-r-uk'a'j, forma completiva con complemento directo *-r* de *uk'a'xik*, “llevar”.
X-sach, forma completiva de *sachem*, “perderse, olvidarse”.
X-sajkab'-ix, “tizate, tiza para hilar”.
X-sipoj, forma completiva de *sipojem*, “hincharse, crecer cosas como pan”.
X-solkopij, forma completiva de la raíz *sol*, “volver, regresar, voltearse”. (BB)

Xsqaqi'n, “un poco”, posiblemente variante de *sqaqa'n*, “poco, pequeño”.
X-tak'atob', de la raíz *tak'*, “pararse”.
X-tane, de la raíz *tan*, que Brasseur registra como “cesar, parar”. (BB)
X-tape en Sam Colop. Para Diego Guarchaj es *xtope'*, forma completiva del verbo posicional *top*, “elevarse, aparecer, asomar la punta”.
X-ti'o, forma completiva de *ti'ik*, “comer, morder”. *Ki-tyo'il*, “sus carnes”.
X-tikar, forma completiva singular del verbo *tikarem*, “comenzar, principiar, lograr”.
X-tikarik, forma completiva transitiva de *tikarem*, “comenzar, principiar, lograr”.
X-tiker, forma completiva de *tikarem*, “comenzar, principiar, lograr”.
X-tikib'an, forma completiva de la raíz *tik*, “comenzar, poder, lograr”.
X-tikib'ax, forma completiva de *tikib'axik*, “dejar fijo, dejar sembrado”.
X-tikitax, forma completiva de la raíz *tik*, “sembrar, dejar sembrado, dejar fijo”.
X-tiki-xtaj, forma completiva singular del verbo *tikik*, “sembrar, plantar” y el adverbio *xtaj*, “presto”. (BB)
X-tiyik, forma completiva de la raíz *ti*, “morder, comer carne, picar”.
X-tok; *x-* es prefijo femenino; *toj*, “ofrenda, paga”.
X-tok'e. *Tok'*, según Brasseur es “lanza, pedernal” y el verbo correspondiente “herir” y *toke (tok'e)*, “llegar hasta una parte, concluir”. (BB)
X-tole, forma completiva de *toleik*, “vaciar, abandonar”.
X-tub'ukij, de la raíz *tub'*, “amontonar”. (BB)
X-tukuwik, forma completiva de la raíz *tuk*, “revolver, mezclar, mover con una paleta”. (DG)
X-tz'aqat, forma completiva de *tz'aqatik*, “completar”. La raíz *tzakon* está registrada en Coto como “acabar, terminar”. Sin embargo el término tiene relación probablemente con *tz'aq*, “muro, pared”, con el significado de “construir, edificar”. (TC)
X-tz'onox, forma completiva de *tz'onoxik*, “pedir, rogar”.
Xtz'ul, “ciempies”. (BB)
X-tzaj, forma completiva de la raíz *tzah (tzaj)*, “agotar, terminar, secar”. (BB; TC)
X-tzaliij, forma completiva de *tzalijem* “regresar”.
X-tzaq, forma completiva de *tzaqem*, “caerse”.
X-tzaq'ataq, de *q'ato*, “cortar”. (SC, nota 201)
X-tzukux, forma completiva de *tzukuxik*, “buscar cosa perdida”.
Xu, variante de *xa*, “solamente”. (DG)
X-u-b'ano o x-u-b'an, forma completiva de tercera persona singular de *b'anik*, “hacer”.
X-u-b'aq en Sam Colop, *x-u-b'ak* para Diego Guarchaj, de *b'ak*, “frotar, pisar”. (DG)
X-u-b'ina'j, forma completiva singular de *b'ina'xik*, “llamarse, usar por nombre”.
X-u-b'ina'tisaj, “nombrar, poner nombre”, forma completiva singular de *b'i*, “nombre”.
X-u-b'iq'o, forma completiva plural de *b'iq'ik*, “tragar”.
X-u-b'oq, forma completiva de *b'oqik*, “arrancar”.
X-ubaxik, forma completiva de *wub'aj*, “tirar con cerbatana”.
X-u-chap, forma completiva singular de *chapik*, “agarrar, detener, empezar”.
X-u-chapo, forma completiva singular de *chapon*, “ennoblecer”.
X-u-jach, forma completiva singular de la raíz *jach*, “repartir, dividir”.
X-u-k'ajolaj, forma completiva de la raíz *k'ajol*, “hijo de hombre”. El verbo es *k'ajolaxik*.
X-u-k'am, forma completiva singular de *k'amik*, “tomar, traer, recibir”.
X-u-k'amo, forma completiva con complemento directo *-u* de *k'amik*, “tomar, aceptar”.
X-u-k'is, forma completiva del verbo *k'isik*, “acabar, terminar”.
X-u-k'ix b'ij, forma completiva de *k'ixb'exik*, “avergonzarse”.
X-u-k'olela r-ib', de la raíz *qol (k'ol)* registrada en Coto, “parcialidad, estar a parte”. (TC)
X-u-k'olo, forma completiva de *k'ololexik*, “encoger”.
X-u-k'ulu o x-u-k'ul, forma completiva plural de *k'ulik*, “encontrar a una persona”.
X-u-k'ut, forma completiva singular de *k'utunem*, “aparecer”.

Xuka, en Sam Colop, *xuqa* para Diego Guarchaj, adv. “también”. (DG)
X-u-kanajib’ej, forma completiva del verbo *kanajem*, “quedarse”.
X-u-kaq’at, forma completiva singular de *cag (kaq’)*, “mascar, morder”. (BB)
X-u-kawub’ej, forma completiva de la raíz *kawuj*, “componer, arreglar, armarse”.
X-u-ki-ya’, de *ya’ik*, “dar”
X-u-kob’isaj, forma completiva singular causativa de la raíz *k’ob’*, registrada en Coto (*qhob*) con el significado de “congregarse, juntarse”. (TC)
X-u-koj, forma completiva singular de *kojik*, “usar, llevar, poner”.
Xukut, “lado”, de *xuk*, “rodilla”. En Coto y para Diego Guarchaj significa “costado, pecho, base de los lados”. (DG; TC)
Xukutaxik, de la raíz *xuk*, “estar arrodillado”. Coto registra también el significado de “costado, pecho”. (CT)
Xukuxinaq, forma perfectiva de *xukuxin*, “arrodillarse, hincarse”. de la raíz *xuk*, “estar arrodillado”. (TC)
X-u-kuy, forma completiva singular de *kuyik*, “aguantar, perdonar”.
Xul, “la parte inferior” y también “la garganta”.
X-ul, forma completiva (*x-*) del verbo *ulem*, “llegar, regresar”.
Xule’ik, registrado en Coto como *xuleic*, de la raíz *xul*, “bajar”. (TC)
X-ulik, forma completiva de *ulem*, “llegar”.
X-ulix, forma completiva de la raíz *ul*, “caerse”. (BB)
X-ul-k-ila’, verbo compuesto por *ulem*, “llegar” e *ilik*, “ver”. *K-* es sujeto plural.
X-ul-ki-ya’, verbo completivo compuesto de *ul*, de *ulem*, “llegar” e *ya’*, de *ya’ik*, “dar”. *Ki-* es sujeto plural.
X-ul-u-k’u, verbo compuesto de *ul*, “llegar” y *k’u*, que podría ser la raíz de *k’ulik*, “encontrar”.
Xuluxuj, de *xuluxik*, “pendiente, cuesta”.
X-u-mayjaj, “mirar acatado, con maravilla”. (TC)
X-u-mich’, forma completiva singular de *mich’ik*, “arrancar hierbas o pelos”.
X-u-na’, forma completiva de *na’*, “sentir, percibir, pensar” con pronombre reflexivo *r-ib’*.
X-u-nik’oj, de *nik’oxik*, “examinar cuidadosamente”.
Xupam: forma contracta por *xa u-pam*. *Xa*, “solamente”. *U-pam*, “dentro de, en su interior”. (DG)
X-u-punab’ej, de *punaj*, “alabar, engrandecer”. (SC, nota 83)
X-u-q’at, forma completiva de *q’atik*, “cortar, dividir en pedacitos”. Sam Colop lee *xuqat*.
X-u-raquj u-chi, la expresión significa “gritar”.
X-u-rayij, forma completiva de *rayixik*, “desear, querer”.
X-u-riqo o *x-u-riq*, forma completiva singular de *riqik*, “encontrar, hallar”.
X-u-ruxuj, de la raíz *xur*, “sonar, murmurar”. (BB)
X-u-ta, forma completiva singular de *tayik*, “oír”.
X-u-taqej, forma completiva de *taqexik*, “comenzar, empezar”. Brasseur sugiere el significado de “seguir” para el mismo verbo. (BB)
X-u-tij, forma completiva singular de *tijoxik*, “enseñar, probar”.
X-u-tikib’a, forma completiva de la raíz *tik*, “comenzar, poder, lograr”. Sam Colop lee *xutik’b’al*.
X-u-tz’onoj, forma completiva del verbo *tz’onoxik*, “invocar, pedir a Dios” en los diccionarios contemporáneos.
X-utzin, forma completiva de la raíz *utz*, “bien”. El verbo significa “llegar a buen fin, llevar a cabo bien, formar bien”.
X-utzinik, de la raíz *utz*, “bueno”. La traducción sería “salió bien, se concluyó”.
X-u-tzinik, forma completiva de *tzinik*, “poder”. (BB)
X-utzininaq, “acabar bien, tener buen éxito”, forma completiva de la raíz *utz*, “bien”.
X-utzirisaxik, verbo causativo completivo de la raíz *utz*, “bien, bueno”. *Utzirisaxik* está registrada en Coto con el significado de “consagrar”. (TC)
X-u-tzoqopij, forma completiva de *tzoqopixik*, “soltar”.

X-u-won r-ib', forma completiva reflexiva (*r-ib'*) de *wonik*, “encogerse”.
X-u-woro, forma completiva singular de la raíz *wor*, “perforar, agujerar”.
X-ux, forma completiva de la raíz *ux*, “ser”.
X-u-xa'waj, forma completiva singular de *xa'waxik*, “arrojar, vomitar”.
X-u-xib'ij, forma completiva de *xib'ixik*, “espantar, asustar”.
X-u-xik, forma completiva de la raíz *xi*, “engrandecer”. (FXa)
X-uxik, forma completiva del verbo *uxem*, “ser”.
X-uxlab'ix, forma completiva de *uxlab'*, “aliento, respiración, olor”.
X-ux-taj, forma completiva de la raíz *ux*, “ser, estar”.
Xuxulim, del verbo onomatopeyico *xuxul*, “frotar, azotar el aire”. (DG)
X-u-ya'o, forma singular completiva de la raíz *ya'*, “dar, ofrecer”.
X-wab'ax, “empañado”, de *ab'*, “aliento”. (SC, nota 270, p. 125)
X-wachin, forma completiva de *wachin*, de la raíz *wach*, “imagen, apariencia”.
X-wachinik, forma completiva de *wachinem*, “dar fruto, fructificar, dar resultado”.
X-winaqir, forma completiva de *winaqirem*, “completar la construcción de algo, formar como hombres, multiplicarse”.
X-winaqirije'ik, forma completiva de *winaqirem*, “cobrar energía, completar, acabar una construcción”.
X-winaqirik, forma completiva de *winaqirem*, “completar, nacer, formar, llevar a cabo”.
X-ya', forma completiva singular de *ya'ik*, “dar”.
X-yakex, forma completiva de *yakej*, “levantar, nacer”.
X-yaw, forma completiva singular de *ya'ik*, “dar”.
X-yik', de la raíz *yiq* (*yik'*), “mover, sacudir, golpear”. (TC)
X-yoq'otaj, forma completiva de la raíz *yoq'*, que Brasseur traduce como “vencer, ganar”. (BB)

Y

Ya', “agua, río”.
Ya'axel, de *ya'ik*, “dar”.
Ya'-ol, sustantivo con sufijo agentivo de *ya'ik*, “dar”, “el que da, los dadores”, de *ya'ik*, “dar”.
Yab'ij o *yab'*, de *yab'ij*, “enfermar”.
Yak, “gato del monte”.
Yakal, de la raíz *yacabah* (*yakab'aj*), “echar en el suelo, deslindar”. (TC)
Yak-al, del verbo *yakik*, “levantar, guardar”.
Yakalik o *yakal*, “directamente”.
Yakalik, de la raíz *yak*, “levantar, poner un fundamento, poner”. (BB; TC)
Yakamarinaq, forma perfectiva de *yamarik*, “estar vivo, aliviado”.
Yaki, “extranjero, mexicano”. Posiblemente es un préstamo náhuatl, de *yahki*, “fueron”, de *yah-*, “ir” y *-ki*, forma pasada. Brasseur y Coto lo traducen como “nación extranjera como los mexicanos”. (BB; TC, RS; LC: 85)
Yaklin, de *yak*, “levantar” y *lin*, “estrechar”.
Yakolatam y *Saqlatol* son términos nahuas. (DT: 332, nota 42)
Yamanik, “joya, esmeralda, piedra preciosa”.
Yan, “vergüenza, falta, derrota”. (SC, nota 103)
Yekuj, “amenazar, amagar”.
Yik', raíz que expresa una idea de movimiento.
Yipowik, “chorrear”. (SC, nota 114)
Yitz', raíz que significa “exprimir, retorcer, ordenar”.
Yitz'il, “suave, tierra floja, lodo”.
Yojojik, de *yojodem*, “hacer ruido agua o aire”.
Yoj-ol, sustantivo con sufijo agentivo de *yojik*, “descomponer, derribar, destruir”.

Yojomanik, de *yojik*, “descomponer, derribar”.

Yokowik, de la raíz *yok*, “alargar, tardarse”. (SC, nota 222)

Yolcuat en el Ms. Newberry. *Yolkuat* es un nombre náhuatl, de *yo:l*, “corazón” y *-kowatl*, “culebra”. (LC: 84-85)

Yoq'-b'al, sustantivo instrumental de la raíz *yoq'*, “vencer, humillar”. (BB)

Yoq'otajinaq, forma perfectiva de la raíz *yoq'*, “vencer, ganar”. (BB)

Yujuj, “alboroto, disturbio” y *ch'akimal*, “tumulto”. (SC: 178, nota 316)

Bibliografía

- AA. VV., *Ensayos sobre el Popol Vuh, Libro sagrado de los mayas*, ed. Cultura/ Ministerio de Educación, Guatemala, 2001
- AA. VV., *K'iche' Cholzij. Vocabulario k'iche'*, Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, Guatemala, 2004
- AA.VV., *Literatura indígena de América*, Actas del Primer Congreso, Asociación Cultural B'eyb'al, Guatemala, 1999
- Abascal, C. y J. Calavera, “Los mayas. Popol Vuh fuente mítica e histórica”, *Antología de la literatura prehispánica*, Colección América es Una, tomo II, 1988
- Acuña, René, *Arte breve y vocabularios de la lengua po3om*, UNAM, México, 1991
- _____, “El Popol Vuh, Vico y la Teología Indorum”, en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983
- _____, “Problemas del Popol Vuh”, *Mester*, vol. 5, n. 2, 1975
- _____, *Temas del Popol Vuh*, UNAM, México, 1998
- Ajpacaja Tum, Pedro y Manuel Chox Tum, Francisco Tepaz Raxuleu, Diego Guarchaj Ajtzalam, *Diccionario del idioma k'iche'*, Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, Guatemala, 1996
- Ajxup ItzeP, Mardoqueo Joel, “El wajxakib batz y el palo de pito en el Popol Vuh: el acto de quemar, una ceremonia de los quichés momostecos”, en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala. 1983
- Alcántara Rojas, Berenice, “Miquizpan. El momento del parto, un momento de muerte. Prácticas alrededor del embarazo y parto entre nahuas y mayas del Posclásico”, *Estudios Mesoamericanos*, n. 2, julio-diciembre 2000
- Alejos, José, *Ch'ol/ kaxlan, Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1924-1940*, UNAM, México, 1999
- _____, “Jugar y dialogar. lenguaje y sociedad en Wittgenstein y en Bajtín”, en E. Cohen, *Aproximaciones. Lecturas del texto*, UNAM, México, 1995
- _____, “Vencer o morir. Mitología y sociedad entre los choles”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. XX, 1999
- Álvarez, Cristina, “Idioma y cultura en el descifre de la escritura maya”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 11, 1978
- Arnaud, Marie Charlotte, “Los territorios políticos de las cuencas de Salamá, Rabinal y Cubulco en el Postclásico (Baja Verapaz, Guatemala)”, en A. Breton, *Representaciones del espacio político en las tierras altas de Guatemala*, Centro de Estudios Mexicanos y

- Centroamericanos/ Piedra Santa, Cuadernos de Estudios Guatemaltecos 2, Guatemala, 1993
- Arriola, Jorge Luis, *El libro de las geonimias de Guatemala*, José de Pineda Ibarra, Guatemala, 1973
- Arzápalo, Ramón, “Algunos posibles paralelos estilísticos entre los códices jeroglíficos y los manuscritos coloniales”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 7, 1968
- _____, “Sobre el lenguaje religiosos en los textos mayas coloniales”, en B. Dahlgren *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, II Coloquio, UNAM, México, 1990
- _____, “The Esoteric and Literary Language of Don Joan Canul in The Ritual of the Bacabs”, *New Scholar*, vol. 10, 1986
- Attinasi, John , “Phonology and Style in Chol Maya Ritual”, *Annual Meeting of the American Anthropological Association*, Nueva York, 1971, trabajo mecanografiado
- Audenet, Laurence y Marina Gouloubinoff, “El maíz, el copal y la jícara. Estudio de un sistema adivinatorio entre los nahuas de Guerrero”, en B. Dahlgren, *III Coloquio de historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, UNAM, IIA, México, 1993
- Anthony Aveni, *Observadores del cielo en el México antiguo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997
- Ayala, Maricela, *Bulto ritual de Mundo Perdido, Tikal*, UNAM, México, 2002
- Bajtín, Mijail, *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México, 1995
- _____, *Hacia una filosofía del acto ético*, Anthropos, Barcelona, 1997
- _____, *L'autore e l'eroe*, Einaudi, Turín, 1988
- Barba, Beatriz, “Buscando raíces de mitos mayas en Izapa”, en B. Dahlgren *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, II Coloquio, UNAM, México, 1990
- Barthes, Roland, *El grado cero de la escritura*, Siglo XXI, México, 1996
- _____, “Introducción al análisis estructural de los relatos”, en AA. VV., *Análisis estructural del relato*, Coyoacán, México, 1996
- Barros, Cristina y Marco Buenrostro, “El maíz, nuestro sustento”, *Arqueología Mexicana*, vol. 5, n. 25, mayo-junio 1997
- Bassetta, Domingo de, *Vocabulario quiché*, Ms. Am. n. 59, Biblioteca Nacional de París, siglo XVII
- Becquelin-Monod, Aurore, “Examen de quelques paires sémantiques dans les dialogues rituels des tzeltal du Bachajón”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 66, 1979
- Benavides, Enrique, “Ritos de pasaje entre los mayas antiguos”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 19, 1992

- Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 1997
- Bernal, Javier, “Pensamiento maya y globalización”, *Jotaytzij*, www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-bold-0003/msg00174.html
- Biblia de Jerusalén*, Aldus, Madrid, 1972
- Blanche-Benveniste, Claire, *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura*, Gedisa, Barcelona, 1998
- Boas, Franz, “Stylistic Aspects of Primitive literature”, en A. Chapman, *Literature of American Indians: Views and Interpretations*, New American Library, Nueva York, 1975
- Bolinger, Dwight, “Rime, Assonance and Morpheme Analysis”, *Word*, vol. 6, 1950
- Bonciarelli, Francesco, *Coltivazioni erbacee da pieno campo*, Edagricole, Bolonia, 1995
- Bordieu, Pierre, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid, 1985
- Brasseur De Bourbourg, Charles Etienne, “Carta al Dr. Mariano Padilla”, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, n. 16, 1940
- _____, *Gramática de la lengua quiché*, José de Pineda Ibarra, Guatemala, 1961
- _____, *Grammaire de la langue quiché, espagnole-française mise en parallèle avec ses deux dialectes, cakchiquel et tzutuhil, tirée des manuscrits des meilleurs auteurs guatémaliens*, Bertrand, París, 1862
- _____, *Popol Vuh, le livre sacré*, A. Durand, París, 1861
- Brelich, Angelo, “Las religiones antiguas”, en *Historia de las religiones*, vol. 1, Siglo XXI, México, 1977
- Breton, Alain, *Rabinal Achí*, Société des Américanistes et Société d’Ethologie, Nanterre, 1994
- Bricker, Victoria, *El Cristo indígena, el rey nativo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989
- _____, “The ethnographic Context of Some Traditional Mayan Speech Genres”, en R. Bauman y J. Sherzer, *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974
- Brioschi Franco y Costanzo Di Girolamo, *Elementi di teoria letteraria*, Principato, Milán, 1986
- Brody, Jill, “Repetition as a Rhetorical and Conversational device in tojolabal (Mayan)”, *International Journal of American Linguistics*, vol. 52, n.3, julio 1986
- Brotherston, Gordon, *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997

- _____, “Lenguaje verbal y lenguaje visual: el caso de los códices mesoamericanos”, en R. Arzápalo e Y. Lastra, *Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latinoamérica*, UNAM, IIA, México, 1995
- Brown, Kenneth, “Archaeology in the Quiche Basin, Guatemala”, *Mexikon*, 5, nov. 1980
- _____, “Postclassic Relationships Between the Highland and Lowland Maya”, en A. Chase y P. Rice, *The Lowland Maya Postclassic*, University of Texas Press, Austin, 1985
- _____, y Teresa Majewski, “Una historia cultural de los quichés centrales desde el punto de vista arqueológico”, en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983
- Bruce, Robert, “The Popol Vuh and the Book of Chan Kin”, *Estudios de Cultura Maya*, 10, 1975
- Bunzel, Ruth, *Chichicastenango, A Guatemalan Village*, University of Washington Press, Seattle, 1959
- Burgess, Dora y Patricio Xec, *Popol Wuj*, El Noticiero Evangélico, Quetzaltenango, 1955
- Burns, Allan, *An Epoch of Miracles; Oral Literature of Yucatec Maya*, University of Texas Press, Austin, 1983
- Cabarrús, Rafael, *La cosmovisión k'ekché en proceso de cambio*, UCA, San Salvador, 1979
- Cabezas, Horacio, *Los señoríos quichés: un intento de interpretación*, Universidad de San Carlos, Escuela de Historia, Guatemala, 1980
- Cabrera Beck, Carlos “Algunos aspectos del régimen jurídico de las tierras de indios en la recopilación de leyes de las Indias. Su carácter proteccionista”, *Memoria del II Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, 1981
- Campbell, Lyle, “Préstamos lingüísticos en el Popol Vuh”, en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983
- _____, *Quichean Linguistic Prehistory*, University of California Press, Berkeley, 1977
- Cardoza y Aragón, Luis, *Guatemala, las líneas de su mano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986
- Carmack, Robert, “El Popol Vuh como etnografía del Quiché”, en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983
- _____, “Ethnohistory of the central Quiche: The Community of Uatlán”, en D. Wallace y R. Carmack, *Archaeology and Ethnohistory of the Central Quiché*, Institute of Mesoamerican Studies, State University of New York, publ. 1, Albany, 1977
- _____, *Evolución del reino quiché*, Piedra Santa, Guatemala, 1979
- _____, *Historia social de los quichés*, SISG, Guatemala, 1989

- _____, “New Quichean Chronicles from Highland Guatemala”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 13, 1981
- _____, “The Book of Counsel”, *American Antiquity*, n. 40, 1975
- _____, “Toltec Influence on the Postclassic Culture History of Highland Guatemala”, *Middle American Research Institute*, vol. 26, n. 4, Tulane University, New Orleans, 1970
- _____ y John Weeks, “The Archaeology and the Ethnohistory of Uatatlán: A Conjunctive Approach”, *American Antiquity*, vol. 46, n. 2, 1981
- Carrasco, Pedro, “Don Juan Cortés, cacique de Santa Cruz del Quiché”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. VI, 1967
- Castellón Huerta, Blas, “El Popol Vuh en relación con un gran tema mítico de América”, *XVII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, vol. III, 21-27 junio 1981
- Castillo, Jesús, *La música maya-quiché*, Piedra Santa, Guatemala, 1977
- Castillo Tejero, Noemí, “El uso de sistema mecanizados en el manejo de las fuentes históricas (Popol Vuh)”, en J. Litvak y N. Castillo Tejero, *Religión en Mesoamérica: XII Mesa Redonda*, Universidad de las Américas en Cholula, Puebla, 1972
- Castro Leal, Marcia, “Nuevas ideas sobre el juego de pelota, en M. T. Uriarte, *El juego de pelota en Mesoamérica*, Siglo XXI, México, 1992
- _____, “La decapitación y el juego de pelota”, en J. Litvak y N. Castillo Tejero, *Religión en Mesoamérica: XII Mesa Redonda*, Universidad de las Américas en Cholula, Puebla, 1972
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, Rizzoli, Milán, 1987
- Chinchilla Mazariego, Oswaldo “El juego de pelota en la escritura y el arte maya clásico: interpretaciones recientes”, en M. T. Uriarte, *El juego de pelota en Mesoamérica*, Siglo XXI, México, 1992
- Chol kin, 20 nawales*, trabajo mecanografiado, sin autor
- Christenson, Allen, “The Use of Chiasmus by the Ancient Maya-Quiche”, *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 4, n. 2, 1988
- Cinti, Decio, *Dizionario mitologico*, Sonzogno, Milán, 1989
- Cirlot, J. E., *A Dictionary of Symbols*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1962
- Closs, Michael, “Venus in the Maya World: Glyphs, Gods and Associated Astronomical Phenomena”, *Tercera Mesa Redonda de Palenque*, vol. IV, 1970
- Cobián, Dora Luz, *Génesis y evolución de la figura femenina en el Popol Vuh*, Plaza y Valdés, México, 1999

- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*, introducción, traducción del náhuatl y notas de Primo Feliciano Velázquez, UNAM, México, 1992
- Códice de Calkiní*, ed. de A. Barrera Vásquez, Biblioteca Campechana, Campeche, 1957
- Coe, Michael, “The Hero Twins: Myth and Image”, en *The Maya Vase Book*, Kerr Associated, Nueva York, 1989
- Cohodas, Marvin, “Transformations. Relationship between Image and Text in the Ceramic Painting of the Metropolitan”, en W. Kanks y D. Rice, *Word and Image in Maya Culture*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1989
- Contreras, Daniel, *Antología de crónicas indígenas*, Ed. Universitaria, Guatemala, 1974
- _____, “Temas y motivos bíblicos en las crónicas indígenas de Guatemala”, *Antropología e Historia*, vol. 15, n. 2, 1963
- _____, y Jorge Luján Muñoz, *El Memorial de Sololá y los inicios de la colonización española en Guatemala*, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, publicación especial n. 39, Guatemala, 2004
- Cook, Garrett, “Mitos de Momostenango comparados con el Popol Vuh”, en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983
- Corripio, Fernando, *Diccionario etimológico general de la lengua española*, Ed. B, México, 1996
- Coto, Tomás de, *Thesaurus Verborum. Vocabulario de la lengua cakchiquel vel guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con sumo estudio, trauajo y erudición*, edición, introducción y notas de R. Acuña, UNAM, México, 1983
- Crespo, Mario, *Algunos títulos indígenas del Archivo General del Gobierno de Guatemala*, Universidad San Carlos de Guatemala, Facultad de Humanidades, Tesis de Licenciatura en Historia, Guatemala, 1968
- Crónica de Chac-Xulub-Chen*, ed. de Héctor Pérez Martínez, Patria, México, 1991
- Crónica de Yaxkukul*, ed. de J. Martínez Hernández, Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca, Mérida, 1926
- Crónicas indígenas de Guatemala*, edición de Adrián Recinos, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 2001
- Cruz, Noemí, *Ixchel, diosa madre entre los mayas yucatecos*, UNAM, FFyL, Tesis de licenciatura en Historia, México, 1995
- _____, *Mitos de origen del maíz de los mayas contemporáneos*, UNAM, FFyL, Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, México, 1999
- Dalhlgren, Barbro, *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, II y III Coloquio

- Delgado Rojas, Edna Patricia, "Formas de cohesión en el discurso maya", en AA.VV., *Literatura indígena de América. Primer Congreso*, B'eyb'al, Guatemala, 1999
- Denny, Peter, "El pensamiento racional en la cultura oral y la descontextualización escrita", en D. Olson y N. Torrance, *Cultura escrita y oralidad*, Gedisa, Barcelona, 1995
- Documento n.1 del Deslinde de tierras en Yaxkukul, Yucatán*, ed. de A. Barrera Vásquez, Talleres del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1984
- Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Siglo XXI, México, 1998
- Durand, Gilbert, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari, 1984
- Durbin, Marshall, "Sound Symbolism in the Mayan Language Family", en M. Edmonson, *Meaning in Mayan Languages*, The Hague, Mouton, 1973
- Dürr, Michael, *Morphologie, Syntax und Teststrukturen des (Maya-) Quiché des Popol Vuh*, Linguistische Beschreibung eines Kolonialzeitlichen Dokuments aus dem Hochland von Guatemala, Tesis de Doctorado, Bonn, 1987
- Eco, Umberto, *Los límites de la interpretación*, Lumen, México, 1992
- _____, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milán, 1991
- Eco Umberto, "Riflessioni teorico-pratiche sulla traduzione", en AA. VV., *Teorie contemporanee della traduzione*, Milán, Bompiani, 1995
- Edmonson, Munro, "Classical Quiché", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 5, 1967
- _____, "Highland Maya History from Native Documents", *The Cultural Development of the Maya*, 6-13 de septiembre 1962, sobretiro
- _____, *Literatures*, en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 3, University of Texas Press, Austin, 1985
- _____, "Los Popol Vuh", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 11, 1978
- _____, "Metáfora maya en literatura y en arte", *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten Kongresses - Stuttgart*, vol. 2, 1968
- _____, *Quiche-English Dictionary*, Middle American Research Institute, Tulane University, Nueva Orleans, 1965
- _____, "Quiche Literature", en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 3, University of Texas Press, Austin, 1985
- _____, "Semantic Universal and Particulars in Quiché", en M. Edmonson, *Meaning in Mayan Languages*, The Hague, Mouton, 1973
- Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996

- _____, *Immagini e simboli*, Thea, Milán, 1993
- _____, *Mito y realidad*, Colección Labor, Barcelona, 1992
- _____, *Tratado de historia de las religiones*, Era, México, 1996
- England, Nora y Stephen Elliott, *Autonomía de los idiomas mayas*, Cholsamaj, Guatemala, 1992
- _____, *Introducción a la lingüística: idiomas mayas*, Cholsamaj, Guatemala, 1996
- _____, *Maya' chii'. Los idiomas mayas de Guatemala*, Cholsamaj, Guatemala, 1993
- Estrada Monroy, Agustín, "Investigaciones sobre el Popol Vuh", *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, vol. 45, n.1, 1972
- _____, "La mitología del Popol Vuh en la arqueología y en la etnografía", en *La Antropología Americanista en la actualidad*, vol. 1, Editores Mexicanos Unidos, México, 1980
- _____, "Popol Vuh", *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, vol. 17, 1941
- Federico, Teresa, "Simbolismo del juego de pelota en el Popol Vuh", *Estudios de Cultura Maya*, vol. 9, 1973
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1997
- Fox, David, *Lecciones elementales en quiché*, Instituto Lingüístico de Verano, Guatemala, 1987
- Fox, James, "Our Ancestors spoke in pairs: Rotinese view of language, dialect, and code", en R. Bauman y J. Sherzer, *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974
- Friedel, David, Linda Schele y Joy Parker, *El Cosmos Maya*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999
- Fuentes y Guzmán, Francisco, *Recordación Florida*, en *Obras históricas*, ed. de C. Sáenz de Santa María, Atlas, Madrid, 1969, 3 vol.
- Fox, John W., *Quiché Conquest. Centralism and Regionalism in HightlandGuatemalan State Development*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1978
- García de Palacio, Diego, *Carta-relación. Relación y forma*, UNAM, México, 1983
- García Hernández y Santiago Yac Sam, *Diccionario quiché-español*, Instituto Lingüístico de Verano, Guatemala, 1989
- Garibay, Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, Porrúa, México, 1992
- _____, *Poesía náhuatl*, UNAM, México, 1993, 3 vol.
- Garza, Mercedes de la, *Aves sagradas de los mayas*, UNAM, CEM, México, 1995
- _____, "El dragón, símbolo por excelencia de la vida y de la muerte entre los mayas", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XX, 1999

- _____, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, UNAM, México, 1990
- _____, “El juego de pelota según las fuentes escritas”, *Arqueología Mexicana*, vol. 8, n. 44, julio-agosto 2000
- _____, “El mito de los orígenes como principio de identidad comunitaria: un ejemplo en el mundo maya”, en B. Dahlgren, *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines. II Coloquio*, UNAM, México, 1990
- _____, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, UNAM, México, 2003
- _____, “El tempo-dragón de la acrópolis de Ek’ Balam”, *Estudios Mesoamericanos*, n. 2, julio-diciembre 2000
- _____, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, UNAM, CEM, México, 1975
- _____, “La religión. Los dioses, el mundo y el hombre”, en G. Bustos y A. L. Izquierdo, *Los Mayas. Su tiempo antiguo*, UNAM, México, 1996
- _____, *Literatura maya*, Ayacucho, Caracas, 1980
- _____, “Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen”, en J. Monjarás-Ruiz, *Mitos cosmogónicos del México Indígena*, Colección Biblioteca del INAH, México, 1989
- _____, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, UNAM-Paidós, México, 1998
- _____, *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, UNAM, México, 1990
- _____, y Ana Luisa Izquierdo, “El juego de los dioses y el juego de los hombres. Simbolismo y carácter ritual del juego de pelota entre los mayas”, en M. T. Uriarte, *El juego de pelota en Mesoamérica*, Siglo XXI, México, 1992
- _____, y Martha Iliá Nájera, *Religión maya*, Trotta, Madrid, 2002
- Garza, Silvia, “Organización territorial de los antiguos mayas peninsulares”, *XVII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristóbal de Las Casas, 1984
- Geist, Ingrid, *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Universidad Iberoamericana/ Plaza y Valdés, México, 1996
- Gérnard Genette, *Figure III*, Einaudi, Turín, 1976
- Girard, Rafael, *El Popol-Vuh, fuente histórica*, Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1952
- _____, *La bibbia maya. Il Popol Vuh: storia culturale di un popolo*, Jaka Book, Milán, 1976
- _____, “Libros y revistas”, *Antopología e Historia de Guatemala*, vol. 5, n.1, 1953
- Goncharova, Tatiana, “Acerca de la tipología de los motivos mitológicos del Popol Vuh”, en *Antología de la literatura prehispánica*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1988
- González Cruz, Genaro, “La historia de Tamakastsiin”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 17, 1984

- González, Gaspar Pedro, *Kotz'ib'. Nuestra literatura maya*, Fundación Yac Te', Palos Verdes (Ca), 1997
- González, Yólotl, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Larousse, México, 1991
- _____, "Lo sagrado en Mesoamérica", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 29, 1983
- Gossen, Gary, "Antropología del nuevo mundo y artes verbales amerindias", en M. León Portilla, *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001
- _____, "El Popol Vuh revisitado: una comparación con la tradición oral contemporánea de San Juan Chamula, Chiapas", en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983
- _____, "To Speak with a Heated Heart. Chamula Canons of Style and Good Performance, en R. Bauman Y J. Sherzer, *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974
- _____, "Chamula Genres of Verbal Behavior", *Journal of American Folklore*, vol. 84, 1979
- Goubaud Carrera, Antonio, "Problemas etnológicos del Popol Vuh: procedencia y lenguaje de los quichés", *Antropología e Historia de Guatemala*, vol. 1, n.2, 1949
- Graulich, Michel, "El Popol Vuh en el altiplano mexicano", *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas*, UNAM, México, 1995
- _____, *Mitos y rituales del México antiguo*, Istmo, Madrid, 1990
- Gray, Bennison, "Repetition in Oral Literature", *Journal of American Folklore*, vol. 84, 1979
- Greco, Danielle, "La naissance du mais. Conte nahuatl de la Huasteca (Mexique)", *Amerindia*, 14, 1989
- Greene Robertson, Merle, "El juego de pelota yucateco. Evidencias recientes sobre el juego", en M. T. Uriarte, *El juego de pelota en Mesoamérica, Siglo XXI*, México, 1992
- Greimas, A., "Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico", en AA. VV., *Análisis estructural del relato*, Coyoacán, México, 1996
- Guénon, René, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milán, 1990
- Guiraud, Pierre, *La semiología*, Siglo XXI, México, 1996
- Gutiérrez Estévez, Manuel, "Las diferencias contra la mitología", en M. León Portilla, *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001

- Hanks, William, "Algunas aportaciones americanistas al estudio del lenguaje en la cultura", en M. León Portilla, *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001
- _____, "Elements of Maya Style", en W. Hanks y D. Rice, *Word and Image in Maya Culture*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1989
- Hellmuth, Nicholas, "Los juegos de pelota mayas en México y Guatemala durante los siglos VI-VII", en M. T. Uriarte, *El juego de pelota en Mesoamérica*, Siglo XXI, México, 1992
- Hendrickson, Carol, "Twin Gods and Quiché Rulers. The Relation between Divine Power and Lordly", en W. Hanks y D. Rice, *Word and Image in Maya Culture*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1989
- Henríquez Puentes, Patricia, "Oralidad y teatralidad en el Popol Vuh", *Acta Literaria*, Univ. de Concepción, Uruguay, n. 28, 2003
- Heyden, Doris, "Los ritos de paso en las cuevas", *Boletín del INAH*, Época 2, n. 19, 1976
- _____, *México, orígenes de un símbolo*, INAH/ CONACULTA, México, 1998
- Himmelblau, Jack, *Quiché Words in Creation*, Labyrinthos, Culver City, 1989
- _____, "The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala: text, copyist and Time Frame of Transcription", *Hispania*, vol. 72, n.1, marzo 1989
- _____, "Tohil in the Popol Vuh of the Maya Quiche: Role Versus Implied Identity", *Journal of Latin American Lore*, vol. 12, n.1, 1986
- Hofling, Charles, "The morphosyntactic Basis of Discourse Structure in Glyphic Text in the Dresde Codex", en W. Hanks y D. Rice, *Word and Image in Maya Culture. Explorations in Language, Writing and Representation*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1989
- Hull, Kerry "A Comparative Analysis of Ch'orti' Verbal Art and the Poetic Discourse Structures of Maya Hieroglyphic Writing", en www.famsi.org/reports/hull
- Hymes, Dell, "Discovering Oral Performance and Measured Verse in American Indian Narrative", *New Literary History*, vol. 8, n.3, 1977
- Ichon, Alain, *La religion actuelle des indiens totonaques dans le nord de la sierra de Puebla*, Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1969
- Ixchajchal Batz, Estanislao Cumez, Luis Cumez y Candelaria López Ixcoy, *Gramática del idioma k'iche'*, Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, Guatemala, 1996
- Jakobson, Roman, "Aspetti linguistici della traduzione", AA. VV., *Teorie contemporanee della traduzione*, Milán, Bompiani, 1995
- _____, "Grammatical Parallelism and its Russian Facet", *Language*, vol. 42, n. 2, 1966
- _____, "Poetry of Grammar and Grammar of Poetry", *Lingua*, vol. 21, 1968

- _____, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milán, 1966
- Jansen, Maarten, “Las lenguas divinas del México Precolonial”, *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n. 38, junio 1985
- Johansson, Patrick, “Análisis estructural del ideograma gentilicio de los aztecas en el Códice Boturini”, *Estudios Mesoamericanos*, n. 2, julio-diciembre 2000
- _____, “Circostances de communication ayant preside au recueil des textes litteraires nahuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 19, 1989
- _____, “La devinette parole-jeu des azteques”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 20, 1990
- _____, “La gestación actancial del héroe y el tenor nodal de su ser ficticio en la trama mítico-religiosa náhuatl”, en F. Navarrete y G. Olivier, *El héroe entre el mito y la historia*, UNAM, México, 2000
- _____, “La gestación mítica de México-Tenochtitlan”, sobretiro
- _____, *La palabra de los aztecas*, Trillas, México, 1993
- _____, *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico del siglo XVI*, UNAM, México, 2004
- _____, “El saber indígena o el sentido sensible del mundo”, *Universidad de México*, vol. 52, n. 552-553, enero-febrero 1997
- _____, *Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*, Teatro mexicano, vol. I, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992
- _____, *Voces distantes de los aztecas*, Fernández, México, 1994
- Josserand, Kathryn, “The Narrative Structure of Hieroglyphic Texts at Palenque”, en M. Green Robertson y V. M. Fields, *Sixth Palenque Round Table (1986)*, University of Oklahoma Press, Norman and London, 1991
- Justeson, John, “The Representational Conventions of Mayan Hieroglyphic Writing”, en W. Hanks y D. Rice, *Word and Image in Maya Culture*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1989
- Kerr, Justin, “The myth of the Popol Vuh as an Instrument of Power”, en E. Danien y R. Sharer, *New Theories on the Ancient Maya*, The University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1992
- Kirk, Geoffrey S., *El mito*, Paidós, Barcelona, 1990
- Kittay, Jeffrey, “El pensamiento a través de las culturas escritas”, en D. Olson y N. Torrance, *Cultura escrita y oralidad*, Gedisa, Barcelona, 1995
- Knauth, Lothar, “El juego de pelota y el rito de decapitación”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. I, 1961

- Kristeva, Julia, *La revolution du langage poétique*, Seuil, París, 1974
- Lacadena, Alfonso, “Apuntes para un estudio sobre literatura maya antigua”, en A. Gunsenheimer, T. Okoshi Harada y J. Chuchiak, *Texto y contexto: Perspectivas intraculturales en el análisis de la literatura maya yucateca*, Estudios Americanistas de la Universidad de Bonn, Bonn, para ser publicado
- Lakoff, George y Mark Johnson, *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milán, 1998
- Landa, Diego de, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1954
- Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, UNAM, México, 1967, 2 vol.
- Laughlin, Robert y Carol Karasik, *Zinacantán canto y sueño*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1992
- _____, “Sagrada antorcha, sagrado espejo: las perspectivas del tzotzil”, *Memorias del Tercer Coloquio Internacional de Mayistas*, vol. 2, UNAM, México, 1998
- Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria*, Paidós, Barcelona, 1991
- Leach, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1993
- Leirana Alcocer, Silvia Cristina, “La literatura maya de los Noventa: visión panorámica”, *Memorias del Tercer Coloquio Internacional de Mayistas*, vol. 2, UNAM, México, 1998
- León Portilla, Miguel, *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996
- _____, “Exegesis de la imagen y la palabra indígenas”, en M. León Portilla, *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 305-326;
- _____, *La filosofía náhuatl*, UNAM, México, 1993
- _____, *Literaturas de Mesoamérica*, Secretaría de Relación Pública, México, 1984
- _____, *Quince poetas del mundo azteca*, Diana, México, 1994
- _____, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, UNAM, México, 1986
- _____, *Trece poetas del mundo aztecas*, SEP/ Setentas, México, 1972
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Siglo XXI, México, 1995
- _____, *Lo crudo y lo cocido*, Fondo de Cultura Económica, México 1968,
- _____, *Storia di linca*, Einaudi, Turín, 1993
- Liano, Dante, *Visión crítica de la literatura guatemalteca*, Editorial Universitaria, Guatemala, 1997
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*, introducción de Mercedes de la Garza, SEP, México, 1988
- El libro de los libros de Chilam Balam*, introducción, traducción y notas de A. Barrera Vázquez, traducción paralela de Silvia Rendón, Fondo de Cultura Económica, México, 1985

- Lienhard, Martin, *La voz y su huella*, Casa de las Américas, La Habana, 1990
- Ligorred, Francisco, *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos*, INAH, México, 1990
- _____, *Lenguas Indígenas de México y Centroamérica*, Mapfre, México, 1992
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México, 1984
- _____, “El cosmos según los mexicas”, en L. Manzanilla y L. López Luján, *Atlas histórico de Mesoamérica*, Larousse, México, 1993
- _____, “La religión, magia y la cosmovisión”, en L. Manzanilla y L. López Luján, *Historia antigua de México*, INAH/ UNAM, México, 1995
- _____, *Los mitos del tlacuache*, UNAM, México, 1996
- _____, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994
- _____ y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996
- López De La Rosa, Edmundo y Patricia Martel, *La escritura en uooh*, UNAM, IIA, México, 2001
- López Ixcoy, Candelaria, *Gramática k'ichee'*, Cholsamaj, Guatemala, 1997
- López Raquec, Margarita, *Acerca de los alfabetos para escribir los idiomas mayas de Guatemala*, Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, Guatemala, 1988
- Lotman, Jurij, *La struttura del testo poetico*, Mursia, Milán, 1990
- Macleán Earle, Duncan, “La etnoecología quiché y el Popol Vuh”, en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983
- Marcus, Joyce, “Ancient Maya Political Organization”, en J. Sabloff y J. Henderson, *Lowland Maya Civilization in the Eight Century A.D.*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, 1993
- Marion, Marie-Odile, “El espacio de los dioses y el universo de los hombres”, en I. Geist, *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Universidad Iberoamericana/ Plaza y Valdés, México, 1996
- _____ (ed.), *Simbólicas*, Plaza y Valdés / CONACULTA, México, 2002,
- Mata Gavidia, José, *Existencia y perduración en el Popol Vuh*, Imprenta Universitaria, Guatemala, 1950
- Mato, Mato, “Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización”, *Nueva sociedad*, n. 149, mayo-junio de 1997
- Maurer Ávalos, Eugenio, “Las perspectivas del tseltal”, *Memorias del Tercer Coloquio Internacional de Mayistas*, vol. 2, UNAM, México, 1998

- McClear, Margharet Ellen, *Popol Vuh. Structure and Meaning*, Universidad de St. Louis, Tesis doctoral, Ann Arbor, 1970, microfilm
- Meeks, Wayne, *Los orígenes de la moralidad cristiana. Los primeros dos siglos*, Vita e Pensiero, Milán, 2000
- Megged, Nahum, *El universo del Popol Vuh*, Diana, México, 1991
- _____, *Los héroes gemelos del Popol Vuh. Anatomía de un mito indígena*, José de Pineda Ibarra, Guatemala, 1979
- Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles*, introducción y traducción de Adrián Recinos, Piedra Santa, Guatemala, 1980
- Mier, Raymundo, “Tiempos rituales y experiencia estética”, en I. GEIST, *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Plaza y Valdés/ Universidad Iberoamericana, México, 1996
- Mignolo Walter, “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”, en D. Mato, *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/cultura/cultura.html>
- Molina, Alonso de, *Vocabulario de la Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, Porrúa, México 1992.
- Mondloch, James, *Basic Quiche Grammar*, University of New York, Institute for Mesoamerican Studies, Albany, 1978
- _____, “Una comparación entre los estilos de habla del quiché moderno y los encontrados en el Popol Vuh”, en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983
- Monroy, Rafael, “Pop-ol Vug”, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, vol. 17, marzo de 1941
- Montes de Oca Vega, Mercedes, *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*, UNAM, FFyL, México, Tesis doctoral, 2000
- Morales, Alberto, “La creación de imágenes en la cultura maya”, *Estudios Mesoamericanos*, n. 3-4, enero 2001-diciembre 2002
- Mucía Batz, José, *Nik. Filosofía de los números mayas*, CEDIM/ SAQB'E, Guatemala, 1996
- Münch Galindo, Guido *Etnología del Istmo veracruzano*, UNAM, IIA, México, 1983
- Nájera, Martha Ilia, “Cambios y permanencias en la religión maya a través del análisis del significado de la figura simbólica del mono”, *Estudios Mesoamericanos*, n. 2, julio - diciembre 2000
- _____, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, UNAM, México, 2003

- _____, “Imágenes del inframundo en las danzas rituales”, *Estudios Mesoamericanos*, n. 3-4, enero 2001-diciembre 2002
- _____, “La religión. Los rituales”, en G. Bustos y A. L. Izquierdo, *Los Mayas. Su tiempo antiguo*, UNAM, México, 1996
- _____, “Rituales sacrificatorios en los mitos quichés y cakchiqueles”, *Memorias del Primer Coloquio Internacional de Mayistas*, UNAM, México, 1985
- _____, “Símbolos cosmológicos y nacimiento”, *Memorias del Tercer Coloquio Internacional de Mayistas*, vol. 2, UNAM, México, 1998
- _____, “Sobre el carácter naturalista de los seres divinos de la creación quiché en el Popol Vuh”, *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas*, vol. 2, UNAM, México, 1989
- Navarrete, Carlos, “Las influencias mexicanas en el altiplano de Guatemala según la arqueología del postclásico tardío”, en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983
- _____, “Algunas influencias mexicanas en el área maya meridional durante el posclásico tardío”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 12, 1976
- _____, “Los mitos del maíz entre los mayas de la Tierras Altas”, *Arqueología Mexicana*, vol. 5, n. 25, mayo-junio 1997
- _____ y María Elena Ruiz, “Nuevas informaciones sobre el uso de cerbatanas en las tierras altas mayas”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. XX, 1999
- Navarrete, Federico, “Nahualismo y poder en Mesoamérica”, en F. Navarrete y G. Olivier, *El héroe entre el mito y la historia*, UNAM, México, 2000
- Nergaard, Siri (ed.), *Teorie contemporanee della traduzione*, Bompiani, Milán, 1995
- Neuenschwander, Helen y Dean Arnold, *Cognitive Studies of Southern Mesoamerica*, Dallas, Sil Museum of Anthropology, 1977-1981,
- Norman, William, “Paralelismo gramatical en el lenguaje ritual quiché”, en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983
- Novelo, Marco Antonio, *El orden cósmico quiché. Análisis del Popol Vuh desde una perspectiva dramática*, UNAM, FFyL, Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, México, 2000
- Ochiai, Kazuyasu, “Viaje invernal de los antepasados: una comparación entre el *Popol Vuh* y la tradición oral de los tzotziles modernos en torno a la fundación del pueblo”, en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983

- _____, “On Whom the Gods Their swords: a Semiotic Approach to Combat Myth of the Popol Vuh”, en G. Gossen, *Symbol and Meaning beyond the Closed Community Essay in Mesoamerican Ideas*, Institute for Mesoamerican Studies, Albany, 1986
- Olalde Ramos, Guadalupe, “Contar y recontar: Aproximaciones al análisis de recursos estilísticos en la narrativa tzotzil”, *Anuario 1995*, Gobierno del Estado de Chiapas/ Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1996
- Ong, Walter, “African Talking Drums and Oral Noetics”, *New Literary History*, vol. 7, n. 3, 1977
- _____, *Orality and Literacy*, Routledge, Londres-Nueva York, 1991
- Ortiz, Ponciano, María del Carmen Rodríguez y Alfredo Delgado, “Las ofrendas de El Manatí y su posible asociación con el juego de pelota: un yugo a desatiempo”, en M. T. Uriarte, *El juego de pelota en Mesoamérica*, Siglo XXI, México, 1992
- Pagnini, Marcello, *Pragmatica della letteratura*, Sellerio, Palermo, 1988
- Pastor, Beatriz, *El jardín y el peregrino. Ensayos sobre le pensamiento utópico latinoamericano 1492-1695*, Rodopi, Amsterdam, 1996
- Paz, Octavio, “Traduzione: letteratura e letteralità”, AA. VV., *Teorie contemporanee della traduzione*, Milán, Bompiani, 1995
- Pérez, Tomás, “De los orígenes a las primeras aldeas”, en G. Bustos y A. L. Izquierdo, *Los Mayas. Su tiempo antiguo*, UNAM, México, 1996
- Petrich, Perla, *Historias, historia del lago Atitlán*, CAEL/ MUNI-K’AT, Guatemala, 1998
- _____, “Hombres de maíz: un motivo mesoamericano”, en Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz*, ed. crítica de Gerald Martin, Colección Archivos / Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1996
- Pickands, Martin, “The Hero Myth in Maya Folklore”, en G. Gossen, *Symbol and Meaning beyond the Closed Community Essay in Mesoamerican Ideas*, Institute for Mesoamerican Studies, Albany, 1986
- Pitarch, Pedro, *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996
- Polliani, Anna, *I gemelli nella letteratura greca: schemi linguistici e schemi culturali*, Universidad de Milán, Facultad de Letras, Milán, Tesis de licenciatura, 1994
- Pop Wuj. Poema mito-histórico kí-ché*, paleografía, introducción, traducción y notas de Adrián Chávez, Vile, Quetzaltenango, 1981
- Popol Vuh*, introducción, traducción y notas de Dennis Tedlock, BUR, Milán, 1998
- _____, paleografía y notas de Agustín Estrada Monroy, José de Pineda Ibarra, Guatemala, 1973

- _____, paleografía, introducción y traducción de Antonio Villacorta, con *Exégesis Crestomática del Manuscrito Quiché*, José de Pineda Ibarra, Guatemala, 1962, 2 vol.
- _____, traducción de Ermilio Abreu Gómez, México, Colofón, 1998
- _____, *Las antiguas historias del Quiché*, introducción, traducción y notas de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1996
- _____, *Sacred Book of the Quiche Maya*, Patricia Amlin, University of California Extension Media Center, 1988, película
- _____, *Volume II. Literal Poetic Version. Translation and Transcription*, traducción y paleografía de Allen Christenson, O Books, Winchester/ Nueva York, 2004
- Popol Wuj. Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala*, introducción y traducción de Albertina Saravia, Porrúa, México, 1997
- Popol Wuj. Versión poética k'iche'*, paleografía, introducción y notas de Enrique Sam Colop, Cholsamaj, Guatemala, 1999
- Porrás Troconis, G., “La creación del mundo según el Popol Vuh”, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, 1933
- Preuss, Mary, *Los dioses del Popol Vuh*, Pliegos, Madrid, 1988
- Propp, Vladimir, *Morfología del cuento*, ed. Fundamentos, Madrid, 1977
- Quezada, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, UNAM, México, 1996
- Quezada, Sergio, *Pueblos y caciques yucatecos. 1550-1580*, Colegio de México, México, 1993
- Raynaud, George, *Les dieux, les héros et les hommes de l'ancien Guatémala*, Éditions Ernest Leroux, París, 1925
- Reents-Budet, Dorie, “Narrative in Classic Maya Art”, en W. Hanks y D. Rice, *Word and Image in Maya Culture*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1989
- Relaciones geográficas del siglo xvi: Guatemala*, ed. de René Acuña, UNAM, México, 1982
- Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, UNAM, México, 1983, 2 vol.
- Remesal, Antonio de, *Historia General de las Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, José de Pineda Ibarra, Guatemala, 1964-6
- Ricoeur, Paul, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaka Book, Milán, 1977
- _____, *La metáfora viva*, Europa, Madrid, 1980
- _____, *Tempo e racconto*, Jaka Book, Milán, 1988, 3 vol.
- _____, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México, 1995
- El ritual de los Bacabes*, paleografía, introducción y traducción de Ramón Arzápalo, UNAM, México, 1987

- Rivera Dorado, Miguel, *La religión maya*, Alianza, Madrid, 1986
- _____, “¿Influencia del cristianismo en el Popol Vuh?”, *Revista Española de Antropología Americana*, 30, 2000
- _____, “Símbolos del Popol Vuh”, en C. Varela Torrecilla, J. L. Bonor Villarejo y Y. Fernández Marquínez, *Religión y sociedad en el área maya*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, 1995
- _____, “Un punto de vista sobre el mito central del Popol Vuh”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. XVIII, pp. 51-74
- Rodríguez Guaján, Demetrio y José Obispo Rodríguez Guaján, *La numeración maya k'iche'*, Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, Guatemala, 1990
- Rodríguez, Alfonso, *La estructura mítica del Popol Vuh*, University of Iowa, Iowa City / ed. Universal, Miami, 1976
- Rosenbaum, Brenda, “El nagualismo y sus manifestaciones en el Popol Vuh”, en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983
- Roys, Ralph, *The Indian background of Colonial Yucatán*, CIW Publ. 548, Washington, 1943
- Ruz Lhuillier, Alberto, *La civilización de los antiguos mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997
- _____, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, UNAM, México, 1991
- Sáenz de Santa María, Carmelo, “Los escolios a la Historia de El origen de los Indios. Comentario al Popol Vuh e Francisco Ximénez”, *Estudios sobre Política Indigenista*, Universidad de Valladolid, n. 2, Valladolid, 1976
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Á. M. Garibay, Porrúa, México, 1992
- Salgado, Silvia, *Análisis semiótico de la forma arbórea en el Códice de Dresde*, UNAM, México, 2001
- Salinari C. y Ricci, C., *Storia della letteratura italiana*, Laterza, Bari, vol. 1, 1983
- Sam Colop, Enrique, “Bosquejo de algunos temas de la gramática k'iche'”, en N. England y S. Elliott, *Lecturas sobre lingüística maya*, CIRMA, Guatemala, 1990
- Sánchez Chan, Feliciano, “La literatura maya contemporánea: puente entre el ayer y el mañana”, *Memorias del Tercer Coloquio Internacional de Mayistas*, vol. 2, UNAM, México, 1998
- Sandoval, Franco, *La cosmovisión maya-quiché en el Popol Vuh*, Guatemala, Serviprensa Centroamericana, 1994
- Saquic Calel, Felipe Rosalío, *Idioma quiché*, Piedra Santa, Guatemala, 1989

- Saussure, Ferdinand de *Curso di linguistica generale*, Laterza, Bari, 1968
- Schele, Linda y Maricela Ayala, “De poesía e historia: el Tablero de los glifos de Palenque”, *Vuelta*, n. 203, octubre 1993
- _____, y David Freidel, *A Forest of Kings*, Morrow, Nueva York, 1990
- Scherzer, Joel, *Verbal art in San Blas. Kuna culture through its discourse*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990
- Schultze Jena, Leonhard, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1954
- Schumann, Otto, Aspectos generales del sistema verbal de las lenguas mayas”, en *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, Sociedad Española de Estudios Mayas/ Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1993
- _____, “Las lenguas mayas actuales, ubicación y procesos que las afectan”, en *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, Sociedad Española de Estudios Mayas/ Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1993
- Segala, Amos, *Histoire de la littérature nahuatl*, Roma, Bulzoni, 1989 (ed. en esp. *Literatura náhuatl*, Grijalbo-CONACIT, México, 1990)
- Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl*, Siglo XXI, México, 1996
- Solomon, Julie, “Marcadores de discurso en estructuras paralelas en la literatura oral de los mayas yucatecos contemporáneos”, *Memorias del Tercer Coloquio Internacional de Mayistas*, vol. 2, UNAM, México, 1998
- Sotelo, Laura, “Los dioses, energías en el espacio y en el tiempo”, en M. de la Garza y M. I. Nájera, *Religión maya*, Trotta, Madrid, 2002
- Spahni, Jean-Christian, *Los indios de América Central*, Piedra Santa, Guatemala, 1989
- Suárez, Jorge, *Las lenguas indígenas de Mesoamérica*, INI/ CIESAS, México, 1990
- Suy Tum, Bonifacio, *Gramática del idioma k'iche'*, Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, Guatemala, 1988
- Tarn, Nathaniel y Martín Prechtel “Metáforas de elevación relativas, posición y rango en el Popol Vuh”, en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983
- Tedlock, Barbara, “Quiché Maya Dream Interpretation”, *Ethos*, vol. 9, n. 4, 1981
- _____, “Sound Texture and Metaphor in Quiché Maya Ritual Language”, *Current Anthropology*, vol. 23, n. 3, 1982

- _____, "El C'oxol: un símbolo de la resistencia quiché a la conquista espiritual", en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983
- Tedlock, Dennis, "Creation in the Popol Vuh. A Hermeneutical Approach", en G. Gossen, *Symbol and Meaning beyond the Closet Community Essay in Mesoamerican Ideas*, Institute for Mesoamerican Studies, Albany, 1986,
- _____, "El surgimiento de la antropología dialógica en las Américas; en M. León Portilla, *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001
- _____, "Hearing a Voice in an Ancient Text: Quiché Maya Poetics in Performance", en J. Sherzer y A. Woodbury, *Native American Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987
- _____, "Las formas del verso quiché", en R. Carmack y F. Morales, *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, Piedra Santa, Guatemala, 1983
- _____, "The Popol Vuh as a Hieroglyphic Book", en E. Danien y R. Sharer, *New Theories on the Ancient Maya*, The University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1992
- _____, "Toward an Oral Poetics", *New Literary History*, vol. 8, n. 3, 1977
- _____, *Verba manent. L'interpretazione del parlato*, Nápoles, L'Ancora, 2002 (ed. original: *The Spoken Word and the Word of Interpretation*, University of Philadelphia Press, Philadelphia, 1983)
- _____, "Word, Name, Epithet, Sign and Book in Quiché Epistemology", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 29, 1, 1983
- The Book of Counsel. The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*, introducción, traducción y notas de M. Edmonson, Middle American Research Institute, Tulane University, Nueva Orleans, 1971
- Thompson, Eric, *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI, México, 1986
- _____, *La civiltà maya*, Einaudi, Turín, 1994
- Thornton, Agatha, *The Story of M(a)ui by Te Rangik(a)heke*, Canterbury Maori Studies 5, Canterbury University Press, Christchurch (Nueva Zelanda), 1992
- Título de tierras de Calkiní*, ed. de T. Okoshi, trabajo mecanografiado
- Título de Totonicapán*, paleografía, introducción, traducción y notas de R. Carmack y J. Mondloch, UNAM, México, 1983

- Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*, paleografía, introducción, traducción y notas de R. Carmack y J. Mondloch, UNAM, México, 1989
- Todorov, Tzvetan, *La conquista dell'America*, Einaudi, Turín, 1992
- _____, *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, México, 1991
- _____, “Las categorías del relato literario”, en AA.VV., *Análisis estructural del relato*, Coyoacán, México, 1996
- _____, *Les genres du discours*, Seuil, París, 1978
- Towsend, Paul, *Ritual Rhetoric from Cotzal*, Instituto Lingüístico de Verano, Guatemala, 1980
- Tratado de tierras de Maní, 1557 (Crónica Xiu)*, ed. de T. Okoshi, trabajo mecanografiado
- Uriarte, María Teresa, *El juego de pelota en Mesoamérica*, Siglo XXI, México, 1992
- _____, “Prácticas y símbolos del juego de pelota”, *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, n. 22, julio-agosto de 2000
- Valverde, Carmen, “Algunas consideraciones sobre el símbolo de la cruz entre los mayas”, *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas*, 17-21 agosto 1987, UNAM, 1989, vol. II
- _____, *Balam. El jaguar a través de los tiempos y los espacios del universo maya*, UNAM, México, 2004
- Van Akkeren, Ruud, “The Monkey and the Black Heart-Polar North in Ancient Mesoamerica”, *Memorias del tercer Coloquio Internacional de Mayistas*, UNAM, México, 1995
- Villa Rojas, “Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayas contemporáneos”, en M. León Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, UNAM, México, 1986
- Wauchope, Robert, “Las edades de Uxatán e Iximché”, *Antropología e Historia de Guatemala*, vol. 1, n.2, 1949
- Weeks, Jonh, “Las ruinas de Uxatán: 150 años después de la publicación de *Incidents of travel in central America, Chiapas, and Yucatan* de John Stephens”, *Apuntes Arqueológicos*, vol. 5, n. 1, febrero 1997
- Weinrich, Harald, *Tempus. Le funzioni dei tempi nel testo*, Il Mulino, Bolonia, 1978
- Wiesheu, Walburga, “Ciudad y símbolo: el papel de la geografía sagrada en la génesis urbana”, en M. O. Marion, *Simbólicas*, Plaza y Valdés/ CONACULTA, México, 2002
- Woodbury, Anthony, “The Functions of Rhetorical structure: A Study of Central Alaskan Yupik Eskimo discourse”, *Language in Society*, vol. 14, n.2, 1985
- _____, “The functions of Rhetorical Structure: A study of Central Alaskan Yupik Eskimo traditional narrative”, en J. Scherzer y A. Woodbury, *Native American Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987

- Ximénez, Francisco, *Arte de las tres lenguas: kaqchikel, k'iche' y tz'utujil*, paleografía, prólogo y notas de Rosa Helena Chinchilla, Biblioteca Goathemala, Guatemala, vol. 31, 1993
- _____, *Primera parte del Tesoro de las Lenguas Cakchiquel, Quiché y Zutuhil*, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 1985
- _____, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, ed. de Antonio Villacorta, ed. Goathemala, Guatemala, vol. I, 1929
- Zamora, Elías, “Resistencia maya a la colonización: levantamientos indígenas en Guatemala durante el siglo XVI”, en Miguel Rivera Dorado y Andrés Ciudad, *Los mayas de los tiempos tardíos*, Sociedad Española de Estudios Mayas-Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1986
- Zumthor, Paul, *Introducción a la poesía oral*, Taurus, Madrid, 1982
- _____, *Langue, texte, énigme*, Seuil, París, 1975
- _____, *La letra y la voz de la literatura medieval*, Cátedra, Madrid, 1989