

UNIVERSIDAD NACIONAL

Campus Omar Dengo

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

XIBALBA: LIBERTAD Y DESTINO.

**HERMENÉUTICA SIMBÓLICA DE LO SAGRADO EN EL CAPÍTULO TERCERO
DEL POPOL WUJ**

Tesis para optar por el grado de Licenciatura en Filosofía.

Presentada por

María Alejandra Solórzano Castillo

HEREDIA, COSTA RICA

Agosto del 2015

Trabajo final de graduación presentado en la Facultad de Filosofía y Letras para optar por el grado de Licenciatura en Filosofía

Tribunal examinador

Dr. Albino Chacón Soto
Decano Facultad Filosofía y Letras

M.Sc. Manuel Ortega Álvarez
Tutor

Lic. Andrés Gallardo Corrales
Lector

MEL. Jonathan Piedra
Lector

ÍNDICE

TRIBUNAL EXAMINADOR.....	2
ÍNDICE.....	3
AGRADECIMIENTOS.....	6
PRESENTACIÓN.....	8

CAPÍTULO I. ACERCAMIENTO TEÓRICO METODOLÓGICO AL POPOL WUJ

A) Introducción.....	9
B) Pregunta problema.....	12
C) Justificación.....	12
D) Objetivos.....	14
E) Estado de la cuestión.....	14
1. En torno a estudios sobre el Popol Wuj.....	15
2. El camino epistemológico para abordar el Popol Wuj.....	23
F) Marco teórico conceptual.....	24
1. Bases epistemológicas: Coordenadas para la hermenéutica de lo numinoso.....	25
2. Líneas metodológicas de la Fenomenología de la Religión.....	26
a) Fenomenología de la Religión.....	26
3. Categorías de análisis: del símbolo a lo sagrado.....	34
a) El símbolo.....	34
b) Lo sagrado.....	38
c) Características de lo numinoso.....	44
d) Lo tremendo o fascinante.....	46
e) Sentimiento de criatura.....	48
f) Prepotencia.....	48
g) Misterium y stupor.....	49
h) Religión.....	49
4. La Interpretación Descriptiva de Juan Martín Velasco.....	50
5. Ortiz-Osés: Categorías de análisis para una hermenéutica del símbolo.....	52

a) Símbolo y numinosidad.....	52
6. Hermenéutica simbólica. Aportes teóricos de Paul Ricoeur y Ortiz-Osés.....	55
a) La expresión simbólica de Libertad y Destino.....	57
b) Libertad como categoría existencial en el símbolo.....	57
c) Destino como categoría existencial en el símbolo.....	58
d) El símbolo da qué pensar.....	59
7. Mitos y hermenéutica.....	61
G) Marco metodológico.....	63

CAPÍTULO II. UNA INTERPRETACIÓN DESCRIPTIVA: COORDENADAS DE LO SAGRADO

A) Sobre qué trata el Popol Wuj.....	68
B) En torno al Popol Wuj como documento sagrado.....	71
C) Consideraciones generales en torno al lenguaje simbólico en el Popol Wuj.....	73
D) Los símbolos: la geografía numérica de lo sagrado.....	71
1. El descenso de Jun Junajpu y Wucub Junajpu.....	81
2. De lo sagrado en el poema de Ixkiq.....	82
3. De lo femenino en la esfera de lo sagrado.....	90
4. Del sentido lúdico de Jun Batz y Jun Chowen en la esfera de lo sagrado.....	92
5. El llamado y el descenso hacia Xibalba.....	101
E) Sobre la dualidad simbólica de <i>Xibalba</i> : muerte-vida de los dioses astros.....	107

CAPÍTULO III. XIBALBA: LIBERTAD Y DESTINO

A) El mito de Xibalba: una geografía simbólico-existencial del pueblo Maya K'ich'e'.....	110
B) Libertad y Destino: La ruptura de los mandatos sociales.....	112
1 El viaje hacia Xibalba.....	113
2. La encrucijada de los cuatro caminos.....	114
3. Las Casas de Xibalba.....	118
4. De la cabeza de Junajpu y la victoria contra los de Xibalba.....	120

5. De la memoria y muerte simbólica de Junajpu e Xbalamke.....	122
6. La victoria de Junajpu e Xbalamke sobre los de Xibalba.....	127
7. Xmukane frente a la mata de maíz.....	133
8. El encuentro de Junajpu e Xbalamke con sus padres.....	135

CAPÍTULO IV. DUALIDAD EXISTENCIAL EN LOS SÍMBOLOS: LIBERTAD Y

DESTINO.....	137
---------------------	------------

Conclusiones.....	148
-------------------	-----

Recomendaciones.....	151
----------------------	-----

Bibliografía.....	152
-------------------	-----

AGRADECIMIENTOS

“Somos hijos de la crítica, tratamos de superar la crítica con la crítica, con una crítica no ya reductora, sino restauradora”. Estas palabras de Paul Ricoeur (2011, p. 484) me unen a las personas que han estado presentes en mi vida a pesar de la distancia, y principalmente ya en la memoria que han contribuido de una u otra forma en este camino de crítica restauradora y re-significadora a nivel académico y humano.

Agradezco a mi familia, dualmente pequeña y gigante amada familia. Hermanas, hermanos, amigas y amigos, madres y padres simbólicos, mi enorme red de memoria, amor, conocimiento y cuidado.

A Manuel Ortega director de esta tesis mi agradecimiento profundo, atesoro la generosidad de su conocimiento sin egos, el cuidado, la revisión detallada de este trabajo y el grato y solidario acompañamiento en este camino. Gracias también a mis lectores Andrés Gallardo, Jonathan Piedra por su interés, tiempo y solidaridad.

Al final de esta travesía de investigación, la necesidad de acercarme a la historia de mi cultura, no es sino una necesidad existencial también de interpretar mi propia historia. Ese descubrimiento se lo debo a mi pueblo, a mis ancestras y ancestros y a la historia de su lucha pasada, vigente, viva e incansable por la justicia.

*A Rosa María Castillo-Villatoro mi madre (1951-2005)
por su amor, la forma más grande de conocimiento.*

*A Luis Solórzano, amado padre
por la curiosidad y el amor a la curiosidad.*

PRESENTACIÓN

Xibalba: Libertad y Destino Hermenéutica simbólica en el capítulo tercero del Popol Wuj es un estudio resultado del análisis hermenéutico sobre dos categorías existenciales en el símbolo: Libertad y Destino presentes en uno de los capítulos más importantes del Libro Sagrado de los Mayas. El tema de la investigación se estructura en cuatro capítulos, cada uno de ellos de elemental importancia en el desarrollo y avance del análisis hermenéutico del símbolo en el libro.

El primer capítulo es el resultado de la búsqueda de autores y elementos de análisis que fundamenta el marco teórico conceptual a través del cual se articulan y reúnen las categorías de análisis para la hermenéutica del símbolo con los aportes de Andrés Ortiz-Osés, Juan Martín Velasco, Rudolf Otto y Paul Ricoeur principalmente con insumos de otros autores que han dedicado sus esfuerzos al estudio de los símbolos y la fenomenología de lo sagrado.

El segundo capítulo presenta en primer término el análisis de la interpretación descriptiva metodología propuesta por Juan Martín Velasco, para posteriormente aplicar categorías de análisis para identificar y determinar los elementos simbólicos como sagrados a partir de la tipología de elementos santos o sagrados establecida por Rudolf Otto.

La aplicación de las categorías de análisis de lo numinoso o sagrado, conducen al siguiente paso de la investigación en el tercer capítulo y cuarto capítulo que contienen el análisis hermenéutico, finalidad de esta investigación. Dicho análisis se enfoca en el capítulo tercero del Popol Wuj. En esta fase de la investigación serán claves las teorías de Andrés Ortiz-Osés en lo referente a Libertad y Destino como categorías de análisis en el símbolo, así como los aportes de Paul Ricoeur en torno a lo que el símbolo nos permite pensar como resultado del análisis hermenéutico y la importancia del mito como discurso simbólico.

Finalmente se presentarán las conclusiones de la investigación a que ha llevado este camino de conocimiento.

CAPÍTULO I

ACERCAMIENTO TEÓRICO METODOLÓGICO AL POPOL WUJ

“El símbolo es un signo muy sensible: sensiblemente humano”
Ortiz-Osés

A) Introducción

El libro Maya K'ich'e' Popol Wuj contiene la mitología e historia —desde la génesis y formación del universo, la creación de la naturaleza, los seres humanos y el proceso civilizatorio— de los cuatro principales pueblos que se extienden en Guatemala, hasta la llegada de los españoles en el siglo XVI.

El Popol Wuj es un texto que no parece estar completo, (Colop, 2011, p. 13); el mismo libro en su primer capítulo hace referencia a ello y a que debió ser escrito en secreto ante las persecuciones sufridas con la llegada de los españoles y el proceso de colonización de los pueblos indígenas.

Este poema épico puede considerarse filosófico, si damos el valor y el lugar a los cuestionamientos existenciales acerca de la visión de mundo, de la relación del individuo con su entorno, así como las respuestas y elementos simbólicos sobre el sentido de estar y actuar en el mundo, que el documento nos narra. Como fuente mítico-histórica es de una colosal riqueza simbólica y literaria. Su descripción habla de una particular visión de su entorno: divinidades, elementos de la naturaleza como fenómenos reales y simbólicos. Cada apartado del libro cuenta el recorrido existencial gracias al cual los seres humanos se conformaron y constituyeron como pueblos, así como el orden y estratificación espacial cosmológica donde tuvo lugar el éxodo de los seres humanos.

El interés de esta tesis se centra en realizar una interpretación de lo sagrado, de la experiencia o vivencia de lo santo, a través de la sistematización y aplicación de categorías de los elementos simbólicos del capítulo tercero del Popol Wuj, en el que los jóvenes gemelos Junajpu e Xbalamke se enfrentan a los Señores de Xibalba. Nuestro estudio considera este capítulo como el más emblemático, no solo por su dimensión simbólica, sino por los elementos existenciales contenidos en las decisiones y acciones de los individuos — personificados en los jóvenes Junajpu e Xbalamke semi-divinidades y héroes míticos—, en respuesta a la vivencia o al encuentro con los símbolos que en su conjunto conforman el ámbito intermedio entre lo profano y lo *numinoso*.

El capítulo tercero del Popol Wuj describe la derrota de Jun Junajpú y Wucub Junajpu, padres de los héroes gemelos, que fueron engañados y derrotados por los Señores de Xibalba (inframundo), quienes finalmente serán derrotados por Junajpu e Xbalamke, cuya victoria es la antesala para el *amanecer*, es decir, la génesis del universo que culminará con la creación de los seres humanos.

La interpretación de lo sagrado en el tercer capítulo del Popol Wuj incluye el análisis del orden simbólico presente en todo el texto, pues, aunque éste no es cronológico, los capítulos anteriores y posteriores se interrelacionan como un todo. Una vez realizada la clasificación de los símbolos, su análisis cualitativo se construirá partiendo de ciertas categorías de la fenomenología de la religión, tales como lo numinoso, el símbolo, lo sagrado, entre otras, que son claves, particularmente de la línea hierológica, para ofrecer una interpretación de lo sagrado mediante el análisis de los símbolos presentes en el texto.

La propuesta de sistematización de los elementos sagrados seleccionados que se hace en este estudio se fundamenta en la *interpretación descriptiva* que desarrolla el fenomenólogo

Juan Martín Velasco, en su libro *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, como una de las herramientas metodológicas de la fenomenología de la religión. A ella se suman los aportes de Rudolf Otto en su libro *Lo Santo*, referentes a las categorías del símbolo relacionadas con el ámbito de la sacralidad, las cuales serán aplicadas para el trabajo de interpretación.

Las propuestas de ambos autores, principalmente, constituyen los insumos para la identificación y clasificación de las categorías simbólicas, a fin de determinar el ámbito sagrado. Del mismo modo, para realizar la interpretación sobre el individuo frente a lo simbólico (*numinoso*) y a las *implicantes* existenciales: Libertad y Destino en el símbolo, serán claves los aportes teóricos del simbolista Andrés Ortíz-Osés.

Es importante señalar que, aunque la fenomenología de la religión se ha diversificado y ha evolucionado en distintas líneas de investigación, la línea hierológica que interesa a este estudio no excluye el aporte de autores que se han dedicado al estudio de los símbolos, como lo han sido Ricoeur, Mardones, Panikar, Eliade, entre otros. Sin embargo, las categorías de análisis del símbolo y la metodología a utilizar para este estudio serán los propuestos por los fenomenólogos Juan Martín Velasco, Rudolf Otto, Andrés Ortíz-Osés quienes han dedicado sus esfuerzos en profundizar, en la línea fenomenológica de lo numinoso, sobre el símbolo como un mediador dinámico del ser de nuestra realidad. Así también los aportes de Paul Ricoeur en torno al papel del símbolo como elemento de discurso para la filosofía. El símbolo, como lo explica Cirlot es “una realidad dinámica y un plurisigno cargado de valores emocionales e ideales, esto es, de verdadera vida” (Ortiz-Osés, 2005, p. 2005).

El poema mítico del Popol Wuj es un libro sagrado que apela al atesoramiento de la memoria, a la comprensión de los actos y hechos que constituyeron el mundo y el universo, y

a determinar cuál fue el papel y el lugar que el pueblo Maya K'ich'e' asignó a sus héroes míticos para reflejar y comprender su vida y su entorno.

“El símbolo da que pensar” nos dice Paul Ricoeur en su libro *Finitud y culpabilidad* (2011, p. 482), y ello nos remite a restaurar, a alimentar las necesidades de sentido de la existencia del ser humano, a comprender la manera en que es labor de la filosofía estudiar la donación de sentido con que el símbolo configura el pensamiento.

Este estudio hermenéutico sobre lo numinoso se fundamenta en el ejercicio de comprensión que demanda la filosofía, y por ello dirige su esfuerzo al análisis de los elementos simbólicos que residen en el poema épico del Popol Wuj.

B) Planteamiento del problema

La presente investigación busca contestar a la pregunta: ¿Cómo interpretar lo sagrado desde un análisis fenomenológico del Popol Wuj, partiendo de sus contenidos simbólicos, y de las categorías existenciales de Libertad y Destino?

C) Justificación

El Popol Wuj ha sido y es en la actualidad más que un discurso mítico. Es fuente histórica que resguarda la diversidad de elementos propios de la cultura del pueblo Maya K'ich'e'. De no haber sobrevivido a la destrucción con la llegada de los españoles, su historia no habría quedado registrada de forma escrita, y acaso habría sido obligada a ser transmitida únicamente por tradición oral de depositario a depositario, perdiendo la posibilidad de tener un referente de estudio para conocer el pensamiento y la espiritual de su cultura.

Realizar una investigación sobre este documento a través de una *interpretación descriptiva* desde la fenomenología de lo numinoso, con la intención de tener un acercamiento a la identificación y extraer de ella una interpretación en torno a lo sagrado, implica un esfuerzo comprometido con la reivindicación de la memoria histórica y en particular otra perspectiva filosófica de revalorización acerca de la espiritualidad maya.

Aun cuando existe una extensa cantidad de investigaciones sobre historia, antropología, arqueología, teología y otros estudios referentes al Popol Wuj, este trabajo procura ser un aporte teórico desde la fenomenología de lo numinoso. Entendemos por fenomenología de lo numinoso, la línea de la fenomenología de la religión que centra sus estudios en lo sagrado, que analiza los recursos simbólicos de la experiencia religiosa y que provee, como es propio de esta disciplina filosófica, un estudio sobre los contenidos existenciales del símbolo, con el fin de brindar una perspectiva actual sobre lo que puedan decirnos los símbolos, como mediadores de lo sagrado.

Son escasos los estudios de fenomenología sobre el Popol Wuj y más aún los dedicados específicamente al valor simbólico sobre Xibalba en relación con el carácter existencial del símbolo.

La importancia de este estudio radica en procurar habilitar, a través de la fenomenología de lo numinoso, una visión que aporte a los estudios sobre este tema, y que frente a las delimitaciones tópicas, en su mayoría de naturaleza histórica, antropológica, etnológica y cultural, pueda ofrecer un estudio filosófico las categorías Libertad y Destino contenidas en el símbolo.

D) Objetivos

Objetivo general

- Realizar una hermenéutica de los símbolos presentes en el Popol Wuj, específicamente en el capítulo tercero sobre Xibalba en torno a Libertad y Destino como categorías existenciales.

Objetivos específicos

- Identificar los elementos simbólicos de lo sagrado en el capítulo tercero del Popol Wuj, utilizando las categorías de Rudolf Otto.
- Analizar el carácter existencial de Libertad y Destino como categorías simbólicas en el capítulo tercero del Popol Wuj, a partir de las propuestas teóricas de Ortiz-Osés y Paul Ricoeur.

E) Estado de la Cuestión

En este apartado se expondrán los estudios más importantes sobre el Popol Wuj. También se explicitarán los caminos metodológicos e insumos teóricos más relevantes para la realización de esta tesis.

En primer lugar, se compila toda la información sobre estudios afines a la fenomenología de la religión enfocados en el Popol Wuj, así como estudios fenomenológicos específicos sobre éste. Posteriormente se presentarán los elementos teóricos, autores, categorías de análisis y estudios realizados por estos, y que se consideran claves para realizar una hermenéutica simbólica del Popol Wuj.

1. En torno a estudios sobre el Popol Wuj

Para la interpretación del Popol Wuj se utilizará como herramienta metodológica la *Interpretación descriptiva*, de Juan Martín Velasco. Esta interpretación se sustenta en el análisis de las estructuras de significación, es decir, de todos los elementos que entran en juego en el tema de estudio, y que contempla tres pasos fundamentales: 1) descripción de los hechos; para nuestro caso, la narrativa mitológica e histórica del documento; 2) ordenación sistemática de los hechos y, 3) interpretación comprensiva. (Velasco en Sahagún, 2005, p. 49).

El documento que se analizará es el apartado tercero del libro Popol Wuj, traducción al castellano a cargo del lingüista guatemalteco K'ich'e' Dr. Sam Colop. Dicha traducción, aparte de estar basada en el manuscrito más auténtico que se tiene disponible del texto, toma en cuenta los últimos conocimientos sobre la cultura Maya K'ich'e'. A la fecha esta es la traducción más actual, impresa en Guatemala en el 2008, y que contiene notas aclaratorias y comparativas a nivel lingüístico de ciertos conceptos importantes. Además, dicha edición respeta la estructura de la forma poética del texto, a diferencia de las traducciones anteriores.

En *Ensayos sobre el Popol Wuj* (2001), Adrian Inés Chávez indica lo siguiente sobre el origen del texto:

El libro estaba en la mente del pueblo Tepeu cuando todavía no tenían escritura propia...por tal circunstancia se daba a conocerlo por tradición de generación en generación, es decir “de boca en boca” desde muchos siglos antes de Cristo, de esta manera enlazaban continuamente los sucesos del pasado. Esto no es obra de un solo hombre sino de generaciones en el tiempo. (2001, p. 9)

Entre los estudios realizados sobre el Popol Wuj y la cultura maya, tenemos los de Rafael Girard, que realizó dos investigaciones de tipo histórico: *El Popol Vuh, Fuente Histórica* (1952) y *Los mayas eternos* (1962).

El primer libro, editado en Guatemala, es un estudio histórico y etnológico muy completo que aborda el estudio de la cosmogonía y creación del universo. Este estudio divide en cuatro etapas o edades la transición mítico-histórica del pueblo K'ich'e' también abarca un pasaje dedicado a los mitos contenidos en el libro y el desarrollo de la etapa histórica de la migración K'ich'e' y su cultura. Realiza además un análisis comparativo de los rasgos culturales contenidos en el libro con la realidad efectiva del pueblo K'ich'e' en la primera mitad del siglo XX.

El segundo libro, *Los mayas eternos*, contiene en su primera parte un estudio etnográfico de los pueblos mayas que da cuenta de los temas relacionados con la astronomía, ritos y ceremonias clasificados en función del calendario solar y el calendario lunar. En la segunda parte realiza un estudio histórico sobre las teorías de procedencia de la cultura maya, asimismo sobre el origen del calendario maya y específicamente sobre la migración del pueblo K'ich'e' y sus rasgos culturales.

Ambos estudios tienen contenidos históricos y etnológicos útiles para el trabajo de esta tesis: información sobre el mito como fundamento histórico y religioso en sus diferentes manifestaciones, así como el estudio de elementos sagrados propios de la adoración del pueblo maya K'ich'e'.

Del documento consultado *Ensayos sobre el Popol Wuj Libro Sagrado de los Mayas*, (2001) son de utilidad los aportes de Rafael Girard en su ensayo “Esoterismo en el Popol Vuh” en el que se destaca, a la par del análisis histórico, el valor de contenido espiritual del

libro, en cuanto que toca inquietudes sobre la espiritualidad que han embargado el alma humana:

“Creación del Universo, funciones divinas, relación entre Dios y el hombre, problema del hombre, del deber, de la verdad, de la virtud, origen de los seres y las cosas, la vida, la muerte y el destino humano, leyes de causalidad de los fenómenos” (Girard, 2001, p. 73)

Por otra parte, el ensayo de José Mata Gavidia, “*Dios y Cosmos*”, realiza un análisis de las características y rasgos antropomórficos de las divinidades mayas a las que asigna modalidades espirituales a partir también de ser una simbiosis divino-humana. Este estudio es de utilidad respecto de la participación y la importancia de las semi-divinidades Jun Junajpu y Wucub Junajpu, así como sus hijos Junajpu e Xbalamke, en el inframundo, con los Señores de Xibalba como actores claves en el terreno sagrado, así como en su ascenso al supra mundo desde donde se consulta y planea la creación del universo.

Por otra parte, Mata Gavidia, en *Ensayos sobre el Popol Wuj* puntualiza:

El valor y significado de *la palabra* como elemento simbólico del libro es el *fac totum* divino. La palabra es el vehículo de la acción divina en el Popol Vuh y también el vínculo de comunicación tanto de los dioses entre sí, como de dioses y hombres. La palabra es divina sagrada, porque es símbolo no solo de poder sino de la acción divina” ... “juntaron sus palabras y su pensamiento”. (2003, p.123)

El autor también propone una jerarquía entre divinidades que troca en teocracia en la parte histórica del libro. Realiza también un análisis interpretativo del sentido teleológico por el que la religión maya K'iché no debe ser tomada como “mera creencia” sino como una vivencia cotidiana que se practica hora a hora no por un efecto fanático sino más bien como una forma inherente a sus dinámicas de convivencia. “Es un mundo en el que cada ser confluye en un ser-para-otro la comunidad de la vida” (Gavidia, 2003, p.131).

Otro importante hallazgo ha sido el ensayo realizado por Mercedes De la Garza, *Ideas religiosas fundamentales de los nahuas y los mayas antiguos* (1993). En este estudio, De la Garza realiza un análisis tipológico y a la vez interpretativo de la religión de nahuas y mayas a través de una estratificación de los elementos del hecho religioso: características y tipos de dioses, cosmogonía y dioses creadores, cosmología, características del ritual, la jerarquía y estructura sacerdotal maya y nahual. (De la Garza en Caffarena, 1993, pp.37-54).

En su estudio, De la Garza señala el papel preponderante que tienen los principales dioses que integran los contrarios cósmicos, o bien que se mueven cambiando a su contrario; así, hay divinidades que son masculinas y femeninas, que forman parte de los espacios de sacralidad a nivel de supra mundo o infra terrestre, o bien, positivos y negativos, fuentes de vida y de muerte. “Dentro de estas concepciones de la divinidad, tiene un sitio principal la temporalidad, elemento sagrado al que se deben tanto las múltiples epifanías de las figuras divinas, como sus diversas valencias simbólicas, sus cualidades cambiantes: los dioses son benéficos en una época del año o en un momento del día, y maléficos en otro”. (De la Garza, en Caffarena, 1993, p.38)

Otra característica esencial de los dioses es que, a pesar de que ser superiores a los hombres y capaces de crear, son seres imperfectos que nacen y mueren por lo que requieren ser alimentados para subsistir, idea que se expresa claramente en los mitos cosmogónicos, en los ritos y en algunas inscripciones jeroglíficas mayas, donde se registra al nacimiento de algunos dioses. Asimismo, refiere también que:

Los mitos del origen maya, como los de todas las culturas antiguas, no son mera emotividad imaginativa, sino una explicación simbólica del universo, por lo que son los más complejos y significativos de la comunidad; contienen el pensamiento indígena acerca de las que son para ellos las tres grandes instancias el ser: los dioses, el mundo y el hombre. (En G. Caffarena 1993: p.38)

Otro aporte de De la Garza es su referencia a la diferenciación de épocas en las que se da la génesis del universo en el Popol Wuj; a este respecto explica:

En las distintas épocas aparecen varios soles que, como los hombres, son falsos, y también son destruidos. Se habla en el Popol Vuh de un ser soberbio que se cree el Sol y Luna, llamado Vucub Caquix, “Siete guacamayas” (la guacamaya es epifanía solar), y que tenía dos hijos, Cipacná y Cabracán, encarnaciones de fuerzas telúricas caóticas. Estas deidades quichés corresponden a la edad de los hombres de madera, en la que no se había alcanzado todavía el orden cósmico, por lo que son destruidos por los héroes que serán el Sol y la Luna de la última edad: Hunajpú (Sol diurno) e Ixbalanqué (Sol nocturno o Luna). El mito relata enseguida cómo estos héroes bajan al inframundo a jugar pelota con los dioses de la muerte, mueren y renacen varias veces y finalmente, después de este tránsito iniciático, suben al cielo convertidos en Sol y la Luna de la última edad, al mismo tiempo que los dioses crean a los hombres de maíz; ahí culmina la obra de creación del mundo. El movimiento del Sol, es decir, el tiempo histórico, se inicia cuando los hombres ofrecen a los dioses sacrificios humanos. (De la Garza; 1993: p. 42)

En lo que respecta a la cosmología y deidades de los estratos cósmicos, De la Garza indica: “Los mayas pensaron la tierra como una plancha plana cuadrangular, y el inframundo, denominado por los quichés Xibalba”. (De la Garza en Caffarena, 1993, p. 46).

En el capítulo tercero del Popol Wuj tiene lugar el juego de pelota, que es en todo el ámbito mesoamericano símbolo de pugna de contrarios y representa la lucha de los seres vitales y celestes (Sol y Luna) —personificados en Junajpu e Xbalamke— contra los infraterrestres, deidades de la muerte (De la Garza 1993). Por ser pugna de contrarios, el juego está relacionado con la guerra sagrada para obtener prisioneros destinados al sacrificio; así, los jugadores se representan en diversas obras plásticas como guerreros.

Al respecto de los contenidos simbólicos sobre el Juego de Pelota Maya esta autora señala la importancia que tiene la asociación simbólica del juego de pelota con el sacrificio por decapitación y por degollamiento que están presentes en obras plásticas, principalmente

en los relieves de la cancha del juego de pelota en Chichen Itzá. A este respecto la decapitación es asociada con el juego de pelota por la relación formal que existe entre la cabeza, la pelota y los astros. Así pues, estos tres elementos son simbolizados como cabezas de dioses decapitados y su movimiento imitará el movimiento de los astros en el cielo que permite la continuidad y existencia del universo.

Imitando el dinamismo astral al jugar, se propiciaba dicho movimiento para perpetuar la existencia del cosmos. Así, la idea de lucha de contrarios en los ritos, particularmente el juego de pelota (como en los mitos cosmogónicos), fue esencial en el pensamiento religioso maya, pues el juego de pelota significó no solo la pugna de contrarios, sino también sus consecuencias: la temporalidad, producto del movimiento astral, la fertilidad de la naturaleza y la vida del cosmos en general. (De la Garza, 1993, p. 50).

Otro de los estudios importantes sobre el Popol Wuj es el vasto trabajo de interpretación contenido en los dos tomos de *Cosmovisión Maya* realizado por Daniel Matul y Edgar Cabrera, que trata de forma directa y profunda la riqueza y sabiduría del pensamiento contenido en el Popol Wuj. Matul y Cabrera sustentan su análisis e interpretación en estudios históricos, antropológicos y etnológicos de los elementos simbólicos que interesan a este estudio. Es importante señalar las interpretaciones que ambos autores realizan sobre la reivindicación de la cultura maya frente a analogías cristianas en el Popol Wuj. Así, la finalidad del descenso de los hermanos gemelos Junajpu e Xbalamke al dirigirse a Xibalbá es la de cumplir varias misiones en el inframundo. En el capítulo IV “Resurrección” Matul y Cabrera, señalan que una de las intenciones más importantes del suceso de resurrección de los héroes gemelos es la de liberar a la humanidad de las fuerzas de la oscuridad para lo cual es necesario su propio sacrificio y posterior resurrección. La idea de resurrección como una influencia del cristianismo es descartada frente a la concepción que se tiene del intercambio

del pensamiento humano –en este caso de los gemelos héroes- y el movimiento astral que influye directamente en la naturaleza. A nivel histórico nos dicen los autores, debe comprenderse como la analogía por la que la tierra se prepara para ser cultivada y por tanto recibir la simiente que se convertirá en vida. Así, la referencia que se hace a la resurrección como milagro corresponde más bien al símbolo que representa el fortalecimiento y continuidad de la cultura. Esta interpretación se fundamenta en el pasaje del Popol Wuj que refiere a la siembra de las cañas sembradas en casa de Xmukane, de la cual los autores interpretan a continuación:

El símbolo de las dos cañas sembradas en la casa de la abuela Ixmucané implicaba que si estas retoñaban los gemelos habrían vencido y habría dos cosechas de maíz, de lo contrario los gemelos habrían muerto y no habría resurrección de vida. El proceso de resurrección de los gemelos al haber vencido se completaría con la salida del Sol, con el amanecer, ya que con el brillo del Astro Rey quedaría asegurada la concatenación de las energías cósmicas, el giro y traslación de los astros, el equilibrio cósmico, es decir la existencia de la raza humana y en consecuencia, la de sus dioses. Hunahpú e Ixbalqué se dirigen entonces a Xibalbá, a enfrentar a las fuerzas de la oscuridad, en el juego de astral de la vida y de la muerte, habiendo establecido, antes, pautas y principios culturales de gran trascendencia para el pueblo maya. (Matul y Cabrera, 2007, p. 33).

Asimismo, hacen referencia al papel de Xmukané e Ixkik', las figuras femeninas presentes principalmente en este capítulo, como representantes de las etapas del matriarcado y del papel de la mujer en la cultura maya. La referencia a los animales que intentan impedir el viaje de los gemelos hacia Xibalba también tiene para ambos autores una estrecha relación o analogía con los astros o constelaciones, como continuación o proceso creativo del universo por el que animales, astros, y en este caso los héroes gemelos, están interrelacionados o

constituidos como una cadena articulada en un sistema interdependiente, con el objetivo de lograr el equilibrio universal. (Matul y Cabrera 2007, p.36).

En el encuentro de los gemelos con los Señores de Xibalba se juega la suerte del cosmos entero. Si Junahpu e Xbalamke resultan victoriosos entonces brillará el cuarto Sol que es, según los autores, el que nos acompaña en la actualidad. (Matul y Cabrera; 2007: p. 39). Esta referencia es una analogía de las etapas históricas en que se desenvuelve el proceso civilizatorio de la cultura maya hasta nuestros días, como también lo puntualizó en su estudio De la Garza, anteriormente citada. Específicamente sobre Xibalba apuntan Matul y E. Cabrera que el descenso de Jun Junajpu a Xibalba junto a las doce energías de la fertilidad, logrará establecer el milagro de la producción del maíz. “Desde esta perspectiva, los Señores de Xibalba no son necesariamente energías negativas, ni Xibalba es el infierno, como quisieron entender los curas doctrineros de las tropas invasoras castellanas. No obstante, Xibalba sí tiene algún significado relacionado con la muerte”. (Matul y Cabrera, 2007, p. 81). Xibalba es por tanto el Cosmos mismo. Es en el inframundo donde los gemelos encuentran la encrucijada de los cuatro caminos, la Cruz Cósmica, conformada por los cuatro caminos, cada uno de ellos con su color respectivo de acuerdo a la concepción de la cultura maya. “Este capítulo de forma general es visto como la aseveración del significado de Junahpú como medida del tiempo, como Rey de los planetas”. (Matul y Cabrera, 2007, p. 85).

El estudio de Matul y Cabrera contempla la interpretación cultural del pueblo maya respecto de los elementos naturales como númenes interrelacionados que intervienen activamente como miembros de la comunidad en los sucesos narrados en todo el libro, y puntualiza, como eje del texto, que la victoria de los héroes Junajpu e Xbalamke en Xibalba asegurará que la civilización quedará liberada de los deseos y las acciones negativas del

inframundo. Una de las premisas éticas del texto, en palabras de los autores, es: “Solamente los que rompan las reglas de convivencia comunal caerán en vida en manos de ellos” (Matul y Cabrera, 2007, p.93), es decir, en manos de Junajpu e Xbalamke.

Aún con los insumos teóricos antes citados, que provienen de estudios antropológicos, históricos y etnológicos sobre el Popol Wuj, y que son de gran valor para el propósito de este estudio, se considera que nuestro trabajo podrá, en alguna medida, aportar una perspectiva filosófica derivada del análisis de los símbolos y a partir de un estudio fenomenológico de la religión, así como de las categorías que han sido propuestas.

2. El camino epistemológico para abordar el Popol Wuj

Este apartado se propone describir cuáles son las bases epistemológicas claves para realizar una hermenéutica de los símbolos en el Popol Wuj, tomando en cuenta el carácter sagrado que este documento tiene dentro de la cosmovisión maya. Por otra parte, se destacará la importancia de que las herramientas teórico-metodológicas sean coherentes respecto de los objetivos propuestos en esta tesis.

Una interpretación sobre lo sagrado y el carácter existencial que pueden ofrecer los símbolos en el Popol Wuj implica realizar un recorrido general de las líneas teóricas de la fenomenología de la religión, y concretamente de la línea de la fenomenología de lo Santo, —que es la que proponemos aquí— así como un estudio de las categorías que servirán para la interpretación de los símbolos, labor a la que no pocos fenomenólogos han dedicado sus esfuerzos. También se ha profundizado en esta investigación en el estudio y la comprensión de los símbolos como mediadores de la experiencia de lo santo, como vehículos del

pensamiento humano, y como elementos culturales que dotan de comprensibilidad al ser humano frente a sí mismo, frente a su entorno y a su accionar con la otredad.

Este apartado reúne las principales características de las diferentes líneas de la fenomenología de la religión tales como: fenomenología comparativa, fenomenología filosófica y finalmente fenomenología de lo sagrado (hierológica), que interesa estrictamente a este estudio y cuyos aportes son extraídos de la obra de Rudolf Otto. Posteriormente se exponen los insumos teóricos que ofrece la *interpretación descriptiva*, herramienta propuesta por Juan Martín Velasco, que se utilizará para realizar el análisis descriptivo de los símbolos. A ello se sumarán las categorías de análisis de los símbolos, así como los conceptos claves propuestos por Andrés Ortiz-Osés, que serán aplicados a los símbolos para el trabajo hermenéutico de esta tesis. De forma general se expondrán las principales contribuciones de Paul Ricoeur en relación al trabajo interpretativo y la función por la que la Filosofía se hace presente en el estudio de los mitos, a través de un análisis hermenéutico de los símbolos.

F) Marco teórico conceptual

En esta sección se detallan cada una de las líneas de estudio que servirán para realizar una hermenéutica simbólica del capítulo tercero del Popol Wuj. Por otra parte, también se incluyen los insumos teóricos y conceptuales de las categorías de análisis simbólico, así como las corrientes de estudio fenomenológicas, los autores y aquellos de sus aportes que son de utilidad para esta tesis.

1. Bases epistemológicas: Coordinadas para la hermenéutica de lo numinoso.

Se eligió, en una primera parte del análisis hermenéutico, la *interpretación descriptiva* —metodología propuesta por Juan Martín Velasco— pues, aunque hay categorías y métodos de análisis similares que comparten las diferentes corrientes de fenomenología de la religión, esta metodología toma en cuenta con especial importancia insumos teóricos afines a la fenomenología tales como estudios antropológicos, históricos, culturales, entre otros.

Se suman a esta herramienta el análisis sobre *lo sagrado* propuesto por Rudolf Otto, con el fin de interpretar las categorías de símbolos respecto del sentimiento o emoción religiosa y para establecer e identificar el carácter de lo sagrado a partir de su interpretación. Una vez que se han determinado los elementos simbólicos y sagrados, proseguirá el análisis de las categorías Libertad y Destino en el símbolo, propuestas por Ortiz-Osés, que junto con la perspectiva filosófica de Paul Ricoeur servirá para interpretarlos como categorías existenciales.

El presente trabajo se nutrirá también de aportes afines que se vinculan al hecho religioso, tales como los estudios sobre hermenéutica, el mito, la cultura y el símbolo. Se añadirán, además, los estudios realizados sobre el Popol Wuj y más específicamente acerca de Xibalba, tales como estudios de antropología, teología e historia de la cosmovisión maya. Cabe mencionar que son de utilidad los aportes de otros fenomenólogos dedicados al estudio del símbolo; en este sentido son claves los aportes de Paul Ricoeur en su libro *Finitud y culpabilidad* (2011).

Este marco conceptual, aunque está claramente delimitado, no excluye los aportes, ni ciertas herramientas teóricas afines o compartidas de forma general por las diferentes líneas de fenomenología de lo santo y de filosofía de la religión, entre los cuales se encuentran los

aportes de Susan Langer, *Nueva Clave de la Filosofía, un estudio acerca del simbolismo la razón, el rito y el arte*; Mircea Eliade y su libro *Lo Sagrado y lo Profano*; Carlos Barrios *El libro del Destino*, entre otros.

2. Líneas Metodológicas de la Fenomenología de la Religión

a) Fenomenología de la Religión

Según Juan Martín Velasco (2005) la Fenomenología de la Religión es una

Interpretación descriptiva y no normativa del hecho religioso a partir de sus múltiples manifestaciones con el fin de comprender su estructura significativa y la ley que rige su desarrollo. Es un estudio sistemático que posibilita el discernimiento de la religión desde los datos recogidos por la historia y ciencias afines. (Velasco, en Sahagún, 2005, p. 48)

En su artículo “La Fenomenología de la Religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso”, (1992) Velasco considera que el “objeto material de la fenomenología de la religión son los fenómenos religiosos, son estos precisamente los que le dan su carácter empírico, la proximidad a los datos de la experiencia recogidos por la historia de las religiones. Es mediante la atención a estos fenómenos que el campo de la fenomenología abarca las circunstancias históricas, culturales, antropológicas, sociales, políticas, ecológicas, etc., de los fenómenos objetos de su estudio, pues de otra forma no tendría contacto con los hechos tal y como realmente existen. Lo anterior garantiza que la fenomenología no parte de consideraciones aprióricas, ni de una noción de religión de que las religiones históricas serían sólo ejemplificaciones o ilustraciones. Velasco, puntualiza que “Al hablar de consideraciones aprióricas nos referimos a que tomen esa noción tanto de una filosofía como de una ideología o una teología”. (Velasco, en Caffarena y Mardones, Tomo I 1992: p.37).

Lo anterior significa que el estudio de los fenómenos religiosos en sus contextos históricos, sociales —no sesgados como elementos particulares o parcialmente tomados, o determinados en su condición de fenómenos religiosos, sino más bien considerados como parte de la historia religiosa frente a la historia cultural y política— permite ver la relación que guardan entre sí y valorarlos como sectores fundamentales de la vasta acción humana.

Por otra parte, en su libro *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, (2006) Velasco considera que

El objeto de la fenomenología de la religión, es el fenómeno religioso, esa porción del fenómeno humano atestiguado en la historia religiosa de la humanidad. No convierte en centro de su atención el “objeto” de la religión, la realidad a la que se refieren sus símbolos o con la que entran en comunicación los sujetos religiosos, es decir Dios, los dioses, lo divino como lo han hecho durante siglos las diferentes teologías y teodiceas. Se ocupa del fenómeno religioso en toda la variedad de sus formas y en toda la complejidad de los elementos que en él intervienen. (Velasco, 2006, p.555).

En este sentido la fenomenología de la religión atiende al hecho religioso en su totalidad tanto intensiva como extensiva, y no es de su interés únicamente la materialidad de los elementos que le conforman: A la fenomenología de la religión no le interesa solo la materialidad de los elementos: cultos, creencias, objetos, personas que intervienen en cada una de las religiones, sino que su interés se vuelca en comprender, en poder captar la intención que da sentido a su materialidad, el simbolismo que le dota de un significado preciso. Lo anterior logra por tanto convertir todos estos hechos en manifestaciones de un ámbito peculiar de realidad que no puede circunscribirse a elementos cotidianos de la vida, sino a “Un mundo humano específico, irreductible a otros mundos humanos posibles, como el ético, el estético, el de la vida ordinaria, etcétera. (Velasco, 2006, p.555)

La comprensión es el soporte y el elemento clave que permite diluir la división entre la descripción de hechos humanos y sus significados, y que su función es interpretar la intención de estos elementos de la cotidianidad. Ellos originan un significado que no se limita a los objetivos de las ciencias positivas, sino que para comprender o captar esta significación, o la intención de los hechos humanos, se hace necesaria una empatía que pueda llenar de sentido la experiencia del individuo, en este caso frente a una experiencia de lo sagrado.

En lo referente a la actitud epistemológica sobre la fenomenología de lo Santo, Juan Martín Velasco explica en su *Introducción a la Fenomenología de la Religión* que hay dos conceptos claves necesarios de atender. Las nociones “comprender” y “sentido” son correlativas; esto quiere decir, según Velasco, que solo lo que tiene sentido puede ser comprendido y, del mismo modo, al ser comprendido, el ser humano le otorga un sentido.

Lo anterior significa que toda comprensión necesariamente remitiría a una intención y a su vez esta remitiría a la presencia de un sujeto con unos motivos, una finalidad y una conciencia, es decir, una experiencia que se expresa y se encarna concretamente en la materialidad de un objeto significativo, esto es, de un objeto que es portador de sentido. Esto nos llevaría a comprender que el sentido, como lo explica Velasco, es

La cristalización en una realidad mundana de la interioridad de un sujeto que se expresa en ella. Si se puede hablar y si no hay remedio que hablar de comprensión del fenómeno religioso es porque cada una de sus manifestaciones contiene un sentido preciso en la medida en que en ellos se expresa una intención del sujeto. (Velasco, 1992, p.50)

En su artículo “La fenomenología de la Religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso”, Velasco, plantea que dentro de la historia de la fenomenología se

desarrollaron tres líneas metodológicas, de las cuales la primera se ha identificado como tradición hermenéutica relacionada con el reconocimiento de la religión como campo específico referente al campo del estudio del “alma humana” o bien, al estudio de la religión que se expresa como sentimiento o “gusto del infinito”, sentimiento dotado de alcance cognoscitivo. De ahí que el método para el estudio de la religión sea la interpretación de esas expresiones consideradas como vehículos del contenido de los sentimientos. Su estudio consiste por tanto en interpretar los hechos religiosos basándose en el conocimiento del texto, el análisis de estilo, la comparación con otros textos y el descubrimiento o intuición de la intención, a quien Schleiermacher dedicó sus esfuerzos en este campo. (Velasco, en Caffarena y Mardones, 1992, p.27)

La segunda corriente de la que Velasco refiere es la línea hierológica que comprende específicamente las consideraciones de lo sagrado. Los autores más importantes dedicados a esta corriente han sido N. Soderblom (1866-1931) y Rudolf Otto (1860-1937); el primero describe la religión como una “provincia” del alma humana irreductible a otra actividad o dimensión. “Sagrado” es para Soderblom, la palabra clave, es el centro de la religión. (Caffarena y Mardones; 1992: p.29). Al respecto nos dice Otto:

Una religión puede existir sin una concepción precisa de la divinidad, pero no existe ninguna religión real sin la distinción entre sagrado y profano. Rudolf Otto sistematizará y dará alcance filosófico a esta corriente de interpretación de la religión desde la categoría de “lo sagrado” en su obra *Lo santo* (1985). Lo sagrado es captado para Otto por un sentimiento específico, el *sensus numinis* o sentido de lo numinoso. Característica de este sentimiento es su condición no racional y la polaridad de lo tremendo y lo fascinante. (Velasco en Caffarena y Mardones, 1992, pp.28-30).

Este *sensus numinis*, o sentido de lo numinoso, propuesto por Rudolf Otto, es un sentimiento que no se reduce a un acto de sentir, sino que refiere a “una categoría a priori de la afectividad —análoga a las categorías *a priori* del entendimiento según Kant— que hace que el sujeto esté dotado de una estructura afectiva, con alcance cognoscitivo, innata y formal que sería el origen de la religión”. (Velasco en Caffarena y Mardones, 1992; p.p. 28-30).

La tercera corriente de pensamiento corresponde a las propuestas influenciadas por la escuela fenomenológica de Husserl, con la utilización de términos que son de subrayar, a ser: “intuición de la esencia” o “reducción eidética”, *epoché*, suspensión de juicio, puesta entre paréntesis de la existencia real de lo que se muestra. La “reducción fenomenológica” es lo que se considera como intencionalidad de la conciencia y que hace su referencia a noesis-noema, y determinación consiguiente de los diferentes mundos vitales, ámbitos de la realidad o sectores de la experiencia. Según Velasco, “Parece que en esta línea de la fenomenología de la religión ninguno de los autores “clásicos” aspira a una gran precisión y un gran rigor “técnico” en el empleo de los términos”. (Velasco en Caffarena y Mardones, 1992, p. 32)

En este estudio se tomará en cuenta la segunda corriente fenomenológica (línea hierológica), principalmente en la línea de pensamiento desarrollada por Rudolf Otto, en contraposición a las fenomenologías comparativistas, pues a diferencia de ellas, esta función comparativa realiza una suspensión del juicio, o puesta en paréntesis de lo real o de lo que se muestra. La fenomenología hierológica da por sentado el hecho religioso, no cuestionará su veracidad, y no se hacen en ella juicios de valor.

En este sentido, esta segunda corriente de la fenomenología de lo santo no excluye y, por el contrario, comparte elementos de otras corrientes de la fenomenología. Al respecto nos dice Velasco

No coloca al fenomenólogo en la situación ejercer juicios de valor al respecto de si el hecho religioso es verdadero o no; y por otra parte, además de permitir al fenomenólogo poner entre paréntesis los juicios valorativos de veracidad del objeto, lo despoja de prejuicios y eso le provee de cercanía al hecho religioso. (Velasco, 2006, p.52).

Velasco traza los rasgos distintivos de la fenomenología, señalando que su condición de saber es descriptiva y comprensiva, pero no normativa. Para poder establecer los límites de qué es lo que en la fenomenología de lo religioso ha de comprenderse, según Velasco, y como se explicó anteriormente, recurre a la puesta entre paréntesis de la verdad o realidad efectiva de los fenómenos descritos. Ello hace que la fenomenología de la religión se pregunte qué fenómenos son verdaderamente religiosos, pero a la vez deja fuera de su consideración si los fenómenos religiosos son verdaderos o no. Por otra parte, el autor afirma:

La fenomenología de la religión, en la medida en que pretende ser ciencia de las religiones, no puede hacer afirmaciones sobre la existencia o no de la realidad de la religión, es decir, del objeto al que remiten los fenómenos religiosos. Pero la fenomenología de la religión, en la medida en que quiere ser fiel a su objeto —el fenómeno religioso con todas sus dimensiones— no puede dejar fuera de su consideración la referencia de ese fenómeno a la experiencia de la que es expresión y al objeto del que es un símbolo. (Velasco, en Caffarena y Mardones, 1992, p. 53)

Lo que distingue a la fenomenología de la religión de otras formas de estudio de la religión, y la razón de su elección para esta investigación, es que su atención se dirige a la totalidad del hecho religioso, para ofrecer una interpretación que abarque todos sus aspectos. La fenomenología de la religión toma de todas las ciencias afines a la religión los elementos que le permitan extraer su esencia, su particularidad y su *estructura*. Esto implica, como referirá Velasco, el descubrimiento de su propio *logos* a partir de sus manifestaciones. En este sentido, Velasco apunta que la *estructura* propia que posee cada religión contiene y determina

su forma y su función; a través de estas, y de la determinación de los códigos que rigen su organización y funcionamiento, puede saberse qué tipo de ideas de lo divino contiene, y en consecuencia los elementos de análisis para la comprensión de lo sagrado. (Velasco, 2006 p. 61)

Otro elemento fundamental en la fenomenología de la religión es la atención a la intencionalidad del hecho religioso, y es por ello que la descripción fenomenológica que propone Velasco debe hacerse mediante la comprensión neutral —hasta donde sea posible— del hecho mismo, y el análisis objetivo de los aspectos del hecho religioso y de su ámbito empírico. Sobre esto, Velasco (2006) plantea que la comprensión deriva de la capacidad de comunicación entre el fenomenólogo y la intención religiosa, capacidad que permite acceder a la *estructura* u orden interno del hecho religioso para su interpretación descriptiva —no normativa— considerando sus diversas manifestaciones.

Este ejercicio de descripción, que se esfuerza en comprender el orden interno de contenidos simbólicos del hecho religioso y las consideraciones antes mencionadas, es lo que diferencia a la fenomenología descriptiva de otros ámbitos de estudio sobre el hecho religioso, como filosofía de la religión o la antropología de la religión, entre otras.

La fenomenología de la religión parte de un campo específico constituido por esa intención religiosa, y trata después de interpretarlo, comprendiéndolo. Su interpretación, por tanto, consiste en ordenar los diferentes aspectos de cada hecho religioso concreto, descubrir sus relaciones y destacar su estructura, haciendo inteligible el hecho religioso, que podría parecer caótico. A este respecto Velasco considera que:

La interpretación de la Fenomenología de la Religión a partir de la comprensión de cada hecho concreto y por comparación de todos ellos logra

ordenar las apariciones de ese fenómeno y descubrir las leyes internas de su estructura y de su desarrollo. Tal ordenación de los hechos surgida de la comprensión de sus manifestaciones no solo le permite descubrir la inteligibilidad del mismo, sino además la condición de ordenador de la existencia que posee ese fenómeno complejo, su poder de iluminación de la misma. (Velasco, 2006, p. 69)

Esto nos lleva a entender que la comprensión fenomenológica, tal como la presenta Velasco, contiene ya los elementos de una primera valoración del hecho religioso. La fenomenología de lo religioso, al ser ajena a todo juicio de valor y de cuestionamiento sobre si el hecho religioso es verdadero o no, “descubre su dignidad y su función central en la organización de la vida de los sujetos que participan en él.” (Velasco, 2006, p. 70)

Como señala Velasco,

El hecho religioso posee una verdad propia, una forma específica de racionalidad, una capacidad propia de iluminación de la realidad que la comprensión descubre y que, una vez descubierta, se muestra raíz y fuente de comprensión para la razón humana en otros niveles. (Velasco, 2006, p.72)

Con respecto a estos otros niveles de comprensión de la razón humana, el hecho religioso se enmarca en la dimensión de lo sagrado, que es el ámbito para la comprensión del hecho religioso; nos referiremos a ello posteriormente, sobre todo a partir de los aportes de Rudolf Otto. Por el momento basta con decir que Velasco toma los aportes de Otto para precisar que lo *sagrado* es el ámbito en que se circunscriben todos los rasgos y elementos que constituyen el hecho religioso; con ello no se refiere ni a elementos objetivos ni subjetivos de la actitud religiosa; —a esto referirían los otros niveles de la razón humana— lo *sagrado* será, más bien, el terreno significativo al que pertenecen todos los elementos que conforman el hecho religioso.

3. Categorías de análisis del Símbolo y lo Sagrado

Esta sección reúne las categorías de análisis que se utilizarán para referirse al símbolo y a lo sagrado. Debido a que han sido importantes y claves los aportes de diferentes fenomenólogos de la religión, se incluyen a continuación la descripción de las diversas nociones sobre el símbolo y los conceptos en torno la idea de lo sagrado. Asimismo, se presentan los conceptos y lineamientos teóricos sobre Libertad y Destino, propuestos como categorías simbólicas existenciales que servirán para realizar una hermenéutica de lo simbólico, una vez que se haya delimitado la esfera de lo sagrado.

a) El símbolo

En su artículo “La Simbólica Religiosa”, Ortiz-Osés afirma, con respecto al símbolo:

Símbolo (en griego *symbolon*, en latín *symbolum*, en alemán *Sinnbild*, en francés *symbole*, en inglés *symbol*, en italiano y portugués *símbolo*). Predefinición: el símbolo es la figura que expresa escisión (compartición) de una realidad, tratando de suturarla místicamente por co-participación. (Ortiz-Osés en Caffarena y Mardones, 1993, p.133).

El símbolo tiene su raíz griega en el término *Symbolon* que significa “reunión” de dos partes o mitades. Esta expresión es usada según Ortiz-Osés como reconocimiento mutuo de dos amigos o conocidos a través de los dos trozos reajustados de un con-signo (moneda o anillo) que funge como consigna de com-partición. Al reunir las dos partes del símbolo compartido, el símbolo encaja y, a través de este hecho se “supera” su virtualidad simbolizante al realizarse. La fuerza simbolizadora nos dice el filósofo, se conserva y preserva precisamente en su potencialidad y proyección. De esta forma el símbolo permanece simbólico a través de la vivencia de un sentido “co-asentido”, que a través de su unión –alianza de ambas partes o

fragmentos- entre lo simbolizante y uno mismo (identidad) logra su sentido. “Entre lo simbolizante y lo simbolizado hay una co-implicidad que define el símbolo como lenguaje de ida y vuelta: lenguaje de co-participación”. (Ortiz-Osés, en Caffarena y Mardones III: 1993: p.137).

Por otra parte, Ortiz-Osés indica que el símbolo, como fenómeno religioso, cumple con su funcionalidad en el sentido que crea el nexo entre el sentido de lo profano con una “nexión” profunda con lo numinoso. Así la esencia de lo numinoso, del *numen* es lo implicante, o bien, contenido o valor simbólico, el sentido, y su significado será lo implicado, el valor simbólico dado por el ser humano. (Ortiz-Osés, en Caffarena y Mardones III; 1993: p. 141)

En términos etimológicos explica Ortiz-Osés que el símbolo cumple además una función de nexo, —*nexión* como él mismo lo denomina—, que articula y reúne la realidad mundana de nuestras relaciones con la realidad “incontrable” u oculta del misterio de nuestra existencia. De esta manera explica que

El término “símbolo” en efecto proviene del griego *symbollo* (= reunir), mentando el lanzamiento (*ballo*) de la red o lazo (*bólos*); así pues, el proyecto de la implicación como “redada”, lo que conlleva el tema de la realidad como “atrapada” o “cogida”. O el símbolo como red echada a lo “monstruoso” para su “transfiguración”. De esta forma, la simbólica nominal expresa la clásica “compasión” religiosa en su doble sentido de “compadecimiento” y “compatibilización” de la realidad. Por todo ello, el simbolismo comparece como la búsqueda de una relacionalidad profunda entre todas las cosas: relacionalidad no reducible a nuestras relaciones meramente entitativas o mundanas, pues sólo se vislumbra tras la agotadora búsqueda de algo/alguien incontrable entre las creaturas, pero que constituye el misterio de su creaturalidad. (Ortiz-Osés en Caffarena y Mardones III, 1993, p.143)

Otro aspecto de funcionalidad que Ortiz-Osés asigna al símbolo es su carácter existencial descubridor de la ausencia de lo numinoso. En este punto particular, el símbolo es

un indicador religioso de nuestra condición existencial en cuanto a dos elementos contradictorios a saber, vida-muerte. Por una parte, el símbolo es más catáfora que metáfora, nos dice Ortiz-Osés, es decir, más implicación que explicación. En este sentido lo que el símbolo implica es el *numen* ausente: aquello que será atrapable por el ser humano frente al símbolo. Desde esta perspectiva el símbolo es religioso, por cuanto nos religa, permite la nexión frente a nuestro propio diseño o designio de vida-y-muerte. El simbolismo como totemismo ontológico, que identifica nuestra diferencialidad en el mundo cósmico del ente. (Ortiz-Osés en Caffarena y Mardones III, 1993, p.143)

También añade:

El símbolo es la reunión —imaginal— del fenómeno con su *numen*, del ente con el ser, del mundo con lo sagrado y del hombre con el Sentido (Dios). Como configuración imaginal el símbolo funda una cultura: la cultura de la naturaleza, cultura que debería permanecer simbólica o abierta (y no cerrada de forma signológicamente o de modo funcional). (Ortiz-Osés en Caffarena y Mardones III, 1993, p. 139)

Por su parte, Sahagún define el símbolo como

El medio para conocer lo sagrado en cuanto misterio. Como recuerda Rudolf Otto, el hombre tropieza con algo completamente heterogéneo e inconmensurable que no puede expresar en conceptos. (Sahagún, 2005, p. 105).

Sahagún considera también que el símbolo es un elemento clave y adecuado para comprender la actitud religiosa determinada por lo sagrado. Explica, además, que dentro del ámbito religioso se contemplan dos planos: el lenguaje simbólico y las condiciones del símbolo, que se explicitan en dos sentidos. El primero, el lenguaje simbólico no es un lenguaje fáctico que enuncie y describa hechos, sino que más bien sugiere realidades no posibles de verificar mediante la experiencia, lo que no significa que estas sean ficticias o

carentes de objetividad. Su punto de apoyo serán los hechos tomados como mediaciones de realidades ocultas, los símbolos. En segundo plano estará el campo religioso, que abarca los símbolos como la manifestación sensible de lo sagrado. Se trata de una cosa –la unidad-escindida (sym-bólica) que hace referencia a la expresión, al lanzamiento de dos fragmentos de un objeto que estipulan una alianza, de los cuales, uno de los fragmentos es siempre disponible, se tiene a mano. Es la parte “simbolizante” sobre el que se asienta otro segundo que lo delimita y acota. Estas delimitaciones, concretamente las espaciales y temporales conviertan al tiempo y al espacio en sagrados y en general a cualquier objeto que reúna las condiciones requeridas. Es así como se hace posible la comprensión del encuentro o relación entre esas dos mitades, fragmentos del símbolo que hacen posible el encuentro o relación entre una “presencia” que sale de la ocultación y un “testigo” que la reconoce. Esa presencia (de lo sagrado) y ese testigo (humano) componen la correlación de la que se forma una manifestación de lo sagrado, y que sella de alguna forma el fenómeno numinoso. (Sahagún, 2005, p. 112)

Otro de los estudiosos más dedicados al tema de los símbolos ha sido Manfred Lurker, quien en sus estudios de antropología de la religión define el símbolo como

Portador del *sentido* de lo que es inaccesible a los sentidos del ser humano. El símbolo por tanto refiere a la realidad trascendente, son referencias de lo invisible, posibilitan un entendimiento de lo que es invisible o escapa a los sentidos. Los símbolos posibilitan un sentido y entendimiento inexpresable en conceptos y palabra, que solo pueden transmitirse en imágenes cargadas de sentido. (Lurker, 2000, p.48)

Esto querría decir para Lurker que el símbolo escaparía a un pensamiento meramente conceptual y unívoco de la razón, entendiendo la razón desde una posición positivista. El símbolo se produciría a través de la inspiración, la intuición y la imaginación como factores

constitutivos y necesarios para encontrar el *sentido*. De tal manera que “a través del símbolo en el mito, se hace accesible en el mundo empírico un sentido existencial”. (Lurker; 2000: p. 78).

b) Lo Sagrado

En su *Fenomenología de la Religión*, Sahagún define lo sagrado como el ámbito de las relaciones entre ser humano y divinidad, así también la relación de dependencia entre ambos elementos. A través de la interpretación de hechos históricos en contextos socioculturales diferentes y apoyándose en el estudio de expresiones lingüísticas y conductas distintas para cada hecho religioso, ha sido posible que los fenomenólogos hayan identificado la religión como un fenómeno humano original y que nace a partir del encuentro del ser humano con una nueva esfera de la realidad, a ser lo sagrado. Rudolf Otto llama *numinoso* a este encuentro en el que el ser humano experimenta vivencias singulares que lo determinan como ser religioso. Así. Lo que constituye la labor de la fenomenología de la religión es en un primer momento describir el hecho religioso a través de sus mostraciones, y el segundo momento el de interpretar, enfrentar este encuentro para poder extraer así su sentido profundo, su intención, su significación última. (Sahagún, 2005, p. 45)

En conformidad con Sahagún, habría que notar, con respecto a lo sagrado, lo que señala Rudolf Otto en torno a la necesidad de que además de los datos históricos la fenomenología estudia la experiencia vivida, el resultado de la experiencia psíquica del encuentro y el impacto de este en relación al misterio, aquello que define como no expresable en categorías mentales, sino por el lenguaje que se basa en la intuición y en el sentimiento. Esto es lo que Otto define como lo *numinoso*, santo o sagrado. Una categoría *a priori*, síntesis

de elementos racionales e irracionales. Lo numinoso por tanto es inaccesible a la comprensión conceptual. Lo sagrado, lo santo solamente puede describirse desde la reacción que produce en la conciencia humana. “Lo numinoso” irrumpe de la base cognoscitiva más honda del alma, pero no antes de poseer datos y experiencias cósmicas y sensibles, sino en éstas y entre estas. Pero no nace de ellas, sino merced a ellas. Las impresiones sensibles son estímulos”. (Sahagún, 2005, p. 97)

En relación a la identificación de lo *sagrado* como categoría propuesta por Rudolf Otto, (1980) señala que hay cuatro etapas en la disposición o desarrollo que se da en el encuentro del ser humano con lo *sagrado* o *numinoso*: la primera es un *sentimiento de criatura dependiente*; la segunda es *el asombro producido ante la grandeza y soberanía de lo desconocido*; la tercera se refiere al *misterio que sobrepasa el horizonte de conocimiento ordinario*, y por último el *reconocimiento y aceptación de lo misterioso como valor supremo para él*. Rudolf Otto distingue cuatro etapas o movimientos en el desarrollo de esta disposición que aboca al hombre a lo sagrado o numinoso. La primera es el sentimiento de criatura dependiente; luego el sobresalto producido por la grandeza y soberanía de lo desconocido, el siguiente estado refiere al misterio que sobrepasa el marco de nuestros conocimientos ordinarios, y la cuarta etapa, es el reconocimiento y aceptación de lo misterioso como valor supremo para el hombre. En la integración de estas etapas, Otto descubre en el hombre una experiencia especial cuyo contenido está formado por la presencia de una realidad entrevista superior y distinta de las realidades presentes. Frente a éstas, lo numinoso aparece no sólo como entidad especial, sino como valor supremo que en algunas religiones recibe el nombre de *santo* en oposición a profano u ordinario. “Representa una

meta sublime que hay que conquistar porque goza de superioridad ontológica y axiológica dignas de respeto y alabanza”. (Rudolf Otto, 1980, pp. 97-98)

Velasco dice en su *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, que

Lo *sagrado* es un orden de realidad que se manifiesta en aspectos subjetivos (disposiciones, intenciones, actitudes y actos concretos) como objetivos (realidades naturales, instituciones, obras del hombre, etc.), pero la forma integral, totalizadora que tiene como ámbito de realidad, hace que en ningún caso se confunda con los sentidos objetivos como con los subjetivos. El *sentido de lo sagrado* en el ser humano es la apertura del ser humano a esa forma de ser de la realidad en su totalidad. (Velasco, 2006, p.87)

En este sentido, lo sagrado sería para Velasco un ámbito configurador de la realidad en su totalidad, al que se circunscribe cada elemento particular que hace de este hecho un hecho religioso, dotando de sentido y entrelazando todos los elementos presentes en él. Se refiere a ello de la siguiente manera:

Lo *sagrado* significa el orden peculiar de realidad en el que se inscriben aquellos elementos: Dios, hombre, actos, objetos que constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso. Tal orden no existe separado del hecho religioso como una parte del mismo, pero sin referencia a ese orden de realidad ninguno de los elementos del hecho religiosos sería religioso. La realidad parece ser más claramente religiosa en sí misma cuando se la considera inscrita en el “orden de lo sagrado. (Velasco, 2006, p.88)

Para la comprensión de lo sagrado que se propone en nuestro trabajo es de suma importancia distinguir los elementos y características de tres niveles fundamentales que lo configuran. Mircea Eliade en su *Tratado de Historia de las Religiones* (1954), citado por Sahagún en *Fenomenología y Filosofía de la religión*, nos dice que

La superioridad de lo sagrado se expresa en tres niveles diferentes: ontológico o más densidad y riqueza del ser; axiológico, o realidad más valiosa y personal o personalidad en grado sumo. Los tres apuntan a una ruptura e nivel que

apunta a la plenitud de ser y realidad por excelencia. (Eliade, en Sahagún; 2005, p.101).

Estos tres niveles son en un primer plano, lo denominado como “Nuevo umbral ontológico” y que corresponde a la *ruptura de nivel o nuevo umbral de realidad*. Para que un objeto pueda considerarse sagrado debe revelar algo distinto y superior. El plano ontológico tiene lugar cuando el ser humano, el sujeto descubre en él la presencia de una fuerza inequívoca a las naturales que las desborda y somete... Aparece ante esta superioridad en el estado psíquico peculiar que el hombre experimenta ante ella bajo el signo del misterio, de lo tremendo y fascinante. Ello puede dar lugar, en algunos casos, a vivencias místicas en las que se siente el paso de lo condicionado a lo incondicionado, a la perfecta libertad. Es el acceso a un modo de ser sobrehumano que trasciende el mundo de la experiencia y empalma con el Absoluto. (Eliade en Sahagún, 2005, pp. 100-101).

El primero de los tres niveles de carácter ontológico es según Eliade, de “Plenitud del ser y realidad por excelencia” corresponde a los elementos identificados como “perennidad, dinamismo inextinguible y fecundidad inagotable”, signos traducidos como máxima potencia y energía ilimitada que hacen de lo sagrado plenitud y saturación de ser. “Lo sagrado equivale a la *potencia*” y a “realidad”, por excelencia. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia. Es lo que Eliade lo explica como la tendencia a situarse en un orden de realidad que no acaba ni deviene en un mundo real objetivo, que, a diferencia de las experiencias mundanas, no pasa ni termina porque es plenitud de ser. Nos dice el autor que

Su plenitud hace que desempeñe una función de fundamento y principio originante que suscita en el hombre el deseo de incorporación para participar de su mismo poder. Evita así el riesgo del vacío y se afianza en su ser aumentándolo... En presencia de lo sagrado el hombre rompe su indiferencia y

adopta una postura de apertura a lo que trasciende. El hombre experimenta sentimientos contrapuestos de amor y temor, atracción y repulsa, de alejamiento y entrega. Esta realidad que suscita tales sentimientos no puede expresarse en categorías mentales ni darse a conocer en términos descriptivos. Lo misterioso o inefable exige un lenguaje sugeridor de otro nivel que supera la capacidad conceptiva del hombre. (Eliade en Sahagún; 2005, p.102)

El otro nivel ontológico la define como “Realidad misteriosa”, que radica según Eliade en la superioridad ontológica. Es necesario señalar que no debe encasillarse en el marco de categorías del lenguaje ordinario. Su descripción solamente es posible si nos atenemos a las impresiones de carácter numinoso que produce su irrupción en la vida del ser humano. Rudolf Otto, apoyado en lo anterior, lo designa con los términos de “misterio”, “tremendo” y “fascinante”. Más que definición de lo sagrado, estos términos son la enunciación de sus aspectos fundamentales o formas bajo las que afecta al ser humano en su intimidad. Así, lo sagrado rebasa la realidad circundante de los individuos en lo que respecta al orden del ser y el conocer. A pesar de la multiplicidad de manifestaciones lo sagrado permanece como un ente oculto, como misterio, no solo relativo para la condición temporal del ser humano, sino en un sentido absoluto y en sí mismo indica Otto, porque es más de lo que el ser humano puede saber de él. Lo anterior quiere decir que la realidad infinita de lo numinoso, de lo sagrado que se muestra en una multiplicidad de manifestaciones supera toda manifestación necesariamente finita, incluyendo la naturaleza de la existencia humana. De lo anterior Eliade refiere que “La manifestación de lo sagrado ni siquiera es objeto para el conocimiento, ya que rebasa nuestras formas mentales, de modo que sólo por analogía puede insertarse en la órbita cognoscitiva”. (Eliade en Sahagún, 2005, p.102)

Atendiendo a lo que Eliade explica en torno a estos tres elementos característicos de lo sagrado, y a que la condición de lo sagrado como misterio requiere de un lenguaje *suggeridor de otro nivel*, Sahagún explica que:

El hombre tropieza con algo completamente heterogéneo e inconmensurable que no puede expresarse en conceptos.... Mas a pesar de todo no hay que decir que es irracional porque, aunque se sitúa por encima del pensamiento discursivo, cae dentro de otras áreas del conocimiento humano. Lo mismo que el arte y la poesía, la intuición religiosa, lejos de oponerse a la inteligencia, tiene en ella su fuente de donde brota el comportamiento peculiar que comporta. Se trata de un conocimiento pre-reflexivo que se clarifica con el contacto con la experiencia. (Sahagún, 2005, p.104)

Lo sagrado es el terreno en el que se circunscriben todos los elementos que están de una u otra forma ligados a un hecho religioso y que expresan, más que una manifestación humana de rito o rasgo cultural religioso, la forma o la experiencia en que el ser humano vive su relación con el misterio en su condición finita: un sentimiento existencial de criatura frente a lo inconmensurable y misterioso del universo. Por eso, un estudio de lo sagrado debe procurar —más que explicar— comprender su sentido profundo, es decir, la comprensión de lo fascinante de una realidad superior a la cotidianidad material de lo profano.

En este sentido, la experiencia de lo santo o de lo sagrado puede verse como la necesidad de comprender el sentimiento de criatura dependiente ante una realidad superior, en la condición humana finita y frente al misterio de la vida y la muerte. Lo sagrado sería una noción configuradora de sentido para el individuo respecto de su entorno, de su propia existencia y de todos los elementos enlazados que dotan, a través del hecho religioso, un sentido profundo de la existencia.

c) Características de lo Numinoso

Es importante añadir que, según Otto, la categoría de lo *numinoso* implica que los símbolos, como mediación numénica entre lo profano y lo sagrado “corresponden a los elementos personales y racionales que el hombre posee de sí mismo”. (Otto, 1980, p.10) También define lo *numinoso* de la siguiente manera: “Santo es más que bueno. –Este más es lo numinoso”. (Otto, 1980, p.15)

Sahagún considera que el significado de lo *numinoso* se fundamenta en el encuentro que el ser humano tiene con la presencia de una realidad que rebasa el tiempo y el espacio, lo eterno, a través de la cual el individuo encuentra comunión con una realidad trascendente y en la cual halla a su vez salvación. El autor señala que este dato aparece en todas las religiones y es denominado por Rudolf como lo *numinoso, santo o sagrado*. Una categoría a priori, como se ha mencionado anteriormente y que es la síntesis de elementos racionales e irracionales. (Sahagún, 2005, p.97)

Por su parte, Ortiz-Osés señala la importancia de explicitar la significación de *Numen* al que remite la simbólica religiosa de la siguiente forma. Si toda simbólica remite a un *numen* (sentido) u otro, la simbólica religiosa remite al *numen* como proto-urdimbre (metaurdimbre), es decir a mítica, a un entretendido del sentido que se hace posible a mediante la conexión entre *numen* y conciencia de ser en el ser humano frente a una realidad ontológica que lo supera. Ortiz-Osés cita como intrigante la obra de Rudolf Otto sobre Lo Santo, al define al *numen* como “lo numinoso” divino-demoníaco, atrayente-retrayente, brujesco, pues con estas consideraciones se determina lo numinoso como el fondo irracional de lo real, un fondo irreductible e imposible de racionalizar, por cuanto en su textura conecta, enreda, lo positivo y

lo negativo, el bien y el mal, el destino y la libertad. (Ortiz-Osés en, Caffarena y Mardones III, 1993, p. 140). Sobre el numen el autor nos dice

El numen como lo implicante de la realidad; su correspondiente simbólica ofrece una cristalización a través de cuya opaca transparencia poder entrever la protorealidad vidriada y vidriosa del sentido. (Ortiz-Osés en Caffarena y Mardones, 1993, p.141)

En “Metafísica Religiosa: Gnosis filosófica” anota Ortiz-Osés

La filosofía cierto, ha intentado explicar el ámbito inmediato de lo *fenoménico* o *fenomenal* volviéndose a lo *nouménico* o *noumenal* como fundamento racional de lo real. Pero, por una parte, dar razón de lo real es sólo dar cuenta de un extremo —lo racional—, excluyendo el otro extremo de lo irracional. Por otra parte, se recae en un monismo reductor del *fenómeno* al *nómeno*, siéndose inconsciente de la dualética fundamental entre ambos términos y, por tanto, de su correlacionalidad: pues mientras que el fenómeno suele caracterizarse como negativo o negatividad, el *nómeno* se caracteriza “oficialmente como positivo o positividad, es decir, como *positivación* o revelado positivo del negativo de la realidad sensible. (Ortiz-Osés, en Caffarena y Mardones, 1993, p. 252)

Lo anterior, según Ortíz-Osés muestra la incapacidad de la filosofía clásica para acceder a lo real, es decir lo nouménino como fundamento racional de lo real, por lo que es preciso acudir a algo más que a lo fenomenal y lo noumenal, que es para el filósofo simbolista, el *numen*, su numenosidad, el cual se manifiesta —apoyándose en las ideas de Rudolf Otto— como lo divino y demoníaco, lo positivo y negativo, lo racional e irracional. El interés por tanto de la fenomenología de lo sagrado se constituye en volcar su atención en el ámbito de lo *implicante*, de los contenidos simbólicos de lo sagrado, y por tanto, de la dualética radical, es decir de la complementariedad de los dos fragmentos del símbolo, lo profano y sagrado y que hacen de esto según Ortíz-Osés, su “complot originario”. (Ortiz-Osés en Caffarena y Mardones, 1993, p. 253)

Lo numinoso, explica Rudolf Otto, tiene una evolución que llegada a su término se constituye en lo santo. Esto significaría que lo santo es el resultado de una transformación que contiene claros componentes morales por los que se constituye en sagrado. En este sentido explica que lo santo “no es nunca meramente numinoso en general ni aún en sus grados más altos, sino siempre lo numinoso, penetrado y saturado por completo de elementos racionales, personales y morales”. (Otto, 1980, p. 152)

d) Lo tremendo o fascinante

Rudolf Otto en *Lo Santo* describe lo tremendo o fascinante como el “*Mysterium tremendum*” como un sentimiento que puede estallar de súbito en el espíritu humano, llevando al individuo a un estado de embates y convulsiones. El ser humano puede experimentar estados de embriaguez, arrobos y éxtasis. El “*Mysterium*” se manifiesta ante el individuo en formas feroces y demoníacas de tal forma que este se ve expuesto a experimentar en su “alma” horrores y espantos casi brujescos. De allí que esta categoría de vivencia de lo numinoso envuelve al ser humano según Otto, en el suspenso y le sitúa en su condición de “criatura” ante aquello que el misterio como una manifestación imposible de decir, de expresar con conceptos se muestra sobre todas las “criaturas”. Así, el concepto de “misterio” significa lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no es posible de concebir ni entender, lo que no cotidiano y familiar. Este carácter “*Mysterium*” se experimenta sólo en sentimientos. (Otto, 1980, p. 23)

Un aspecto de lo Tremendo, según Otto, es el temer:

Tremor no es en sí otra cosa que temor; un sentimiento “natural” muy conocido, pero que sirve para designar aproximadamente y solo por analogía

un sentimiento reflejo, de naturaleza peculiarísima, que guarda cierta semejanza con el temor. Está relacionado con “Santificar una cosa en su corazón”, es decir, significa distinguirla por el sentimiento de pavor peculiarísimo, que no se confunde con ninguna otra clase de pavor; significa valorarla mediante la categoría de numinoso. Tiene su primera palpitación en el sentimiento de lo siniestro o inquietante. (Otto, 1980, pp. 24-25).

Velasco, en su *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, se refiere a la experiencia de lo Tremendo y Fascinante en los siguientes términos:

La experiencia de lo tremendo y fascinante, en la que estos rasgos más que atributos de la realidad misteriosa son descritos como calificativos de la experiencia por la que la persona entra en contacto con ella. Se trata de “sentimientos” producidos por la desproporción, la inmensidad, la dignidad de la realidad con la que se entra en contacto que se traduce en estados contradictorios de sobrecogimiento, asombro, vacilación del propio ser, atracción irresistible, alegría no dominada y por eso mismo no amenazada, maravillamiento. (Velasco, 2006, p. 560)

En los aspectos que constituyen de forma cualitativa el misterio hay una polaridad armónica y de contraste por la que a la par de elementos retrayentes como el *stupor* y el *tremor* en la vivencia de lo *mysterium tremendum* hay también un elemento atrayente que es precisamente el de la fascinación, lo Fascinante. Rudolf Otto, explica este aspecto de lo numinoso así:

Lo fascinante atrae, capta, embarga, fascina. Este contraste armónico de lo atrayente y retrayente, vienen a formar un doble carácter numinoso. Alienta a un sentimiento religioso de anhelo. También se da en él un sentimiento de lo “solemne”, que se revela igual en la recogida y absorta devoción, en la elevación del alma hacia lo santo por el individuo aislado, que es más deseo que realidad. Es el arrobamiento por el cual se llena por sí solo el volumen del alma. (Otto, 1980, pp. 58-59).

e) Sentimiento de criatura

En *Lo Santo*, Otto define el sentimiento de criatura como “Sentimiento de dependencia” que se reconoce y da cuenta de sí mismo. Es decir, sentimiento de criatura que se hunde y “anega en su propia nada y desaparece frente a aquel que está sobre todas las criaturas”. Esta expresión no nos proporciona un conocimiento conceptual del indefinible sentimiento de “criatura” ya que este no consiste solamente, en un componente de anegación y de propia nulidad del ser humano frente a cualquier prepotencia, o manifestación que sobrepase su horizonte profano, sino exclusivamente frente a “esa” prepotencia – numinosidad- determinada. Literalmente lo explicita de la siguiente forma: “Pero lo indecible es justamente cuál sea “esa” prepotencia determinada; solo puede tenerse una idea de ella por el tono y contenido peculiar del sentimiento de reacción que hemos de experimentar en nuestro interior”. (Otto, 1980, p. 19)

Además, anota:

El sentimiento de criatura es más bien un momento “concomitante”, un efecto subjetivo; por decirlo así, la sombra de otro sentimiento, el cual desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí. Y este, precisamente, es el que llamo lo numinoso. Solo allí donde el numen es vivido como presente, o donde sentimos algo de carácter numinoso, o donde el ánimo se vuelve hacia él, es decir, solo por el uso de la categoría de lo numinoso, puede engendrarse en el ánimo el sentimiento de criatura, como su sentimiento concomitante. (Otto, 1980, p.21)

f) Prepotencia

La Prepotencia es un aspecto o característica del numen que Rudolf Otto define como inaccesibilidad absoluta. A este elemento se agregan otros elementos tales como: Poder, potencia, prepotencia, omnipotencia. Para designar este elemento, Otto lo define como “majestad” para referirse a la idea de prepotencia absoluta, sentimiento de criatura que surge

al contraste de esa potencia superior como sentimiento de la propia sumersión del individuo mediante el cual se anonada, se auto anula en su condición de “ser de tierra, ceniza, nada” y que constituye, por así decir, la materia básica numinosa. Es en síntesis un sentimiento de humildad religiosa. (Otto, 1980, p.31). Además de esto, Otto señala que

El sentimiento de dependencia, de ser pobre criatura; es el sentimiento de impotencia frente a la prepotencia; el sentimiento de la propia nulidad. Por un lado conducen a la annihilatio (aniquilación) del sujeto, y por otro a la realidad única y total del numen o Ser trascendente, como ocurre en la mística. Es la desestima del sujeto de sí propio; es decir, que el sujeto se valora sintiéndose como algo que no es verdaderamente real, que no se es esencial o que incluso es completamente nulo. Por otro lado lleva a valorar el objeto trascendente de referencia, como absolutamente eminente, por su plenitud de realidad; frente al cual el yo percibe su propia nada. “Yo nada, tú todo”. (Otto, 1980, pp. 31-32).

g) *Mysterium y stupor*

El *mysterium tremendum* es el elemento que Otto describe como aspecto detonante de la vivencia de lo numinoso. Sin embargo, otro elemento concomitante del *mysterium* es lo que Otto denomina *stupor*. Sobre ello indica que el “misterio” por sí solo, separado de lo tremendo, puede ser designado con mayor exactitud por la palabra “mirum” o “mirabile”, es decir, admirable. La categoría “Mirum” equivale a asombro, “asombrarse” es su verdadero sentido, ya que el ser humano, testigo de lo sagrado, al principio está expuesto a un estado de ánimo que se manifiesta exclusivamente en la esfera de lo numinoso, y solo en la forma más “desvaída y generalizada”, que llama asombro, se transfiere y pasa a otras esferas. Análogamente el *stupor*, explicita Otto, es diferente del temblor y significa asombro intenso, el pasmo, el quedarse con la boca abierta. Significa lo extraño, lo que no se comprende y no se explica. (Otto, 1980, p.39)

h) Religión

Con respecto a qué es la religión, Velasco define que la consideración “moderna” de la religión se caracteriza por partir del supuesto de que el término “religión” designa principalmente un *hecho humano complejo y específico*, es decir, un conjunto de sistemas de creencias, de prácticas, de símbolos, de estructuras sociales a través de las cuales los seres humanos en las diferentes épocas y culturas vive su relación con un mundo específico, un ámbito peculiar que es el mundo de lo sagrado. Esto se caracteriza externamente por su complejidad en el sentido de poner en juego, de comprometer todos los niveles de la conciencia humana, y principalmente por la intención específica de referencia a una realidad superior, invisible, trascendente, misteriosa, de la que se hace depender el sentido último de la vida. (Velasco, 2006, p. 75)

Sahagún (2005) a propósito de Rudolf Otto explica que:

La concepción de religión de este, es el reconocimiento del ser humano como criatura acompañado de la conciencia *concomitante* de un sentimiento que se refiere a un objeto trascendente al propio sujeto. Solo allí donde el numen es vivido como presente... o donde sentimos algo de carácter numinoso, o donde el ánimo se vuelve hacia él, es decir, sólo por la categoría de lo numinoso, puede engendrarse en el ánimo el sentimiento de criatura, como sentimiento concomitante. (Sahagún, 2005, pp. 92-93)

4. La Interpretación Descriptiva de Juan Martín Velasco

Los tres niveles de conocimiento del fenómeno religioso son, como anota Velasco son en primer lugar la *descripción* de los hechos. Esta descripción para ser adecuada debe superar los prejuicios, y tomar en cuenta con una mirada analítica lo más detallada posible, que utilice las diferentes perspectivas, que no proyecte sobre él mismo sus pre-juicios. La interpretación descriptiva debe atender a las múltiples relaciones entre los elementos del mismo hecho

religioso, sagrado, con otros hechos del contexto cultural o social en las que se inscribe; la integración de lo que se trata de captar en nociones mejor conocidas, la captación de las leyes que rigen en la relación a los distintos elementos. (Velasco, 1992, p. 51)

De tal manera que lo propio de la *comprensión* (*Understanding*) es “la captación del sentido presente en la estructura a la que se accede en el paso anterior”. (Velasco 2006, 1992, p. 51). En relación a lo anterior Velasco explica, además, que

La *significación* como segundo paso a partir de la *comprensión* viene dada por los diferentes aspectos presentes en el fenómeno religioso. Ésta consta de la *realidad religiosa*, es decir, el fenómeno religioso, la *experiencia religiosa* de la que procede y la *realidad de la religión*, es decir, el “objeto” a que remite el fenómeno religioso. En la realidad religiosa, coincide pues, la referencia a una experiencia del sujeto, de la que es expresión, y la referencia a un “objeto”, la realidad de la religión, de la que es símbolo. Captar la intención del fenómeno religioso, es decir, comprenderlo requiere, pues, considerar simultáneamente la relación del dato religioso con su contexto —lo cual se logra gracias a la descripción y captación de la estructura—, la atención a su condición de signo —referencia al “objeto” o realidad de la religión— y la atención a su condición de expresión —referencia a la experiencia del sujeto—. (Velasco en Caffarena y Mardones I, 1992, p.51)

Velasco afirma que la fenomenología no tiene por qué poner como existente la realidad de la religión —eso es lo que hace la actividad religiosa, la fe del sujeto religioso que el fenomenólogo pone entre paréntesis—, pero tampoco puede eliminar arbitrariamente de su consideración del hecho religioso su condición de expresión de una experiencia y de símbolo de una realidad. Suprimir estos dos aspectos sería desvirtuar su consideración de la religión y dejar de estudiarla en lo que tiene de peculiar. Por tanto es necesario prescindir de la posición de realidad que realiza sólo el creyente, de esta forma el fenomenólogo puede prolongar su análisis de (descripción) y la comparación e integración en sistemas de los mismos (comprehensión), captando en los datos mismos el sentido —*Undertanding*— que les confiere

esa doble relación al sujeto religioso que interviene en ellos –como sujetos-, y a la realidad de la que aparecen como símbolos. Entendida así la comprensión, se entiende también que la posición del fenomenólogo va más allá de una “disposición psicológica” o una “simpatía afectiva”, sino que basta con que el sujeto se muestre abierto a la complejidad del objeto y por lo mismo muestre un sincero y desprejuiciado interés en él. (Velasco en Caffarena y Mardones I, 1992. p. 51-53).

5. Ortiz-Osés: Categorías de análisis para una hermenéutica del símbolo.

Los conceptos que se explican en este apartado son claves para comprender y delimitar las categorías de análisis propias de una hermenéutica simbólica. Es necesario tomar en cuenta, además, la importancia de estos conceptos, propuestos por el simbolista Ortiz-Osés, sobre lo sagrado y sobre categorías de análisis del símbolo; importancia que reside en la perspectiva existencial que tienen ellos en torno a lo sagrado. Interesa en esta sección identificar cuáles son estos conceptos, para su posterior y respectiva aplicación en el análisis hermenéutico.

a) Símbolo y numinosidad

Ortiz-Osés define el símbolo de la siguiente manera: “el símbolo, en efecto, dice esencialmente con-figuración y, por tanto, figura o imagen mediadora entre realidad y su significatividad profunda”. (Ortiz-Osés en Caffarena y Mardones, 1993, p.134)

Ortiz-Osés, que toma a Rudolf Otto como el referente principal de los estudios de lo sagrado, explica lo siguiente en relación a lo numinoso:

Lo nominal en el *numen* y su *numinosidad transracional*, simboliza el fondo de lo real, ahora la realidad omnímota de su radicalidad afectada de un valor/valencia transracional, implica que lejos de poner la razón como fondo de lo real, propone la voluntad, la pulsión o el querer numinales. (Otto, en Ortiz-Osés, 1993, p. 141).

El símbolo tiene además una doble función. Por un lado, ofrece un nexo de sentido entre lo profano y lo sagrado; el símbolo posibilita una noción de comprensión que el individuo puede tener de sí mismo respecto de su realidad, de su entorno y la dota de sentido. Por otro lado, indica Ortiz-Osés, el símbolo ofrece la posibilidad de generar una plataforma de sentido, un tejido de significaciones respecto de su propia experiencia con lo religioso. Referente a ello explica:

La capacidad simbólica —*la simbolización*— constituye un rasgo característico del hombre y del proceso de hominización/humanización. En efecto, gracias a su facultad simbolizadora el hombre toma distancia afectiva (aferencia) de su realidad en torno, reconvirtiendo su medio en *médium* o mediación significativa, interpretando la textura de las cosas como un texto o intertexto, contextualizado en un horizonte proyectado de sentido cual cobijo mítico-religioso. (Ortiz-Osés en Caffarena y Mardones, 1993, p.134)

En relación con esa facultad simbolizadora, Ortiz-Osés explica la función del simbolismo aparece como una mediación de un “totemismo ontológico”, el cual se define como la participación mística del ser humano en el sentido del cosmos y su devenir arquetípico, tiene por tanto un carácter mítico-religioso, es decir, numinoso. (Ortiz-Osés, en Caffarena y Mardones, 1993, p.135)

En este sentido, nuestro análisis de lo simbólico y lo numinoso en el capítulo tercero del Popol Wuj no se limitará únicamente a una interpretación de la dimensión de lo sagrado en el símbolo, sino a los contenidos existenciales por los que los individuos en dicho texto

actúan ante los símbolos, su afectación ante lo *numénico* revestido por los conceptos *libertad* y *destino* —a los cuales Ortiz-Osés llama *implicantes*—, como configuradores existenciales en el símbolo.

Es importante señalar que en el Popol Wuj los personajes principales tienen una doble naturaleza: profana y sagrada, son semidioses. Por otra parte, es considerable que, teniendo una naturaleza plenamente metafórica, el documento cuenta con una colosal riqueza simbólica. Por eso, más allá de ser un poema épico y mítico, su notable carácter existencial es de gran valor para este estudio.

La integración en este trabajo de esas categorías de análisis propuestas por Ortiz-Osés se fundamenta en que el recurso a lo simbólico y al simbolismo contiene en sí mismo la necesidad humana de hacer posible las *mediaciones* —como él denomina al logro de un interlenguaje— a través de un nexo, una sobreposición de elementos aparentemente contrarios, pero que son lo que él llama *dualéctica*, o unidad dimidiada. Así por ejemplo el interlenguaje implicativo de la identidad y la diferencia, la inmanencia y la trascendencia, lo exterior y lo interior, la realidad y su idealidad. Parafraseándolo (Ortiz-Osés, en Caffarena y Mardones, 1993), vendría a ser lo que filosóficamente resultaría de la conexión del ser humano y su mundo con el *ser*, es decir, su existencia o sus estructuras de sentido. A este respecto explica Ortiz-Osés:

Así entendido, el símbolo expresa realidad partida o *dimidiada* de nuestro mundo en coimplicación mística con su otro lado, parte o ranura, de donde el deseo ontológico es ínsito en la simbólica radical de nuestra realidad compartida. La realidad escindida de su propia coimplicidad con el/lo Otro, hace de ella un campo simbólico de un sentido (presentido). Ese sentido se inscribe en la estructura axiológica de la realidad como energía, valor, pujanza. Denominamos a ese fondo (solo simbólicamente apalabrable) *numen*, coimplicando en su urdimbre o textura tanto nominal o numinoso (lo sagrado, lo místico) como lo noumenal o nouménico (lo onto-lógico). *Numen* expresa,

en efecto la realidad desde-sí o de-por-sí, lo que nosotros denominaremos como lo implicante, es decir, aquello en cuyos engramas se implica lo implicado. Si el mundo es el orden explicado y nosotros somos el orden implicado, el *numen* es el orden implicante. (Ortiz-Osés, en Caffarena y Mardones III, 1993, p.133).

El carácter existencial que tiene esta función del símbolo, en cuanto brinda estructuras de sentido, radica en que, en el numen, que no es según Ortiz-Osés la cosa-en-sí (ininteligible), sino realidad emergente o inmanente, se manifiesta en nuestra facultad de configurar el sentido. El símbolo no es algo-de-suyo, como dice Osés, sino algo-de-nuestro; es el ser humano el que ordena y configura ese orden de la realidad que está implicado-explicado en el símbolo.

La idea de numen, o lo numinoso que está en el símbolo, es una visión simbólica del individuo; es una Libertad abstracta del ser humano, es decir, un simbolismo radical u ontológico como él le llama, y que se definirá en torno a una intencionalidad, en la configuración práctica y en acción que el individuo haga de esta; por tanto, debe entenderse entonces como *libertad destinada*. En síntesis, Ortiz-Osés lo resume de esta manera: “el *numen* co-dice destino”. (Ortiz en Caffarena y Mardones, 1993: p. 138)

6. Hermenéutica simbólica: los aportes de Paul Ricoeur y Andrés Ortiz-Osés

Además de lo que Martín Velasco denominó interpretación descriptiva, se hace necesario explicar a qué denominamos hermenéutica y cómo ésta ha sido la herramienta clave para abordar una lectura interpretativa del símbolo.

En el capítulo tercero de esta investigación, la hermenéutica simbólica sobre el mito es el camino epistemológico por el que se obtendrá la interpretación de aquello que se muestra en el símbolo y que “da que pensar”, como dice Paul Ricoeur (2011). También se verá cómo

este dar “que pensar” se deriva a su vez de los valores que encontramos en los símbolos como configuradores de significado de la existencia; esto según los aportes de Andrés Ortiz-Osés en torno a los conceptos de Libertad y Destino como motivadores de la acción humana.

Por esta razón se incluyen los aspectos más importantes sobre los alcances de la hermenéutica simbólica, su definición, características y uso en relación al símbolo. También se incluye la gama de funciones, características y aspectos relacionados con el pensamiento y que están contenidos en el estudio sobre el mito.

En *Filosofía, Hermenéutica y Cultura*, Blanca Solaris nos dice, en su artículo “Hermenéutica del sentido”, y a propósito de los aportes teóricos de Ortiz-Osés, lo siguiente:

Lo que podemos entender por hermenéutica simbólica es: por una parte, hermenéutica “lo que quiere decir situar el lenguaje como objeto y sujeto de la interpretación del sentido”; por otra parte, simbólica, lo que señala una torsión hacia el lenguaje simbólico como ámbito axiológico de revelación del sentido.

Ser como lenguaje, dice: Lenguaje radical del mundo, articulación entre Ser y mundo con lo sagrado, lenguaje o “acontecimiento articulador”. El lenguaje no dice pura inmanencia lingüística sino relación existencial y, por tanto, urdimbre, lenguaje-relato o narración de las relaciones humanas en un contexto no meramente semiótico o semiológico sino mitosimbólico. El “lenguaje como relato del alma y sus avatares de sentido” (Solaris, en Luis Garagalza, 2011, p. 268)

En *Claves de Hermenéutica para la filosofía, la cultura y la sociedad* nos dice F. Bayón, al respecto de la *Hermenéutica simbólica* de Andrés Ortiz-Osés, lo siguiente:

La hermenéutica simbólica de Andrés Ortiz-Osés asume radicalmente la ontologización del lenguaje sobre la que giró la filosofía del siglo XX. Pues es en la encrucijada del lenguaje, con calado ontológico y universal, donde se capta ese giro pospositivista de esta época por el cual la realidad no es dada o bruta o animal o constreñida, sino relacional, vivenciada, construida...Es en el lenguaje como encrucijada ontológica donde esta filosofía se sensibiliza en esa torsión antropológica característica de la hermenéutica: como una matriz que

nos con-diciona vinculándonos al tiempo, a la situación, a la tradición, al contexto. La hermenéutica defiende la incorporación del *ser* como *sentido* en el lenguaje. (Bayón en Ortiz-Osés y Lanceros, 2005, p. 153)

Es a partir de estas premisas de interpretación, del ejercicio de la hermenéutica como una herramienta de comprensión relacional, que se reconstruye el hecho religioso, respetando las estructuras de sentido que se constituyen a partir de elementos como tradición, tiempo, contexto.

a) La expresión simbólica de Libertad y Destino

Como se mencionó anteriormente, para realizar una hermenéutica simbólica sobre los conceptos Libertad y Destino como categorías existenciales del símbolo y de lo que ellas nos dan “que pensar”, es necesario establecer cuál es la aproximación simbólica de estos términos y cómo se sitúan como *implicantes*, esto es, como valores contenidos en el símbolo. A continuación se exponen dichos conceptos desde la propuesta teórica de Ortiz-Osés.

b) Libertad como categoría existencial en el símbolo

Si solo dijera libertad (arbitraria), el símbolo sería mero signo innatural; si solo dijera destino (natural), el símbolo no tendría la distancia pregnante de la significación, sino la indistancia de su realidad cósmica o dogmática, es decir: asimbólica, definición identitaria, inhumanidad. (A. Ortiz en G. Caffarena y Mardones III 1993: p.p. 138)

Lo que esto significa para Ortiz-Osés, desde una perspectiva existencial, es que el símbolo contiene Libertad porque el ser humano tiene la posibilidad de extraer de éste (símbolo) una estructura de sentido. Dicho de otro modo, el carácter numinoso del símbolo no

es un significado ininteligible, no es nouménico (la cosa-en-sí) sino que es una realidad, un significado que emerge y que es develado gracias a la capacidad simbólica del ser humano para extraer de él (del símbolo) una realidad emergente o inmanente. Por tanto, el símbolo expresa la Libertad del ser humano, su facultad de configurar y dotar de sentido la realidad.

c) Destino como categoría existencial en el símbolo

Pero el símbolo libera al destino y destina a la libertad: por eso el símbolo afirma una libertad (liberación) quebrada o implicada. (Ortiz-Osés en Caffarena y Mardones III, 1993, p. 138)

Respecto de esta Libertad, contenida en la capacidad simbólica del ser humano y de su actitud respecto de lo que configura como sentido para su entorno, el concepto de Destino es su reafirmación, en cuanto el ser humano está destinado (frente al símbolo) a dotar de sentido la realidad. El Destino en el símbolo, para Ortiz-Osés, no es un significado o sentido en el símbolo que sea ajeno a nuestra capacidad simbólica de configurar sentido. Dicho de otra manera, el Destino en el símbolo se refiere a la destinación de la libertad para ordenar y dotar de sentido a la realidad. El Destino, aunque pareciese contradictorio, no es más que la destinación a la libertad de la visión simbólica del individuo, y la intencionalidad con que configura la realidad que el símbolo expresa y reconfigura.

A partir de esta visión del símbolo y las categorías implicadas en él (Libertad y Destino), es posible pasar a estudiar los símbolos, o bien como lo anota Ortiz-Osés: “La simbólica adjetivada”. Desde esta perspectiva, “toda simbólica en su sentido fuerte es *nominal*: tiene que ver con la textura axiológica de un sentido u otro: vital y letal o de otra forma, libre y destinal”. (Ortiz-Osés, en G. Caffarena y Mardones 1993, p.138). Nos

encontramos, en síntesis, ante la posibilidad de extraer el sentido que los símbolos reflejan como una proyección del accionar humano y de la actitud del ser humano frente a estos, así como ante la posibilidad también de interpretar cómo es posible abordar su entorno y su destino.

d) El símbolo da que pensar

En *Claves de Hermenéutica para la filosofía, la cultura y la sociedad*, Vide, colega y estudioso de los aportes de Ricoeur y Ortiz-Osés, señala los principales aportes del primero a la hermenéutica simbólica, en relación a la importancia de abordar el estudio del mito, y cómo éste nos habla o “nos dice” a partir de los símbolos. En este sentido anota:

Paul Ricoeur señala que los mitos en estado bruto, como se hallan en las historias comparadas de las religiones, han de ser reestructurados en su propio universo de discurso. Los mitos son exégesis de los símbolos, son símbolos desarrollados en forma de relato, y al igual que los símbolos, son significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten un sentido vivenciado. En la medida en que manifiestan algo sobre lo originario y sobre lo último y decisivo y valioso en la vida, lo indemne, lo intangible y lo permanente, los mitos son elementos clave en el desencadenamiento de cuestiones metafísicas. Los mitos dan que pensar. Incitan, provocan al ser humano, le inician en la marcha metafísica hacia el fundamento de lo real. Esto se advierte sobre todo, en los mitos cosmogónicos, que contribuyeron notablemente a la génesis y desarrollo de las primeras grandes especulaciones cosmológicas. (Vicente Vide en Ortiz-Osés y Lancersos, 2005, p.404)

Los que Vicente Vide (2005) señala es que los mitos refieren a aquello que carece de referencia empírica en cuanto fundamento primordial. Tienen el papel de revelar estructuras de lo real y los múltiples modos de ser en el mundo. Por ello es necesario volver la vista a ellos (los mitos) y re encontrar las en estos que las primeras especulaciones filosóficas se derivan de las mitologías. En la medida en que los mitos manifiestan algo sobre el origen

último de las cosas, pueden considerarse piezas claves en el desencadenamiento de cuestiones metafísicas. Las mitologías cumplen funciones esenciales para el ser humano en cuanto tal. Según J. Campbell en su libro *Mitos sueños y misterios* (1977) los mitos realizan cuatro funciones básicas. La primera sería una función metafísica que consiste en la reconciliación de la conciencia con las condiciones previas de su propia existencia. Este autor señala cómo en las mitologías se articulan e integran fuerzas poderosas que, de no ser así, terminarían destruyendo al ser humano. La segunda sería cosmológica que corresponde a la necesidad humana de formular y presentar una imagen del universo, una imagen cosmológica a tenor de la ciencia del momento y de tal modo que dentro de su esfera se pueden reconocer todas las cosas como partes de un único gran retrato sagrado. La tercera función de carácter sociológico, consiste en validar y mantener un orden social, es decir, autorizar y fundamentar pautas de actuación ética. Y la cuarta es la función psicológica, en cuanto a que las mitologías constituyen un potencial psíquico importante para que los individuos orienten su existencia en función de metas e ideales. Estas funciones siguen vigentes en los mitos de ayer y hoy. (Vicente Vide en Ortiz-Osés y Lanceros; 2005, p.405)

En el capítulo “El símbolo da que pensar”, de su libro *Finitud y culpabilidad*, Paul Ricoeur (2011) explica cómo la reflexión pura, entendida como el ejercicio directo de la racionalidad, no escapa a esta la reflexión sobre la realidad cotidiana, precisamente esa en la que el ser humano es “esclavo de las pasiones” (Ricoeur, 2011, p.481), y cómo a partir de esta imposibilidad, o de este límite del ejercicio de la razón pura, el estudio del símbolo debe ser coherente con su propio objeto de estudio. Esto quiere decir, entre otras cosas, que la filosofía —parafraseando a Lachelier— debe comprenderlo todo, y esto incluye ser consecuente con el simbolismo. Sobre el tratamiento hermenéutico y la funcionalidad del estudio del símbolo en

torno a la afirmación “El símbolo da que pensar”, Ricoeur explica dos aspectos fundamentales sobre el análisis simbólico, a ser, en primer lugar, que “el símbolo da”; pero lo que da es que pensar, algo que pensar. El símbolo da una filosofía ilustrada por los mitos que surge en un determinado momento de la reflexión, y, más allá de la reflexión filosófica, quiere responder a una determinada situación de la cultura moderna. (Paul Ricoeur, 2011, p. 482).

En segundo lugar, el ser humano sigue siendo lenguaje de arriba abajo y lo más importante en ello es que en ninguna parte existe un lenguaje simbólico sin hermenéutica; es precisamente a través de ello que, donde hay un ser humano que “sueña y delira”, habrá otro que interprete lo que ya antes era un discurso, aparentemente incoherente que se hará a su vez discurso coherente gracias a la hermenéutica. Ricoeur nos pregunta “¿Quiere decir esto que podemos volver a la primera ingenuidad? En absoluto”. Hay que evidenciar que si algo se ha perdido de forma irremediable es la inmediatez de la creencia, por lo que, si ya no vivimos de acuerdo con la creencia originaria, lo que nos queda como humanidad moderna ante las “grandes simbólicas de lo sagrado”, es tender con la crítica y gracias a ella, hacia una segunda ingenuidad. En síntesis, interpretar es el puente, el camino para un nuevo entender; de esa forma “La hermenéutica es donde se anuda la donación de sentido por el símbolo y la iniciativa inteligible del desciframiento. Hay que comprender para creer, pero hay que creer para comprender”. (Paul Ricoeur, 2011, p. 484).

7. Mitos y hermenéutica

Partiendo de que el documento que estudiamos en esta investigación es un poema mítico y épico sobre la cosmovisión maya, es necesario definir qué es el mito, cuál es su

función filosófica y cuál la importancia de su papel como explicación de la génesis y constitución de un pueblo.

Al respecto, en el libro *Claves de Hermenéutica para la filosofía, la cultura y la sociedad*, dirigido por Ortiz-Osés y P. Lanceros, el simbolista Vicente Vide, dice sobre el mito:

Los mitos son formas simbólicas del saber, constituyen un saber previo a la conciencia refleja, al círculo crítico de la mente que vuelve y revuelve sobre sus propios presupuestos. Los mitos son palabras escenificadas, reflexiones sapienciales integradas en discursos narrativos con una a-peculiar fuerza performativa y reactualizadora. Son lenguajes paradigmáticos y arquetípicos que vehiculan experiencias fundantes y fundamentales de la vida a modo de Axis mundi, ejes básicos de la existencia, que, parafraseando a Wittgenstein, no se dicen, pero se muestran. Los mitos exponen propuestas de realidades significativas, supraindividuales y colectivamente importantes. (Vicente Vide, en Ortiz-Osés y Lanceros, 2005, p. 402).

Vicente Vide nos dice que el mito contiene vida, proporciona modelos de actuación a la conducta humana, confiere sentido y valor a la existencia. Como Vernant (2005) señala que la gran novedad del siglo XX consiste en tomar en serio el mito, aceptarlo como una dimensión constitutiva de la experiencia. La especificidad del mito es un desafío lanzado a la inteligencia científica pues debe disponerse a asumirlo para comprender eso otro que es el mito e incorporarlo al saber antropológico. La tendencia general, desde la perspectiva hermenéutico-simbólica es presentar el mito como una forma simbólica de expresar, comprender y sentir el mundo y la vida. “En los mitos quedan condensadas experiencias primordiales y religadoras del sentido” de allí su gran valor e importancia. (Vicente Vide en Ortiz-Osés y Lanceros, 2005, p.399)

Contrario al estigma y la desestimación por parte de las posturas epistemológicas neopositivistas respecto de los contenidos teóricos, filosóficos, y la funcionalidad del mito

como donador de sentido para el ser humano, Vicente Vide demuestra la vigencia y la permeabilidad de los contenidos existenciales de éste, que se hacen presentes en las sociedades actuales, y que impulsan de forma sutil los fines o la intencionalidad del ser humano en su acto creador dentro de la ciencia y la tecnología. A este respecto señala:

Los mitos introducen significado y estructura en el ámbito del sentido. Los mitos surgen de los símbolos y los símbolos de los mitos. Estos quedan degradados cuando se los sitúa como competidores de las ciencias “puras y duras. Más adoptar esta perspectiva, tan grata a los neoilustrados de la racionalidad fuerte de ayer y hoy, constituye también un mito. (Vicente Vide en Ortiz-Osés y Lanceros, 2005, p.404).

Por otra parte, Vide señala y cita también los aportes del simbolista D.F. Noble (1999) dentro de su estudio, hablando de La Religión de la tecnología, y señala cómo la fascinación actual por la tecnología se basa en mitos religiosos y en un imaginario antiguo:

Aunque los tecnólogos actuales, en su seria búsqueda de utilidad, poder y beneficios, parecen establecer la norma de racionalidad social, también ellos se rigen por sueños distantes y anhelos espirituales de redención sobrenatural... Su verdadera inspiración yace en una imperecedera búsqueda mística de la trascendencia y la salvación. El interés por el mito acompaña como una sombra a la sociedad fundada sobre criterios de racionalidad científico-técnica. Desde hace aproximadamente doscientos años, el mito viene siendo objeto de la investigación científica de la religión, objeto de consideración de la teoría del arte, así como objeto de trabajos psicológicos y sociológicos. Este interés amplio encuentra su motivo en el deseo de descubrir el suelo histórico del cual despegó históricamente la racionalidad. Así se explica por qué el modo de pensar lo mítico nunca ha sido superado por la lógica científica, ya que son acotados de la realidad, redes articuladoras de lo real bien diversas. El mito establece un acotado de lo real en el ámbito del sentido vivido. Los mitos realizan la tarea de dramatizar simbólicamente la existencia en sus dimensiones de radicalidad y ultimidad. (Vicente Vide en Ortiz-Osés y Lanceros, 2005 p. 404).

Así, el mito será portador de sentido, de significado y de modelos de actuación humana en el Pop Wuj. La hermenéutica como herramienta frente a este *corpus* de

significados será el camino por el que esta investigación habilitará perspectivas, además de las propias estructuras de sentido contenidas en el texto, desde la que los símbolos pueden darnos qué pensar en la actualidad.

G) Marco metodológico

El propósito de esta investigación es realizar una hermenéutica simbólica sobre el capítulo tercero del Popol Wuj, enfocando los conceptos de Libertad y Destino como categorías existenciales del símbolo, mediante las herramientas y aportes teóricos y metodológicos de fenomenólogos y filósofos cuyos estudios han sido claves en la fenomenología de lo numinoso.

La base teórica de este trabajo son las investigaciones de Rudolf Otto, Juan Martín Velasco, Andrés Ortiz-Osés y Paul Ricoeur, sin descartar las contribuciones de otros autores de la fenomenología de la religión y de la filosofía de la religión, así como de estudios del símbolo realizados por Mardones, Sahagún, Eliade, Trías, Vide, Langer y Zambrano, entre otros.

Para realizar nuestra interpretación simbólica del Popol Wuj, el análisis estará constituido, en una primera fase, en la identificación del conjunto de elementos (simbolizantes y simbolizados) mediante la interpretación descriptiva que propone Martín Velasco, estableciendo los aspectos característicos de los acontecimientos o elementos simbólicos (materiales y no materiales) referentes a Xibalba.

Xibalba significa lugar de los desvanecidos, es el inframundo y, dentro del libro sagrado del Popol Wuj, es el estrato espacial más importante, en el que tiene lugar el enfrentamiento entre las fuerzas del mal y los jóvenes héroes que luchan por la consecución o

instauración final del Universo. Por su valor sagrado y por su capacidad de poner a prueba a las divinidades, a otras entidades sagradas, y por ser el lugar donde se viven las experiencias de lo numinoso más cruciales, consideramos importante realizar en este capítulo el análisis de las categorías de lo sagrado antes mencionadas.

La primera tarea, en el segundo capítulo de nuestro trabajo, requiere iniciar este análisis de lo *sagrado* del hecho religioso tal como lo entiende Velasco, a través de la descripción de los rasgos y particularidades de los fenómenos que lo constituyen. Se clasificarán los distintos aspectos de todos estos elementos simbólicos y se reducirá a la síntesis de rasgos comunes que comparten para su selección e interpretación.

El segundo paso, dentro este mismo capítulo, consiste en identificar los elementos simbólicos de lo sagrado, enfocándonos en Xibalba y utilizando las categorías de Rudolf Otto sobre lo numinoso, así como lo que representan en su doble funcionalidad de lo simbolizante y lo simbolizado. Entendemos, pues, como doble funcionalidad, la carga significativa que tienen los elementos en su relación cultural e histórica, además de la estructura u orden interno significativo que tienen en relación con lo numinoso, con orden a distinguir la estructura de lo sagrado.

Son de utilidad, para la identificación de los símbolos, los aportes que diferentes fenomenólogos de la religión han realizado para la clasificación de los símbolos y que Sahagún (2005) esquematiza en su libro *Fenomenología y Filosofía de la Religión* de la siguiente manera:

Aspectos generales del símbolo

Categorías simbolizantes

- a) Lenguaje simbólico (metafórico)
- b) Condiciones del símbolo

- Un sustrato material.
- Cosmos (ordenación-determinación)
- Situado en el mundo o cosmos.
- Posibilidad en el mundo de encuentro entre presencia (sagrada) y sujeto que la testifica.
- Consumación del encuentro (revelación-manifestación).

Categorías de lo simbolizado

- a) Claves interpretativas del sentido (exegético-hermenéuticas). (Los insumos para el trabajo de esta categoría se nutrirán de los estudios históricos, antropológicos y filosóficos sobre el Popol Wuj).
- b) Sustrato sagrado (santo- místico).

Categorías unificadoras

- a) Conjunción de las dos partes del símbolo (realidad ontológica –realidad profana) (Sahagún 2005, p.111).

Como parte de este segundo paso se interpreta el símbolo tomando en cuenta la intención subjetiva, entendida como el elemento que anima las manifestaciones exteriores del hecho religioso y que se expresa, según Velasco, con el término “comprensión”, en oposición a la simple “explicación”, y entendida como descripción de los hechos.

Identificadas las estructuras de significación de lo sagrado, —entendiendo por éstas el conjunto de objetos materiales que son portadores de significación y sentido que contienen una intención humana específica como metáfora— se procederá a la identificación de los símbolos con la aplicación de algunas de las categorías de análisis propuestas por Rudolf Otto, nociones que derivan del concepto de lo *numinoso*, y que determinan la emoción o el sentimiento de la experiencia de lo santo.

Finalizada esta etapa de interpretación descriptiva se procederá a realizar una hermenéutica del símbolo a partir de los conceptos de Libertad y Destino como

configuradores existenciales en el símbolo —como lo propone Andrés Ortiz-Osés— y que intervienen como elementos configuradores del accionar humano. Este camino de interpretación se acompaña y sustenta de la forma en que el mito y el símbolo son abordados como generadores de pensamiento y de interpretación, como lo propone Paul Ricoeur.

En síntesis, y tal como se explicita en los objetivos de esta investigación, se realizará en primera instancia una hermenéutica de los símbolos presentes en el tercer capítulo del Pop Wuj, a través de la identificación de aquellos elementos que conforman su ámbito de lo sagrado. Posteriormente se analizará el carácter existencial de las categorías Libertad y Destino, presentes en el símbolo, a través de las propuestas teóricas de Ortiz-Osés. Finalmente se analizará lo que éstas nos dan a pensar respecto de la hermenéutica del mito, a partir de lo propuesto por Paul Ricoeur.

CAPÍTULO II
LO SIMBOLIZANTE Y LO SIMBILIZADO: HACIA UNA INTERPRETACIÓN
DESCRIPTIVA

“El símbolo como redentor de lo real”
Andrés Ortiz-Osés

A) Sobre qué trata el Popol Wuj

El Popol Wuj se compone de cinco capítulos que narran los siguientes contenidos: El capítulo primero describe las dificultades de sus escribientes para dejar el legado de esta historia de manera escrita debido a la persecución de los españoles. Asimismo, explica cómo surgió la Tierra entre las aguas y cómo el consejo de divinidades, una vez creados los animales y la flora, asignaron a los primeros, al carecer de consciencia e incapacidad de agradecimiento a sus creadores, poblar la tierra (“montañas y barrancos”, como indica el libro) y servir como sus guardianes.

Relata también cómo las divinidades crearon a los primeros seres humanos —hechos de lodo— quienes al desmoronarse fácilmente con la humedad fueron desechados por sus divinidades. En un segundo momento los dioses crean seres humanos de madera, que teniendo capacidad de habla y reproducción carecían, no obstante, de espíritu y pensamiento. Debido a su incapacidad de agradecimiento y a la falta de la consciencia sobre sus creadores fueron, lo mismo que los seres humanos de barro, desechados por el consejo de divinidades, quienes les impusieron el castigo de ser aniquilados por sus propios utensilios y por los animales domésticos que les rodeaban.

El capítulo segundo narra la aparición de Wucub Kak'ix y Chimalmat, esposa de Wucub, padres de los héroes gemelos. Según Sam Colop (2008), el primero representa la constelación de la Osa Mayor y la segunda la Osa Menor, que, aunque alumbraban la faz de la tierra, su luz era muy tenue. La referencia a la espera de la aparición del Sol y la Luna, en el símbolo de los gemelos, es fundamental para comprender el inicio del “amanecer”, es decir, la conclusión del inicio del universo, pues el Sol y la Luna posibilitan la luz necesaria para la vida de los seres humanos, con lo cual se complementaría la idea de totalidad de la vida.

Wucub Kak'ix y Chimalmat son asesinados a causa de su soberbia. Posteriormente mueren dos de los hijos de Wucub Kak'ix y Chimalmat, quienes también eran soberbios. Sipacná, el primogénito, es descrito como un gigante de fuerza sobrehumana que mató a 400 muchachos que ascendieron al cosmos y se convirtieron en estrellas. Después de esto se narra la muerte —aparente y no explícita— de Kabraqan, el segundo hijo, que es descrito como un ser de fuerza telúrica y gran tamaño, que al igual que Sipacna, también es engañado por los gemelos y es enterrado vivo; Kabraqan según el Popol Wuj es el causante de temblores y terremotos.

En el tercer capítulo, objeto de este estudio y que más adelante se profundizará para los fines que se han propuesto, se relata el origen de Junajpu e Xbalamke, los jóvenes héroes de este libro. Es precisamente este capítulo el que rompe la linealidad de la historia para describir el nacimiento de los héroes gemelos. Estos son los hermanos menores —por línea paterna— de Jun Batz' y Jun Chowen, quienes les infligían maltratos y a quienes los gemelos en venganza convirtieron en monos, símbolo que representa a los artistas.

Los gemelos Junajpu e Xbalamke, así como sus padres y hermanos mayores son jugadores de pelota (Juego sagrado de Pelota Maya). La virtud de estos en el juego, que es la

práctica cotidiana de la familia (de los semi-dioses), llama la atención y provoca el enojo de los Señores de Xibalba, y por esa razón, Jun Junajpu y Wuqub Junajpu, padres de los gemelos, son llamados a descender al inframundo para jugar pelota, y ahí los Señores de Xibalba los derrotan por medio de pruebas y engaños.

Los Señores de Xibalba cuelgan las cabezas de sus víctimas, una vez que han sido vencidas, en un árbol conocido como árbol de jícaras. Las cabezas finalmente toman la forma del fruto del árbol. Posteriormente el poema narra cómo Ixkik' la doncella, hija de uno de los Señores de Xibalba, asciende a la Tierra y, atraída por la belleza del árbol, conversa con las cabezas-frutos de Wucub Junajpu y Junajpu, quienes depositan saliva en la mano de Ixkik' para concebir a sus hijos, los jóvenes gemelos. La concepción de Ixkik' ofende a los Señores de Xibalba, quienes en castigo la destierran y envían a sus asistentes a matarla, mandato del cual ésta se salva al persuadir a los tecolotes mensajeros de Xibalba. Los hijos de Ixkik', los gemelos Junajpu e Xbalamke, son rechazados por sus hermanos mayores y por su abuela paterna. Xmukane, la madre de Junajpu y Wucub Junajpu, impone pruebas a Ixkik' para que demuestre que es su legítima nuera y compruebe que los gemelos son legítimos descendientes de sus hijos, pruebas que Ixkik' vence sin dificultad.

El capítulo continúa narrando cómo los héroes gemelos desean ser agricultores, pero reciben a través de cuatro animales el mensaje de que su misión es ser Jugadores de Pelota tal como sus padres y hermanos mayores. Esto hace que los Señores de Xibalba les llamen y los reten a las mismas pruebas que pasaron sus padres. Pero a diferencia de ellos, los gemelos derrotan a los Señores de Xibalba haciendo uso de sus poderes sagrados. Ixmukané realiza un ritual frente a la mata de maíz que sus nietos dejaron sembrada en señal de vida y, finalmente, al haber derrotado a los Señores de Xibalba, reivindicar el honor, el nombre y memoria de sus

padres y deciden lanzarse al fuego como auto sacrificio para convertirse finalmente en el Sol y la Luna. Esta transición iniciática de los gemelos permite que la creación del universo sea definitiva, y en ella, las mujeres y los hombres hechos de maíz, son el tercer y final intento de las divinidades.

El cuarto y quinto capítulo describen la finalización de la creación humana (mujeres y hombres de maíz). De ahí que este elemento —el maíz— sea concebido como la esencia de los seres humanos en el libro. Los hombres y mujeres de maíz sí tenían consciencia y capacidad de agradecimiento para sus creadores. Su visión era tan amplia y su conocimiento tan extenso, que los dioses consultaron entre sí y decidieron limitar las capacidades de los hombres y mujeres de maíz a las de un ser humano común. En estos dos últimos capítulos se relata cómo los primeros hombres y mujeres (cuatro parejas) se distribuyeron por generaciones en los cuatro principales pueblos. Se menciona también su capacidad de hacer sacrificios y ofrendas para pedir por el “amanecer” que se dio con la aparición del Sol, la Luna y las estrellas, que son los 400 muchachos muertos por K'abraqan. Se relata el sometimiento de unos pueblos a otros, hasta la consolidación del pueblo K'ich'e', y termina con la descripción de los linajes o genealogías de las casas reales y familias hasta la llegada de los españoles.

B) En torno al Popol Wuj como documento sagrado

El Popol Wuj es un poema mitológico, y como mito es un caudal simbólico que expresa a través de sus símbolos el significado existencial del pueblo Maya K'ich'e': su origen, su evolución y el sentido por el que a través de metáforas expresa su pensamiento en torno a su cosmovisión.

En propias palabras de Matul, el Popol Wuj es

Una visión cósmica acerca de la vida, formulada por los antepasados mayas, que plantea las propuestas básicas para captar el espíritu y el sentimiento concreto de la existencia. Este empeño cósmico, parte del proceso cultural universal se ha asumido como sabiduría perenne que florece en la tradición cultural como lucha tenaz por la afirmación de una identidad de carne y hueso muy enseñoreada de su función con la Tierra. De tal forma que al recorrer el Saq B'e (Camino Blanco) trazado por los abuelos, se procura revelar las pautas fundamentales del pensamiento original: sentimiento de conexión con el conjunto. (Matul, 2007, p. 139)

En síntesis nos dice Matul:

El libro sagrado Maya, Pop Wuj, ofrece una visión extremadamente sencilla de los acontecimientos y relaciones que dieron origen al universo. Su contenido sugiere una concepción orgánica del cosmos, donde las palabras únicamente cumplen funciones representativas de la naturaleza y no a la inversa. De ahí el peso capital del sentir como instrumento de conocimiento. (Matul, 2007, p. 179)

El Popol Wuj o Libro del Consejo representa, además de los acontecimientos del nacimiento del universo, la auto conformación del pueblo maya, el éxodo previo al establecimiento de su civilización, una mirada y sentir colectivo de la conformación de su comunidad (humanos, fauna, flora) en la que cada elemento de la naturaleza está en convivencia con el otro, para y en su función. Expresa un sentir de conjunto, de comunidad, opuesta a una visión antropocéntrica, que actúa como instrumento para el resguardo y la conservación de la sabiduría de su civilización y la afirmación de la identidad que busca ser heredada a las futuras generaciones.

C) Xibalba: Consideraciones generales en torno al lenguaje simbólico.

Para comprender el tejido simbólico por el que este estudio realiza una hermenéutica de los símbolos de Libertad y Destino como categorías existenciales en el capítulo tercero del Popol Wuj, hemos de apuntar que este texto sagrado es un poema espiritual, mitológico y épico del pueblo Maya K'ich'e'.

El aporte del Popol Wuj va más allá de su valor histórico-cultural. Representa el atesoramiento de la memoria y la resistencia del pueblo Maya K'ich'e' ante la destrucción ocasionada por la invasión española. Su valor reside en el resguardo de la *memoria* para la humanidad como depositaria de la cosmogonía. Es la expresión simbólica del mundo como totalidad y como universo en el que el ser humano ordena simbólicamente su subjetividad y, al mismo tiempo, representa el universo simbólico por el que cada individuo se proyecta, es decir, busca su lugar en el mundo.

El Popol Wuj narra los orígenes, las transformaciones y el éxodo de los primeros seres humanos hasta su proceso civilizatorio; nos ofrenda pues, una dualidad. Por una parte, un poema épico-espiritual y, por otra, un poema del conocimiento cosmogónico Maya K'ich'e' acerca de las representaciones de sentido que posibilitan la comprensión del ser humano sobre sí mismo y sobre su conexión con su entorno, es decir: ser humano y universo, y en suma, cosmovisión.

Si la condición del símbolo es su naturaleza metafórica, —entendiendo por “metafórico” la carga de sentido que va más allá de lo literario, como advierte Paul Ricoeur en su libro *La Metáfora Viva*—, entonces la metáfora funge como un eslabón de sentido, a través del símbolo, de lo que es inaccesible a las explicaciones racionales. El símbolo manifiesta lo inefable, y es precisamente su naturaleza metafórica la que permite acercarnos a

ese contenido simbólico del Popol Wuj, y propiamente sobre Xibalba, sus símbolos, sus acontecimientos, espacios, objetos o imágenes nutridas de sentido.

La imagen en la escritura del Popol Wuj, tiene doble funcionalidad: es descriptiva y también metafórica. El Popol Wuj es el reflejo de una cosmovisión viva en la práctica, en la cotidianidad y en el comportamiento derivado de una determinada visión de mundo. Su espiritualidad se practica en la interacción social del pueblo Maya K'ich'e', puesto que lo sagrado está en la conducta del pueblo que asume la vida y todas sus manifestaciones como un universo de acción e interacción, de respeto y culto a la vida en todas sus formas, naturaleza, cosmos, y en la otredad como reconocimiento humano de sí mismo(a) en el otro(a).

Para comprender el carácter *simbolizante* —llamaremos así al objeto que tiene una carga o representa una metáfora simbólica dentro del texto— es preciso advertir que la metáfora estará al servicio de la narración poética, como lo planteó Ricoeur (1975). Esto significa que la metáfora contenida en cada apartado del libro, y específicamente en el capítulo tercero, es la estrategia de discurso por la que el lenguaje se despoja de su función de descripción directa y cuya finalidad será concebida en el conjunto de pensamientos y en los sentimientos por los que su carácter poético y espiritual sirve como un puente, como un eslabón para comprender que el símbolo se revela y encarna la parte viviente de las acciones de los individuos. Es decir, el símbolo es el motivador de la acción humana y la metáfora el sentido que el símbolo representa para los individuos.

En este sentido, el análisis de la dimensión simbólica del texto está orientado a recuperar el pensamiento simbólico como una vía de posibilidad para la comprensión y expresión de las vivencias descritas en el libro, las cuales no podrían ser expresables mediante

un lenguaje lógico descriptivo, sino con un lenguaje en su extensión metafórica que permita, como señala Mardones, “la apertura del análisis de los símbolos y mensajes que posibilitan el entendimiento inexpresable, en conceptos y palabras”. (Mardones, 2003, p.103)

Lo anterior atendiendo, también, a las perspectivas de análisis de Lurker (2000), según el cual

Los símbolos deben ser tomados no solo como “parte del mundo físico de los seres” sino como “parte del mundo humano del pensamiento”. En este sentido los símbolos, a diferencia del signo, representan algo, son equívocos y solo son necesarios cuando los conceptos ya no son suficientes. (Lurker en Mardones, 2003, p.77)

Los símbolos representan el sentir y son configuradores de la acción humana. Cada símbolo es por tanto un eslabón por el que el pueblo maya va configurando sus estructuras de sentido dentro del mito, y es a la vez la expresión de los anhelos que hospedan sentido, pensamiento del terreno sagrado sobre el que construyen su visión de mundo.

D) Los símbolos: la geografía numérica de lo sagrado

Las consideraciones que hacen del hecho numinoso algo sagrado están ancladas en el símbolo. El símbolo es, desde la fenomenología de lo santo, intermediación, es decir, el puente entre lo profano y lo sagrado. Y el ámbito de lo sagrado, en la corriente *hierológica* de la fenomenología de la religión —en la que se sitúa esta investigación—, es la esencia de cualquier experiencia de lo santo. Según Velasco, “lo sagrado es pues, condición necesaria para comprender cualquier experiencia de lo numinoso”. (Velasco, 2005, p. 71).

Si los símbolos son el puente entre lo profano y la vivencia de lo sagrado, entonces son entidades de unión, entidades de sentido y de sabiduría. El capítulo tercero del Popol

Wuj, indica Matul, nos revela una finalidad que radica en “la misión que está dada en el poema mítico-histórico, que se debe a los estímulos proporcionados en la búsqueda de unidad con el cosmos”. (Matul: 2007, p. 154).

En razón de ello se propone una interpretación de los sucesos que contienen elementos simbólicos —*simbolizantes y simbolizados*, como sus dos fisonomías constituyentes— y a través de las cuales el ser humano tiene una experiencia de lo numinoso o sagrado. A partir de ello se hará posible la comprensión del orden y funcionamiento del discurso en la organización y visión de mundo del carácter espiritual en torno a Xibalba.

Para iniciar el análisis sobre Xibalba es necesario explicar de forma general cual es el orden y funcionamiento de los sustratos espaciales del Popol Wuj y cuál es de forma general la intencionalidad existente para cada uno de ellos.

Según el Popol Wuj hay una estructura de orden espacial en tres niveles: 1) el Cielo, que se espera llegue a ser habitado por el Sol y la Luna para su constitución final: esperar el *amanecer*, 2) la Tierra, es el lugar donde se desarrolla la mayoría de las acciones de las divinidades, semi-dioses y seres humanos, flora y fauna presentes en la historia, y 3) Xibalba. Xibalba es, pues, el inframundo, y es también el espacio sagrado donde se desata la lucha de las fuerzas de la oscuridad (Señores de Xibalba) contra los progenitores de los héroes gemelos, y contra los gemelos mismos que se convertirán posteriormente en los dos símbolos de la luz (Sol y Luna).

El primer acontecimiento simbólico con que inicia la relación con Xibalba, es el relato de la concepción de los héroes gemelos. El capítulo tercero inicia de esta forma:

*Brindemos por ello
brindemos porque vamos a decir
a relatar la concepción de Junajpu e Xbalamke*

*Este es su relato:
He aquí sus nombres Jun Junajpu
y Wucub Junajpú, se llamaban
y los nombres de sus padres eran Xpiyakok e Xmukane*
(Popol Wuj, 2008, p. 61)

De Jun Junajpu y Wucub Junajpu el texto dice:

*Eran grandes sabios,
tenían gran conocimiento,
ellos eran adivinos aquí sobre la Faz de la Tierra;
de buena índole y
buenas costumbres.*

*En cuanto a Jun Junajpú y
Wucub Junajpú solamente jugaban a los dados,
a la pelota, todos los días. (Popol Wuj, 2008, p. 61)*

El inicio de este capítulo refleja dos propósitos: presentar la concepción de los jóvenes gemelos, y mostrar la cadena de su ascendencia para referir que, como sucesores de abuelos y padres, los jóvenes gemelos portan la sabiduría como símbolos que posibilitarán finalmente la creación de la humanidad. Esto, por tanto, nos ofrece una visión que expresa el deseo de la cultura Maya K'ich'e' de la perpetuación de la especie en términos y función de su sabiduría por encima de la funcionalidad biológica de la descendencia. Es decir que el anhelo de la cultura está en el cultivo de una humanidad sabia y coherente con el cosmos.

Los Señores de Xibalba, atraídos y molestos por la grandeza de Wucub Junajpu y Jun Junajpu, con el pretexto del ruido que éstos hacían sobre la Tierra, los retan a jugar el Juego de Pelota Maya; pero antes, sus invitados deben sortear una serie de pruebas, que en realidad son trampas, que los Señores de Xibalba tienden a Wucub Junajpu y Jun Junajpu con el fin de torturarlos y derrotarlos.

El elemento *simbolizante* que debemos advertir es que los doce Señores de Xibalba son los Jueces Supremos del Inframundo, y como tales son *simbolizados* como la Muerte. Cada uno de estos doce Señores, en la cosmovisión maya, posee cualidades diferentes para causar daño, enfermedad o incluso la muerte.

El símbolo como recurso de lo sagrado implica y evidencia la necesidad de suturar una realidad bifronte (profana-sagrada). En virtud de ello, la cosmovisión maya refleja en sus representaciones la necesidad de un sistema binario que encarna siempre la dualidad de los símbolos. El análisis de los símbolos no solo tomará en cuenta la dualidad de los símbolos sino además la *dualitud*¹ —entendiendo la dualidad como la unificación de unidades, y no como una unidad escindida—, del símbolo para entender lo *numinoso* (lo sagrado), como apuntaría Ortiz-Osés (1993) al referirse a la complementariedad entre lo profano que refiere a la llana y propia existencia humana, y por otra parte a la representación de una realidad trascendente propia de lo numinoso. La *dualitud*, según Ortiz-Osés, se refiere a cómo nuestra experiencia de la realidad nos confronta con una diversidad de perspectivas; en este sentido:

La pluralidad es la primaria impresión de la realidad, cuya expresión podría denominarse poliformismo o politeísmo. La realidad ofrece una fenomenología abigarrada y diferencial, imposible de reducir a un solo principio...Las diferentes categorías fundamentales de la realidad son reconducibles a ciertas *metacategorías* trascendentales de lo real, que intentan dar cuenta y relación de las experiencias arquetípicas del hombre en su mundo, con su esencial ambigüedad o ambivalencia. Así surgen los diferentes dualismos, los cuales enmarcan la experiencia de la realidad en torno a dualidades fundamentales como: lo uno y lo otro, lo positivo y lo negativo, Dios y el diablo....Podríamos hablar entonces de una dualéctica originaria, según la cual la realidad comparece partida o escindida, pero no de un modo absoluta, sino relativo o correlativo. En efecto una visión dualéctica de lo real concibe los opuestos en

¹ Véase *dualéctica*, *dualitud*. Marco teórico conceptual, apartados 5. Ortiz-Osés: Categorías de análisis para una hermenéutica del símbolo; y 6. Hermenéutica simbólica: Los aportes de Paul Ricoeur y Andrés Ortiz-Osés. Páginas 48-50 de esta tesis.

correlatividad intrínseca, así pues, en *coimplicidad*. (Ortiz-Osés, 1993, pp.249-250)

Xibalba representa la Muerte como complementariedad o elemento dual de la Vida. Es el espacio sagrado infra-terrestre simbólico que se opone al sustrato terrestre y al celeste, al mismo tiempo que los complementa. Xibalba representa según Matul, lo contrario al Árbol de la Vida, es el *Axis Mundi* invertido. En este sentido también explica: “Xibalba es el cosmos invertido si se reconocen sus raíces como la representación de las ramas invertidas que se conectan con el fondo de la tierra y por las cuáles éste —Árbol de la Vida— se alimenta en las profundidades subterráneas”. (2007, p. 155). Podríamos, entonces, decir que la Vida es una *correlatividad* —una *coimplicación*² en palabras de Ortiz-Osés— que sutura la realidad pluriforme y escindida no de forma absoluta, sino correlativa.

El llamado de los Señores de Xibalba para derrotar a Wucub Junajpú y Jun Junajpú es el inicio de la potenciación de la vida a través de la muerte, la *coimplicación* de la vida que vendrá con su muerte. Esta *coimplicación*, es decir, los contenidos explicados (la muerte de Wucub Junajpú y Jun Junajpú) implican simbólicamente la vida que renacerá de sus calaveras convertidas en frutos y que, a través del salivazo a la palma de Ixquik, darán vida a sus hijos, a su descendencia.

La *coimplicación*, por tanto, involucra elementos aparentemente contrarios (muerte-vida) pero que en realidad están implicados, unidos dentro del símbolo y por eso no son contrarios ni están separados, sino unidos a través de lo sagrado, lo numinoso. Recordemos que el nawal Keme, que significa la cercanía a la muerte o la muerte misma, es a su vez

² Véase *Coimplicación*. Marco teórico conceptual. 5. Ortiz-Osés: Categorías de análisis para una hermenéutica del símbolo, p. 49 arriba.

símbolo de cambio de renacimiento, potenciación y protección de la vida. Por ello, la muerte de Jun Junajpu y Wucub Junajpu causa asombro a los Señores de la Xibalba, pues de las cabezas colgadas en el árbol de jícaras surge una nueva vida. Es decir, de los Señores de la Muerte se potencia o renace la vida. El pasaje indica:

*Enseguida fueron sacrificados
fueron enterrados.
- “Vayan a dejar su cabeza en medio del árbol
Aquel que está sembrado en el camino”, dijeron Jun Kame y
Wucub Kame.*

*Cuando fueron a poner la cabeza entre las ramas del árbol,
al punto fructificó aquel árbol.
No daba frutos;
sino hasta que se colocó la cabeza de Jun Junajpú entre sus ramas.
(Popol Wuj, 2008, p. 71)*

Aquí vemos que la primera manifestación de lo sagrado surge, para asombro de los Señores de Xibalba de la primera fructificación del árbol inerte; hecho trascendental que es paradójico y simbólico porque rompe las leyes de representación del estrato espacial simbólico, pues se dice del árbol que está situado en el *lugar de los sacrificios*, de la muerte:

*¡Serán sacrificados!
Enseguida fueron sacrificados
fueron enterrados.
Lugar del Sacrificio se llama el lugar donde los enterraron.
(Popol Wuj, 2008, p. 71)*

Con ello no sólo queda claro que la primera muestra de *numinosidad*, —presencia de lo sagrado con la fructificación del árbol en el inframundo— complementa el mandato significativo de ser Muerte-Vida, sino, además, que la muerte transmutada y *simbolizada* en

los *frutos vivos*, que son las cabezas de Jun Junajpú y Wucub Junajpú, será como una semilla que en quietud espera el acontecimiento que les permita asegurar su descendencia, su renacimiento y memoria a través de la concepción de sus futuros hijos, Junajpú e Xbalamke. No son casuales las palabras de Jun Junajpú y Wucub Junajpú al despedirse de *Ixmukane*, cuando expresan metafóricamente su futuro renacimiento o regreso de la siguiente manera:

*-Tenemos que irnos, madre nuestra;
acaban de llegar,
vinieron los mensajeros de los Señores a llevarnos,
“¡Qué vengan!” han dicho; según manifiestan los enviados.
Pero aquí se quedará nuestra pelota, dijeron.*

*-¡Volveremos!
Y jugaremos de nuevo.
-Vámonos. No vamos a morir. (Popol Wuj, 2008, p. 67)*

Precisamente lo *simbolizante* de la *muerte* como renacimiento, cambio, y por ende como perduración de la memoria, es *simbolizado* en la *concepción*, con la vida de los sus descendientes venideros.

1. El descenso de Jun Junajpu y Wucub Junajpu

*Eran cuatro los caminos.
Entonces habló el camino negro:
-A mí deben seguirme
Yo soy el camino hacia los Señores, dijo el camino.
Allí pues comenzó su derrota,
al tomar el camino de Xibalba. (Popol Wuj, 2008, p. 68)*

Lo sagrado en este pasaje cobra una importancia mayor si distinguimos que Xibalba representa la potenciación que asegurará la apertura del *amanecer*. Xibalba es el sustrato

metafórico y espacial en el que posteriormente se dará la lucha entre la fuerza de la vida y la muerte.

Por otra parte, esta primera manifestación de lo *numinoso* en Xibalba refiere a una “conexión” del ser humano con la “vida”, en este caso de Jun Junajpú y Wucub Junajpú, quienes deben completar tal conexión con la “muerte”. De esta manera, lo simbolizado aparece cargado de la *dualidad* de lo profano (la vida como existencia) y su conexión con la muerte (como trascendencia ontológica), que afianza la vida como existencia, cambio, transformación futura y extensión de la vida mediante la descendencia.

Lo *numinoso* como *sentimiento de asombro ante lo desconocido* está presente en la reacción que los Señores de Xibalba tienen tras presenciar la mutación de las cabezas de Jun Junajpú y Wucub Junajpú en frutos. El *sentimiento de misterio y de valor supremo* descrito en el pasaje es uno de los rasgos presentes en el siguiente suceso del capítulo, que tiene relación directa con la aparición de la doncella Ixkik’, hija de uno de los Señores de Xibalba, —el Señor Kuchuma Kik’—, quien decide aventurarse a descubrir y contemplar, sin el consentimiento de su padre, el Árbol de Jícaras.

2. De lo sagrado en el poema de Ixkik’

La transgresión de Ixkik’ encierra rasgos concluyentes de la reflexión sobre la *dualidad* de Xibalba como sustrato de vida y muerte. Lo explicamos de esta manera: Ixkik’ desobedece los mandatos de su progenitor, traspasa el sustrato espacial y simbólico al que pertenece y se acerca a otro plano de lo sagrado, el cual vivencia no sólo desde el *sentimiento de asombro ante lo desconocido*, sino también, como *criatura dependiente* de una realidad ontológica que le sobrepasa. En este sentido es importante resaltar que Ixkik’ procede del

reino de la oscuridad y la muerte, y siendo hija de uno de los Señores del Inframundo entabla un nexo con los frutos (las cabezas de Junajpu y Wucub Junajpu) para buscar sin saberlo “conexión” con el sustrato espacial y simbólico del re-nacimiento, de la vida.

No es sino al encontrarse con el Árbol de Jícaras que accede al reconocimiento y aceptación de una realidad ontológica —representada a través del árbol— que le sobrepasa y que se le presenta a través del símbolo que le es accesible a los sentidos —árbol y frutos— para después comprender y aceptar que el misterio, el valor del símbolo no asequible por sus sentidos, será la futura descendencia —pues Ixkik’ ha quedado preñada— que le corresponderá asumir a través del saliva de los hijos de Xmukane.

Esta metáfora del árbol de la vida como visión cósmica sobre la vida-muerte es también el símbolo que Ixkik’ representa como imagen metafórica e histórica. Ixkik’ sería también árbol de la vida. Su valor simbólico representa, como metáfora, el puente o intermediación entre el Inframundo y la Tierra, entre una realidad sacra y la de la propia existencia, es decir, lo profano con su ascenso a la Tierra. Ixkik’ es hija del inframundo y cumple simbólicamente con la intencionalidad sacra pues contiene en sí, como símbolo, dos unidades complementarias (lo *simbolizante* y *simbolizado*) en dos sentidos: 1) la transgresión de ser hija del inframundo y ascender a la tierra, y 2) el constituir con ello, como dadora de vida, su naturaleza dual, la de inframundo-mundo y muerte-vida. El pasaje que describe esta conexión es el siguiente:

*-¡Ah! ¿Qué clase de fruto es este?
¿Será dulce el fruto de este árbol?
No he de morir,
no he de desaparecer si corto uno de sus frutos, dijo la doncella.
De pronto habló la calavera que estaba entre las ramas del árbol:
-¿Qué es lo que deseas de lo que son sólo huesos,
los objetos redondeados en las ramas de los árboles? Dijo la cabeza*

de Jun Junajpú cuando le habló a la doncella.
-¿Los deseas? agregó.
-¡Sí, los deseo!
-¡Está bien!
extiende tu mano derecha, que yo la vea, dijo la calavera.
-¡Sí! Respondió la doncella, extendiendo su mano derecha hacia la calavera.
(Popol Wuj, 2008, p. 73)

Posteriormente acontece la representación metafórica del mandato simbólico de Ixxik’
—como madre de los héroes gemelos— después de que Jun Junajpu deposita su saliva en la
mano de la doncella:

*-Sólo señal te he dejado con mi saliva
mi baba;*

*Mi cabeza ya no trabaja bien,
es solo hueso,
ya no tiene carne.*

*Es como la cabeza de los grandes Señores;
sólo músculos les dan apariencia.
Pero cuando se mueren, espantan a la gente a causa de sus huesos.
Así, pues, son sus hijos, como su saliva
como su baba;
ésa es la naturaleza de los hijos de los Señores
sean éstos hijos de sabios,
de oradores.*

*Su condición no se pierde cuando se van;
cuando completan sus días.*

*No se extingue,
no desaparece la faz de los Señores
de los varones,
de los sabios,
de los oradores;
sino se queda en sus hijas,
sus hijos.*

¡Que así sea!

*Esto es, pues, lo que yo he hecho contigo,
Sube a la superficie de la Tierra que no has de morir,
Porque entras en la palabra*³. (Popol Wuj, 2008, p. 74).

Matul interpreta este pasaje de la siguiente manera:

“El Sacro Poema de Ixkik’ junto a la perenne planta de la iluminación —refiere al árbol de jícara donde moran las cabezas de Junajpú y Wucub Junajpú— lo siente suyo hasta las profundidades de su vientre, allí crecerá formando dos ramas, en clara alusión a un universo orgánico y vivo: sus ramas más altas en el cielo y sus raíces hundidas en las profundidades de la Tierra. Igualmente, Hunajpu-Ixbalanque (materia-espíritu), hace lo mismo; se lanza a las profundidades de la Madre Tierra y asciende, junto con los 400 muchachos redimidos por la belleza, es decir, por la verdad. La figura del cosmos en su símil espiritual reproduce las ramas más altas del cielo y las raíces unidas en las profundidades subterráneas” (Matul, 2007, p. 155)

Por otra parte, la representación histórica de Ixkik’ (su embarazo) es la Luna Llena. Matul (2007, Tomo II, p.13) explica esta simbolización como la cuarta etapa histórica por la que los hombres y mujeres de maíz están ya preparados para sostenerse como civilización agricultora y madura, esto es, para su constitución como pueblo.

Ixkik’ es Luna Llena y es la creadora de la primera unión entre el espacio supra-terrestre e infra-terrestre. Ixkik es la primera interlocutora del Árbol de la Vida: “El árbol de la Vida, la Cruz Maya, es dentro de la cosmovisión maya, símbolo del Universo”. (Matul, 2007, Tomo II, p.14). A esto añadimos que el Árbol se manifiesta ante Ixkik’ como *numen*, como una presencia sagrada que sobrepasa su asombro. Por otra parte, frente al símbolo (Árbol-Universo) se suscita el *sentimiento de criatura* como propiedad de la realidad oculta *sacra*, que se reconoce en el siguiente texto: “-¡Ah! ¿Qué clase de fruto es este? ¿Será dulce

³ Esta es una metáfora para decir “entras en la vida”. Ixkik’ embarazada, constituye parte esencial del proceso de creación divina. Ella proviene del reino de la muerte Xiblabá, y por eso al subir a la superficie terrestre, literalmente entra al reino de la vida. Nota de Sam Colop – Popol Wuj 2008 / Editorial Cholsamaj. Pág.: 74

el fruto de este árbol? No he de morir, no he de desaparecer si corto uno de sus frutos”. (Popol Wuj, 2008, p.74) Si tomamos en cuenta que el *sentimiento de criatura* es el reflejo subjetivo del contraste entre sujeto (Ixkik’) ante una potencia superior (Árbol-Universo), la exclamación de *tremor* y maravilla, de humildad y sentimiento de dependencia son manifestaciones de dicho sentimiento en Ixkik’.

El símbolo “Árbol-Universo” se presenta como realidad única y total. La atracción hacia lo trascendente, hacia el símbolo, en este caso encierra una dimensión de sacralidad. Lo que prosigue en el texto, la conversación entre Ixkik’ y los frutos-calaveras vendría a ser la relación o unificación (*lo simbolizante-simbolizado*), es decir, la conexión de un plano profano con una dimensión superior (ontológica), que es realidad oculta del símbolo y que adquiere sentido a partir de tal conexión entre sujeto y realidad trascendente. Recordemos que de esto derivaría que el *sentido* con el que están cargados los símbolos sería la pulsión, su mensaje como entidades de sabiduría.

La atracción del sujeto a una realidad superior, como lo expresa el poema de Ixkik’, nos lleva a comprender la consumación relacional de lo *simbolizante-simbolizado* de la siguiente manera: lo *simbolizado* es la saliva que es depositada en la mano de Ixkik’, y lo *simbolizante* es la concepción de los futuros astros en el vientre de ella a partir de la saliva, la cual es la simiente de vida de los héroes gemelos, quienes en el futuro derrotarán a las fuerzas de la oscuridad y se convertirán en el Sol y la Luna.

Posteriormente la conciencia de sí misma *como criatura dependiente* interpelada por lo *numinoso*, y en consecuencia la relación de emoción y servidumbre de Ixkik’ frente a lo divino, es lo que la configura como símbolo mediador, tomando en cuenta que su existencia y misión adquieren, además del objetivo de haber transgredido su espacio de acción, el de

sobrepasar el conocimiento ordinario. Ixxik' adquiere por tanto una propiedad de representación, de intencionalidad simbólica, que la convierte en símbolo mediador y fundacional de los héroes gemelos que posibilitarán la consumación del universo.

La ascensión de Ixxik' a la Tierra, para presentarse ante Xmukane con el fin de mostrar prueba de sus hijos, representaría simbólicamente en el plano histórico, la sustitución de la Luna Menguante (la anciana Xmukane) por la llegada de la Luna Llena: Ixxik' embarazada.

Edgar Cabrera lo describe de la siguiente forma:

El papel de la mujer maya está relacionado y situado históricamente con la preponderancia social, que parte de sus actividades como principal agente económico, y que aporta a la dieta familiar. Esta situación se mantiene históricamente. Al contrario del desarrollo en otras latitudes del planeta, son dos épocas (históricas) de predominio femenino en los pueblos mayas. Cada una de ellas está representada por *Ixmucané*, la primera y por *Ixquic*, su nuera, la segunda. (Matul y Cabrera, 2007, p. 233)

A partir de este encuentro entre símbolos: Xmukane (Luna menguante) e Ixxik' (Luna llena), se explica la progresión, la evolución de los pueblos a través de sus etapas históricas, en función de la evolución agrícola, lo que significaría no solo la sobrevivencia del pueblo Maya K'ich'e', sino su evolución y progreso civilizatorio.

El valor de la sacralidad de estos dos símbolos (Xmukane e Ixxik') es relevante no sólo por su finalidad histórica, sino porque ellas representan la suturación de un plano sagrado con lo profano, es decir, la *dualidad*, término que Ortiz-Osés utiliza para llamar a los elementos complementarios que conforman una unidad en el símbolo. En este caso ambos símbolos tienen un gran valor en su concreción material y fenoménica por su carácter metafórico, es decir como cargador de sentido. La finalidad de estos símbolos personificados

en la mujer anciana y en la mujer joven es ejecutar un compromiso con la existencia, a saber, la unidad simbólica de asegurar la continuidad de la vida en una dinámica de un ser o estar para el otro⁴. La referencia en el documento es la siguiente:

*Cuando llegó la mujer ante la abuela, le dijo
-He llegado, Señora madre,
yo soy su nuera,
yo soy su hija, Señora madre, dijo cuando entró donde estaba la abuela.
(Popol Wuj, 2008: p. 77).
-¿De dónde has venido?
En cuanto a mis pequeños hijos⁵
¿No murieron acaso en Xibalba?
-Es de Jun Junajpu lo que traigo.
¡Están vivos!
No están muertos Jun Junajpú y
Wucub Junajpú;
esta es evidencia clara de lo ocurrido, Señora suegra.
Ya lo verá en los rostros de los que traigo, le fue dicho a la abuela.
(Popol Wuj, 2008: p. 78).*

Este pasaje es de suma importancia debido a que Ixkik' conjuga los dos caracteres de la *dualidad* del símbolo (sacro-profano); es humana y al mismo tiempo deidad. Ixkik' asegurará la supervivencia de la comunidad a través de traer consigo en el vientre los dioses astros que permitirán dentro del contexto histórico el tiempo de la cosecha a nivel histórico; esa es su finalidad. Al mismo tiempo es la madre que trae al mundo a los dos héroes gemelos que constituirán el Universo en su totalidad.

⁴ El otro, como categoría de análisis, según Emanuel Levinas en la *Huella del otro* (1998), refiere a comprender el Yo respecto del otro en el siguiente sentido: "El Yo es la identificación por excelencia, el origen del fenómeno mismo de identidad". (Pág. 47) El Yo se dirige hacia el Otro de manera que comprende la soberana identificación del Yo consigo mismo. La relación con el otro me pone en cuestión, me vacía de mí mismo y no deja de vaciarme, descubriéndome en tal modo con recursos siempre nuevos.

⁵ Referencia a Jun Junajpu y Wucub Junajpu, cuyas cabezas se convirtieron en jícaras al ser colgadas por los Señores de Xibalba en el Árbol.

Su dualidad —profana y sagrada— se inclina en este pasaje hacia lo que Rudolf Otto denomina *sentimiento de criatura*, que en este caso no señala una relación de enfrentamiento ante lo *numinoso* frente al árbol de vida-muerte, pues Ixkik’ es también una deidad, es numen, sino que la importancia de su enfrentamiento a lo sagrado con el árbol de vida y muerte, su vivencia de lo sagrado se manifiesta con el sentimiento numinoso de un *empequeñecimiento* y *desestima* en que el sujeto hace de sí mismo respecto de su realidad y de su existencia, como refiere Otto en *Lo santo*. (Rudolf Otto, 1980, p. 79).

La riqueza de este texto, y por ende del pensamiento Maya K’ich’e’ estriba en la conjugación de los polos que constituyen la sacralidad. Lo *profano* y lo *trascendente* se conjugan en Ixkik’; de este modo sucede, inmediatamente, que Ixkik’ —humana y numérica— invoca a otras deidades para finiquitar la tarea que le fue asignada por la abuela, a saber, llevar alimento a la casa en un momento en que los campos de siembra estaban completamente desiertos. El siguiente texto lo narra:

Y de inmediato fueron invocados los guardianes de la comida por ella.
-Vengan para acá,
Hagan acto de presencia Ixtoj
Ixq’anil⁶
Ixkakaw e
Ixtziya⁷
Tomó entonces unos pelos de maíz,
La flor de las mazorcas;

⁶ Deidades femeninas que cuidan la siembra de maíz y cuyos nombres se derivan del calendario, aunque en orden invertido. **Ixtoj** significa diosa del día de pago. E **Ixq’anil** “madurez” en referencia al fruto del maíz cuando está listo para ser cosechado. Tedlock (1926:264-265) explica esta inversión del nombre de los días en términos del carácter lunar de Ixkik’. Por otra parte, la invocación a la deidad del cacao, **Ixkakaw**, hace referencia a ese producto como moneda y como ofrenda en referencia directa al día toj, “día de pago”. (Nota al pie de Sam Colop, 2008 El Popol Wuj p. 79).

⁷ **Ixtziya’**, hace referencia al maíz como producto ya cocinado. Ix- es el marcador femenino-, **tzi** “nixtamal” y **ya’** “agua”. De esa cuenta **Ixtziya’** significa “deidad de la comida del maíz”. Desde el punto de vista poético **Ixtziya’** e **Ixkakaw**, forman otro verso paralelo. (Nota al pie de Sam Colop, 2008 El Popol Wuj p. 79).

*Los arrancó para arriba,
No tapiscó las mazorcas.
Luego arregló la comida de maíz en la red
hasta sobrecargarse la gran red.*

*En seguida regresó la doncella,
pero fueron los animales los que cargaron la red.*

(Popol Wuj, 2008, p. 79).

Lo *santo* en este pasaje se yergue en torno a la dimensión de la invocación y el ritual. Ixkik' toma *los pelos del maíz y la flor de la mazorca* como algo que exige incomparable respeto y paralelamente invoca a las otras deidades para cumplir su cometido. Lo Santo como indica Rudolf Otto, *debe ser reconocido como el valor más valioso posible*. (Otto, 1980, p. 35).

Por otra parte se hace evidente en este pasaje la suturación de los polos del símbolo —sagrado y profano—, o la *unificación* de lo simbolizado y lo simbolizante en la dualidad sacra de Ixkik'. En efecto, inmediatamente después de la manifestación de su profanidad sucede el acto o la manifestación ontológica, en cuanto que el *alimento* como extensión de ella es la prueba de la verdad de sus palabras y del valor numérico que lleva en el vientre. El alimento que Ixkik' provee representará la legitimación que consigue de Xmukane —deidad y madre creadora—, ambas, madres de los astros (Junajpu e Xbalamke) que asegurarán el *amanecer* del universo. Lo anterior también representará que Ixkik' sea la continuidad, la sucesora de Xmukane, madre creadora.

3. De lo femenino en la esfera de lo sagrado

No es casual en la cultura maya que los símbolos personificados en Xmukane e Ixkik' tengan naturaleza femenina. El papel de la mujer dentro de la espiritualidad maya tiene un

lugar preponderante partiendo, en primer término, del contenido simbolizado en la historia de la constitución del pueblo Maya K'ich'e'. En este sentido, Edgar Cabrera refiere que

La cultura maya mantiene con claridad el concepto de la unidad bisexual, en donde un miembro depende del otro, en donde ambos son interactuantes. No obstante, con *Ixmucané* e *Ixpiyacoc*⁸, repetimos, queda señalada y homenajeada la doble etapa femenina, la doble presencia de la mujer como origen de la vida y como productora de bienes materiales... *Ixmucané* entra en diálogo con Tepeu y Gucumatz y se apresta a jugar el papel que Corazón del Cielo, las fuerzas de la naturaleza y las energías cósmicas, habían establecido para ella: ser la madre de la Creación. *Ixmucané* desde un punto de vista de la base alimenticia, coincide con la época del ayote y de los frutos silvestres que son recolectados básicamente por la mujer. *Ixkik* trae ya en su seno el frijol y el maíz, de manera que ella representa el inicio de las actividades agrícolas; eso sí, de una sola cosecha de maíz. Los gemelos son los que implantarán las dos cosechas anuales, que servirán como base material al gran despegue cultural maya. (Cabrera en Matul, 2007, p. 232)

Por otra parte, Cabrera (2007, p. 234) afirma que la presencia de *Xmucané* e *Ixkik'* representa el predominio y la importancia de la figura femenina en la historia del pueblo Maya K'ich'e'. La espiritualidad maya es complementaria, dual. La mujer y el hombre tienen la misma importancia en todas las esferas de la vida y etapas históricas.

Esto implicaría que la idea de lo sagrado y las manifestaciones de lo numérico están asociadas a valores culturales con contenido de género. Esto, a su vez, revela que a la representación simbólica le son inherentes contenidos éticos que persiguen el bien de la comunidad, debido al valor y el respeto que otorgan a la dualidad sexual y cultural dentro de su cosmovisión.

⁸ Abuelo creador, pareja o dualidad masculina de *Ixmucané* que es la abuela o madre de la creación. Popol Wuj. 2008 Cholsamaj. Guatemala.

4. Del sentido lúdico de Jun Batz y Jun Chowen en la esfera de lo sagrado.

Este apartado presenta dos temas importantes de la sacralidad; el primero de ellos alude a las particularidades asignadas a Junajpu e Xbalamke, que figuran como la representación de las deidades principales en el capítulo que estamos estudiando. Se habla de invulnerabilidad física, sabiduría. A ello se suma la forma gradual en que se presentan los primeros actos prodigiosos y mágicos, así como su preparación y comportamiento para afrontar los obstáculos antes de su llegada a Xibalba.

El segundo aspecto en torno a lo sagrado es lo que simbólicamente representan y cuál es el sentido con que se presenta dentro de la cultura maya a las divinidades Jun Batz y Jun Chowen, al igual que Junajpú e Xbalamke. El texto ofrece de forma ingenua en “apariencia”, pero asertivamente lúdica y espiritual, la finalidad de los primeros dentro del ámbito sagrado. El documento a continuación refiere:

*Sobre su nacimiento vamos a hablar
de cuando dio a luz la doncella llamada Ixkik'.
en un instante nacieron las dos criaturas, Junajpú e
Xbalamke, así llamados.*

(Popol Wuj, 2008, p. 80)

Los héroes gemelos eran despreciados por su abuela y por sus hermanos mayores, Jun Batz y Jun Chowen. De estos últimos en el texto se expresa:

*Eran grandes sabios, pues, Jun Batz y
Jun Chowen;
En su corazón todo lo tenían claro.
Sin embargo, cuando nacieron sus hermanos menores
no demostraron sabiduría a causa de su envidia
y sobre ellos mismos cayó el rencor que tenían en el corazón;
Por ninguna otra razón fueron transformados por Junajpú e
Xbalamke.*

*Éste es el contenido de nuestras palabras.
Es sólo una muestra lo que vamos a hacer, se dijeron entre sí.
(Popol Wuj, 2008, p.82-83)*

Los gemelos acuerdan transfigurar a sus hermanos Jun Batz y Jun Chowen en monos. Este primer acto mágico encierra dos elementos de la *sacralidad* en la espiritualidad maya: 1) realización de actos de justicia, y 2) la intencionalidad espiritual asignada a los gemelos como responsables de asegurar la construcción de la armonía del cosmos, colaborando así en la consecución de los fines de cada personaje dentro del discurso mítico, que en este apartado se resume en convertir a sus hermanos en monos, es decir, astros lúdicos, como más adelante se explicará.

Más adelante los gemelos incumplen a propósito el mandato de su abuela Ixmucané de proveer de alimentos, para proceder así a realizar su mágico acto de justicia.

*-Lo que pasa, abuela, es que se trabaron nuestros pájaros en el árbol.
...Quisiéramos que nuestros hermanos mayores fueran con nosotros,
Que vayan a bajar esos pájaros, agregaron.
-¡Está bien, pues! Iremos con ustedes al amanecer, dijeron sus hermanos
mayores y esto significó su derrota. (Popol Wuj, 2008, p. 82)*

Con lo anterior se señala que el camino designado a Junajpu e Xbalamke no es el del rencor o el odio, pues estos saben cuál es su condición, y que ella requiere afrontar estoicamente los obstáculos. Al respecto Matul escribe:

“Esta era la condición de los héroes. Tenían inclusive claras premoniciones del papel que les tocaría jugar en el futuro. Por lo tanto, se preparan para él y llegado el momento derrotan a sus hermanos”. (Cabrera y Matul, 2007, Tomo I, p. 24).

Por otra parte no es propio del sistema de valores de la cultura maya que actos que encierran odio o egoísmo correspondan a lo que su espiritualidad denomina armonía cósmica. Lejos de estimar la posibilidad de venganza como alternativa, este primer acto mágico tiene el propósito espiritual de ayudar a Jun Batz y Jun Chowen a ser convertidos finalmente en símbolos, aunque éstos desconozcan su destino. Los gemelos ayudan a sus hermanos mayores a alcanzar su finalidad, su ser en y para la comunidad.

El siguiente pasaje narra el inicio de la derrota y la transfiguración de Jun Batz y Jun Chowen, quienes habiendo trepado hasta la cima del Árbol llamado Q'ante, luego ya no pueden descender de él.

-¿Cómo nos agarramos? ... Este árbol nos causa espanto....
(Popol Wuj, 2008, p. 82)

Junajpu e Xbalamke responden:

*-Desaten la faja de sus pantalones,
Amárrense el bajo vientre dejando largas las puntas,
Estírenlas como si fueran colas detrás de ustedes;
Y así andarán bien, les fue dicho por parte de sus hermanos menores...
Al instante éstas se convirtieron en colas
y ellos tomaron la apariencia de micos.
En seguida se fueron por los árboles de las pequeñas montañas y
de las grandes montañas;
se internaron entre los bosques, gritando y
columpiándose entre las ramas
de los árboles.
De esa manera entonces fueron vencidos Jun Batz´ y
Jun Chowen por Junajpu e Xbalamke;
sólo por su prodigio lo pudieron hacer. (Popol Wuj, 2008, p. 84).*

El sentido de esta transformación por la que son vencidos Jun Batz y Jun Chowen tiene profundas interpretaciones. Los estudios de Cabrera y Matul nos revelan varias perspectivas al respecto:

No cabe duda que se trata de los “patrones” de los artistas. Sus actividades están estrechamente relacionadas con el teatro, el canto, el baile, la pintura, la escultura, etc. Son verdaderos Toltecas, si tomamos la definición de Sahagún para este término, que significa Maestros en el Arte. Los hijos mayores de Hun Hunahpú eran tiradores con cerbatana, nos dice el libro...Tirar cerbatana significa ser el cazador universal, el que lanza dardos, el que tira rayos por el universo, o sea el Sol. No cabe duda entonces que *Hun Batz y Jun Chowen*, como hijos de Hun Hunahpu, estaban destinados a ocupar también un lugar como astro rey en el firmamento. Probablemente el nacimiento de *Hunajpu* e *Ixbalanque*, así como la muerte de su madre⁹, la primera luna, impide la realización de este hecho. Por otro lado, el papel que ellos desempeñan, en el mundo artístico, es sumamente importante, por lo que deben permanecer en él. No debemos olvidar que para muchas culturas el arte no es sino la vida misma, reflejada por la gran capacidad del artista, y eso, pensamos, es precisamente el significado de la figura simiesca en ese contexto. No obstante, dentro de la cultura maya *Hun Batz y Hun Chowen* toman también la figura de los astros del cosmos aunque diferenciada y más cercana a la tierra y la naturaleza...Al igual que su padre Hun Hunahpu, son nuevamente astros que por razones históricas y morales (no se comportaron adecuadamente con *Ixquic* y con sus hermanos) no pudieron brillar en el firmamento como astro rey, no pudieron ser el centro del sistema solar, ni centro de la humanidad, teniéndose que conformar con ser centro solamente de una parte de ella, aunque muy importante: los artistas. (Cabrera y Matul, 2007, Tomo II. p.19-21).

Sabemos por referencia del texto que los cuatro hermanos eran prodigiosos y tenían virtudes que sobrepasaban el ámbito de lo profano, de lo humano. Eran los primeros jugadores de pelota (maya) al igual que sus padres con quienes solían jugar. Pero especialmente Jun Batz y Jun Chowen eran grandes artistas y sus facultades están ligadas

⁹ Ixbaquiyalo es la primera mujer de Junajpu, de la cual se menciona que ya había acaecido su muerte, antes del nacimiento de los gemelos.

completamente a las artes: la música, la escultura, el teatro, la gimnasia, por lo que no es casual que la esencia de éstos —su naturaleza de esencia y acción estética—, no sea sino la herramienta para representar, como símbolos, lo sublime y la cualidad mágica por la que en la cultura Maya K'ich'e' lo *numinoso* puede asirse y comprenderse a través del arte.

Jun Batz y Jun Chowen son entonces los “patrones” del arte, las dos representaciones de lo *santo* referentes a la actividad y a la vivencia estética. Contienen como símbolos lúdicos dos funciones de suturación de la realidad. Por una parte, son representación o imitación de lo profano, y por otra, expresan a su vez lo sublime desde su *numinosidad* como cazadores universales y astros de la expresión estética. Su *numinosidad* es dual y *dimidiada*¹⁰, es decir, dividida pero *coimplicada*, en tanto que posibilitan la relación del sujeto frente al símbolo a través de los siguientes aspectos: 1) su transfiguración en monos implica que en lugar de ascender al supra-cosmos para convertirse plenamente en astros, deben quedarse en la Tierra. Son divinidades que satisfacen desde la magia y en su condición histriónica y transfigurada (fenoménica y profana) la cercanía de los seres humanos frente a lo sublime, a lo inefable, a través del arte y del rito; 2) si consideramos también que Jun Batz y Jun Chowen ascienden al cosmos pero no brillan tan fuertemente como sus hermanos menores —que se convertirán en el Sol y la Luna— y a la vez que quedan cerca de la tierra, podríamos afirmar que la vivencia o la manifestación de lo *santo* a través de ellos implica la iluminación de lo profano, es decir, su función como símbolos es la de atrapar lo *numinoso* en lo sublime del arte, o bien, ser el puente, en tanto símbolos y como productores de asombro, o

¹⁰ Véase *dimidiada* en Marco Teórico. Apartado 5. Ortiz-Osés: Categorías de análisis para una hermenéutica del símbolo. Pág. 49-50.

estupor como llamaría Rudolf Otto, dentro de esta vivencia de lo sagrado en el arte (Otto, 1985, p.39)

Tendríamos en este sentido dos divinidades-monos: Jun Batz y Jun Chowen, que tomando en consideración los aportes de Rudolf Otto referente a las características de lo numinoso a través de lo *fascinante*, representarían en la cosmovisión maya:

Una forma encubierta y velada de lo *numinoso* al mismo tiempo que una forma primaria y todavía tosca del sentimiento *numinoso*, que el gran arte, representa después ya ennoblecido y transfigurado. Entonces se nos presenta más bien lo *numinoso* mismo, que mueve al pasmo en poderosos ritmos y vibraciones con su irracional pujanza. (Otto, 1985, p. 99)

Jun Batz y Jun Chowen son, por tanto, divinidades de naturaleza dual profana-ontológica. Son númenes mediadores lúdicos de lo sublime. Ellos son los medios indirectos en la representación de lo sagrado a través del arte. Son cargadores de sentido en cuanto que su función y su propósito es tejer la experiencia de lo sagrado a través de la representación estética y lúdica de la subjetividad de los individuos.

No es fortuito que su naturaleza semi-humana, simiesca, mezcle la subjetividad y la irracionalidad a través de la virtud del arte. Son por tanto, al par, divinidades-monos (*lo simbolizante*) y mediadores profanos de lo sublime a través de la virtud, la subjetividad, la irracionalidad y las artes (*lo simbolizado*).

La frase: “*sólo vamos a cambiar su naturaleza*” (Popol Wuj, 2008, p. 83) está colmada de poder y revestida de audacia y de genuina inocencia. Son estas las inaugurales palabras de los gemelos que anuncian su primer acto mágico, un acto de sagrada extensión y peso. Trocar la naturaleza física de sus hermanos mayores —no su esencia— es consumirlos como “Maestros del Arte”. El acto de justicia que se realiza con esta transfiguración implica

al mismo tiempo que éstos han sido ya instalados como símbolos, cifras sagradas (monos-astros) que toman su lugar y orden en el cosmos. Esta acción constituye parte de los trabajos que los gemelos realizarán progresivamente para garantizar la armonía, y sirve, a la vez, como preparativo para vencer en un futuro a los Señores del inframundo, de Xibalba.

Es interesante notar que este pasaje narra el encuentro, la convivencia y los enfrentamientos entre los hermanos, y que además, carece de manifestaciones o referencias a la expresión de sentimientos de espanto o *Stupor*, entendiendo este último, —como señalaría Rudolf Otto (1980)— como las primeras emociones o reacciones emocionales (analogías) que son los síntomas ante una manifestación de lo sagrado. Es decir, los elementos del *Stupor*, el *espanto* y el *Mirum* (misterio) no suceden en la interacción entre los hermanos. Esto señalaría que los giros o acontecimientos más importantes en este apartado del texto están situados en una misma línea de valor de lo *sacro*, aun cuando la superioridad de Junajpu e Xbalamke determinen el lugar y la finalidad de existencia de Jun Batz y Jun Chowen.

En este sentido la ausencia de reacción (*Stupor*, *Mirum*, etcétera) entre deidades es comprensible y se asume como parte de su condición y de la línea de status sacro que ocupan. Aunque unos (los monos-astros) sean símbolos ligados más al ámbito de lo profano, esto no implica que su condición sacra tenga menos importancia que los otros (la Luna y Sol), sino que el valor y la finalidad de su condición está ligada más a la praxis espiritual, fenoménica y profana de los futuros hombres y mujeres de maíz. Es decir, su función fenoménica como símbolos, se establece en el ámbito de la cotidianidad.

Otro elemento importante es que una vez que Jun Batz y Jun Chowen han sido convertidos en monos y se pierden entre el bosque y las montañas, sus hermanos menores

ofrecen la oportunidad a Xmukane de llamarlos y recobrarlos, siempre y cuando ella logre vencer la prueba de no reírse de la nueva naturaleza lúdica de sus nietos mayores.

*No te pongas triste, querida abuela,
mirarás de nuevo la cara de nuestros hermanos mayores,
ellos volverán.* (Popol Wuj, 2008, p. 84).

*Cuando tomaron su flauta,
su tambor,
la abuela fue a sentarse con ellos.
Enseguida tocaron llamándolos con flauta
con cantos,
Y entonces entraron Jun Batz´ y
Jun Chowen,
llegaron bailando
que cuando los vio la abuela,
le parecieron feas sus caras que se echó a reír,
no pudo contener la risa la abuela.
De inmediato se marcharon,
ya no se les pudo ver, se fueron saltando hacia el bosque....
...Fueron llamados con su música de nuevo,
pero ya no regresaron.* (Popol Wuj, 2008, p. 84-86).

Lo Santo se muestra aquí con una de sus características principales: lo irracional. Es presentado como fuerzas sostenidas por el instinto y el impulso; fuerzas oscuras del inconsciente que son simbolizadas por los monos-astros como representantes de lo irracional, el arte y la subjetividad. La manifestación de lo sagrado se vive en la reacción de Xmukane, quien caracteriza al sujeto confrontado con un símbolo. En la relación sujeto-símbolo (Xmukane frente a sus nietos) el símbolo atrae hacia sí al sujeto, quien asimila los contenidos simbólicos; a su vez, dicho sujeto (Xmukane) experimenta la afectación y el ennoblecimiento por el que ella, como individuo, es el extremo profano del plano ontológico mediado por el símbolo.

El ennoblecimiento, la afectación de la experiencia de lo sagrado en Xmukane, se manifiesta a través de su incontenible risa. En su bondad, el símbolo se expresa con gracia y conforma un sentido que el individuo extrae en esta relación simbólica. De tal forma que a partir de la afectación de Xmukane, sus nietos, Jun Batz y Jun Chowen, se transforman en estrellas, pero también se convierten, en la cosmovisión maya, en los patrones del arte.

Aunque Xmukane es una divinidad, estaría cumpliendo el papel de sujeto; por ello el *estupor*, su risa como reacción derivada del asombro, daría como resultado la intencionalidad, el sentido del símbolo, la carga significativa de este, que significaría la instauración y por tanto la consumación de los nietos-monos en los “patronos” del arte. Con esto se hace efectiva la validación cósmica, dentro de la cosmovisión Maya K’ich’e’ del papel de los artistas.

Aunque el texto insinúa que la transfiguración de Jun Batz y Jun Chowen en monos fue un acto de justicia o castigo, hay que aclarar que ellos mismos cumplen un papel importante para garantizar el orden y la armonía del cosmos. Ocurre aquí algo similar a lo que pasa en el primer capítulo, cuando Wucub Caquix y Chimalmat y sus hijos fueron aniquilados debido a su soberbia, y a pesar de ello se señala la importancia de preservar su memoria como ancestros. Con lo anterior, la sacralidad que representa el pasaje anterior, hace que lo sagrado se instaure, se constituya a través del estatus espiritual maya mediante el valor moral.

5. El llamado y el descenso hacia Xibalba

La transfiguración es un elemento de la particularidad sacra con que los símbolos se presentan en el Popol Wuj. La representación de las divinidades como animales, personas, ancianos o gigantes señala contenidos sagrados dentro de una visión de mundo donde lo sacro baña la cotidianidad humana. Es por eso que las divinidades están bañadas de rasgos

antropomórficos y de imperfección. Mata Gavidia (2001) refiere: “Es por esa razón que las divinidades no tienen vergüenza de ser a veces hormigas, otras venado, asumiendo ellos mismos corporeidad de animales —los nahuales—”. (Gavidia en Ensayos sobre el Popol Wuj, 2001, p. 126)

El llamado por el que los gemelos descienden a Xibalba está marcado con la intencionalidad a través de la que el documento enfatiza el valor de la simbolización de los númenes. Jun Junanpu e Xbalamke fracasan en sus intentos de hacer la labor del campo (la siembra) porque la naturaleza, como *numinosidad* pluralizada y zoomórfica simbolizada a través del campo de milpa y del concejo de animales, se revela ante la acción de los jóvenes gemelos con el fin de re-dirigir el destino de éstos, pues no deben dedicarse a la siembra, sino a enfrentar a los Señores de Xibalba:

*En un solo lugar se juntaron todos los animales pequeños y
los animales grandes.
Estaba alzado el corazón de la noche cuando llegaron,
venían hablando todos,
esto es lo que decían en su lenguaje:
-¡Levántense, árboles!
-¡Levántense, bejucos! decían al venir.
Se agruparon bajo los árboles
bajo los bejucos cuando aparecieron,
cuando se mostraron ante ellos.
Popol Wuj, 2008, p. 90).*

La revelación sagrada de la naturaleza cumple un papel de ordenador y guía que muestra a los jóvenes gemelos cuál es su verdadera función y propósito dentro del cosmos. El contenido simbolizado es la revelación y resistencia de la naturaleza, y el carácter *simbolizante* es el mandato social y cósmico por el que los gemelos deberán enfrentarse

contra los Señores de Xibalba a través del Juego de Pelota, y pueda así constituirse, con su victoria, el Universo.

La síntesis de este suceso es el anuncio de la función y finalidad que deben cumplir los gemelos:

*-¡Su oficio no es sembrar maíz!
¡Ahí está lo que es de ustedes!
De lo que pertenecía a sus padres, Jun Junajpú y
Wucub Junajpú,
Los que murieron en Xibalba;
Han quedado sus implementos de juego. –dijo el ratón.
(Popol Wuj, 2008, p. 91)*

Equipados con los implementos de juego de sus padres, Junajpu e Xbalamke van al campo donde practicaban sus padres con el objetivo de llamar la atención de los Señores de Xibalba.

El llamado de los Señores de Xibalba para que Jun Junajpu Xbalamke descendan es transmitido a Xmukane, quien a su vez hace llegar el mensaje a sus nietos a través de cuatro animales. Llama la atención que el número cuatro en la cosmovisión maya es el Toj, que simboliza *la ofrenda, el pago*. No es casual que esta cifra represente el destino de los jóvenes, quienes lanzándose al fuego mutarán su naturaleza y se convertirán en los astros esenciales para la conformación final del universo.

Matul en Cabrera, indica:

Los animales que transmiten el mensaje de *Ixmucané* a sus nietos, son cuatro. El piojo significa pensamiento. El sapo dios de la lluvia. La culebra Vía Láctea. El gavián es el Nahual del Sol. Estas cuatro energías actúan en común, cooperan llevando el mensaje y al mismo tiempo expresan la voluntad de la deidad en que se dé el proceso de lucha con las energías del inframundo para que por fin se llegue al *amanecer*. (Cabrera y Matul, 2007, Tomo I, p. 26).

Matul no explica la relación entre estos animales. No obstante, considera que el carácter sagrado de su trabajo colaborativo se relaciona con el hecho de que cada uno estos *númenes* zoomórficos son la analogía simbólica de los sustratos espaciales en que la espiritualidad maya divide el cosmos.

El pensamiento maya se interna así en la esfera de lo terrestre, es decir, lo profano que configura y da sentido a los otros sustratos que entran en contacto con él. Así, la lluvia irriga la tierra y el sustrato infra terrestre, conectando el sustrato supra terrestre (lluvia) con la tierra (el pensamiento). A su vez, el dios de la lluvia se conecta a la vía láctea, que guarda el nahual del Sol, como metáfora del *amanecer*, finalidad que persigue la consecución del Universo.

Los cuatro animales que se unen para llevar el mensaje en conjunto representan, como númenes, la ofrenda sagrada, el Toj, simbolizada por un microcosmos zoomórfico que contiene en sí todos los sustratos espaciales. Los cuatro númenes zoomórficos representan una unidad sacra y mensajera del mandato divino que deben cumplir los gemelos, que será la conformación final del universo.

El otro símbolo que se presenta a Xmukane es el tallo o la mata de milpa que Junajpu e Xbalamke han sembrado en el centro del patio de su casa, y que indica si los gemelos continúan con vida mientras atienden al llamado de Xibalba. El texto, en la traducción de Sam Colop, dice:

*Esta es la señal de nuestra palabra,
La que va a dejar cada uno de nosotros.
Vamos a sembrar unas matas de maíz en medio de nuestra casa
Allí las vamos a sembrar.
Será señal de nuestra muerte si se secan.
¿Acaso han muerto? han de decir cuando se sequen.
Pero cuando retoñen ¡Están vivos! Han de decir, querida abuela*

*Y tú, madre nuestra, no lloren.
Queda señal de nuestra existencia con ustedes, dijeron.*
(Popol Wuj, 2008, p. 98)

Este pasaje es clave para comprender lo que sucederá en Xibalba. El cañaveral o el tallo de la milpa de maíz, es el nahual o fuerza espiritual denominada Aj, que simboliza el desarrollo, la evolución de la espiritualidad y la multiplicación del horizonte, del camino y la abundancia que es el soporte fundamental de la humanidad.

Carlos Barrios, en *El Libro del destino*, indica:

El cañaveral y la milpa, simboliza la fuerza del poder. Significa abundancia, restablecimiento de la naturaleza para armonizarse con los demás. Es un pilar que conecta la energía cósmica y telúrica, unidad, poder, clarividencia y palabras sagradas, el amor a la humanidad. Es el triunfo sobre toda maldad y el mal espíritu. Son los horcones de las casas o pilares de fuerza. Es el retorno al hogar, el lugar de origen. El nahual Aj activa las fuerzas de los actos heroicos. Con el nahual Aj se relaciona el triunfo de la vida sobre la muerte, y esto es triunfar sobre todas las formas posibles de maldad, es por tanto símbolo que representa el renacimiento, la resurrección, renovación y el resurgimiento de la firmeza. (Barrios, 2004, p.138-140)

No es casual que la siembra y la germinación del cañaveral o la mata de maíz sea la representación del primer rito realizado por Ixmucané, quien llora frente a este símbolo por la vida de sus nietos. El cañaveral y la milpa significan, además de la supervivencia y del triunfo de los jóvenes gemelos en Xibalba, la armonización de la Tierra y el Cielo mediante su victoria, y la armonización entre la oscuridad y el amanecer cuando triunfen contra sus opositores en Xibalba.

Junajpu e Xbalamke son los representantes y precursores de la humanidad, ellos son símbolos claves que posibilitarán el amanecer y la garantía de la supervivencia y evolución de

la humanidad. Por eso la milpa de maíz es la simbolización de la sustancia material de la que está hecha la humanidad, el sustento agrícola esencial y, al mismo tiempo, la carne con que las divinidades —padres y madres creadores— hicieron a los seres humanos, a los primeros cuatro hombres y a las primeras cuatro mujeres, tal como lo narra el libro.

El acercamiento a los diferentes rasgos que conforman la naturaleza sacra de los símbolos señalados en este capítulo nos permite, más que explicar, describir y cuestionar la materialización de los hechos que el documento narra, indagar y entrever los propósitos, los significados y las representaciones simbólicas que dan sentido a los pilares que constituyen, dentro de la cosmovisión maya, los acontecimientos que sirven de preámbulo para realizar una interpretación de Xibalba.

La sacralización de los elementos básicos que intervienen en la vida cotidiana, como los alimentos, la tierra, las fuerzas telúricas, los astros, los árboles, los animales, las plantas, permite entrever que la esfera de lo sagrado se instaura sobre el conjunto y la heterogeneidad de fenómenos visibles. En este sentido la numinosidad es pluralizada, pues se conforma de todos los elementos cotidianos necesarios para la vida humana, conjunto que dota de unidad y fuerza la idea de lo sagrado y que se ancla al mismo tiempo en la práctica de la vida cotidiana, lo que indica que la sacralidad se sostiene en lo profano.

Ya se han definido las delimitaciones de lo sagrado en cuanto a su carácter numinoso, así como los sentimientos que lo representan, a través de la descripción y las metáforas que el texto brinda, y tomando como pilares las categorías de análisis y los aportes de Rudolf Otto. Quedan por analizar los alcances del símbolo como un *hospedador de sentido*, tal y como lo denomina Ortiz-Osés; ello nos permitirá comprender lo que hay de sagrado tras las acciones de Junajpu e Xbalamke como númenes antropomorfos y —fenomenológicamente— como

representaciones de la humanidad, con pasiones y con anhelos respecto de la verdad, de su existencia. También tendremos que ver la manera en que el símbolo nos habla, a través de una hermenéutica simbólica, de Libertad y Destino.

E) Sobre la dualidad simbólica de Xibalba: muerte-vida de los dioses astros

Xibalba significa según Matul “Lugar de los desvanecidos” (Matul y Cabrera, 2007, p.213). Es el inframundo, el centro de la tierra al que se dirigen los jóvenes gemelos Junajpú e Xbalamké, para enfrentarse a los Señores de Xibalba a través del Juego de Pelota Maya.

*-Tenemos que irnos, querida abuela;
solo venimos a darles consejo.
Ésta es señal de nuestra palabra,
la que va a dejar cada uno de nosotros.
Vamos a sembrar unas matas de maíz en medio de nuestra casa,
allí las vamos a sembrar.
Será señal de nuestra muerte si se secan.
¿Acaso han muerto? Han de decir cuando se sequen.
Pero cuando retoñen ¡Están vivos! Han de decir, querida abuela,
y tú madre nuestra, no lloren.
Queda señal de nuestra existencia con ustedes, dijeron.*
(Popol Wuj, 2011, p. 98)

La cosmogonía maya y la cosmo-teogonía maya se proyectan como una unidad cósmica, como la totalidad que es la suma de todo lo divino. (Girard, 1951, p. 347). Esto implica que Xibalba es la región de la oscuridad y, por tanto, la otra mitad, una de las polaridades de la división bicolor del cosmos.

Son 12 los Señores Kame, señores del inframundo y de la muerte, los que rigen la oscuridad geográfica de Xibalba. En esta región los jóvenes gemelos deberán internarse para enfrentarse a sus ancestros, para triunfar sobre la oscuridad y hacer posible el

“amanecer”: “¿Cuándo tendrá que ser la siembra y el amanecer¹¹?”, tal como se describe en el texto y en referencia a la consumación final del universo con la aparición del Sol y la Luna, astros en que Junajpu e Xbalamke se convierten y quienes a través de esta mutación son simultáneamente dioses y héroes de la civilización.

Xibalba es el sustrato espacial, el inframundo que precede a la claridad; el “amanecer”, es el lugar del Juego de Pelota donde los héroes se disputan el destino de la humanidad contra los Señores del Inframundo.

*Enseguida se fueron Jun Junajpu
y Wucub Junajpu*

*Iban guiados por los mensajeros
cuando bajaron al camino de Xibalbá
descendieron por unos escalones,
bajaron y salieron por unos barrancos de aguas turbulentas
(Popol Wuj, 2011, p. 67)*

No es azaroso que este trayecto narrativo y simbólico sea, para los propósitos del presente estudio, el capítulo de mayor riqueza simbólica y el de mayor importancia para comprender los valores de la cultura Maya K'ich'e' así como para extraer de sus símbolos una perspectiva de su postura existencial, al interpretar la correspondencia de los gestos y actos en los símbolos por los que cada miembro de la comunidad se asume y es parte integrante de su civilización como un todo, como unidad cósmica.

¹¹ Según nota literal al pie en el Popol Wuj (Colop, 2011, p. 27) la pregunta en el texto k'iche': **Jupa ta chawaxoq, ta saquiroq puch?**, está en forma imperativa. Esto quiere decir que los dioses, después de decidir la creación humana sólo se preguntan por el momento propicio para consumarla. La “siembra” y el “amanecer” son expresiones paralelas en el Popol Wuj, que está asociadas a la siembra de luz en el Cielo y al surgimiento de vida en la Tierra.

Cabría preguntarse, después de este proceso descriptivo de interpretación del poema épico en que Junajpu e Xbalamke han caminado, cómo es que Libertad y Destino podrían ser conceptos existenciales expresados en las categorías del símbolo. ¿Qué podrían permitirnos entrever las *implicantes* existenciales del símbolo en torno a este poema sagrado?

CAPÍTULO III

XIBALBA: LIBERTAD Y DESTINO

“Las cosas simbolizan para el ser humano más de lo que son: sentido”
Ortiz-Osés

En el capítulo anterior fueron identificados los elementos *simbólicos* y *simbolizantes* del capítulo III del Popol Wuj. A partir de ello se realizó una interpretación descriptiva para demarcar su ámbito sagrado, tomando en cuenta los aportes de Rudolf Otto y los estudios de Juan Martín Velasco, que nos ayudaron a analizar y comprender el papel que juegan los símbolos dentro del contexto social e histórico de la cultura maya y su importancia en términos de lo sagrado.

Este capítulo centrará su estudio en interpretar los contenidos existenciales de los símbolos identificados en el capítulo anterior, a fin de analizarlos a través de las categorías Libertad y Destino, propuestas por Ortiz-Osés. Esto nos permitirá realizar una interpretación simbólico-existencial del capítulo tercero del Popol Wuj.

A) El mito de Xibalba: una geografía simbólico-existencial del pueblo Maya K'ich'e'

El Popol Wuj encierra, en la descripción de las acciones de Junajpu e Xbalamke, un vasto campo de acción humana y la representación de los ideales de la humanidad, según la perspectiva del pueblo Maya K'ich'e'.

Podríamos decir que el poema mítico Popol Wuj ofrece un discurso pre-racional, como todos los mitos, que se compone de un sinnúmero de significados, símbolos y alcances reflexivos sobre la existencia y su sentido, desde la perspectiva del pueblo Maya K'ich'e'. La constitución de este pueblo a lo largo de su historia, descrita en el camino y las decisiones de

Junajpu e Xbalamke en su odisea conforman, por la profundidad y el significado de sus elementos simbólicos, un discurso que la hermenéutica simbólica de lo sagrado procurará destacar en este estudio.

Con respecto al mito, nos dice Susanne Langer en su libro *Nueva Clave de la Filosofía*: “Detrás del mito se encuentra la concepción del Destino”. (1958, p. 16). Esto significa que el mito es, en principio, una formulación de símbolos que tiene el propósito de hacer visibles, accesibles, las intuiciones de nuestro sentido en relación con nuestro entorno, es decir, nuestra idea de finalidad, de propósito, y por lo tanto de destino, del sentido de nuestra existencia.

El Popol Wuj, como mito, es un configurador de cosmovisión, es el registro simbólico de la génesis y de la constitución final del universo para los Mayas K'ich'e'. La función de Junajpu e Xbalamke como divinidades es ser símbolos, modelos de acción que están relacionados con los mandatos sociales que el pueblo Maya K'ich'e' asigna a sus númenes como símbolos precursores y fundadores de la humanidad. De Junajpu e Xbalamke como símbolos se extrae el sentido y valor de su existencia, por cuanto garantizarán el porvenir de la humanidad, siempre que cumplan con los mandamientos o con el ejercicio de los ideales sociales, y se enfrenten a su vez a los desafíos que se les presentan, para así cumplir con su objetivo: la constitución del universo. Logrado esto, el pueblo Maya K'ich'e' comprende y siente el mundo y la vida como su libro sagrado lo ha propuesto.

En el capítulo anterior se han delineado y enmarcado los elementos más importantes referentes a la comprensión de la dimensión simbólica de lo sagrado, tomando en cuenta dos aspectos fundamentales: 1) los actos simbólicos, y 2) el orden y la estructura del funcionamiento simbólico de cada uno de los elementos que entran en juego. Llegado a este

punto se hace necesaria la interpretación de cómo las decisiones y las acciones de Junajpu e Xbalamke transcurren oscilando entre dos conceptos simbólicos ligados al sentido de la existencia: Libertad y Destino.

El análisis simbólico del cumplimiento o de la transgresión del ideal de acción humana configuran en el Popol Wuj el sentido de lo sagrado, pues de las decisiones de los héroes gemelos dependerá la constitución final del universo, así como también la representación de los ideales de la humanidad metaforizados en Junajpu e Xbalamke frente a la responsabilidad fundacional de la humanidad y del universo.

Este capítulo dedicado a Xibalba y a la lucha de las divinidades tomará en cuenta los conceptos Libertad y Destino, considerando que estos elementos son, como Ortiz-Osés indica, configuradores de la *dualética* simbólica, en tanto *coimplican* conceptos contrarios dentro del símbolo, en *correlatividad* y *complicidad* en un sentido transversal de mediación simbólica. (Garagalza, 2011, p. 14).

B) Libertad y Destino: la ruptura de los mandatos sociales

Ya se indicó en el capítulo segundo que la función simbólica de Junajpu e Xbalamke y de su campo de acción, representa el ámbito de lo sagrado en relación con su entorno. Dicha función procura la armonía y el ordenamiento gradual de los elementos sagrados (espacios, elementos de la naturaleza, divinidades, y demás símbolos) para lograr la constitución final del universo.

En los primeros capítulos del Popol Wuj, Junajpú e Xbalamké derrotan a las semidivinidades Kuchumachik y a sus hijos Zipacna y Kabracan¹². Más adelante vemos

¹² Sam Colop. Popol Wuj. Capítulo segundo. Guatemala 2008. Cholsamaj. Páginas: 50-57.

cómo transforman a sus hermanos mayores Jun Batz y Jun Chowen en monos y astros, haciendo que Xmukane fuese la responsable de esta transfiguración. Posteriormente se describe cómo los héroes gemelos asumen su papel de agricultores y cómo también la naturaleza (los cultivos y animales del campo) se revela ante ellos y les hacen entender que su función no es la de cultivar la tierra, sino la de ser Jugadores de Pelota. Deciden transgredir el mandato de su abuela y mediante engaños, en complicidad con los animales del campo, la distraen para tomar sin permiso los implementos de juego que eran de sus padres, asesinados por los Señores de Xibalba, contra quienes Junajpú e Xbalamke deberán enfrentarse en el Juego de Pelota Maya.

De forma sutil el mito revela que los hermanos transitan entre pasajes y elementos simbólicos para hacer uso de sus poderes, lo cual es cumplir con el ordenamiento simbólico del universo que consumarán. Junajpu e Xbalamke ya sabían que a ellos les correspondía ser divinidades. El carácter épico de este texto sagrado revela todas las proezas de los jóvenes, hazañas que de inicio a fin dan orden al cosmos y a través de las cuales se enfrentan ante diferentes obstáculos y viviendo experiencias hierofánicas, hasta finalmente realizar el salto al fuego y emerger hacia cielo para fundar el universo.

1. El viaje hacia Xibalba

Xibalba, *lugar de los desvanecidos*, es la morada de los Señores de la oscuridad, del inframundo. La cosmovisión maya ofrece en su riqueza simbólica su sentido dual y complementario. El *axis mundi* como eje y ordenación del cosmos sitúa a Xibalba como el polo y el reino de la oscuridad, en contraposición a la bóveda celeste y a la tierra.

El descenso de Junajpu e Xbalamke a Xibalba marca el inicio de su salto a la bóveda celeste y su mutación en astros. Descender es el acto *simbolizante* por el que acceden desde el inframundo a lo inefable. Su trayecto en Xibalba implica un enfrentamiento con otras divinidades: los Señores de Xibalba, y otras manifestaciones de lo sagrado que son representadas mediante las pruebas y engaños a que son expuestos.

Los hermanos simbolizan —como hijos de Ixkik', hija de uno de los Señores de Xibalba y de Jun Junajpu y Wucub Junajpu— el fruto dual entre la oscuridad y la claridad. Por eso la planta de maíz que retoña en la casa de Ixmucané da su fruto desde la oscuridad de la tierra ascendiendo hacia la luz. Es decir, los astros en este mito no nacen en las alturas de la bóveda celeste, sino que germinan y ascienden desde la oscuridad. Esta metaforización del símbolo es, entre otros aspectos importantes, la *dualidad* (vida-muerte) que representan los hijos de Ixkik', puesto que Junajpu e Xbalamke son los nietos de uno de los Señores de Xibalba, nietos del inframundo (la muerte) que representan, a la vez, la vida que nace de la oscuridad.

2. La encrucijada de los cuatro caminos “Cruz cósmica”

La encrucijada de los cuatro caminos —cada uno de un color diferente— es la primera manifestación del fenómeno sagrado cuando los hermanos han dejado la casa de su abuela y se dirigen a Xibalba:

*Ellos ya sabían de los caminos a Xibalba: un camino negro,
un camino blanco,
un camino rojo,
un camino verde.*

(Popol Wuj, 2008, p. 99)

El texto muestra la intencionalidad del camino elegido por los hermanos. El camino “Verde” representa la función trascendente que asegura la vida de los jóvenes, contraria a la muerte de sus progenitores. A este respecto, Sam Colop (2008) anota:

Es interesante ver aquí que los caminos no se identifican en el orden cuando sus padres llegaron a ese lugar. Ahí se hablaba de los caminos según el orden cósmico con que se nombran los cuatro lados del universo: oriente, poniente, norte y sur. Aquí se habla del camino negro “poniente”, blanco “norte”, rojo “oriente” y verde, que es el “centro” y que substituye al color amarillo “sur”. Se sigue una oposición de colores comenzando con el negro, camino que marcó la muerte de sus padres, luego viene el blanco, el rojo y el verde, siendo este último el “camino de la vida” y centro del orden cósmico maya. De aquí que el orden con que se nombra a los caminos en este pasaje tiene una intencionalidad subyacente: no perecer, como efectivamente sucede. Tedlock (1996-273) sugiere que como en este pasaje no se especifica el camino que tomaron los muchachos para llegar a los Señores de Xibalba, es probable que hayan tomado el camino verde, el “camino de la vida”, como los ancestros piden para sus hijos en la segunda invocación. Mi criterio es sin embargo que aunque se nombra aquel camino, sí tomaron el camino negro porque siguieron la ruta de su mensajero, Xan, y saludan a los Señores en el orden en que aquel animal los va picando. (Popol Wuj, 2008, p. 99)

Ya hemos indicado que los gemelos representan la memoria y el futuro de la humanidad, pero su *dualitud* numérica, profana y sagrada, se distingue además por la particularidad de la condición humana en que fueron concebidos por la cosmovisión Mayas K'ich'e'; los héroes gemelos ya sabían de su condición divina, de su destino de sabiduría, pero no el del campo de sus deseos y acciones futuras. La naturaleza sagrada que les habla a través de los animales del campo y de la siembra les revela su destino. Si recapitulamos los sucesos anteriores, Junajpu e Xbalamke no comprenden por qué el campo de siembra se resiste a sus faenas, tampoco saben que han nacido para ser jugadores del Juego de Pelota Maya y, en consecuencia, que deberán enfrentarse a los Señores de Xibalba; tampoco saben que habrán de convertirse en los futuros astros.

Este desconocimiento de los límites entre Libertad y Destino no es casual en el mito del Popol Wuj. Referente a las contradicciones que constituyen el mito, Blanca Solares cita a Ortiz-Osés e indica:

Los textos mitológicos no son simples textos religiosos o de valor literario, monumentos exóticos de una fantasía periclitada, sino relatos mito-lógicos, dice Osés, que “tratan de urdir la textura implicacional del cosmos a través de relatos simbólicos” en los que se intenta mediar las contradicciones arquetípicas de opuestos entre la vida y la muerte, el bien y el mal, el amor y el odio, lo masculino y lo femenino, el espíritu y la materia, dios y el diablo; las ardientes polaridades que entretejen la existencia. (Solares en Ortiz-Osés, 2011, p.259)

La implicante, es decir, el contenido simbólico que está implicado en el símbolo, reside en la polaridad desde la que se aborda el símbolo, pues no debe entenderse un concepto simbólico como excluyente del otro, sino, a decir de Ortiz-Osés, como una *dualéctica* por la que la mitología trata de implicar simbólicamente lo que la razón no puede. No se trata pues de escindir la realidad, sino de comprenderla como un enfrentamiento correlativo, es decir, complementario —desde la perspectiva mítica— en ella.

En torno a las interpretaciones sobre la encrucijada de los Cuatro Caminos, Tedlock (Sam Colop, 2008) considera que los jóvenes, a diferencia de sus padres, elijen el camino “Verde” que representa en la cosmovisión maya la “Vida”. Por su parte Colop (2008) considera que eligieron el camino “Negro” (de la muerte) pues según lo indica el texto, los guía el zancudo Xan quien había guiado anteriormente a sus padres. Esta analogía que hace referencia al pasado de sus padres, consiste en que los jóvenes deben repetir el mismo ciclo de pruebas y torturas para superarlo. Si partimos del contenido *dual* del símbolo, o bien, de las *implicantes* que hacen del símbolo una unidad dual (*dualitud*), entonces podemos suscribir la

perspectiva de Sam Colop quien considera que los gemelos eligieron el Camino Negro (al igual que sus padres en el capítulo segundo) no solo por la alusión a lo que el texto indica respecto del orden o dirección en que llegan, sino porque al vencer el ciclo de torturas y castigos que sus padres no lograron superar, el camino de la muerte o camino “Negro” servirá para su transfiguración final, y se transformará simbólicamente, al mismo tiempo, en camino de “Vida”.

Pareciera que los hermanos deciden libremente su muerte lanzándose al fuego, y, sin embargo, se convierten en los potenciadores de vida y resurgen convertidos en el Sol y la Luna. Romper el mandato de elegir el Camino “Verde” como sus ancestros lo solicitan, es en cierta manera elegir la muerte, que paradójicamente los lleva a transmutar en los astros que posibilitan la consumación del Universo y por tanto de la vida humana, la fauna y flora.

Aunque la complejidad de la riqueza simbólica del mito no es explícita, eso no significa que sea de una naturaleza inferior, sino que requiere de la fenomenología y la hermenéutica. En relación a la naturaleza simbólica del mito Blanca Solares explica:

“El mito suele entenderse, al igual que la magia y la religión, como un nivel inferior del pensamiento en la cadena del desarrollo humano. Sin embargo, justamente estas —la religión, el mito la magia, la filosofía y la ciencia— no siguen un desarrollo ascendente sino expresan la gama de niveles de conciencia humana con el propósito definido de articular la experiencia y comprender la realidad, a través de una *teoría práctica* o bien de una *práctica teórica*; de una interpretación activa configuradora de mundo en devenir. (Solares en Ortiz-Oses, 2011, p. 258)

El afrontamiento de los gemelos a los retos que los Señores de Xibalba les imponen antes del Juego de Pelota y antes de que se conviertan en astros, está precedido de varios castigos, los mismos que sus padres enfrentaron sin suerte y que ahora Junajpu e Xbalamke sortean con poca dificultad.

El objetivo de los Señores de Xibalba es vencer a los gemelos mediante el Juego de Pelota Maya. Es necesario recordar que este ritual representa, como apunta Mercedes de la Garza (1990), las luchas de fuerzas contrarias en la realización del universo. Así, el movimiento de los jugadores y de sus cabezas simboliza el movimiento de los astros hasta la conformación total del universo.

Las pruebas que preceden al enfrentamiento directo con los Señores de Xibalba, representan también experiencias de lo sagrado, ya que Junajpu e Xbalamke demuestran actos de claridad, inteligencia, valentía y sabiduría antes de enfrentar su Destino. Las difíciles pruebas son manifestaciones simbólicas, pues sus acciones representan los anhelos humanos de sobreponerse al terror, de superar las limitaciones naturales respecto de su condición finita y existencial.

La descripción de cada una de las pruebas a las que sobreviven Junajpu e Xbalamke representan, por tanto, ejemplos del ideal humano y espiritual del pueblo Mayas K'ich'e'; simbolizan la confrontación del ser humano con su entorno, simbolizan los anhelos, incluso metafísicos, de superar los límites de su existencia y de la orientación moral que Junajpú e Xbalamke persiguen y construyen, en oposición a las fuerzas contrarias que representan los Señores de Xibalba.

3. Las Casas de Xibalba

Antes del primer Juego de Pelota los hermanos reconocen por su nombre a cada uno de los doce Señores de Xibalba. Conocer el nombre, el número del nahual, dentro de la cosmovisión maya implica conocer cuáles son las virtudes y las debilidades de sus contrincantes. Según lo indica Sam Colop (2008, p.101) es una manera de derrotar a sus

opositores, y es por esa razón que el texto habla de forma reiterada sobre la revelación de los nombres. Las otras pruebas son: recorrer la Casa Oscura donde pasan la noche y sustituyen la lumbre de un puro y de una rama de ocote —que debía aguantar encendida toda la noche— por la pluma brillante de una guacamaya. (Popol Wuj, 2008, p. 103).

Más adelante deben sobrevivir a la Casa de los Chayes (se les llama chayes a las piedras cortantes), lugar donde los hermanos hablan con autoridad a éstos (los chayes) para que no les hagan daño y les asignan además la función de cortar la carne de los animales como propósito único de su existencia. Luego deben transitar por la Casa de Hielo (Popol Wuj, 2008, p. 108) donde durante toda una noche sobreviven al frío. Al atravesar la Casa de los Jaguares (Popol Wuj, 2008, p. 108), les indican que su destino será comer huesos y restos; al final, salen victoriosos de todas estas pruebas. En la Casa de Fuego (Popol Wuj, 2008, p. 109) ninguna de las llamas o de los troncos que arden dentro de ella los toca. No es sino hasta llegar a la Casa de los Murciélagos –murciélagos de la muerte-, (Popol Wuj, 2008, p. 109) donde a Junajpú le es arrancada su cabeza, cuando después de permanecer mucho tiempo quieto y oculto se asoma para saber si ya amaneció.

Antes de abordar el tema de la derrota de los hermanos en la Casa de los Murciélagos, es esclarecedor notar que la labor que han venido realizando Junajpu e Xbalamke es precisamente ordenar y asignar las funciones de cada uno de los elementos que forman parte del cosmos, en este caso del inframundo. Todos los elementos animados e inanimados responden y actúan conforme al mandato de los jóvenes.

Es importante notar que Junajpu e Xbalamke son, además, los nietos de los Señores de *Xibalbá* y, por tanto, los poderes y la naturaleza numérica *dual* es esencial en los héroes hermanos. A esto se debe que los jóvenes poseen poderes que les ayudan a sortear sin mucha

dificultad las pruebas en Xibalba. Ahora bien, esto tampoco implica que los diferentes enfrentamientos contra los Señores de Xibalba sean hazañas sencillas para los gemelos.

4. De la cabeza de Junajpu y la victoria contra los de Xibalba

La decapitación de Junajpu en la Casa de los Murciélagos no es casual. Desde la perspectiva de esta investigación, Junajpú decide en un acto de Libertad exponer su cabeza para recibir la ayuda de otras divinidades, así como de los animales que habitan en Xibalba. Su hermano Xbalamke construye con un chilacayote (una calabaza) que le han traído los animales, una nueva cabeza para su hermano y le esculpe un nuevo rostro. Las deidades del amanecer *Uk'úx Kaj* y *Jun Raqan*¹³, invocadas por Xbalamke, descienden a Xibalba y depositan el cerebro en la nueva cabeza para que los jóvenes puedan continuar su enfrentamiento en el Juego de Pelota.

Este ocurre gracias a que las divinidades de la claridad *Uk'úx Kaj* y *Jun Raqan tiznan* —oscurecen— cuatro veces el cielo para ganar tiempo, antes de que Xbalamke y Junajpu —con una cabeza reconstruida— retomen el Juego de Pelota. El pasaje dice:

*-¿Estará bien? le fue preguntado a Junajpú.
-¡Sí, está bien! contestó.
Y empezó a girar la cabeza como si realmente fuera su cabeza.
Después, tomaron decisiones,
se pusieron de acuerdo.
-Tal vez no debes jugar
Únicamente haz como que lanzas
Seré yo quien lo haga todo, le dijo Xbalamké
(Popol Wuj, 2011, p. 112)*

¹³ Sam Colop. El Popol Wuj. Capítulo tercero. Guatemala 2008. Cholsamaj Págs:110-113

Una vez reiniciado el juego engañan a los Señores de Xibalba, recuperan la verdadera cabeza de Junajpu, la colocan sobre su cuerpo y vuelven a la normalidad. Sustituyen, además, la pelota que antes era la cabeza de Junajpú por la del chilacayote. Así los jóvenes se recuperan y retoman el juego en igualdad de condiciones contra los doce Señores de Xibalba, a quienes vencen una vez más.

Junajpu e Xbalamke han logrado ordenar las piezas del universo, *simbolizado* en el campo y el Juego de Pelota, y han vencido a su vez a las fuerzas oscuras, con ayuda de los abuelos de la claridad y de todos los animales que habitan en Xibalba. Esto implica que ya han dispuesto el sustrato espacial mediante la victoria del Juego de Pelota y han asignado a cada elemento y a cada habitante el destino que les corresponde a cada uno posteriormente se enfrentarán nuevamente a los Señores de Xibalba y se prepararán para el salto al fuego por el que se convertirán en la Luna y el Sol.

Es crucial comprender la intencionalidad metafórica del documento, según la cual los gemelos al enfrentar cada prueba están respaldados por cada uno de los elementos (animales, divinidades, objetos) dentro del cosmos. La *numinosidad* trascendente e inmanente de los actos de los hermanos —corporizada en la flora, fauna y en cada elemento de la naturaleza, así como en sustratos espaciales supra e infra terrenales— muestra su naturaleza plural, es decir, los demás símbolos son también una extensión de ellos mismos.

A este respecto, Mata Gavidia dice:

Los dioses del Popol Vuh son distintos entre sí, distintos de los hombres, pero todos ellos y la naturaleza y el hombre mismo forman una comunidad de vida, comunidad existencial, que hace de cada uno un punto sin el cual no tendrían sentido los otros. (Mata Gavidia, 2001, p.128).

Esto quiere decir que cada elemento del cosmos que ayuda a Junajpu e Xbalamke es, como extensión de ellos, co-partícipe de la materialización final del universo. Es decir, la naturaleza del universo es de alguna forma *correlativa y coimplicante*, por cuanto reúne una diversidad de símbolos que actúan a través de los jóvenes Junajpu e Xbalamke. Además de esto, el universo a través del entretejido de símbolos, elementos de la flora y fauna, participa en el conjunto de las acciones éticas, en convivencia y en función de la comunidad misma. En torno a esta propuesta sobre la voluntad ética en lo numérico, advierte Rudolf Otto:

Lo numinoso atrae hacia sí y se asimila donde quiera los pensamientos que forman el ideal de las sociedades y de los individuos sobre lo obligatorio, legal y bueno. Estas ideas se convierten en la “voluntad” del numen, quien a su vez se hace su guardián, ordenador y fundador. Y cada vez se insertan con más fuerza en él y lo moralizan. Lo santo se hace bueno, y, por esta razón, lo bueno se hace santo, sacrosanto, hasta que ambos elementos se juntan en fusión irresoluble y entonces se constituye el sentido cabal y complejo de lo santo, que es a la vez bueno y sacrosanto. (Rudolf Otto, 2005, p.153-154)

Tomando en cuenta que la dimensión de lo sagrado, según la cosmovisión maya, se delimita por la armonía y las virtudes de los individuos, y en función del carácter simbólico por el que éstos se proyectan en sus divinidades, podría entonces afirmarse que la voluntad, el ejercicio de Libertad de los jóvenes gemelos, es motivada por su función moral, por la intencionalidad ética, y no por acontecimientos azarosos.

5. De la memoria y muerte simbólica de Junajpu e Xbalamke

El pasaje que refiere cómo será la muerte de los héroes gemelos inicia así:

*Ésta es su memoria,
Su muerte la que contaremos.*

*Cuanto les fue dicho lo hicieron,
todos los sufrimientos
Los tormentos que les hicieron pasar;
pero no murieron de las pruebas de Xibalba,
Ni fueron vencidos por todos los animales voraces que hay en Xibalba
(Popol Wuj; 2011: p.: 113)*

Las *implicantes* Libertad y Destino reafirman que los símbolos, aunque proceden, en el Popol Wuj, del mundo físico de los seres (esto es, de un plano inmanente), deben ser analizados y comprendidos, de la manera que lo indica Lurker, como “parte del mundo humano del pensamiento”:

Los símbolos a diferencia del signo, representan algo, son equívocos y solo son necesarios cuando los conceptos ya no son suficientes. Por lo cual, el *símbolo* no solo tiene una función comunicativa sino significativa, puesto que el símbolo es un signo visible (perceptible) de una realidad invisible. (Lurker, 2000, p.78)

Es significativo que los hermanos héroes, una vez recuperada la cabeza de Junajpu, deciden llamar a dos sabios y adivinos: *Xulu* y *Pak´am*. Esto revela que aunque los jóvenes actúan desde el plano físico del mundo, con los poderes y la ayuda de otras divinidades recurren a los sabios para contarles que ellos han distinguido ya al fuego como símbolo de su muerte. Los jóvenes solicitan la ayuda a los adivinos con las siguientes palabras:

*-Ésta es, pues, la señal que tenemos en nuestros corazones:
la hoguera de piedra es su instrumento de nuestra muerte.
¿Acaso no se han reunido todos los de Xibalba?
Pero la verdad es que no vamos a morir.
Estas son, pues, las instrucciones que les vamos a dar:
Si le vienen a preguntar sobre nuestra muerte cuando nos quememos.
-¿Qué dicen ustedes, Xulu
Pak´am? Si les preguntan:*

-¿No sería bueno arrojar sus huesos al barranco?
 -“No conviene porque así pueden volver a la vida”. Han de contestar.
 -¿No estaría bien si los colgamos de un árbol?
 -“Así no estaría bien,
 así los van a volver a ver”. Han de contestar.
 Cuando les digan por tercera vez:
 -“Esto es lo que es bueno:
 Tiraremos sus huesos al río”. Si les dicen esto ellos.
 -“¡Así conviene que mueran!
 Y mejor si se molieran sus huesos en una piedra,
 como se muele la harina de maíz;
 uno por uno hay que molerlos.
 Luego hay que arrojarlos al río,
 donde cae la fuente que parte hacia las pequeñas montañas y
 hacia las grandes montañas”. Han de decir cuando
 pongan en práctica nuestros consejos,
 lo que les hemos dicho. Dijeron el pequeño Junajpu e Xbalamke.
 (Popol Wuj, 2011, p. 115)

Es interesante que Junajpu e Xbalamke al internarse en Xibalba no mencionen nada al respecto, sino hasta el momento en que parecen ser conscientes de su muerte, de su destino.

El siguiente pasaje lo demuestra:

*Llegaron a la orilla de la hoguera.
 Allí entonces quisieron forzarlos a jugar:*

*Cuando dieron estas instrucciones,
 Era porque ya sabían que iban a morir. (Popol Wuj; 2011: p. 115)*

Unos versos más adelante el texto narra que los Señores de Xibalba han preparado una enorme hoguera y ordenan a los hermanos saltar sobre ella cuatro veces, con el fin de que mueran.

*-No traten de engañarnos con eso.
 -¿Acaso no sabemos de nuestra muerte, Señores? ¡Vean esto! Dijeron.*

*Luego, poniéndose frente a frente,
 extendieron sus brazos los dos y
 se lanzaron de cabeza hacia la hoguera.
 Allí pues, murieron los dos juntos. (Popol Wuj, 2011, p. 115)*

Los jóvenes, en la encrucijada, eligen el Camino Negro, el camino de la muerte; más adelante el texto describe cómo los hermanos vuelven a la vida. No obstante, esta interpretación supone que la vida es la transición a un plano superior y que recobrarla no se debe a la elección, pues los gemelos ya sabían, desde que abandonan la casa de la abuela Xmukane para atender el llamado a los Señores de Xibalba, que su Destino era morir. Sembrar el maíz en el patio de su abuela no es una ironía, y no es un símbolo gratuito o infundado. Los jóvenes gemelos saben que van a morir, y la Libertad como implicante en el símbolo del Aj, o caña de maíz, así como la elección del Camino Negro, implica la transgresión de ir hacia la muerte y romperla.

Cinco días después de que los jóvenes se lanzaron al fuego y de que sus cenizas fueran esparcidas en el río por consejo de los adivinos y por orden de los Señores de Xibalba, Junajpu e Xbalamke resurgen convertidos en hombres con aspecto de peces. Volver a la vida, pero no desde un plano inmanente, después de haber muerto en el fuego, es un acto de Libertad que rompe el orden social y físico de su Destino.

El salto de los jóvenes gemelos al fuego reviste de sentido existencial el sacrificio, pues a través de ese trance iniciático ellos transgreden su Destino con la propia vida, para iniciar la instauración final del universo.

Sobre el sacrificio es interesante lo que nos dice María Zambrano en su libro *El hombre y lo divino*:

Mediante el sacrificio el hombre entra a formar parte de la naturaleza, del orden del universo y se reconcilia o se amiga con los dioses. El hombre que descubrió el ritual de cualquier sacrificio no necesitaba entrar en la realidad, sino salir; era soledad, libertad lo que necesitaba ganar. El sentido “práctico” del sacrificio debió ser un dar lugar a una especie de “espacio vital” para el hombre; por medio de un intercambio de entregar algo para que se le dejara el resto. Entregar algo o alguien a alguien es para que el resto de la tribu o del

pueblo quedase libre. La función del sacrificio era múltiple, pero tenía principalmente un fin: suscitar una manifestación. (Zambrano, 2007, p.53).

Posteriormente Junajpu e Xbalamke, transformados en hombres-peces, regresan y realizan actos aún más prodigiosos de los que hacían antes. Esto llamó la atención de quienes los vieron emerger del río y de los Señores de Xibalba, quienes intrigados, los mandan a llamar. Los hermanos se visten de pordioseros y se presentan —aparentemente obligados— ante los de Xibalba.

No es fortuito el retorno de Junajpu e Xbalamke con sus admirables y fantásticos actos. En sus virtudes está oculto el anzuelo con el cual se enfrentarán de nuevo a los de Xibalba. El ritual previo a la muerte de sus contrincantes, y a la segunda muerte simbólica por la que se convertirán en astros, está precedido por sus ritos histriónicos. Hay una vasta sacralidad lúdica en el momento previo al segundo enfrentamiento con los de Xibalba. Disfrazados de pordioseros, como ya se ha descrito, realizan ingentes milagros ante los señores del inframundo. Haciéndoles creer que solo son un par de pordioseros con poderes mágicos, se burlan de ellos entreteniéndoles y asombrándolos antes de matarlos. La liturgia es entonces juego, es teatralidad previa al sacrificio propio, es transgresión al destino, la antesala de la muerte propia y la de su público y contrincante. El dar muerte no es motivo de venganza ni de tristeza; es una re-significación, o una asignación de sentido a la fatalidad; el Destino se convierte ahora en Libertad.

Los gestos y la corporalidad de los hermanos héroes ahora corresponden a otra realidad simbólica, trascendente. Junajpu e Xbalamke están aún en un período de auto-transformación, y de transición existencial en torno a su consumación sacra. Su apariencia ha

cambiado y además han decidido disfrazarse. Están por cumplir su Destino no sólo transgrediendo y asumiendo su propia muerte, sino a través de su futura mutación en astros, que instaurarán finalmente el Universo, una vez que hayan dado muerte a los de Xibalba.

6. La victoria de Junajpu e Xbalamke sobre los de Xibalba

Los Señores del Inframundo exigen a los dos pordioseros que realicen sus actos asombrosos. Los jóvenes se ven obligados a cumplir todo lo que los de Xibalba les exigen. Primero realizan una serie de bailes; luego hacen demostraciones de sus poderes a tal punto de hacer arder una casa, para luego volverla a su estado inicial; después se matan entre ellos y vuelven a la vida intactos; posteriormente sacrifican al perro de uno de los de Xibalba para luego devolverlo a la vida.

Asombrados, los Señores les exigen que hagan lo mismo con una persona, orden que cumplen de inmediato. El asombro y el éxtasis que los Señores de Xibalba experimentan al ver ese acto les hace quedar fuera de sí y ordenan a los jóvenes lo repitan, pero realizándolo sobre ellos mismos. Los jóvenes acceden gustosos a la petición de los Señores quienes no tienen idea de que esta será la manera en que los hermanos los matarán. La primera parte del diálogo nos dice:

De ahí que salieran estas palabras de Jun Kame y

Wuqub Kame:

-¡Hagan lo mismo con nosotros!

¡Sacrifíquennos! Dijeron.

-¡Uno a uno sacrifíquennos! Dijeron Jun Kame y

Wuqub Kame al pequeño Junajpú e Xbalamke.

-¡Está bien!

¡Volverán a la vida!

¿Acaso hay muerte para ustedes?

(Popol Wuj, 2011, p.121)

“¿Acaso hay muerte para ustedes?” es una de las expresiones más interesantes de este pasaje. Pareciera en primer término una pregunta llena de ironía, si se considera la paradoja de que los propios Señores de la muerte puedan morir. Por otra parte, la interrogante nos lleva a pensar que los jóvenes se detienen ante el umbral de un cuestionamiento existencial: ¿Puede la muerte usurpar a la propia muerte? Aunque la pregunta pueda parecer un juego gramatical, en realidad alude a una incógnita existencial que los jóvenes por primera vez se plantean: ¿Cómo han de poder vencer a los Señores de Xibalba?

En pasajes anteriores Junajpu e Xbalamke parecen ser conscientes de su “condición”, ellos ya saben acerca “de su muerte”; sin embargo, la pregunta se interpone precisamente en el momento previo al sacrificio que harán con los del inframundo. No está de más indicar que los jóvenes se están enfrentando de alguna forma contra sus ancestros, sus abuelos, pues del “lugar de los desvanecidos” emergió su madre Ixkik’. Así pues, la pregunta, irónica o no, pero definitivamente simbólica y existencial, es la última frase previa al rito del sacrificio de los Señores de la muerte.

El acto de sacrificar a los Señores de Xibalba es claramente un acto de ofrenda al cosmos que los gemelos realizan para pedir algo a cambio. Pero ¿qué es lo que desean a cambio de la ofrenda?, ¿cuál es el sentido de esta contienda, de este sacrificio? Los versos que narran el acto de sacrificio son los siguientes.

*Al primero que sacrificaron fue al cabecilla de los Señores
Jun Kame llamado,
Señor de Xibalba
Ya estaba muerto Jun Kame,
cuando tomaron a Wuqub Kame
Pero no fueron vueltos a la vida.
De inmediato salieron huyendo los de Xibalba
al ver muertos a los señores.
Les sacaron el corazón,*

*fueron sacrificados los dos.
Esto hizo para castigarlos.
Tan rápido como había muerto uno de los Señores,
sin haberlo vuelto a la vida;
el otro Señor se humilló
lloró delante de los bailadores;
no lo aceptaba,
no lo entendía:
-¡Tengan lástima de mí! Dijo al darse cuenta de lo que ocurría.
(Popol Wuj, 2011, p. 121)*

Uno de los versos dice: “*Esto hizo para castigarlos*”. Pero antes de asimilar el significado más que evidente de esta línea, consideramos no dejar al margen el hecho de que los jóvenes héroes desde su aparición en el Popol Wuj han tenido la labor de reorganizar y disponer el orden material y moral del cosmos. Dan muerte a los arrogantes y soberbios, ordenan a los animales y plantas del campo cuál deberá ser su finalidad y cumplen el deber de jugar el Juego de Pelota Maya, que representa la lucha por el destino de la humanidad, reconfigurando el firmamento a través de los movimientos de sus cuerpos e imitando con sus cabezas el movimiento de los astros.

Más allá de pagar la deuda moral que los Señores de Xibalba tienen en su contra por todas las injusticias que cometieron, su muerte encierra simbólicamente las razones en torno a las *implicantes* Libertad y Destino que explicaremos en el siguiente orden.

En primer lugar, desde la aparición de los jóvenes héroes en el poema del Popol Wuj, se resalta su estoicismo frente a las adversidades y malos tratos. Los hermanos cumplen todos los mandatos que su madre y su abuela les asignan. Creen estar destinados a ser agricultores para dar continuidad a la labor de sus hermanos mayores; sin embargo, la naturaleza se manifiesta y se revela contra ellos de forma sagrada, ordenándoles ser jugadores del Juego de Pelota Maya, mandato que cumplen hasta las últimas consecuencias. Desde su aparición

hasta el enfrentamiento con los Señores de Xibalba los hermanos han ordenado material y moralmente el cosmos.

En segundo lugar, el camino que han recorrido transcurre por todos los sustratos espaciales sagrados que conforman el cosmos. Sus hazañas y el sentido épico y sagrado del poema delinear el trazo geo-sagrado en el cual ellos reconfiguran el orden moral y la armonía en cada espacio. En capítulos anteriores dan muerte Wuqub Kak'ix y a sus hijos Zipacna y Kabraqan (Popol Wuj, 2008, p. 47-57), quienes por su soberbia quisieron usurpar el lugar del Sol y la Luna. Luego transforman a sus hermanos mayores Jun Batz y Jun Chowen en monos y en estrellas, que simbolizan a los patrones del arte. Más adelante, en la huerta donde iban a trabajar, ordenan a los animales del campo cuál deberá ser su tarea y les asignan los alimentos que la naturaleza deberá proveerles. Posterior a ello, engañan a su abuela y, robando los implementos del Juego de Pelota que era de sus padres asesinados, deciden bajar al Inframundo para enfrentarse contra quienes mataron a sus padres. Podría decirse, en síntesis, que la única deuda que los gemelos tienen con la vida es la de su salto iniciático, la de su transformación en los astros que posibilitarán la realización del universo.

En tercer lugar, y acaso la síntesis de los aspectos anteriormente explicados, es que la razón principal en torno a la desiderata que ha guiado las acciones de los héroes jóvenes a Libertad y Destino es el retorno al lugar de origen del que simbólicamente ellos también provienen por los siguientes motivos: 1) los padres de Jun Junajpu y Wucub Junajpu son asesinados en Xibalba; el árbol de jícara donde las cabezas de estos resurgen en forma de frutas está allí, 2) es en Xibalba donde Ixkik' es fecundada por uno de los hermanos y queda embarazada y 3) es en el lugar de origen donde los gemelos deciden saltar al fuego en dos ocasiones, la primera para iniciar su transformación física y espiritual emergiendo en forma

de hombres-peces del río donde sus cenizas son lanzadas, y la segunda para ascender al firmamento convertidos en el Sol y la Luna. El lugar de origen, pues, donde inicia su Libertad, es al mismo tiempo el lugar de Destino y su salto destina al mismo tiempo a Libertad, a una transformación más, que moviliza e instaura el universo en su totalidad, y con él, la garantía y el destino de la humanidad.

Es importante notar que la transfiguración física y espiritual de los gemelos en hombres-peces pronto alcanzará un plano únicamente trascendente. Desde que regresan, sus poderes y la forma en que disfrazados de pordioseros manifiestan sus virtudes mágicas, reflejan la madurez que los hermanos han alcanzado casi al fin de su camino y de su Destino. El enfrentamiento de Junajpu e Xbalamke con sus gigantes abuelos de la muerte representa simbólicamente el resultado de una renovación del mundo, que se refleja en ellos mismos (de su apariencia) y del universo que está en curso y próximo a su constitución final. El enfrentamiento entre los nietos que matan a las divinidades de la muerte, aunque resulte paradójico o irónico, es una manifestación coherente de transgresión del orden del cosmos para renovar lo necesario, dar muerte a la oscuridad, y convertirse, una vez realizada esta hazaña, en el Sol y la Luna.

*Al primero que sacrificaron fue al cabecilla de los Señores
Jun Kame llamado,
Señor de Xibalbá.
Ya estaba muerto Jun Kame,
cuando tomaron a Wuqub Kame
Pero no fueron vueltos a la vida.
De inmediato salieron huyendo los Señores de Xibalba
al ver muertos a los Señores.
Terminaron huyendo todos sus vasallos,
sus hijos a un gran barranco*

...
*Así, pues, fueron vencidos los señores de Xibalba;
Sólo por prodigios*

Y solo por la autotransformación que hicieron.

...

*Hasta entonces revelaron sus nombres,
y se ensalzaron a sí mismos ante todos los de Xibalba.*
(Popol Wuj, 2011, p. 121)

El valor de este poema sagrado deriva de su función dadora de arquetipos y del entretreído de los ideales éticos de la cultura maya proyectados en Junajpu e Xbalamke y en sus hazañas para liberar el cosmos de fuerzas antagónicas y ayudar a constituirlo. El sentido existencial por el que se reconstruye el cosmos como mito en el Popol Wuj podríamos explicarlo con las palabras de Mircea Eliade, quien a propósito de los mitos asegura:

Los mitos son verdaderas historias (sin importar el que no sean historias verdaderas) son arquetípicas y ejemplares, revelan lo que el ser humano es en cuanto humano. Los mitos narran y justifican una nueva situación; los mitos genealógicos y los de curación son reactualizaciones de sentido. Son expresiones de la verdad absoluta como reactualizaciones de acontecimientos primordiales ocurridos en los orígenes remotos y a-históricos. Los mitos revelan las estructuras de lo real y los múltiples modos de ser en el mundo. Las primeras especulaciones filosóficas se derivan de las mitologías. (Eliade en Ortiz-Osés, 2005, p.405)

Este carácter existencial se reafirma en las formas de ser en el mundo, en la mirada colectiva, la visión de mundo por el que un pueblo se autoconstruye simbólicamente para justificar su existencia como comunidad y para, al mismo tiempo, unificar un mismo accionar ético en función del conjunto, de la comunidad misma.

7. Xmukane frente a la mata de maíz

El rito y sus elementos constitutivos conforman el entretejido simbólico por el que se da sentido y se asigna un lugar importante, en la subjetividad de los individuos, a los anhelos ligados a deseos profundos de conservación de la humanidad, del cuidado de la descendencia y garantía de la supervivencia.

Como se analizó en el capítulo segundo, el rito de la abuela Xmukane frente a la mata de maíz, representa uno de los sucesos simbólicos y existenciales más significativos del Popol Wuj:

*Retoñaron las matas de maíz,
luego se secaron.
Esto ocurrió cuando se quemaron en la hoguera.
Cuando volvieron a retoñar esas matas,
su abuela efectuó una ceremonia:
quemó copal ante las cañas,
esto, en memoria de sus nietos.
Se contentó el corazón de su abuela que por segunda vez retoñaran las cañas.
De ahí que fueran deificadas por su abuela,
y fue cuando las nombró: En medio de la casa
En medio de la cosecha,
Cañas vivas,
Lecho de tierra; fueron los nombres
que llegaron a tener.
...
Estos nombres fueron puestos por Xmukane
a lo que habían dejado sembrado Junajpu e
Xbalamke
para que precisamente fueran recordados por su abuela.*
(Popol Wuj, 2011, p. 124)

Las matas de maíz en la cosmovisión maya simbolizan renovación. Aj es uno de los veinte glifos del calendario maya, y representa el espíritu o fuerza del tiempo relacionada con

la multiplicación, la madurez y la sabiduría. Carlos Barrios, en *El libro del Destino*, nos dice sobre este nahual o fuerza protectora:

El cañaveral y la milpa simbolizan el poder. Significa abundancia, restablecimiento de la naturaleza para armonizarse con los demás. Es un pilar que conecta la energía cósmica y telúrica, unidad, poder, las siete virtudes (fuego, agua, aire, tierra, corazón del cielo, corazón de la tierra y el centro) poder divino. También clarividencia, palabras sagradas, el amor a la humanidad, señales del cuerpo, el desarrollo de la serpiente de fuego y del poder. Es el triunfo sobre toda la maldad y el mal espíritu. Son los horcones de las casas o pilares de fuerza. Simboliza la autoridad tanto terrena como espiritual, es el triunfo de la vida sobre la muerte. Es el retorno al hogar, el lugar de origen, el lugar de convergencia y manifestación de las energías superiores. Activa las fuerzas que hacen los actos heroicos. Cultiva el conocimiento de la naturaleza humana desarrollado por medio del trabajo conjunto, de la comunidad. Personifica la integridad, honestidad, rectitud. Signo que abarca la ética, la prudencia y la moral, trae la simplicidad y el ordenamiento de la existencia y armonización de la vida. (Barrios, 2004, p. 128-130)

Lo sagrado, representado simbólicamente en la mata de maíz, indica que Junajpu e Xbalamke rompen el orden biológico. La mata de maíz que se seca y renace dos veces representa el símbolo Muerte-Vida, Camino-Verde (camino de la vida) y al mismo tiempo Camino-Negro (camino de la muerte). Así, cuando los hermanos se lanzan al fuego, en lugar de morir —que sería lo lógicamente esperable— regresan con vida, renacen, al igual que la mata de maíz. Este regreso a la vida se da en dos planos: en un sentido real y también en un sentido simbólicamente existencial-sagrado, en el que se representa el triunfo de la vida sobre la muerte, la victoria de los jóvenes héroes contra los Señores de la muerte y con ello, el restablecimiento de la naturaleza y la armonización del cosmos.

El Aj, la caña que retoña por segunda vez es, pues, la metáfora, el símbolo de Libertad y Destino con el que se rompe el ciclo de Vida-Muerte, para transformarse en Vida-Muerte-Vida, tal como les sucede a Junajpu e Xbalamke, simbolizados en la caña de maíz.

8. El encuentro de Junajpu e Xbalamke con sus padres

Como epílogo de su victoria, Junajpu e Xbalamke se reencuentran con sus padres. Los restos de sus progenitores habían sido enterrados en el centro del campo del Juego de Pelota. Los hermanos los desentierran y reconstruyen sus restos. Los versos que siguen representan el mensaje del encuentro:

*-Lo primero sea lo de ustedes,
Serán los primeros en ser honrados por las hijas nacidas en claridad
por los hijos nacidos en claridad.
Sus nombres no serán olvidados.
¡Que así sea!
Les dijeron a sus padres, cuando consolaron a sus corazones.*

Y más adelante:

*Éste fue pues, su mensaje de despedida,
después que habían vencido a todos los de Xibalbá
Luego ascendieron para acá,
en medio de la claridad.
De inmediato ascendieron al cielo:
uno fue el Sol
y el otro la Luna.
Entonces se iluminó la bóveda del cielo,
la faz de la tierra,
en el cielo se establecieron.*

*Luego subieron los cuatrocientos muchachos muertos por Zipakna.
En sus compañeros se convirtieron;
en estrellas del cielo se volvieron.*

(Popol Wuj, 2011, p. 126)

Desenterrar a los padres y ofrendar la promesa de mantener viva su memoria es el último acto en la tierra, acto además de despedida y de ordenación del cosmos antes de convertirse en astros.

CAPÍTULO IV

DUALIDAD EXISTENCIAL EN LOS SÍMBOLOS: LIBERTAD Y DESTINO

*“Y todo lo que rodea al ser humano, y él mismo es arcano.
El ser humano es la criatura para la cual la realidad se le da como inaccesible.
Pero siempre ha sentido la necesidad ineludible de despejarlo,
de abrir camino, de llegar a ello, de que le sea manifestado”.*
María Zambrano

Podríamos decir que el poema del Popol Wuj encierra, en la comprensión simbólica de la cotidianidad, las contrariedades y anhelos existenciales humanos. Su lenguaje simbólico y metafórico proyecta *sentido* para el pueblo Maya K'ich'e' a través del asombro y la consternación que produce la belleza y finalmente a través de la contemplación y comprensión del universo, de la totalidad. Esta proyección de asombro y consternación es el *sentimiento de criatura* (Rudolf Otto) y es por ello que el poema es el punto de partida para superar, de alguna forma, la *prepotencia* con la que el cosmos se muestra ante el pueblo Maya K'ich'e'.

En este poema, específicamente en el capítulo tercero dedicado a Xibalba, se relata la historia del nacimiento y el lugar de origen de las pasiones humanas. Con esto nos referimos a que el texto trata, por medio de los símbolos, verdades humanas fundamentales como la muerte, el deseo y amor por la vida, expresadas en la *correlatividad* de las *implicantes* simbólicas Libertad-Destino, que se articulan inseparablemente en el fluir de elementos y acontecimientos sagrados en el libro.

Asimismo, el símbolo expresa la fascinación y seducción por el entorno, el misterio de la naturaleza y la investidura de poderes sobrehumanos con que el pueblo Maya K'ich'e' revistió a sus héroes míticos, dos adolescentes sabios que orientan su propio camino a través

de sus virtudes morales y de las acciones que con que ordenan la región de lo simbólico, a través de sus hazañas y su interacción con cada uno de los elementos del cosmos. En este sentido nos dice Susan Langer:

El mito tiende a sistematizarse porque no ofrece una biografía personal imaginaria, sino que presenta —aunque muy metafóricamente— una imagen del mundo, una captación de la vida en general; figuras que poseen idéntico significado se fusionan en una sola, y caracteres de origen completamente distinto establecen entre sí relaciones muy definidas. Además en razón de que el héroe mítico no es el sujeto de un ensueño egocéntrico sino un sujeto que excede a cualquier individuo, siempre se lo percibe como un ser sobrehumano, cuando no absolutamente divino. (Langer, 1958, p.205)

El Popol Wuj es un poema fundacional sobre la concepción e instauración del universo. Tomando eso en cuenta habrá que comprender que las *implicantes* existenciales Libertad y Destino funcionan como categorías en las que, desde el símbolo, se representan las contrariedades humanas, más allá de ese *sentimiento de criatura* ante un universo mayestático, como le llama Rudolf Otto. Es la materialización metafórica de las decisiones del ser humano, sus anhelos, su dolor y en consecuencia el enfrentamiento con las frustraciones o limitaciones existenciales en el mundo real, donde el ser humano se debate en procura de descifrar el enigma de la vida, su sentido y su finalidad.

La filósofa María Zambrano en su libro *El hombre y lo divino* afirma que la supervivencia de una cultura depende de la calidad de su concepción de lo divino, o de sus divinidades. Asimismo, asegura, dependerá de la configuración que el sistema de lo divino haya tomado frente al ser humano y las múltiples relaciones explícitas y encubiertas entre ambos, así como de todo lo que sucede en este orden de lo divino. Finalmente, depende también de las contiendas entre individuo, divinidades y su realidad y en consecuencia de la

imagen por la que el ser humano se ve a sí mismo en función de sus referentes divinos. (Zambrano, 2007, p.43).

Importa, entonces, comprender que “El símbolo no esconde ninguna enseñanza oculta, sino que es una interpretación creadora de sentido” (Ricoeur, 2011, p. 482). Y con base en ello es que como mito, como concepción de la génesis del universo, como poema épico sobre su origen, se hace necesario un punto de partida que dé respuesta al enigma de la existencia, un sentido que no sea gratuito, sino que como advierte Ricoeur *sea preciso conquistarlo*. (Ricoeur, 2011, p.482)

La conquista del sentido de la existencia a través de la simbolización de lo sagrado, se yergue sobre el trayecto que Junajpu e Xbalamke inician prácticamente solos desde su nacimiento. También puede verse en función de sus deseos y del descubrimiento paulatino por el que sus decisiones los llevan a romper los mandatos sociales, a transgredir los supuestos roles, en la correlatividad de Libertad-Destino, con los que erigen el camino de su desiderata y de su autovalidación como númenes y como representantes simbólicos de la humanidad.

¿Por qué volver al inicio? ¿Por qué centrar el estudio de las *implicantes* existenciales Libertad y Destino en los jóvenes Junajpu e Xbalamke? Aunque ya se ha respondido en parte esta pregunta, queda por decir que la finalidad de la hermenéutica sobre lo sagrado es rescatar del olvido al símbolo, extraer de este la filosofía y restaurar el pensamiento, el discurso filosófico que nos ofrece la dimensión de lo sagrado a través del símbolo, lo que nos lleva, en palabras de Paul Ricoeur, a preguntarnos por el *ahora*. Es decir: “El momento histórico de la filosofía del símbolo es el olvido y el de la restauración... por eso nos preguntamos por el *ahora*” (Ricoeur, 2011, p. 482).

Podemos ver cómo el pensamiento del pueblo Maya K'ich'e', hospeda en las figuras de dos adolescentes la dualidad polar: aquellas características contrarias que son a la vez la conjugación de sus virtudes: adolescencia-sabiduría. La dualidad de esa unidad se expresa también en que los gemelos, —entidades divinas diferentes— actúan siempre en par, hacen su propio trayecto existencial juntos y tienen una condición numérica de inseparabilidad, una representación humana de solidaridad y de lealtad, y representan además en la cosmovisión maya el complemento, la fuerza, la unidad.

Otro elemento de contradicción se manifiesta en que a pesar de todas las virtudes y de la sabiduría de que gozan desde su infancia, son maltratados y están inmersos en un entorno de desamparo; pero a la vez su condición de númenes los hace autosuficientes e independientes. Es notable que esa *dualidad* fundacional sea el fruto *dual* de la Muerte y de la Vida, si atendemos a que nacieron de la doncella Ixkik. En síntesis, los jóvenes son la progenie directa de la muerte y la vida.

Junajpu e Xbalamke representan la continuidad de la memoria de sus padres; representan la renovación de la memoria, el rejuvenecimiento de dos héroes épicos que murieron a manos de los Señores del Inframundo. Ellos, desconociendo la intencionalidad de su nacimiento, representan la recuperación de la memoria, la superación del mal humano por el que sus padres fueron víctimas de los de Xibalbá que son las *prepotencias numéricas* que simbolizan la muerte y el dolor.

Si lo que la cultura Maya K'ich'e' nos está diciendo es que los primeros héroes épicos sucumbieron ante la perversidad representada en Xibalba, también nos dice que sus descendientes deberán superar las fuerzas del inframundo y rescatar del olvido a las víctimas, a sus padres, y por consiguiente rescatar la memoria de quienes poblaron y realizaron el Juego

de Pelota Maya antes que ellos; en síntesis, deberán ser también guardianes de la memoria. Esto último aparece en reiteradas alusiones, evidentes al inicio del libro, así como al final del tercer capítulo. Citamos textualmente algunas referencias:

*Éste es el origen de la antigua historia de este lugar llamado K'ich'e'.
Aquí escribiremos
estableceremos la palabra antigua:
el origen
el comienzo de todo lo acontecido en el pueblo K'ich'e',
nación de la gente K'ich'e'.
Aquí iniciamos la enseñanza,
la aclaración y
la relación de lo oculto y
lo revelado por Tz'aqol
Bitol;
Alom,
K'ajolom nombres de Junajpu Wuch'
Junajpu Utiw
(Popol Wuj, 2008, p. 21)*

Más adelante, esta referencia a la memoria y a su preservación aparece en el capítulo primero:

*Vamos a sacarlo a luz porque ya no hay donde ver el Popol Wuj,
Instrumento de claridad venido de la orilla del mar
donde se cuenta nuestra oscuridad
instrumento de claridad sobre el origen de la vida, como se le dice.
Había un libro original,
que fue escrito antiguamente,
sólo que están ocultos quienes lo leen
quienes lo interpretan.
(Popol Wuj, 2008, p. 23)*

El final del capítulo que narra la forma en que Junajpu e Xbalamke desentierran a sus padres hace también una clara referencia al tema de la memoria:

*Aquí serán invocados.
¡Así va a ser! les dijeron sus hijos, cuando consolaron sus corazones.
-Lo primero sea lo de ustedes,*

*Serán los primeros en ser honrados por las hijas nacidas en claridad
por los hijos nacidos en claridad.*

Sus nombres no serán olvidados

¡Que así sea!

Les dijeron a sus padres cuando consolaron sus corazones.

(Popol Wuj, 2008, p. 126)

El tema de la memoria, de su recuperación y reivindicación a través del mito y de la palabra como instrumento de invocación, así como el nombrar a los ausentes, tiene un peso de hondo sentir existencial, pues la individualidad de los padres de Junajpu e Xbalamke se universaliza en la memoria de la comunidad, al convertirlos en símbolos que serán compartidos por toda la descendencia del pueblo a lo largo del tiempo. Libertad-Destino se conjugaría, en torno al tema de la memoria, en la posibilidad de trascender la finitud destinada de los individuos en un acto de libertad, que a su vez destina a perdurar la vida simbólicamente.

La libertad de los jóvenes se fundamenta en el carácter existencial por el que desconocen aparentemente la función de su estar en el mundo real, siendo númenes. Su existencia tiene una función, y aun cuando aparentan desconocerla no muestran sentimientos de asombro respecto de sus poderes, pues simplemente se manifiestan como una forma de su *ser*, como extensión de la práctica habitual con la que dan un orden justo y armonioso a la dinámica de la vida cotidiana, a la interacción que sostienen con el plano terrestre y que se conecta directamente con el inframundo y la esfera supra terrestre.

Ejemplo de lo anterior es el primer acto de magia por el que los jóvenes convierten a Jun Batz y Jun Chowen en monos, castigándolos por los malos tratos que les deban, y luego en astros menores; suceso que representan la primera ordenación del cosmos. Pero al mismo tiempo con esta transformación dignifican su memoria y sus virtudes como Patronos del Arte,

astros que en la cosmovisión maya simbolizan sabiduría, virtud e iluminación a través del juego.

El uso de sus poderes como divinidades no debe verse como un acto de venganza, sino como acciones con las que ordenan el mundo y asignan un lugar, orientados por su propia moralidad, a cada elemento de la naturaleza, en función del bien que deberán realizar. El hecho de desconocer que ordenar el cosmos es parte de la función de su existencia —el papel que deben cumplir como destino— se despliega *correlativamente* como un acto de libertad. Libertad en el símbolo, por tanto, representa el desconocimiento del tiempo que es la base de la suma de sucesos que darán un nuevo orden al cosmos; tal libertad es un enigma para ellos.

¿Habría alguna conciencia en los jóvenes hermanos acerca de su Destino y su Libertad? El Popol Wuj parece ofrecer una visión aparentemente ingenua en la que es evidente que Junajpu e Xbalamke desconocen su destino; eso está muy bien ejemplificado cuando ambos siembran y usan sus poderes únicamente para hacer florecer y germinar el campo. La naturaleza en ese instante se revela a ellos y les muestra que su deber es ser Jugadores de Pelota. No obstante, unos versos antes de este suceso el texto describe la imperturbabilidad de los gemelos ante las agresiones que recibían de sus hermanos mayores; el texto literalmente indica que “estos no se molestaban, pues ya sabían de su condición, así que para ellos todo estaba claro” (Sam Colop, 2008, p. 82)

¿Es casual la imperturbabilidad en Junajpu e Xbalamke? ¿Gozan acaso de una conciencia de Destino y Libertad?

La Libertad se manifiesta en la gama de actos virtuosos que Junajpu e Xbalamke realizan para dar armonía y orden al caos. La libertad se concreta en acciones que garantizan el funcionamiento de todas las partes que conforman el cosmos. Los gemelos representan el

ideal del campo de acción humana y una proyección ideal de la humanidad. Su proyecto existencial consiste en ordenar el caos previo a la instauración del universo a partir de las siguientes acciones: recuperar la memoria de su origen, establecer el punto de partida del camino de la humanidad, rescatar del olvido a los ancestros, la imperturbabilidad ante el mal con el que se enfrentan, sea con sus hermanos mayores o con los de Xibalba.

Por otra parte, obligar, sin daño alguno, a la abuela a que sea cómplice de la transformación de sus hermanos mayores, revela la realización de actos de justicia en contra de la crueldad, ayudados por los elementos naturales que intervienen en lo que los jóvenes disponen. La Libertad es entonces la convicción de la actividad numérica para disipar el caos; es el motor que al crear armonía y orden, instauro el universo. Y la constitución del universo sería la intencionalidad final de su quehacer, su Destino.

La Libertad es el conjunto de actos que ordenan el fluido armónico de la existencia en el universo en cada uno de los sustratos espaciales, según la cosmovisión maya, especialmente en la esfera del mundo real.

Si tomamos en cuenta los principales acontecimientos de cada uno de los capítulos del Popol Wuj, Junajpu e Xbalamke han venido re-organizando y asignando, con ayuda de otras divinidades y de la naturaleza que actúa como extensión de ellos, las nuevas funciones de cada parte del cosmos. Ejemplos de ello son la muerte o transformación de Wucub Caquix, Kabracan y Zipacna, la transfiguración de sus hermanos mayores, el mandato que hacen a la Casa del Chay y a los Jaguares que habitan las casas de castigo e incluso la confrontación con los Señores de Xibalba.

Por otra parte ha de señalarse que la configuración de *dualidad*, es decir, de la *unidad dimidiada* como denomina Ortiz-Osés a las *implicantes* existenciales del símbolo, podría

reflejarse claramente en la espontaneidad con la que la naturaleza como una extensión de los jóvenes actúa en solidaridad con sus disposiciones. Esta espontaneidad indica simbólicamente una doble intencionalidad, según la cual la naturaleza es el instrumento humano de la Libertad.

En este sentido, el Destino no sería sino el resultado de un orden armónico y la configuración total del universo en manos de los jóvenes, es decir, deidades y naturaleza en conjunto. El Destino es el final del trayecto existencial en el que la Libertad representa la coherencia, la armonía y consecución de los actos que en conjunto son el interior, el pilar del universo.

Visto de otra manera, el Destino es el resultado de las decisiones, es decir la coherencia de la acción humana ideal representada en Junajpu e Xbalamke. El Destino es productor, por tanto, de la Libertad, de la orientación moral por la que los jóvenes númenes interactúan con la naturaleza y dan orden final al Cosmos como totalidad, sabiéndose partes elementales del funcionamiento del universo, maquinaria infra-supra y terrestre.

La odisea de los héroes jóvenes atraviesa en espacio y tiempo las tres esferas del cosmos. Su semilla inicial asciende del inframundo al plano terrestre a través de su madre Ixkik. Los gemelos continúan su crecimiento en el plano terrestre para retornar después de que han descubierto que su Destino es ser Jugadores de Pelota Maya, y una vez que han descendido a Xibalba para vencer a los Señores de la Muerte. Han de iniciar su trance iniciático simbolizado a través de la muerte, para retornar con vida y ascender al firmamento, convirtiéndose en los dos astros supremos de la Tierra, y dentro del pensamiento Mayas K'ich'e', del universo.

Su transfiguración final en astros representa simbólicamente también la *correlatividad* entre Libertad y Destino. La Luna y el Sol representan a su vez el inicio y fin de un ciclo de claridad y oscuridad, y se relacionan con la ascensión y descenso de los jóvenes y de sus ancestros en los diferentes sustratos espaciales. El trayecto entre inicio y el fin de una vida implica deseos, anhelos, acciones, decisiones; esto es lo que los lleva a libertad, y a su vez, les destina a realizar el conjunto de actos y virtudes durante su odisea. Pueden variar los ciclos, tal como lo expresan los sucesos de este poema. No es casual que el Sol y la Luna representen dos opuestos necesarios entre sí, dos opuestos que son equilibrio y que al mismo tiempo la relación de estos sea la disolución del símbolo. Sol y Luna son la *dualidad* de un símbolo: dos hermanos convertidos en astros conforman una unidad de equilibrio, de inicio y fin —o bien de fin e inicio— que hace posible la totalidad del cosmos.

En otro sentido, la odisea de los héroes gemelos que representa el proceso de origen del universo nos remite a recordar que el símbolo es un motor de interrogantes para el ser humano. El símbolo es la manifestación sagrada de un fenómeno que destina a accionar, y por tanto a la libertad de accionar. Bien podríamos decir que esta odisea es como un símbolo sagrado y social que invita a rescatar la memoria, a resarcir la historia del pueblo, la historia de sus ancestros, su memoria histórica.

Podría también considerarse que en este sentido el símbolo funge como *implicante* que destina a libertad, o bien libertad que mediante acción destina al individuo. El cumplimiento de los anhelos del pueblo para el bien común esclarece su accionar ético a favor de la continuidad y el aseguramiento de su supervivencia y de su memoria.

El poder revelador del símbolo en este poema sagrado traza el recorrido existencial de un pueblo que se debate, a través de las representaciones numinosas —sean estas divinidades,

semi divinidades, naturaleza, etcétera—, para garantizar un aprendizaje teñido de dolor, de verdad, de belleza, de paisajes lúdicos, de cuestionamientos, de imperturbabilidad ante el horror, de compasión, de actos de justicia y de memoria.

Otro elemento esclarecedor del significado simbólico de Libertad y Destino, es que después de que Junajpu e Xbalamke han vuelto de su primera muerte ya no solicitan ninguna ayuda a otras divinidades. La Libertad con que resurgen es quizá la metáfora de que el silencio de los dioses se hace presente porque son ellos los que tienen en sus manos los ideales de la humanidad, de su propio destino, y en consecuencia de su propia libertad.

Libertad y Destino son los dos extremos del péndulo en el que oscila la praxis del pueblo Maya K'ich'e', en relación a la búsqueda y a la necesidad de hacer visible lo que se le muestra como enigma a través del símbolo, para garantizar con ello la armonía de su comunidad a través de la *dualidad*, complementariedad, *correlatividad*, en síntesis de una realidad espiritual y cotidiana, inmanente y trascendente a la vez, es decir, armoniosamente y éticamente íntegra.

CONCLUSIONES

El símbolo revela que la dimensión de lo sagrado en el Popol Wuj tiene una polaridad inmanente sobre la que se apoya lo trascendente. El sentido fenomenológico del símbolo como configurador existencial se expresa en lo cotidiano; es por ello que en este poema sagrado los símbolos son elementos terrestres en los que se hospeda el sentido de la vida. Un claro ejemplo de ello es el Juego de Pelota Maya, que es una metáfora simbólica de la lucha de las fuerzas de la oscuridad y de la claridad que se disputan el destino de la humanidad y cuyo combate en el juego de pelota simula a través del movimiento de cabezas el movimiento de los astros previo al amanecer.

Hay un profundo sentido existencial en el trayecto épico de los héroes gemelos Junajpu e Xbalamke. Su camino y la victoria que tienen frente a las diferentes adversidades simbolizan el cómo se desarrolla la conciencia sobre lo santo. El final de su trayecto es la instauración del universo, lo cual representa el anhelo de la verdadera existencia, el *amanecer*, a través de la aparición de los astros Sol y la Luna, en que los jóvenes se convierten después de su muerte. Su salto iniciático es la *dualitud*, personificación simbólica de los héroes que se complementan y que como símbolos reflejan la alianza, el sentido dual de la cosmovisión maya.

En el Popol Wuj, lo sagrado se expresa en el anhelo, en la nostalgia que se encuentra metaforizada en la necesidad de forjar un inicio y mirar hacia el para reconstruirlo. Por ello y gracias a ello este poema es la exaltación de la humanidad depositada en las figuras de dos adolescentes sabios que remiten a algo más grande que un pueblo, a una humanidad llena de valores emocionales e ideales, que en el afán de garantizar la perpetuidad de su comunidad se

enfrentarán a los obstáculos y a las fuerzas del mal para garantizar el *amanecer* del universo, que como es sabido lo constituyen a través de su victoria. Lo sagrado en la cosmovisión maya por tano, no tiene ruptura; el símbolo es una dualidad de realidades opuestas *coimplicadas* y *correlativas* donde no hay una bifrontalidad, sino que se constituyen en un tejido de lo trascendente sostenido en lo inmanente.

Lo sagrado en las *implicantes* existenciales Libertad y Destino se muestra mediante la identidad social, la necesidad de proyectar en los héroes jóvenes el reconocimiento de ellos como sí mismos. Esta identidad lúdica de los héroes respecto de los ideales de la cultura Maya K'ich'e' es, en síntesis, la necesidad existencial de construir, de fundar con belleza, de poseer la claridad de la idea de origen y heredar la historia de su evolución; significa legar un orden de sentido con compromiso histórico y existencial respecto de la memoria del pueblo.

Es de gran valor filosófico develar a través del ejercicio hermenéutico que las manifestaciones sagradas de pueblos originarios en nuestro continente y principalmente en nuestra región, a través de los estudios de libros sagrados o memoriales épicos de nuestros pueblos representan que la sacralidad, como es el caso del Libro sagrado de los Mayas K'ich'e' representan más que la configuración del cosmos, la proyección del ideal humano que busca la armonía universal, la cual se configura en el orden que es dado a todos los símbolos materiales y metafóricos, a través de actos de justicia y equilibrio, ideales animado en los símbolos y que mantienen su vigencia a través de un estudio comprometido con las funciones filosóficas del mito: metafísica, cosmológica, sociológica y psíquica,

La filosofía tiene un compromiso con las crisis que a nivel histórico han afectado y afectan actualmente a la humanidad, tiene un compromiso con las pautas conductuales que rigen los actos de libertad y destinalidad de nuestros pueblos y que definen el rumbo de

nuestro propio trayecto existencial. Así, el cuestionamiento constante sobre la justicia en términos humanitarios, éticos, normativos deben conducirnos a volver la mirada a nuestros inicios como humanidad —en este caso, a través del estudio del mito— para comprender y re-flexionarnos, flexionar nuestro pensamiento sobre nosotros mismos, sobre nuestra condición humana y sobre el compromiso filosófico como herederas y herederos de la labor crítica y extraer como ha sido el propósito de esta investigación resultados de un análisis comprometido con nuestra propia existencia.

Esta investigación hermenéutica sobre el Popol Wuj muestra que más allá de nuestra caída en el mito actual de la ciencia y tecnificación para alcanzar metas que superen nuestra finitud humana en pro de una trascendencia, propone que la trascendencia y perennidad a la que puede anhelar nuestra humanidad se fundamenta en la armonía del universo, es decir, en el accionar humano mediado por la Justicia como máxima expresión del ideal humano simbolizado en héroes épicos Junajpu e Xbalamke. Ideal que es visto a través del accionar humano y moral, metaforizado, simbolizado en la comunidad de númenes, abuelas y abuelos creadores, de los propios padres de los jóvenes héroes, Ixxik', XXmukane, y la propia fauna y flora diversa y plurinuménica por la que el cosmos interviene en comunidad y en con-vivencia para la materialización de la justicia como garante máximo de la protección, continuidad y perennidad a la que anhela la humanidad a través de sus pueblos.

RECOMENDACIONES

- La incorporación de cursos sobre el estudio del símbolo, hermenéutica y el mito aportaría al fortalecimiento del pensum de la Escuela de Filosofía que ya desarrolla una labor crítica y comprometida con estudios filosóficos vinculados a la historia del pensamiento latinoamericano, así como al compromiso del quehacer crítico de las expresiones simbólicas y filosóficas de los pueblos originarios de nuestra región.
- Algunas perspectivas filosóficas en nuestra actualidad como resultado de la posmodernidad muestran la necesidad de que la filosofía se sirva de otras áreas del conocimiento a fin de interpretar y analizar críticamente las pautas éticas, culturales y simbólicas que rigen el accionar de nuestras sociedades.
- Disciplinas filosóficas como la micro política, estudios filosóficos sobre los géneros, filosofía de la cultura, antropología filosófica, filosofía del símbolo, entre otras disciplinas, resultan necesarias y claves en países que como el nuestro forman parte de una región que ante constantes crisis políticas, culturales, de carácter migratorio, de recuperación y reivindicación de la memoria histórica continua formulando nuevos cuestionamientos vigentes que demandan la atención y el quehacer crítico de la filosofía.

BIBLIOGRAFIA

Fuentes primarias

El Popol Wuj. Edición de Sam Colop, Luis. Guatemala, Guatemala. Editorial Cholsamaj.

Fuentes secundarias

Garagalza L. (2011) *Filosofía, Hermenéutica y Cultura. Homenaje a Andrés Ortiz-Osés*. España. Deusto.

Matul, Daniel y Cabrera E. (2007). *Cosmovisión Maya*. Tomo II. Ciudad Guatemala. Editorial Liga Maya de Guatemala.

Ortiz-Osés A. y P. Lanceros. (2005). *Claves de Hermenéutica para la filosofía, la cultura y la sociedad*. España. Universidad de Deusto.

Ortiz-Osés A. (1993), “La Simbólica Religiosa”, en José Gómez Caffarena. *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. España. Editorial Trotta.

Ortiz-Osés A. (1993), “Metafísica Religiosa: Gnosis Filosófica”, en José Gómez Caffarena y J.M. Mardones. *Estudiar la Religión. Materiales para una Filosofía de la Religión*. Tomo III. España. Editorial ANTRHROPOS.

Otto, Rudolf (1980) *Lo Santo*. España. Editorial Alianza.

Velasco, Juan Martín (1992), “La Fenomenología de la Religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso”, en Gómez Caffarena J y Mardones J. (1992). *Estudiar la Religión. Materiales para una Filosofía de la Religión*. Tomo III. España. Editorial Anthropos.

Velasco, Juan Martín (2006). *Introducción a la fenomenología de la Religión*. España. Editorial Trotta.

Ricoeur, Paul (2011) *Finitud y culpabilidad*. España. Editorial Trotta.

Sahagún Lucas, J. (2005) *Fenomenología y Filosofía de la Religión*. España. Editorial Biblioteca de Autores Cristianos.

Obras de referencia

- Barrios, Carlos. (2004). *El Libro del Destino. Astrología Maya*. Guatemala. Editorial Cholsamaj.
- De la Garza, Mercedes (1993). “Ideas religiosas fundamentales de los nahuas y los mayas antiguos”, en Gómez Caffarena, José (1993). *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. España. Editorial Trotta.
- Girard, Rafael (1962). *Los Mayas Eternos*. México. Editorial Libro Mex Editores.
- Girard, Rafael (1952). *El Popol Vuh, Fuente Histórica*. Tomo I. Guatemala. Editorial Ministerio de Educación Pública.
- Gómez Caffarena J. y Mardones J. (1992) *Cuestiones Epistemológicas. Materiales para una Filosofía de la Religión*. Tomo I. España. Editorial Anthropos.
- Gómez Caffarena (1993). *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. España. Editorial Trotta.
- Langer, Susane (1958). *Nueva Clave de la Filosofía. Un estudio acerca del Símbolo de la Razón, del Mito y del Arte*. Argentina. Editorial Sur.
- Levinas, Emmanuel (1998). *La Huella del Otro*. Editorial Taurus Alfaguara. México.
- Levinas, Emmanuel (2001). *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. España. Editorial PRE-TEXTOS.
- Mardones, José María (2003). *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. España. Editorial Sal Terrae Santander.
- Ricoeur, Paul (2011). *Sí mismo como Otro*. España. Editorial Siglo XXI.
- Zambrano, María (2007). *El hombre y lo divino*. España. Fondo de Cultura Económica.

Artículos

Chávez, Adrián I. (2001). *Dirección de Educación Bilingüe Intercultural –Ministerio de Educación Ensayos sobre El Popol Wuj Libro Sagrado de los Mayas*. Guatemala. Editorial MINEDUC.

Mata Gavidia, José (2001). *Dirección de Educación Bilingüe Intercultural –Ministerio de Educación. Ensayos sobre El Popol Wuj Libro Sagrado de los Mayas*. Guatemala. Editorial MINEDUC.

Memorias del III Congreso Internacional sobre el Popol Wuj (2003). Ciudad Guatemala, Guatemala. Editorial Centro de Estudios Mayas Timach.