

LAS PALABRAS QUE CONTARON LOS ANTEPASADOS: LOS RECURSOS RETÓRICOS DEL *POPOL VUH*

MICHELA ELISA CRAVERI SLAVIERO
Universidad Católica de Milán

El texto del *Popol Vuh* contiene los mitos centrales de la cosmovisión k'iche', que se reflejan también en otros contextos comunicativos, como la arquitectura, la pintura y la escultura (Schele y Freidel, 1990: 280-285; Freidel, Schele y Parker, 1999: 55-110; Kerr, 1992: 109-121). Sin embargo, estos elementos míticos adquieren un valor específico en la lógica narrativa, ya que profundizan la significación de otros fragmentos textuales y del relato mismo. En efecto, el sentido de cada elemento simbólico consiste en su capacidad de entrar en relación con los demás y con la obra en general (Todorov, 1996: 161). Por esta razón, considero pertinente estudiar el simbolismo del *Popol Vuh* a través de un análisis poético y del examen de las relaciones que las palabras, las frases y los fragmentos narrativos establecen entre sí. En el presente trabajo se reflexiona sobre cuestiones que juzgo esenciales en la comprensión de la obra, como la forma de transmisión del texto, la función del manuscrito de Francisco Ximénez (*Popol Vuh*, 1973), la relación entre sus partes, la estructura y su función poética, y se proponen algunas interpretaciones.

El primer marco metodológico que ha resultado útil para comprender la organización sintáctica y retórica de la obra, es la teoría de la oralidad relativa a los fenómenos comunicativos de las sociedades que no conocen la escritura o hacen un uso muy reducido de ella (Ong, 1991; Zumthor, 1982). Los estudios llevados a cabo sobre las comunicaciones poéticas de las civilizaciones caracterizadas por un empleo del lenguaje esencialmente oral, han revelado la presencia de estructuras constantes de decodificación del mundo y de organización verbal. Las particularidades de las culturas orales pueden reconocerse también en las comunicaciones poéticas de los mayas coloniales y contemporáneos, como sistema mixto, donde la oralidad predomina sobre la práctica de la escritura (Zumthor, *op. cit.*: 37). En efecto, aunque los mayas poseían el sistema glífico más sofisticado del continente americano, ya durante el período prehispánico la mayoría de la población estaba completamente excluida de la comunicación escrita. Este fenómeno se mantiene durante la época colonial y hasta nuestros días, pues el nivel de analfabetismo en las comunidades indígenas sigue registrando niveles tristemente altos.

A la luz de estas consideraciones, me parece lícito aplicar la teoría de la oralidad a las comunicaciones poéticas mayas, donde pueden reconocerse recur-

10. a la claridad
11. encontraron
12. descubrieron también lo que iba a entrar en la carne del hombre¹

En este fragmento sobre la creación de los hombres de maíz, todas las oraciones desarrollan la misma función y el mismo papel en la lógica comunicativa. A nivel sintáctico, esto se traduce en una coordinación, puesto que no existen informaciones prioritarias y otras subordinadas a éstas. Cada oración expresa una idea, que se matiza y profundiza por medio de las frases sucesivas, creando una cadena de constante resemantización de la realidad. La congregación, la llegada y la plática de los dioses se configuran como acciones complementarias e interdependientes para la solución del problema. A pesar de un orden cronológico implícito (primero la llegada, luego la congregación y al final la plática), el texto enfatiza la colaboración de los dioses en el descubrimiento de la planta de maíz, más allá de la organización temporal y causal aparente. Esto significa que las oraciones coordinadas expresan conceptos interdependientes desde el punto de vista semántico, puesto que cada una profundiza la idea expresada anteriormente a través de una organización sintáctica paritaria.

Este primer aspecto es propio de las comunicaciones orales, en las que el emisor y el destinatario comparten la misma información contextual y ésta no tiene que ser añadida en una posición jerárquica subordinada (Denny, 1995: 112-113). Las comunicaciones escritas, en cambio, necesitan descontextualizar el mensaje, para que éste se pueda reproducir también en condiciones espaciotemporales distintas. Con el fin de que las informaciones sean comprensibles, los textos escritos proporcionan verbalmente también los elementos contextuales, fundamentales para que el destinatario interprete de manera correcta el mensaje. Estas informaciones normalmente se expresan en los documentos escritos a través de subordinadas, para marcar la menor importancia comunicativa de la información.

Por otro lado, en las comunicaciones orales, así como en el *Popol Vuh*, casi todas las informaciones desempeñan el mismo valor y el mismo papel jerárquico desde el punto de vista sintáctico, con pocas subordinadas causales y temporales. Estas últimas, introducidas por la preposición *ta*, pueden expresar la anterioridad o la posterioridad de algunas acciones respecto a otras (el *cuando* español) o también indicar la contemporaneidad de dos acontecimientos (*entonces*). En este caso se podría hablar de conexión más que de subordinación, ya que la preposición alude a una correspondencia entre las acciones, que se contextualizan recíprocamente.

El estudio de la organización sintáctica del *Popol Vuh* revela algunos aspectos interesantes. En primer lugar, demuestra la forma oral de transmisión del texto. Si existía un documento jeroglífico prehispánico, éste se usaba sólo como refe-

¹ *Popol Wuj* (1999: 119). La traducción es mía.

rencia y auxilio mnemotécnico. Probablemente se consultó el texto para la transcripción colonial (*Popol Wuj, op. cit.:* 13), pero sin reflejar de forma literal la organización textual.

La segunda consideración que se desprende es la percepción de la realidad como un equilibrio entre elementos complementarios, que desempeñan también a nivel sintáctico la misma importancia en la significación del mundo. El encuentro entre los dioses, el intercambio de ideas y el descubrimiento de la planta sagrada se configuran como etapas paritarias en el evento mítico, sin un predominio de un acontecimiento sobre otro y sin una relación causal rígida entre la búsqueda del maíz y la creación del hombre. El descubrimiento de la carne humana es el resultado de un proceso conjunto, en el que participan las deidades creadoras, pero sobre todo sus dudas, sus ideas y sus acciones, en un diálogo integrador entre perspectivas y eventos.

El último elemento significativo de esta estructura sintáctica es la presencia de núcleos narrativos, donde se repiten y profundizan los conceptos. En un mismo fragmento textual, como el arriba citado, se connotan los mismos referentes a través de distintos puntos de vista, se manifiestan las diferentes implicaciones de la realidad y se anticipan hechos que están todavía por relatar. Esto determina también una fuerte conexión semántica entre los fragmentos narrativos y una estrategia de constante resemantización de la realidad, que se revela múltiple, compleja y polisémica. En este caso, en efecto, el descubrimiento “de lo que iba a entrar en la carne del hombre” anticipa el hallazgo de la planta sagrada por parte de los animales del episodio siguiente. Se crea una estructura circular de eventos progresivamente connotados por medio de informaciones que funcionan como conectores semánticos.

Los opuestos binarios y los difrasismos

La parataxis sugiere que las civilizaciones orales representan el mundo en redes de conceptos recíprocamente vinculados, llamadas “opuestos binarios” (Denny, *op. cit.:* 117-118). Si las culturas escritas plasman la realidad según un orden jerárquico, de lo universal a lo particular, como *animal, mamífero, perro, braco*, las civilizaciones orales organizan el mundo en cadenas de conceptos que ocupan el mismo nivel jerárquico, incluso desde el punto de vista conceptual y extralingüístico. Se trata de asociaciones entre manifestaciones naturales complementarias, cuya razón de ser se expresa por medio de la relación recíproca. Se crean, por ejemplo, vínculos esenciales entre *los animales-los vegetales; el cielo-la tierra; el día-la noche; el hombre-la mujer; la planta-la piedra*.

La presencia de los opuestos binarios en la gran mayoría de las civilizaciones ágrafas ofrece una clave fértil de interpretación de algunos fenómenos poéticos mesoamericanos, como los difrasismos, que responden a una organización conceptual propia de estas sociedades. En primer lugar quisiera disociar los difra-

sismos de la versificación. La versificación maya, como se verá más adelante, consiste en la repetición de unidades semánticas, que trascienden la palabra y se dirigen a la estructura sintáctica. En las culturas orales, en efecto, la unidad mínima de significación no es la palabra, sino la oración independiente (Zumthor, *op. cit.*: 134-135). Los difrasismos, en cambio, se producen por la ruptura de una misma frase en dos o más elementos léxicos que desempeñan el mismo papel gramatical en la oración. De ahí deriva el nombre de difrasismo, o sea, división de la frase en dos.

En el ejemplo del *Popol Vuh* arriba citado, se observa que la oración: "juntaron sus ideas en la oscuridad/en la noche" forma una sola unidad semántica, fragmentada en dos elementos léxicos sinónimos entre sí *oscuridad/noche*. Los dos términos desempeñan la misma función gramatical en la frase, incluso presentando distintos matices del referente. Los dos sustantivos, *la oscuridad/la noche*, en un primer momento asimilan su valor semántico por la idéntica posición gramatical y en un segundo momento desarrollan una tensión semántica por los distintos significados que expresan. Sin embargo, el recurso no consiste solamente en la asociación de los dos referentes, sino en la connotación recíproca de los dos vocablos por medio de la relación semántica existente entre los mismos. La oscuridad adquiere las características simbólicas nocturnas primigenias, vinculadas a la creación de la vida humana y al principio femenino telúrico. La noche, por otro lado, enfatiza su valor de tinieblas, en oposición a la claridad solar de las líneas posteriores. También en la siguiente oración: "así, pues, salieron aquí sus ideas a la luz/a la claridad", el difrasismo *luz/claridad* se connota como prefiguración de la luz solar, fuente de vida sobre la tierra. La blancura, además, alude a la carne de la futura humanidad compuesta por mazorcas amarillas y blancas.

Además de los difrasismos sinonímicos, en el *Popol Vuh* son muy abundantes los difrasismos antitéticos que producen una mayor profundización semántica entre los términos asociados. Se pueden considerar algunos casos representativos, como: *nuestra madre/nuestro padre; cielo/tierra, montañas/valles; hijos de madre/hijos de padre; la boca/el rostro; el pájaro/el venado*. Estos difrasismos consisten en la asociación de dos o más términos que se refieren a referentes distintos y que a través de su recíproca tensión semántica aluden a un tercer referente metafórico. La tensión producida por la asociación gramatical de los vocablos distintos obliga al destinatario a buscar en su mente un principio de identidad que dé sentido al difrasismo. Ésta es la base de la metáfora según la teoría de Paul Ricoeur (1995).

En el caso de *cielo/tierra* el principio de identidad que justifica la asociación léxica es la energía sagrada de los elementos complementarios que originan la vida. Sin embargo, ni siquiera en este caso el difrasismo se limita a indicar la suma de los dos referentes, ya que produce una dilatación y profundización de los campos semánticos correspondientes. La asimilación de *cielo/tierra*, en efecto, enfatiza los rasgos comunes de las palabras, pero al mismo tiempo subraya los

elementos peculiares de cada término. El cielo subraya las características celestes, diurnas y masculinas, mientras que la tierra expresa valores telúricos, nocturnos y femeninos. Por medio de la asociación verbal, el cielo y la tierra se connotan por su energía sagrada y por ser los principios vitales del equilibrio cósmico.

La misma profundización semántica se verifica en los otros casos citados, donde los vocablos asociados en estructuras gramaticales paralelas amplían su carga de significación, como *montaña/valle* y *pájaro/venado*. La montaña y el valle aluden a un tercer referente metafórico, el ambiente natural, que, a través de la tensión semántica entre los términos asociados, se connota como el lugar de la manifestación de la energía sagrada masculina de la montaña y femenina del valle. De esta forma, el paisaje natural se configura como un espacio sagrado, determinado por el equilibrio entre elementos opuestos.

También *pájaro/venado* sugiere un tercer referente, los animales silvestres, según una relación metonímica. La unión de los dos términos subraya las características sagradas de ambos grupos de animales, vinculados con el cielo, la tierra y con contextos agrestes e inaccesibles para los hombres. Los animales, a causa de su incapacidad de comunicación, fueron destinados a los barrancos y a las vegas de los ríos, lugares inhóspitos y no humanizados. El difrasismo *pájaro/venado* enfatiza las características salvajes de las primeras criaturas, en contraposición con la verdadera humanidad, todavía sin formar.

Éstos son sólo algunos ejemplos de la carga metafórica de los difrasismos antitéticos. Se configuran como la asociación de dos o más términos semánticamente distintos, que desarrollan por su relación gramatical un principio de identidad, que connota el referente. Lo que me interesa subrayar es que el difrasismo enfatiza alguna característica común a los vocablos paralelos y que esto permite ampliar su campo de significación y poner en evidencia los elementos funcionales a la asociación semántica.

Los términos asociados pueden pertenecer a campos semánticos distintos y desempeñar varias funciones en el mundo natural. Sin embargo, la relación léxica alude a su función complementaria en el campo semántico del referente metafórico aludido. Por esta razón, el elemento que me parece más interesante en estos recursos retóricos es la capacidad de sugerir nuevas conexiones entre los elementos naturales. El padre desempeña un papel complementario a la madre en el campo semántico *progenitores*, pero manifiesta otra función en la relación léxica con *hijos*. Los dos términos forman un nuevo campo semántico, *sucesión de las generaciones*, por la relación con el vocablo *abuelo*.

Además de sugerir una multiplicidad de relaciones vitales entre las manifestaciones naturales, los difrasismos desempeñan también una fuerte función metafórica, ya que activan en la mente del destinatario una serie de elementos semánticos no incluidos explícitamente en la significación primaria. En la relación con *madre*, el padre del ejemplo citado expresa su fertilidad masculina y su poder de fecundación. A través de la relación con *hijo*, en cambio, el *padre* se

caracteriza como raíz de una línea generacional y como principio vital. En la asociación con *abuelo*, por último, enfatiza la continuidad entre las generaciones y la transmisión de enseñanza espiritual. Los difrasismos, por su fuerte carga metafórica, representan los recursos más significativos de profundización semántica del *Popol Vuh* y permiten comunicar la polisemia de la realidad.

Los difrasismos sinonímicos y antitéticos arriba analizados aparecen en los textos poéticos de muchísimas civilizaciones orales, dentro y fuera del continente americano. Además de los ejemplos conocidos de la poesía náhuatl (Johansson, 1993: 83-86), otomí (Bartholomew, 1995: 449-452), tzeltal (Becquelin-Monod, 1979: 234-260), tzotzil (Olalde, 1996: 492-514), ixil (Towsend, 1980: 49-59), maya yucateca (Ligorred, 1990: 13-27) y quechua (Arguedas, 1991: 21-26), el paralelismo léxico se encuentra también en la poesía oral húngaro-finica, rusa, judaica, polinesia, entre otras (Jakobson, 1966b: 399-404; Fox, 1974: 65-85). Esto demuestra que la asociación léxica de los difrasismos responde a una decodificación de la realidad propia de las civilizaciones orales, arriba definida como "opuestos binarios" (Denny, *ibid.*). A pesar de la denominación binaria, en realidad, el patrón de asociación verbal del *Popol Vuh* presenta una gran variedad, en cadenas de hasta diez elementos gramáticamente paralelos.

La teoría de los "opuestos binarios", aun con esta distinción cuantitativa, se revela como instrumento útil para comprender la función del recurso, ya que aclara los sistemas cognitivos de las sociedades ágrafas. Los difrasismos, en efecto, son expresiones verbales de los vínculos percibidos entre manifestaciones naturales. En las culturas orales no existen palabras, conceptos y referentes aislados de su contexto vital, puesto que cada elemento adquiere significado por medio de la relación con los otros aspectos implicados en su ambiente natural (Ong, *op. cit.*: 46-51). Así, las plantas adquieren una función específica por la relación con los animales, el Sol con la Luna, el cielo con la tierra. Esta continuidad vital entre paisaje, dioses y hombres se refleja en los textos poéticos a través de las asociaciones léxicas de los difrasismos, que sugieren los vínculos simbólicos y metafóricos que la sociedad observa en el mundo natural.

Por otro lado, la oralidad no sólo influye en el nivel cognitivo en la elaboración de los difrasismos, sino también en el nivel lingüístico. Las comunicaciones orales, en efecto, prevén una oscilación de posibilidades léxicas, concretamente pronunciadas en el acto comunicativo. Mientras que los textos escritos exigen una selección de palabras entre sinónimos posibles, para que el mensaje sea comprensible en otros contextos, los relatos orales producen una redundancia comunicativa, a través de repeticiones, correcciones, cúmulos de sinónimos, con un acercamiento progresivo y oscilante hacia el referente aludido (Blanche-Benveniste, 1998: 26-27). Si hablamos en términos de la teoría de la comunicación de Jakobson (1966a), en los textos orales se verifica una acumulación de palabras que pertenecen al eje paradigmático, con un movimiento de ida y vuelta entre los elementos del paradigma (Blanche-Benveniste, *op. cit.*: 42-43), como se puede observar en el siguiente ejemplo:

Por otro lado, no hay que interpretar la versificación k'iche' como un modelo periódico constante, porque las relaciones semánticas se mantienen sólo por unos cuatro o cinco versos, hasta la introducción de un nuevo concepto, matizado por los versos siguientes. El modelo sintáctico, en cambio, se repite a lo largo de toda la obra en la sucesión de estructuras paritarias, en las que se transmiten las distintas perspectivas de interacción con la realidad.

Los dos modelos, sintáctico y semántico, actúan de forma complementaria en la versificación. El patrón semántico funciona a nivel microtextual y permite la distribución paralela de los significados, mientras que el modelo sintáctico marca la sucesión de oraciones jerárquicamente paritarias a nivel macrotextual. Cabe señalar que la versificación k'iche' no sigue una pauta rígida de repetición, sino que se debe a la integración de distintos elementos fonéticos, gramaticales y semánticos, desde cuya interacción se moldean los significados en estructuras sintácticamente homogéneas. Se puede afirmar que la repetición de frases coordinadas marca la transición de significados y la repetición cíclica de los conceptos.

En particular, mientras en algunas partes del *Popol Vuh* prevalece una versificación gramatical más rígida, en otras encontramos un modelo semántico más libre. Pueden definirse los dos estilos como gramatical y semántico. El primero es más frecuente en los episodios de la creación del cosmos y de la fundación del Estado k'iche'; el segundo abunda en las aventuras de los gemelos y en la creación de los hombres de maíz. Esta variación se podría explicar con un cambio estilístico o con un origen distinto de los episodios míticos que forman el libro colonial del *Popol Vuh*. Los dos estilos se deben tal vez a la función peculiar de cada relato y a la integración de recursos suprasegmentales, como la entonación, la música, el mimo, la danza, que posiblemente intervenían de forma variable en la recitación pública de la obra.

Sin embargo, quisiera subrayar que los dos modelos no son contradictorios entre sí, sino que pueden reconducirse a un mismo patrón sintáctico paratáctico. Éste, para mí, representa la verdadera clave de interpretación de la versificación del *Popol Vuh*, ya que las oraciones coordinadas facilitan la integración de los significados y la repetición de estructuras gramaticales. En los ejemplos siguientes, puede apreciarse la variedad formal de la versificación del *Popol Vuh*, empezando por el modelo gramatical, con una repetición más rígida.

1. —Xa chuk'ulu
2. xa pu churiqo
3. chab'ij
4. kuta qaxikin
5. kach'awik
6. katzijon taj
7. Xa chuk'ulu ri che' chajawaxik
8. chik'otox puch kumal Ajtz'aq
9. Ajb'it

1. —Solamente que se encuentre
2. solamente que se halle,
3. diga,
4. nuestro oído oye,
5. hable
6. platique.
7. Solamente que se encuentre la madera que se necesita,
8. que sea tallada por el Creador
9. el Formador.²

En este fragmento, las líneas paralelas siguen la misma estructura gramatical, con la reiteración de partículas retóricas y prefijos verbales (marcados aquí en negritas) y también con la variación de raíces verbales y nominales. La repetición rigurosa de la estructura gramatical de una oración en la línea siguiente permite la profundización y la ampliación de los significados del referente aludido. Se determina un juego entre la repetición de morfemas y la variación de raíces verbales. Éstas en un primer momento se asimilan, porque comparten el mismo valor gramatical, mientras que en un segundo momento producen una tensión entre los respectivos campos de significación, connotando el referente con los rasgos semánticos pertinentes de cada unidad sintáctica. También en el siguiente ejemplo, la repetición de modelos gramaticales es constante, subrayando la integración de las perspectivas y la asimilación de los puntos de vista.

1. **Kixch'**awoq
2. **kixsik'**inoq
3. **mixyonolikinik**
4. **mixsik'**inik
5. **kixch'**awajetaj chi jujunal
chu jutaq ch'ob'il
chi jutaq molajil

1. Hablen
2. llamen
3. gorjeen
4. llamen
5. hablen uno por uno
en cada especie
en cada grupo.³

En ambos fragmentos, cada línea sugiere aspectos complementarios del referente, es decir, la comunicación entre los dioses en el primer caso; entre dioses y animales en el segundo. El intercambio de palabras y opiniones es subrayado

² *Popol Wuj* (op. cit.: 33). La traducción es mía.

³ *Idem*.

por la repetición de estructuras gramaticales, que marcan la asimilación de los puntos de vista. La asociación del verbo *b'ixik*, "decir" y *tayik*, "oír" en las líneas tres y cuatro del primer fragmento señala la complementariedad de ambos procesos en el acto comunicativo y la necesaria fusión de las perspectivas. En el segundo ejemplo, por otro lado, se subraya la petición de intercambios verbales con los animales, a través de la estructura paralela de los verbos *ch'a*, "hablar"; *yonolik*, "gorjear" y *sik'*, "llamar". Estos verbos expresan las distintas vertientes de la comunicación interpersonal, humana y animal. Se observa, además, que estos fragmentos presentan una estructura circular, en la que algunas oraciones o partes de éstas se repiten casi literalmente, facilitando la comprensión y la connotación del mensaje.

Una primera consideración surge respecto a la relación entre la versificación y el difrasismo. Como ya se ha señalado, los dos recursos no coinciden necesariamente, aunque a menudo pueden encontrarse asociados en las mismas secciones textuales. En el último ejemplo citado, en efecto, la línea cinco se fragmenta en un difrasismo ("uno por uno/ en cada especie/ en cada grupo"), como diálogo entre distintas voces. La versificación gramatical y el difrasismo siguen una misma estructura formal y crean un juego de repetición con variación. Sin embargo, el paralelismo de las primeras cinco líneas funciona en el nivel sintáctico, en la integración de unidades de significado, mientras que el difrasismo de las líneas cinco a/b/c actúa en el nivel léxico, entre partes complementarias de una única unidad semántica. Ambos recursos connotan y amplían el referente, pero intervienen sobre dos niveles distintos del discurso. En este último ejemplo, el patrón gramatical de la versificación se consolida a lo largo de cinco líneas a través de formas constantes, para enfatizar la complementariedad de los aspectos implicados en la comunicación. Por otro lado, el difrasismo permite la recíproca contextualización de los "actantes" que intervienen en el acto comunicativo.

El modelo semántico de la versificación, en cambio, es mucho más variado y flexible, ya que determina una connotación progresiva de los significados en estructuras gramaticales distintas. Cabe señalar que, también en este caso, el modelo sintáctico básico que rige la versificación es la reiteración de oraciones coordinadas independientes, pero con mayor variedad estructural. Empecemos con el análisis de un ejemplo.

1. Pa juyub' xeyake wi.
2. Ta xe'ok k'ut pa ja
3. ma k'u kewarik.
4. —Je'atzaqa uloq
5. qitzij chach kichi' —Xcha' ri ati't
6. K'ate k'ut ta xeya' pa sanik
7. kus k'u kiwaram chiri'.
8. Xe'el chi k'u chiri',
9. xeya' chik chuwi k'ix.

10. Are ta k'ut xkaj Jun B'atz'
11. Jun Chowen xekam ta chiri' pa sanik
12. xekam ta pu chuwi k'ix.
13. Xkaj rumal kichakimal
14. kikaq'wachib'al puch kumal Jun B'atz'
15. Jun Chowen.
16. Mawi xek'ulax pa ja kumal katz nab'ek
17. xa mawi keta'm
18. xawi k'u pa juyub' xek'iy wi.

1. En una montaña nacieron.
2. Entonces entraron en la casa
3. no se duermen
4. —Ve a arrojarlos afuera
5. en realidad hacen mucho ruido —Dijo pues la abuela.
6. Así pues entonces los pusieron entre las hormigas
7. dulces pues duermen ahí.
8. Los sacaron pues de ahí
9. los pusieron sobre las espinas.
10. Así pues deseaban Jun B'atz'
11. Jun Chowen que murieran cuando estaban entre las hormigas
12. que murieran cuando estaban sobre las espinas.
13. Lo deseaban por su alboroto
14. su molestia también Jun B'atz'
15. Jun Chowen.
16. No eran recibidos en casa por sus hermanos mayores al principio
17. solamente no los conocían
18. solamente pues en la montaña crecieron.⁴

Además del paralelismo gramatical de las líneas 11 y 12, el fragmento se organiza en frases coordinadas con distinta estructura gramatical. Sin embargo, cada línea profundiza y amplía la significación del episodio, añadiendo detalles y nuevos puntos de análisis de la realidad. Puede reconocerse una continuidad semántica entre las frases y una connotación progresiva del referente. “En una montaña nacieron”, de la primera línea, especifica su significado en las líneas 16, 17 y 18. Por esa razón, se crean cadenas de frases independientes desde el punto de vista sintáctico, pero complementarias desde el punto de vista de los significados, que se profundizan por la relación recíproca de los versos. Este patrón es el más frecuente en el *Popol Vuh* y, a pesar de la variedad estructural, constituye el esqueleto de la obra. Así, líneas muy largas de ampliación semántica abarcan partes enteras del texto, permitiendo un desarrollo circular del relato, con constantes conexiones internas. Las partículas retóricas, como en el ejemplo arriba citado, subrayan la transición de los significados y la progresiva resemantización de los referentes. La reiteración de las partículas retóricas al

⁴ *Popol Wuj* (op. cit.: 33). La traducción es mía.

principio de los versos revela además la identificación de la frase como una unidad de reiteración a nivel estructural (Woodbury, 1987: 160-165). El siguiente fragmento tal vez pueda aclarar la función y la estructura del modelo semántico de la versificación.

1. K'ate puch ta xmuq'un ri ati't
2. itzel kiwach xril ati't
3. ta xtze'nik
4. mawi xukuy utze' ati't.

1. Así pues entonces los miró la abuela
2. sus malas caras vio la abuela
3. entonces se rio
4. no aguantaba la risa la abuela.⁵

y más adelante

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

1. Entonces los vio pues la abuela
2. así se multiplicó la risa de su abuela
3. no vio pues sus caras por ser causa de la risa de la abuela.⁶

Las oraciones presentan una estructura gramatical autónoma, pero se relacionan recíprocamente por la connotación de un mismo referente (la risa de la abuela). El paralelismo semántico enfatiza la participación de distintas perspectivas en el desarrollo narrativo. Además, favorece también la memorización y la comprensión del mensaje oral, incluso en fragmentos textuales muy largos. La versificación, en efecto, es un recurso mnemónico importante en las civilizaciones ágrafas, que expresa al mismo tiempo una lectura del mundo como diálogo entre varias perspectivas (Ong, *op. cit.*: 104-105). Por otro lado, el patrón semántico permite la confluencia de los significados de un verso en el siguiente, expresando una connotación polisémica de las manifestaciones naturales.

La versificación del *Popol Vuh*, por lo tanto, revela una doble finalidad. Por un lado, organiza las formas invariables en estructuras fácilmente registrables en la memoria (Ong, *op. cit.*: 57-61), por otro, expresa una lectura polifónica de la realidad. La sucesión de versos semánticos y gramaticales, además, representa un instrumento válido de profundización metafórica de los referentes, vinculados en estructuras paralelas. En síntesis, la versificación del *Popol Vuh* despliega una gran variedad formal, según un modelo sintáctico básico, que da unidad

⁵ *Popol Wuj* (*op. cit.*: 79). La traducción es mía.

⁶ *Popol Wuj* (*op. cit.*: 80).

rítmica y homogeneidad semántica a toda la narración (Tedlock, *ibid.*; Norman, *ibid.*).

La tensión metafórica: el hombre y la naturaleza

Una de las funciones poéticas más interesantes del *Popol Vuh* es su capacidad connotativa, es decir, la comunicación de los aspectos polisémicos de la realidad. A través de la teoría de la metáfora de Paul Ricoeur (*op. cit.* y 1995), es posible considerar este recurso como la clave de lectura de la multiplicidad semántica del mundo, ya que la tensión metafórica de los paralelismos expresa dos o más conceptos a la vez, que amplían la carga de significación de los referentes. Las metáforas del *Popol Vuh* nacen normalmente por la asociación de términos inconciliables en un difrasismo antitético. Estos vocablos determinan una tensión entre los respectivos campos semánticos y sugieren un tercer referente por medio de un principio de identidad. La importancia de la metáfora consiste en su carácter heurístico, ya que identifica las conexiones entre las cosas y produce un movimiento entre significaciones (Ricoeur, *op. cit.*: 79-80). La metáfora, además, involucra directamente al destinatario en el proceso de significación, ya que tiene que resolver la tensión semántica, comprender la analogía entre las ideas y activar en la mente dos conceptos a la vez (Ricoeur, *op. cit.*: 110).

Una de las connotaciones metafóricas más interesantes en el *Popol Vuh* es la relación entre el hombre y la naturaleza. A este respecto es necesario hacer una primera aclaración, y establecer una clara distinción entre la metáfora y el símbolo. El símbolo consiste en una relación entre dos referentes que toda la comunidad comparte y que abarca *logos* y *bios*. Esto quiere decir que el símbolo se encuentra también fuera del contexto lingüístico. La metáfora, en cambio, es un vínculo verbal exclusivo entre dos conceptos, que pertenece sólo al ámbito lingüístico (Ricoeur, *op. cit.*: 70-74). Cabe señalar que las metáforas no aparecen aisladas en la obra, sino en líneas continuas de connotación metafórica que se intercalan por todo el texto. Estas líneas pueden asociarse a las isotopías, o sea a "un conjunto redundante de categorías semánticas, que hace posible la lectura uniforme del relato" (Greimas, 1996: 41-42).

Las implicaciones simbólicas de la naturaleza en el *Popol Vuh* son muy numerosas e interesantes, y representan los conceptos centrales del pensamiento maya, como por ejemplo el simbolismo del agua, de la vegetación, del espacio, de los animales, etcétera. Sin embargo, en este trabajo se analizará el caso específico de la relación metafórica entre el hombre y el contexto natural según la lectura del *Popol Vuh*. Se trata de unos indicios (Barthes, 1996: 13-15) que profundizan otras connotaciones figuradas presentes en el texto. El aspecto más relevante es la confluencia entre las manifestaciones naturales: las plantas, las piedras, los animales y los hombres. En el ejemplo que sigue se observa una tensión semántica entre los miembros de un difrasismo múltiple.

1. Maja' b'i oq jun winaq
2. jun chikop
3. tz'ikin
4. kar
5. tap
6. che'
7. ab'aj
8. jul
9. siwan
10. k'im
11. k'ichelaj
12. xa utukel kaj k'olik

1. No hay un hombre
2. un animal
3. pájaro
4. pez
5. cangrejo
6. árbol
7. piedra
8. cueva
9. barranco
10. paja
11. bosque
12. solamente el cielo existe.⁷

El principio de identidad que da sentido a la asociación léxica es la energía vital, que carga los términos de implicaciones sagradas. El referente del difrasismo es la vida cósmica, donde el hombre participa directamente junto a las otras formas naturales. Es importante subrayar que la naturaleza se percibe como una manifestación de energías paritarias de animales, plantas y paisaje. Por otro lado, por medio de la relación léxica, cada concepto afirma y profundiza su significación. Mediante la asociación con los animales, el hombre subraya su capacidad de interacción con el mundo y su dimensión espiritual. Los animales, en cambio, se caracterizan por la energía sagrada que manifiestan: celeste, los pájaros, telúrica el pez, en contacto entre las dos el cangrejo.

También el paisaje, a través de la tensión semántica del difrasismo afirma su valor específico. Los barrancos, la piedra y la cueva expresan un valor telúrico y femenino, y permiten también el contacto con otras dimensiones. Puede observarse, entonces, que la relación verbal del difrasismo por un lado connota todos los conceptos implicados con la energía vital de la cosmogonía. Por otro lado, cada término enfatiza por contraste su significación específica, profundizando su valor simbólico en el mundo natural. Los hombres se configuran como parte integrante de la vida natural y al mismo tiempo como seres capaces de

⁷ *Popol Wuj* (op. cit.: 23). La traducción es mía.

dialogar y alimentar a sus dioses. Los otros vocablos representan el contexto vital en que se lleva a cabo esta comunicación.

Otra relación metafórica significativa entre el contexto humano y el natural consiste en el difrasismo *casa/montaña*, que se encuentra también en ámbitos no verbales como identificación simbólica (De la Garza, 1998: 71-77). La asociación *casa/montaña* en el texto carga la vivienda de las implicaciones sagradas del cerro, punto de contacto entre las energías celestes y telúricas. Al mismo tiempo, el paisaje natural adquiere una dimensión cultural y humana, en contraposición a la vega de los ríos y los barrancos, destinados a los animales de la primera creación. En ambos casos, el hombre se percibe como parte del contexto natural y afirma su carga vital por medio de la relación con el ambiente. Estos ejemplos pueden aclarar la función metafórica de los difrasismos y de las líneas continuas de asociación verbal entre las distintas manifestaciones naturales.

La estructura del texto

La estructura del texto presenta una serie de problemas de interpretación, ya que el documento que nosotros conocemos es una copia del siglo XVIII de un manuscrito del siglo XVI, posiblemente a su vez transcripción de un texto oral. La obra ha pasado a través de distintas fases de elaboración gráfica y traducción de códigos. El documento de Francisco Ximénez no presenta organización alguna en capítulos, sino una transcripción gráfica continua desde el primer folio hasta el último. La única división que aparece se debe a los párrafos, que Ximénez marca con punto y aparte y letra mayúscula. Sin embargo, estos párrafos no parecen seguir criterios semánticos ni gráficos. Efectivamente, hay párrafos de diferente extensión y un mismo episodio se puede articular en distintas secciones textuales. Éstas, que han sido comparadas por la crítica con los capítulos europeos (Acuña, 1998: 19-28), en mi opinión no se adhieren a los criterios gráficos de los capítulos occidentales, porque tienen una extensión muy variada y, sobre todo, no presentan continuidad temática.

Los párrafos se encuentran a menudo en las relaciones de los colonizadores europeos, como la *Carta-relación* de Diego García de Palacio de 1576 (1983) y las *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán* del siglo XVI (1983). Los párrafos allí registrados abarcan normalmente una extensión constante de entre 10 y 15 líneas cada uno. Los párrafos del *Popol Vuh*, por el contrario, no parecen responder a la misma lógica organizativa. Tal vez se debe a cambios narrativos (*Popol Wuj*, 1999: 13) o a la integración de dibujos en el primer manuscrito colonial, como ocurre en algunos casos con los títulos de tierras (*Título de Totonicapán*, 1983: 38-42).

La primera pregunta que surge a este respecto es si los párrafos fueron introducidos por el fraile dominico o si ya estaban presentes en la versión alfabética del siglo XVI, tal vez como huella de la integración narrativa de los

episodios del texto oral. Puesto que el manuscrito original ha desaparecido, podemos sacar algunas conclusiones a través del estudio comparativo con otros documentos coloniales.

En particular, el análisis del *Título de Yax* (1989) se revela extremadamente interesante. El documento que conocemos hoy es una copia de un manuscrito fechado alrededor de 1560, que según Carmack se basó en la última parte del manuscrito del *Popol Vuh* del siglo *xvi* (*Título de Yax, op. cit.:* 33). Este título de tierra, en efecto, a pesar de la interpolación de informaciones sobre el linaje Yax, sigue fielmente los episodios políticos del *Popol Vuh*, con una sucesión casi idéntica de los acontecimientos, de las oraciones coordinadas y de los otros recursos arriba mencionados. También los párrafos, marcados en el título de tierra con espacios en blanco y señales gráficas, coinciden en muchos casos. Esto demuestra, a mi parecer, que la copia alfabética del *Popol Vuh* del siglo *xvi* ya presentaba una disposición gráfica *grosso modo* parecida a la del siglo *xviii* y que en consecuencia Francisco Ximénez realizó intervenciones mínimas en la organización textual.

Los títulos coloniales de Guatemala posiblemente sacaron información de un fondo histórico-mítico común. En efecto, el primer manuscrito del *Popol Vuh* parece haber servido como modelo para otros documentos, como el *Título de Totonicapán (op. cit.)* y la *Historia Quiché de Juan de Torres (Crónicas indígenas de Guatemala, 2001: 23-67)*. Estos documentos, en efecto, a pesar del desarrollo narrativo autónomo, respetan algunos fragmentos textuales del *Popol Vuh* en la redacción de episodios comunes. La organización en párrafos, entonces, aparece ya con mucha probabilidad también en el primer manuscrito colonial del *Popol Vuh* y se mantiene en los distintos textos sacados del documento original. Evidentemente, se identifican bloques de texto, que sirven como unidades gráficas relativamente constantes en las copias alfabéticas, pero que, en mi opinión, no responden a criterios semánticos internos. Las causas podrían buscarse más bien en los mecanismos de transformación de un relato oral a un canal escrito. Tal vez esas unidades gráficas servían para integrar nuevas informaciones, indicar el cambio del copista del siglo *xvi* o añadir informaciones extratextuales.

Otro elemento interesante de superposición de códigos lingüísticos se refiere precisamente a la estructura de la obra. Como se comentó, el manuscrito del *Popol Vuh* no presenta una división en capítulos y los párrafos no responden a una lógica narrativa clara. El análisis de la versión k'iche' del documento ha revelado la presencia de una estructura profunda, a la que se ha superpuesto la organización gráfica occidental. En efecto, algunos recursos estilísticos marcan la transición de los episodios, el paso de un personaje al siguiente y la sucesión de las acciones, determinando una verdadera integración entre los fragmentos narrativos. Se trata de partículas retóricas, ya mencionadas por su función de conexión entre las oraciones coordinadas. Estos marcadores funcionan también a nivel macrotextual y dan un ritmo a la sucesión de los acontecimientos míticos. Las partículas que aparecen con mayor frecuencia en el texto son: *ta*,

“entonces”; *are k'ut / k'ate k'ut*, “éste pues / así pues”; *xa*, “solamente”. Aunque no tienen un valor semántico específico, desempeñan una función fundamental en la conexión entre los fragmentos narrativos (Hanks, 1989: 96-99) y en la organización de la información, como puede observarse en el siguiente ejemplo:

1. *Are k'ut tzatz chik ri amaq'*
2. *jujun chipesoj wi*
3. *kikuchun chi kib'*
4. *ri jutaq chob' chi amaq'*
5. *keb'e lo chik pa taq b'e*
6. *q'alaj chi kib'e.*
7. *Are k'u ri B'alam Kitze'*
8. *B'alam Aq'ab'*
9. *Majukutaj*
10. *Ik'i B'alam xma q'alaj e k'o wi.*
11. *Are k'ut ta chikil ri amaq' chik'owik pa b'e*
12. *k'ate k'ut ta ke'ok uloq tza'm taq juyub'*
13. *xa roq'ib'al utiw*
14. *xa pu roq'ib'al yak chikoq'ib'ej*
15. *xa pu roq'ib'al koj*
16. *b'alam chikib'ano*
17. *Ta chikil ri amaq'*
18. *k'i chub'inik*
19. *—Xa utiw ri koq'ik*
20. *xa pu yak*
21. *ri xa koj*
22. *xa b'alam —Kecha' k'ut ri amaq'*

1. Así pues muchos son los pueblos
2. uno por uno se asienta
3. se reúnen
4. cada una de las tribus en pueblos
5. van por los caminos
6. están claros sus caminos.
7. Así pues B'alam Kitze'
8. B'alam Aq'ab'
9. Majukutaj
10. Ik'i B'alam no está claro dónde están.
11. Así pues cuando ven a los pueblos que pasan por los caminos
12. así pues entran en la cumbre de las montañas
13. solamente el llanto del coyote
14. solamente el llanto del gato montés cantan
15. solamente el canto del puma
16. del jaguar hacen.
17. Cuando ven los pueblos
18. muchos que caminan:
19. —Solamente como coyote cantan
20. solamente como gato montés

21. solamente como puma
22. solamente como jaguar —Dicen pues los pueblos.⁸

Las partículas retóricas, marcadas con negritas, enfatizan los conceptos expresados en las oraciones coordinadas, subrayan la repetición de estructuras gramaticales y permiten la transición de los significados. Pero sobre todo sirven de conectores entre acontecimientos y personajes, como se observa entre las líneas 6 y 10, en que los marcadores del discurso señalan la contraposición de las acciones de los dos grupos de "actantes". Las partículas retóricas tienen un uso aparentemente redundante y por lo general no se mantienen en las traducciones a las lenguas occidentales. Sin embargo, considero que desempeñan una función clave en la narración k'iche', y atestiguan la naturaleza esencialmente oral del lenguaje. Estos marcadores del discurso, en efecto, han sido reconocidos también en las narraciones orales modernas de los mayas yucatecos (Solomon, 1998: 625-628), así como en los textos rituales contemporáneos del área k'iche'.

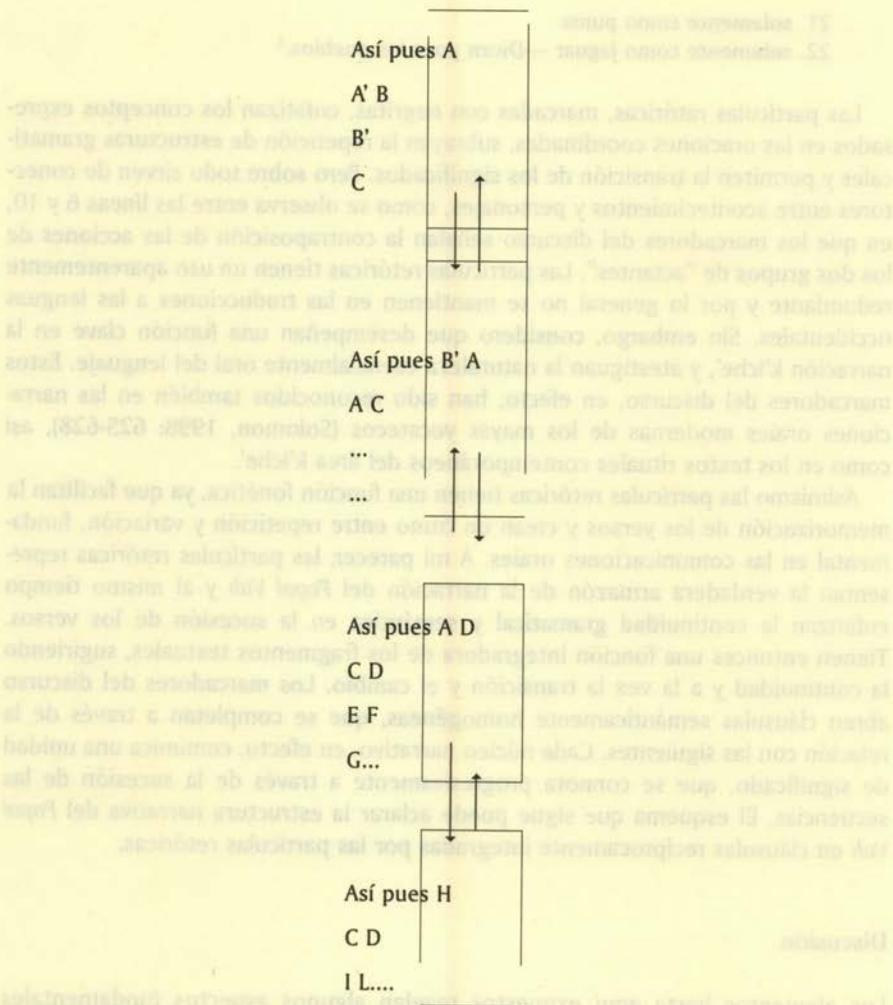
Asimismo las partículas retóricas tienen una función fonética, ya que facilitan la memorización de los versos y crean un ritmo entre repetición y variación, fundamental en las comunicaciones orales. A mi parecer, las partículas retóricas representan la verdadera armazón de la narración del *Popol Vuh* y al mismo tiempo enfatizan la continuidad gramatical y semántica en la sucesión de los versos. Tienen entonces una función integradora de los fragmentos textuales, sugiriendo la continuidad y a la vez la transición y el cambio. Los marcadores del discurso abren cláusulas semánticamente homogéneas, que se completan a través de la relación con las siguientes. Cada núcleo narrativo, en efecto, comunica una unidad de significado, que se connota progresivamente a través de la sucesión de las secuencias. El esquema que sigue puede aclarar la estructura narrativa del *Popol Vuh* en cláusulas recíprocamente integradas por las partículas retóricas.

Discusión

Los elementos hasta aquí expuestos revelan algunos aspectos fundamentales para la comprensión de los documentos coloniales. En primer lugar, el texto no expresa una organización occidental del material lingüístico, sino un sistema propiamente oral de conectores, que dan coherencia a la narración y enfatizan el cambio de personajes y acciones. Esto demuestra el carácter autóctono de la obra y la superposición de modelos gráficos europeos, por la traducción del canal oral al alfabético.

En segunda instancia, los k'iche' de la Colonia reconocen un valor referencial a los relatos contenidos en el *Popol Vuh*, ya que los usan como fuente de afirmación política y territorial en sus títulos de tierra. Evidentemente no se percibe

⁸ *Popol Wuj* (op. cit.: 152). La traducción es mía.



una distinción entre historia y mito, sino una compenetración entre las dos lecturas del mundo. El enfoque narrativo del *Popol Vuh* no se construye en la dicotomía realidad-irrealidad, historia-mito, sino en las distintas lecturas de un mismo evento, que introduce la imaginación en la interpretación del pasado (Ricoeur, 1988: 281). Esta consideración me parece importante, porque habría que volver a plantear el enfoque de análisis del *Popol Vuh* y de los documentos legales de tenencia de la tierra, tradicionalmente estudiados desde perspectivas críticas distintas. Para los mismos k'iche', estos relatos, desde el *Popol Vuh* hasta los títulos de tierra, presentan una continuidad de perspectivas y presuponen entonces un mismo pacto de lectura "mítico-histórico-ritual" de los eventos, considerados historia viva y base de su conciencia colectiva (Ricoeur, *op. cit.*: 287).

Los datos anteriores pueden aclarar también las funciones comunicativas del *Popol Vuh* y la composición de la obra. Si es cierto que la última parte pudo haber servido como testimonio legal del asentamiento en el territorio y ser usada como base de los títulos de tierra, su función no se agota en su valor referencial. A mi parecer, habría que cambiar la perspectiva de análisis y considerar los eventos políticos a la luz de la lógica narrativa del *Popol Vuh*, que connota los acontecimientos históricos con los valores simbólicos fundamentales para la sociedad k'iche'. Creo que el manuscrito de Francisco Ximénez presenta cierta unidad estructural y que su integración no se dio a raíz de documentos incorporados como títulos territoriales. Por el contrario, considero más probable que el mismo contenido mítico-histórico, conocido hoy como *Popol Vuh*, haya sido utilizado posteriormente también como título legal.

Esto confirma, en cierto sentido, la homogeneidad de la obra, pero no elimina su carácter problemático. El documento de Francisco Ximénez, en efecto, es el resultado de sucesivas trasposiciones e integraciones. La unificación de los relatos que componen el *Popol Vuh* no significa necesariamente la presencia de un bloque rígido de desarrollo narrativo. Los episodios que componen la obra pueden haber existido de forma autónoma en las versiones orales, en la época prehispánica, colonial y contemporánea, y presentar distintas funciones comunicativas.

Esta doble naturaleza unitaria y variada se reconoce también en otras composiciones poéticas de las sociedades orales, como la sociedad medieval española, donde los cantares de gesta se recitaban de forma continua en algunos contextos y en breves episodios fragmentados en otros (Zumthor, *op. cit.*: 112 y 158-159). Me parece muy probable que también los mitos del *Popol Vuh* se recitaran e interpretaran de forma autónoma en distintas ocasiones, como demuestran las referencias iconográficas prehispánicas y los relatos modernos.

Sin embargo, es esencial considerar la forma narrativa en que han sobrevivido estos mitos en el manuscrito de Francisco Ximénez, ya que una obra poética no es una suma de partes autónomas, sino el resultado de su recíproca integración (Barthes, *op. cit.*: 34). Este documento es, en mi opinión, una narración con una voluntad integradora precisa y con una estructura retórica y sintáctica coherente, y no un conjunto caótico de relatos independientes. Lo que me interesa subrayar no es el contenido mítico del *Popol Vuh*, presente también en otros contextos, sino su específica elaboración poética. Cada episodio es funcional al siguiente en la lógica narrativa y, por otro lado, un evento adquiere nuevas connotaciones por medio de los acontecimientos que lo anteceden. Por estas razones, a pesar de la probable existencia de episodios míticos recitados también fuera del contexto comunicativo del *Popol Vuh*, el documento alfabético consolida una versión determinada del relato mítico, con una lógica interna, un estilo autóctono, un marco de origen occidental y una clara presencia de la alteridad cristiana. Los mitos del *Popol Vuh*, en efecto, manifiestan también una función propia de afirmación cultural frente al mundo europeo, que cuestiona y rechaza la identidad social, cultural e histórica k'iche'.

Conclusiones

A la luz de estas consideraciones, me parece importante subrayar la unicidad y la integración de los relatos del *Popol Vuh*. Esto no significa negar la presencia de distintas versiones orales, hoy desaparecidas o transformadas; ni siquiera suponer que el *Popol Vuh* sea una transcripción alfabética directa y fiel de una versión oral prehispánica. Por otro lado, tampoco creo que la obra pueda ser la recopilación de mitos prehispánicos por parte de un copista europeo (Acuña, 1983: 1-8), ya que el análisis estilístico y estructural ha manifestado la naturaleza propiamente mesoamericana del lenguaje poético.

El *Popol Vuh* es resultado de un proceso de transculturación e integración preciso, llevado a cabo en la primera época colonial, del cual el copista indígena del siglo xvi se revela perfectamente consciente. En efecto, incorpora los elementos contextuales que la transcripción alfabética hacía necesarios. Se alude a la información cronológica y espacial de la recopilación, que en un mensaje oral hubiera sido superfluo, así como a las referencias metalingüísticas inherentes a la comunicación oral. Sobre todo, el copista propone explícitamente un pacto de lectura "mítico-histórico-ritual", que la decodificación del documento escrito en otro espacio y tiempo ya no garantizaba. El texto, entonces, revela una naturaleza extremadamente compleja, en la integración de distintos relatos presentes en el fondo mítico prehispánico y la superposición de la información contextual sobre una estructura narrativa propia de las sociedades orales.

Hay que considerar, además, las posibles intervenciones de Francisco Ximénez que, aunque mínimas, no pueden ignorarse. En el estudio del *Popol Vuh*, a mi parecer, hay que partir precisamente de su carácter híbrido, y considerarlo, no como una desviación de un modelo original que reconstruir, sino como el fruto de un proceso de traducción cultural extremadamente delicado, que hace del manuscrito de Ximénez un texto completo, maduro y poéticamente integrado. La percepción de un texto original y reproducible de manera rígida y constante es ajena a las expresiones poéticas orales (Zumthor, *op. cit.*: 134-237) y no se puede aplicar al *Popol Vuh*. Resulta claro que no existe un texto único de referencia y que lo que hoy se conoce como *Popol Vuh* es una de las versiones posibles, reflejo de su contexto cultural específico.

A partir de lo aquí presentado puede llegarse a una serie de propuestas sobre las cuestiones planteadas al principio de este trabajo. El primer elemento significativo es el canal oral de la transmisión y la comunicación del texto. Los narradores del *Popol Vuh* revelan categorías cognitivas y expresivas propias de las civilizaciones ágrafas, lo cual nos habla, en mi opinión, de que el narrador y el copista del siglo xvi pertenecen a una comunidad indígena k'iche' y no son de origen europeo. Por otro lado, el manuscrito de Francisco Ximénez parece ser una copia fiel, por lo menos en la última parte, del manuscrito alfabético del siglo xvi, con una organización parecida del contenido narrativo. El documento que conocemos integra de forma consciente la tradición oral en un canal comu-

nicativo escrito. Para ello, necesita contextualizar algunas informaciones y crear un marco de transición entre el núcleo narrativo indígena y el contexto cultural colonial, lo cual justifica y legitima la transcripción del texto. Al mismo tiempo, el narrador del *Popol Vuh* desempeña una función integradora entre los relatos míticos, con distintas tradiciones y funciones. La uniformidad se lleva a cabo a través de la versificación semántica y gramatical, que permite la transición de los significados entre un verso y el verso siguiente. Asimismo, los marcadores del discurso facilitan la conexión entre las cláusulas, las acciones y los personajes, y la repetición de fórmulas y versos clave a lo largo del texto señala una voluntad integradora de los contenidos míticos.

Por último, la conexión de los episodios en una obra integrada permite leer los eventos simbólicos como funcionales a la lógica narrativa y a la connotación de las otras partes del texto.

Un elemento interesante que se desprende del análisis comparativo entre el *Popol Vuh* y los títulos de tierra es que los miembros de las comunidades coloniales perciben una continuidad referencial y narrativa entre estos documentos, más allá de una división en perspectivas históricas y míticas. Los relatos del *Popol Vuh* contienen el universo simbólico maya, pero también las bases históricas de su organización social; representan sobre todo un instrumento de afirmación cultural, que identifica en las palabras de los antepasados una línea espiritual continua desde la época prehispánica hasta la colonial.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, René

1983 "El *Popol Vuh*, Vico y la *Theologia Indorum*", en *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, pp. 1-16, R. Carmack y F. Morales (coords.). Guatemala: Piedra Santa.

1998 *Temas del Popol Vuh*. México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.

Arguedas, José María

1991 *Musica, danze e riti degli indios del Perú*. Torino: Einaudi.

Barthes, Roland

1996 "Introducción al análisis estructural de los relatos", en *Análisis estructural del relato*, pp. 7-38, R. Barthes (coord.). México: Coyoacán.

Bartholomew, Doris

1995 "Difrasismo en la narración otomí", en *Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latinoamérica*, pp. 449-463, R. Arzápalo y Y. Lastra (coords.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- Becquelin-Monod, Aurore
 1979 "Examen de quelques paires sémantiques dans les dialogues rituels des tzeltal de Bachajón (langue maya du Chiapas)", en *Journal de la Société des Américanistes*, 66, pp. 234-263. París: Société des Américanistes.
- Blanche-Benveniste, Claire
 1998 *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura*. Barcelona: Gedisa.
- Crónicas indígenas de Guatemala*
 2001 Introducción, traducción y notas de A. Recinos. Guatemala: Academia de Geografía e Historia de Guatemala.
- De la Garza, Mercedes
 1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. México: UNAM-Paidós.
- Denny, Peter
 1995 "El pensamiento racional en la cultura oral y la descontextualización escrita", en *Cultura escrita y oralidad*, pp. 95-126, D. Olson y N. Torrance (coords.). Barcelona: Gedisa.
- Edmonson, Munro
 1971 *The Book of Counsel. The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*. Nueva Orleans: Tulane University, Middle American Research Institute.
- Fox, James
 1974 "Our ancestors spoke in pairs: Rotinese view of language, dialect, and code" en *Explorations in the Ethnography of Speaking*, pp. 65-85, R. Bauman y J. Sherzer (coords.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker
 1999 *El cosmos maya*. México: FCE.
- García de Palacio, Diego
 1983 *Carta-relación. Relación y forma*. Paleografía por María del Carmen León Cázares. México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.
- Greimas, Alcides
 1996 "Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico", en *Análisis estructural del relato*, pp. 39-76, R. Barthes (coord.). México: Coyoacán.
- Hanks, William
 1989 "Elements of Maya style", *Word and Image in Maya Culture*, pp. 92-111, W. Hanks y D. Rice (coords.). Salt Lake City: University of Utah Press.
- Jakobson, Roman
 1966a *Saggi di linguistica generale*. Milán: Feltrinelli.

- Jakobson, Roman
1966b "Grammatical parallelism and its Russian facet", *Language*, 42 (2), pp. 399-429.
- Johansson, Patrick
1993 *La palabra de los aztecas*. México: Trillas.
- Kerr, Justin
1992 "The myth of the *Popol Vuh* as an instrument of power", en *New Theories on the Ancient Maya*, pp. 109-121, E. Danien y R. Sharer (coords.). Filadelfia: University of Pennsylvania, The University Museum.
- Ligorred, Francisco
1990 *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas contemporáneos*. México: INAH.
- Mondloch, James
1983 "Una comparación entre los estilos de habla del quiché moderno y los encontrados en el *Popol Vuh*", en *Nuevas Perspectivas sobre el Popol Vuh*, pp. 87-108, R. Carmack y F. Morales (coords.). Guatemala: Piedra Santa.
- Norman, William
1983 "Paralelismo gramatical en el lenguaje ritual quiché", en *Nuevas Perspectivas sobre el Popol Vuh*, pp. 109-121, R. Carmack y F. Morales (coords.). Guatemala: Piedra Santa.
- Olalde Ramos, Guadalupe
1996 "Contar y recontar: Aproximaciones al análisis de recursos estilísticos en la narrativa tzotzil", en *Anuario 1995*, pp. 492-516. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas/ Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.
- Ong, Walter
1991 *Orality and Literacy*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Popol Vuh*
1973 Paleografía y notas de Agustín Estrada Monroy. Guatemala: José de Pineda Ibarra.
- Popol Wuj. Versión poética k'iche'*
1999 Introducción, paleografía y notas por Enrique Sam Colop. Guatemala: Cholsamaj.
- Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*
1983 Paleografía por María del Carmen León Cázares. México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas, 2 vols.
- Ricoeur, Paul
1980 *La metáfora viva*. Madrid: Europa.

- Ricoeur, Paul
 1988 *Tempo e racconto*. Milán: Jaka Book, 3 vols.
- 1995 *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI.
- Schele, Linda, y David Freidel
 1990 *A Forest of Kings*. Nueva York: Morrow.
- Solomon, Julie
 1998 "Marcadores de discurso en estructuras paralelas en la literatura oral de los mayas yucatecos contemporáneos", *Memorias del Tercer Congreso Internacional de Mayistas* (2), pp. 624-643. México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.
- Tedlock, Dennis
 1983 "Las formas del verso quiché", *Nuevas Perspectivas sobre el Popol Vuh*, pp. 123-132, R. Carmack y F. Morales (coords.). Guatemala: Piedra Santa.
- Título de Totonicapán*
 1983 Paleografía, introducción, traducción y notas por R. Carmack y J. Mondloch. México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.
- Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*
 1989 Paleografía, introducción, traducción y notas por R. Carmack y J. Mondloch. México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.
- Todorov, Tzvetan
 1996 "Las categorías del relato literario", en *Análisis estructural del relato*, pp. 161-197, R. Barthes (coord.). México: Coyoacán.
- Towsend, Paul
 1980 *Ritual Rhetoric from Cotzal*. Guatemala: Instituto Lingüístico de Verano.
- Woodbury, Anthony
 1987 "The functions of rhetorical structure: A study of Central Alaskan Yupik Eskimo traditional narrative", en *Native American Discourse*, pp. 176-239, J. Scherzer y A. Woodbury (coords.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Zumthor, Paul
 1982 *Introducción a la poesía oral*. Madrid: Taurus.