

## El *Popol Vuh* y el barroco americano: la perspectiva de Lezama Lima\*

FÉLIX BÁEZ-JORGE\*\*

Algunos de sus dioses todavía están vivos.

ROSALBA CAMPRA, *Ciudades errantes*

### AFINACIONES CONCEPTUALES

EN UN TEXTO MAGISTRAL publicado en 1988, Nancy Morejón observó que “la condición de ensayista” de José Lezama Lima ha sido “escamoteada por muchos”, pese a que “es una de sus zonas más valiosas”.<sup>1</sup> En las páginas siguientes bosquejo algunas ideas que pretenden ampliar este planteamiento. Reflexiono a partir de dos interrogantes centrales: ¿qué valoración estableció Lezama de las mitologías indígenas, en este caso del *Popol Vuh*, en la construcción del barroco americano?, ¿cómo operan, en su perspectiva, las mitologías autóctonas en el papel que cumple América en el decurso universal? La formulación de estas preguntas implica considerar que en el logos lezamiano el barroco americano es una manifestación cultural holística (del griego *holos* = entero), una totalidad que es algo más que la simple suma de sus partes y que, también, va más allá de la mera adición.

A esta connotación de *holismo cultural* que advierto en la óptica lezamiana le son inherentes la noción de complejidad, el carácter irreductible de

\* Una primera versión de este texto fue leído en el Seminario Internacional de Poesía, dedicado a José Lezama Lima en ocasión de su centenario y realizado en La Habana en mayo de 2010.

\*\* Dirigir correspondencia al Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, Diego Leño 8, Centro, Xalapa, C.P. 91000, tel. fax: (01) (228) 8-12-47-19, e-mail: baez\_felix@yahoo.com.

<sup>1</sup> MOREJÓN, 1988, p. 147.

sus elementos constitutivos y un particular sistema de autoregulación y desarrollo que se explican a partir de una *historia propia* (con sus particulares instituciones, modos de vida, formas de imaginación, cosmovisiones, etcétera). Habrá que agregar que la condición holística del barroco americano determina los obstáculos que enfrenta su explicación y comprensión, dado que supone nuevas combinaciones de elementos y factores.<sup>2</sup> Recordemos a propósito las reflexiones que formula Lezama al distinguir las modalidades del barroco americano frente al barroco europeo. Escribe:

Nuestra apreciación del barroco americano estaría destinada a precisar: Primero, hay una tensión en el barroco; segundo, un plutonismo, fuego originario que rompe los fragmentos y los unifica; tercero, no es un estilo degenerescente, sino plenario, que en España y en la América española representa adquisiciones del lenguaje, tal vez únicos en el mundo, muebles para la vivienda, formas de vida y de amenidad, misticismo que se ciñe a nuevos módulos para la plegaria, maneras del saboreo y del tratamiento de los manjares, que exhalan un vivir completo, refinado y misterioso, teocrático y ensimismado, errante en la forma y arraigadísimo en sus esencias [...] Podemos decir que entre nosotros el barroco fue el arte de la contraconquista.<sup>3</sup>

Como sabemos, en la mirada lezamiana el barroco americano nace al concluir la conquista y “la parcelación del paisaje del colonizador”. Lo sitúa a fines del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII “firmemente amistoso de la Ilustración”. Al construir la imagen del “señor barroco” lo equipara a “Monje, en caritativas sutilezas teológicas, indio pobre o rico, maestro en lujosos latines, capitán de ocios métricos, estanciero con quejumbre rítmica”.<sup>4</sup>

La ensayística lezamiana aspira a explicar totalidades culturales e históricas. Trasciende los marcos del racionalismo que aprisiona la *verdad* poética. Acaso —como lo observa Abel Prieto— “construye otro sistema racional, considerando al existente incapaz de resolver los enigmas de un

<sup>2</sup> K. P. Popper precisa que “la conocida teoría de la existencia de un *espíritu de grupo*, como portador de las *tradiciones del grupo*, aunque no sea necesariamente parte del argumento historicista, está profundamente relacionada con el punto de vista holístico”. Véase POPPER, 1961, p. 35

<sup>3</sup> LEZAMA LIMA, 1993, pp. 79-80.

<sup>4</sup> LEZAMA LIMA, 1993, pp. 81-82, 84.

mundo desintegrado”.<sup>5</sup> En efecto, el quehacer reflexivo de Lezama propone una causalidad diferente en la que las conexiones y comparaciones más inverosímiles se posibilitan. En las páginas de “La imagen histórica”, el poeta nos explica el detalle de esta herramienta cognoscitiva: “[...] existe una causalidad en lo no visible, no figurable, que aparecía como un fuego entre los griegos [...] La claridad de un hecho puede ser la claridad de otro, cuya semejanza no es equivalente, que permanecía a oscuras, pero la dimensión y el sentido adquirido por el primer hecho, al *crear otra realidad*, sirve de iluminación o sentido o hecho no semejante”.<sup>6</sup>

La imagen opera en la obra de Lezama como herramienta cognoscitiva fundamental. Deviene conocimiento que “a partir del testimonio corporal” se expande hasta la poesía, donde encuentra su lugar idóneo, “sus oportunidades más ricas; allí su apetito de conocer obtiene sus frutos mejores; allí —explica Abel Prieto— cumple sus múltiples milagros de manera más cómoda y transparente porque la poesía es el reino propio del milagro”. El germen de esas *eras imaginarias* lezamianas, observa este autor, se encuentra “En los círculos trazados por Chesterton para la historia de Inglaterra”.<sup>7</sup>

El valor de instrumento cognoscente que Lezama atribuye a la imagen lo abreva de Leonardo, de los versos de Dante, de las cartillas de Horacio, pero sobre todo, de los “universales fantásticos o imaginarios”, es decir, de los mitos en la percepción de Giambattista Vico, de quien nos recuerda aquella frase-programa: “homerizar a Platón y platonizar a Homero”. Precisamente siguiendo a Vico (cuyo talento intuye en el hombre “el nacimiento de la razón mitológica”), Lezama explica la “conversión de lo fabuloso en mitología”. Observa que “La existencia de los gigantes en la mitología, en las cronologías y en la reminiscencia forman la imagen del hombre transfigurado”.<sup>8</sup> En este orden de ideas debe entenderse también su argumentación en torno a la visión histórica tejida por la *imago*, es decir, “la imagen participando en la historia”.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> PRIETO, 1988, p. IX.

<sup>6</sup> LEZAMA LIMA, 1988b, pp. 404-405.

<sup>7</sup> Véase PRIETO, 1988, pp. XV y XXIII, quien reconoce la “aportación fundamental” de Efraín Barradas en la perspectiva analítica arriba señalada.

<sup>8</sup> LEZAMA LIMA, 1988b, pp. 400, 402-403, 405.

<sup>9</sup> LEZAMA LIMA, 1993, p. 49.

Antes de intentar despejar las interrogantes que motivan estas páginas, dejo claro que no pretendo agotar el tema, sino motivar nuevos abordajes. En esta reflexión preliminar, cuando utilizo el término indígena no transmito contenidos raciales o premisas del discurso nativista. Significo, en cambio, la presencia de un complejo histórico de matriz colonial en el cual las vertientes étnicas y clasistas interactúan en condiciones de sujeción frente a los códigos y dinámicas de la dominación.

## LOS AVATARES DE LOS GEMELOS DIVINOS Y LOS HOMBRES DE MAÍZ

La cuestión de la autoctonía es abordada por Lezama en las primeras páginas de su magistral ensayo *La expresión americana* (precisamente en el apartado titulado “Mitos y cansancio clásico”). Refiere la temática al examinar “el complejo terrible del americano” que, en su opinión, se manifiesta al “creer que su expresión no es forma alcanzada, sino problematismo, cosa por resolver”. En su perspectiva, ante esta crisis (que germina en “un furibundo pesimismo”) el amilanado americano, “sudoroso e inhibido por tan presuntuosos complejos, busca en la autoctonía el lujo que se le negaba, y acorralado entre esa pequeñez y el espejismo de las realizaciones europeas, revisa sus datos, pero ha olvidado lo esencial, que el plasmado de su autoctonía, es tierra, igual que la de Europa [...]”<sup>10</sup>

El significado que Lezama otorga a la noción de autoctonía se aleja de la tristeza y melancolía vertida por el Inca Garcilaso; es también distante del coraje frente a la opresión planteado por Mariátegui; de “la paciencia muda de la hormiga”, que canta Alfonso Reyes en *Yerbas del tarahumara*, o del vértigo ante la revelación de “esas civilizaciones ignoradas por la historia”, revaloradas por la pluma de Carpentier. En Lezama, la autoctonía es equiparable a la fuerza motriz primigenia de orden telúrico que él llama “el plasmado” (analogado a la tierra), término del griego *plasso* que denota algo “hecho, modelado o formado”.<sup>11</sup> Se explica así que en *Paradiso*

<sup>10</sup> LEZAMA LIMA, 1993, p. 63.

<sup>11</sup> Los griegos extendieron el significado al ánimo, al discurso y a otras cosas igualmente inmateriales. Véase MOLINER, 1994.

perfil a México “como un mundo soterrado de divinidades tectónicas”, por lo cual “el mexicano volvía a tener la antigua concepción del mundo griego, el infierno estaba en el centro de la tierra y la voz de los muertos tendía a expresarse y ascender por las grietas de la tierra”.<sup>12</sup> A partir de los considerandos anteriores suscribo parcialmente la observación de Irlemar Chiampi respecto a que Lezama “[...] se aparta de la búsqueda de la identidad del americanismo precedente. No le interesa [...] el ser o la esencia del hombre americano ni tampoco su origen, en cuanto lugar del no-ser privado del momento de relación. El blanco principal de estas formulaciones no son los americanistas angustiados por su ontología, sino la lógica y el historicismo”.<sup>13</sup>

Lezama advierte tres posibilidades expresivas del hombre americano: la del barroco, la del romanticismo y la de la autoctonía. Considera que en Martí se conjuga esta triple tradición, toda vez que “inaugura la verdadera autoctonía de lo que él llamaba *Madre América*”.<sup>14</sup> Su pensamiento, como sabemos, es complejo, oscilante y reticente a planteamientos unívocos. Las páginas que dedica en *La expresión americana* a los mitos cosmogónicos de los maya-quichés reunidos en el *Popol Vuh* (o “Libro del Consejo”), son de particular interés para explorar sus ideas sobre la autoctonía americana. Sus comentarios nacen de una preocupación de matiz axiológico: “el predominio del espíritu del mal” representado por los señores de Xibalbá que “ven rodar los mundos afianzando su poderío y su terrible dominio de la naturaleza”. En la percepción lezamiana este desmesurado poder rige “implacablemente por encima de la naturaleza y de los animales más sutiles” y, en una comparación inesperada, plantea que “En la historia de la cultura, sólo Piotr Stepánovich, en *Los endemoniados* de Dostoievsky, mantiene más incorruptible el espíritu del mal”.<sup>15</sup>

En los comentarios que formula en torno a la lucha de los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué contra los señores de Xibalbá (escenificada en la cancha del Juego de Pelota, el lugar de los sacrificios humanos), Lezama omite mencionar la transformación de los hermanos en el Sol y la Luna,

<sup>12</sup> LEZAMA LIMA, 1968, p. 40.

<sup>13</sup> CHIAMPI, 1993, p. 14.

<sup>14</sup> LEZAMA LIMA, 1988a, pp. 128-129.

<sup>15</sup> LEZAMA LIMA, 1993, pp. 64 y 65.

respectivamente. No refiere que el triunfo de los Gemelos Divinos obliga a los regentes del inframundo a aceptar el ciclo anual de siembra y reproducción de las plantas (en especial el maíz) en el interior de la tierra, asegurando así la subsistencia del linaje humano. Se explica en esta zaga que Jun Nalyé (dios del maíz, llamado también Jun Junajpú) muere decapitado y resucita en el inframundo con el auxilio de sus hijos, precisamente los Gemelos Divinos. La resurrección simbólica de Jun Nalyé representa, simbólicamente, la aparición del maíz, de cuya masa —como lo explica el *Popol Vuh*— los dioses crearon a los “hombres verdaderos”. En efecto, “Tras el triunfo de los Héroe Gemelos, al término de la pasada creación, los dioses hicieron un último intento para crear seres que los honraran, obedecieran, nutrieran y sustentaran. En las tres creaciones anteriores habían tratado de formar seres [...] a partir de animales, lodo y madera, pero ninguno de aquellos materiales había servido”.<sup>16</sup>

Esta antropogénesis mítica de los maya-quichés es abordada de manera tangencial por Lezama, sin mencionar —de manera inexplicable— al maíz, es decir, al principio de la condición humana, según la cosmovisión expresada en el *Popol Vuh*. Sorprende esta omisión considerando que Lezama dedica agudas líneas al problema alimenticio indiciado en el texto mítico, el cual, según escribe, “Parece sentar un apotegma de desconfianza: primero, los alimentos; después, el hombre. Esa prioridad, engendrada por un pacto entre la divinidad y la naturaleza sin la participación del hombre [...]”. Y agrega enseguida: “al hablarse de alimentos, parece como si el espíritu del mal quisiese obligarnos a comer alimentos, donde la hostil divinidad, y no el hombre, ha sido consultada”.<sup>17</sup>

Irlemar Chiampi ha enriquecido el mencionado texto de Lezama con notas y comentarios pertinentes. Advierte que “construye una expresión americana arquetipal” al abordar la actuación mítica de los Gemelos Divinos, y sugiere que “de acuerdo con la lógica metafórica de Lezama, el alimento (el modelo cultural del colonizador) es impuesto al hombre americano, pues éste se presenta al banquete de la cultura sin decidir el menú”.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> FREIDEL, SCHELE y PARKER, 2001, p. 281.

<sup>17</sup> LEZAMA LIMA, 1993, p. 66.

<sup>18</sup> CHIAMPI, 1993, pp. 64-65, notas 29 y 35.

Si bien la autora no advierte que Lezama omite la referencia al maíz, su reflexión es sugerente, aunque su intención explicativa se complica, considerando que el alimento “impuesto” es el maíz, planta autóctona distante de todo contexto colonial. Esta apreciación no implica negar la deslegitimación de los símbolos del poder dominante advertidos en el *Popol Vuh*.<sup>19</sup> Al contrario, mi opinión reivindica lo que expresa el texto (capítulo primero, parte tercera): “De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados”.

### EL *POPOL VUH*: ENTRE LOS DOMINICOS Y LOS JESUITAS

En este esquemático apunte apenas puedo dedicar una breve mención al punto de vista de Lezama respecto a la fidelidad de la traducción del *Popol Vuh*, a la que atribuye influencias griegas y orientales, vía los jesuitas.<sup>20</sup> De entrada debo señalar un equívoco: la primera traslación del manuscrito original (escrito en lengua quiché con auxilio del alfabeto latino) no fue realizada por un jesuita, sino por el dominico andaluz Francisco Ximénez (1668-1729?), cura párroco de Chuliá (hoy Chichicastenango, Guatemala), a principios del siglo XVIII. En investigaciones recientes se concluye que el *Popol Vuh* fue escrito entre 1550-1555 por un miembro de la élite quiché, en Santa Cruz del Quiché, en las tierras altas de la actual Guatemala. En 1543 la historia de los Héroes Gemelos del *Popol Vuh* seguía representándose como espectáculo de danza entre los mayas kekchies.<sup>21</sup> Luis Cardoza y Aragón dice que Francisco Ximénez “sabía la lengua quiché del siglo XVI y la de su siglo”, y que “le había sido encomendada la tarea de escribir la crónica de su provincia, en la cual fue párroco en diferentes pueblos”.<sup>22</sup> “Para dar testimonio incuestionable de la autenticidad del texto y curarse en salud ante las

<sup>19</sup> Como lo ha sugerido R. Falla, punto de vista que Morejón comparte al ubicar el libro cosmogónico en el vértice de nuestros tratados polífticos y filosóficos. Véanse FALLA, 1979 y MOREJÓN, 1988, p. 43.

<sup>20</sup> CHIAMPI, 1993, p. 67.

<sup>21</sup> Véase FREIDEL, SCHELE y PARKER, 2001, pp. 285 y 402.

<sup>22</sup> CARDOZA Y ARAGÓN, 1998, pp. XI-XII.

autoridades religiosas” —anotan Miguel Ángel Asturias y J. M. González de Mendoza—, Ximénez copió el texto quiché a la par de la versión castellana, en columna paralela, es decir, “que no sólo nos lega su traducción, sino la transcripción del texto indígena”.<sup>23</sup> El dominico Ximénez realizó dos versiones: una literal y una “más cuidada” que incluye en el primer tomo de la *Crónica de la provincia de Chiapas y Guatemala*, obra que pasa en 1854 a la biblioteca de San Carlos Borromeo; la copia original se conserva en la Newberry Library de Chicago. Vendrían después múltiples traducciones especializadas: partiendo del texto quiché, Carl Scherzer publica una versión alemana en Viena (1857); Carlos Esteban Brasseur de Bourbourg imprime la versión francesa (París, 1891); aparecen después las traslaciones de Antonio Villacorta y Flavio Rodas (1927), con el texto quiché fonetizado; mención aparte merece la de Georges Reynaud, quien después de más de cuarenta años de estudio, anota el texto con fines científicos, sin menoscabo de su sentido poético, en una nueva traducción al francés publicada en París en 1927.<sup>24</sup> A la fecha se cuenta con más de treinta versiones en las lenguas más habladas del mundo, destacando entre ellas la de Adrián Recinos al castellano (1947) y la de Silvanus Morley y Delia Goetz al inglés (1950). En 1971 la Universidad de Tulane publica la traducción inglesa de Munro Edmonson que incluye transliteración del quiché, y en 1985 Dennis Tedlock imprime en Nueva York una nueva versión inglesa, que pretende ser la edición definitiva del libro sagrado. Otros valiosos documentos de los quichés son los *Anales de los Cakchiqueles* y el *Rabinal Achí*, a los que se suman el *Ritual de los bacabes* (tratado de encantamientos de los mayas de Yucatán) y los *Libros del Chilam Balam*, que presentan importantes claves cosmológicas.

Como sabemos, en el *corpus* lezamiano la tarea doctrinal desarrollada por los jesuitas es exaltada. Elogia su quehacer en Paraguay creando un “falansterio de paraíso” entre los guaraníes, en el que —dice— “el barroco nuestro se particularizó” y “se valora una inocencia que situaba nuestro barroco en un puro recomenzar”. Cuestiona así las burlas de Voltaire

<sup>23</sup> ASTURIAS y GONZÁLEZ DE MENDOZA, 1973, pp. 7-8.

<sup>24</sup> ASTURIAS y GONZÁLEZ DE MENDOZA, 1973, pp. 8-9.

y Diderot a la Compañía de Jesús en el marco de la Ilustración.<sup>25</sup> Lezama admira también a Michelle de Tellier (confesor de Luis XIV) y a Luis de Molina, teólogo jesuita que pretendió solucionar “el problema de la relación entre la paciencia y la predestinación divina con el libre albedrío del hombre” en el siglo XVII.<sup>26</sup> Dedicó páginas elogiosas a Carlos de Sigüenza y Góngora, notable sabio novohispano, amigo y tutor intelectual de Sor Juana Inés de la Cruz.

Debemos a Chiampi un valioso apunte sobre la importancia que Lezama (siguiendo la tesis de Weisbach) reconocía a la centralidad de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola “en la formación del espíritu barroco”. Considera que “Lezama anota la orientación de la sensibilidad por la voluntad de los *Ejercicios*, para insinuar su papel constitutivo en la estética barroca”. Líneas antes la autora apunta que “los *Ejercicios* constituían un plan de educación religiosa [...] para conducir el alma, a través de los terrores del infierno y de la Pasión de Cristo hasta la unión con Dios”.<sup>27</sup> Hay en los comentarios anteriores claves suficientes para entender los motivos que, posiblemente, llevaron a Lezama a expresar, de manera enfática, la pretendida relación de los jesuitas con el descubrimiento y la traducción del *Popol Vuh*. Estos antecedentes lo conducen, según nos dice, “[...] a aventurar una tesis: las teogonías de las epopeyas indias, bíblicas, etcétera, así como las recopilaciones confusionarias, habían llegado a Europa por los jesuitas, después de las querellas con los otros misioneros cristianos por la chinificación de los rostros de los iconos cristianos [...] De tal manera que en el *Popol Vuh*, a través de copistas jesuitas y graciosos filólogos españoles del siglo XVIII, nos parece percibir como un eco de las luchas entre los pandabas y los kuarabas”.<sup>28</sup>

Larga cita que precisa de dos comentarios: 1) Lezama menciona a vuelta de pluma los esfuerzos jesuitas por incorporar las ideas del confusionismo a sus prédicas, a fin de facilitar las conversiones en China. Este proceder escandalizó a otras órdenes religiosas, particularmente —según anota Michelle Burleigh— “a sus viejos enemigos, los dominicos, y alimentaba la

<sup>25</sup> LEZAMA LIMA, 1993, p. 85.

<sup>26</sup> CHIAMPI, 1993, p. 68.

<sup>27</sup> CHIAMPI, 1993, p. 90.

<sup>28</sup> LEZAMA LIMA, 1993, pp. 67-68.

fama de oportunismo amoral que tenían los jesuitas en Europa”. El predominio económico, la influencia social y la jerarquía intelectual alcanzada por los jesuitas en el siglo XVIII, explican que el pontífice Clemente XIV firmara el breve *Dominus ac Redemptor*, suprimiendo la Orden el 20 de julio de 1773.<sup>29</sup> 2) Es evidente que Lezama analoga lo acontecido en China con la pretendida interpolación jesuítica en los mitemas del *Popol Vuh*. El énfasis que advierte en sus semejanzas orientales (por la imaginada vía de los “copistas” jesuitas) lleva a recordar las comparaciones de Humboldt cuando percibe a América desde el modelo de Oriente.<sup>30</sup>

Compleja perspectiva a un tiempo metafórica y metonímica, como se lee en el pasaje en el que las “disputas entre Brahama y Siva que terminan con la decapitación del primero [...] pasa —según Lezama— a las últimas páginas del *Popol Vuh*”.<sup>31</sup> Un comentario aparte merece la asimilación de los episodios y protagonistas de la mítica maya-quiché con los personajes de la mitología helénica, siguiendo las analogías lezamianas: Zipacná es equiparado a Polifemo; la astucia de los Gemelos Divinos se compara a la inteligencia de Odiseo.<sup>32</sup>

Las “adecuaciones, interpolaciones y paralelismos hechos en el *Popol Vuh*” llevan a Lezama a sospechar que “el tono de incompletez y espe-

<sup>29</sup> BURLEIGH, 2005, pp. 50-51.

<sup>30</sup> Es imprescindible citar aquí que —como lo precisa Olivier Lubrich— en la obra del notable viajero alemán los *Llanos venezolanos* se equiparan a las arenas movedizas del Mediterráneo; la poligamia indígena se asemeja “a la del harem”; Moctezuma es nombrado “sultán mexicano”; en tanto que a Quetzalcóatl lo identifica como el “buda de los mexicanos”. El canon orientalista de la época fue asumido por Humboldt, integrándolo a su perspectiva sobre América. “El Oriente —en palabras de Lubrich— sirve a Humboldt como campo de referencia de asociaciones literarias, científicas, económicas, filológicas y políticas”, en otras palabras, le es útil como “paradigma de la diferencia” o como un “cliché de lo exótico”. Muy cercano a la mirada de Humboldt, si bien por una ruta diferente de la imaginación, Lezama orientaliza a América al hablar del *Popol Vuh*. Véase LUBRICH, 2003, pp. 11-28.

<sup>31</sup> LEZAMA LIMA, 1993, pp. 68-69.

<sup>32</sup> Aquí resulta oportuno mencionar que los paralelismos míticos entre América y Asia, y los fenómenos de difusión cultural entre ambos continentes han motivado diversas reflexiones. Debemos al notable etnólogo Paul Kirchhoff la hipótesis relacionada con la supuesta difusión de un gran sistema religioso desde la India al actual territorio mexicano. Brevemente, recordemos que analizó las posibles relaciones simbólicas entre 28 divinidades calendáricas hindúes y mexicas. Las correspondencias advertidas refieren a Bhaga y Tezcatlipoca, Agni e Izipapálotl, Vayus y Xochipilli, etcétera. Desde luego, las reflexiones de Kirchhoff no refieren a ninguna acción misionera. Alfonso Caso, Júpiter tonante de la arqueología mexicana, combatió duramente estas propuestas, que serían retomadas por la pluma erudita de Pedro Bosh-Gimpera. Véanse KIRCHHOFF, 1964, pp. 73-100; CASO, 1964; BOSH-GIMPERA, 1970, p. 80.

ra que salta en cada uno de sus versículos está logrado para alcanzar su complementario en la arribada de los nuevos dioses”.<sup>33</sup> En esta opinión se aprecia acaso una realidad alterada y la identificación de un lenguaje embozado que anuncia la cristianización. Desde luego, estamos leyendo a un notable poeta que, como se dijo al principio de estas páginas, propone como herramienta de conocimiento una causalidad diferente a la del racionalismo cartesiano, en la cual “las comparaciones y conexiones más inverosímiles se posibilitan” (véase *supra*). El lenguaje metafórico apuesta por la significación antes que por los hechos, si bien no hay duda que Lezama valora en su dimensión poética y sagrada la mítica del *Popol Vuh*. Y esto es importante dado que, cuando en 1957 dicta en la Universidad de La Habana las tres conferencias que integran el ensayo *La expresión americana*, habían transcurrido pocos años desde que José Vasconcelos (el llamado “maestro de América”) pronunciara su parrafada imperdonable: “El *Popol Vuh* es colección de divagaciones ineptas, remozadas un tanto por los recopiladores españoles de la conquista que mejoraron la tradición verbal incoherente, incomprendible ya para las razas degeneradas que reemplazaron a las no muy capaces que crearon los monumentos”.<sup>34</sup>

De acuerdo con la autorizada opinión de Chiampi, en el logos lezamiano el barroco figura “en la fábula de nuestro devenir como un auténtico comienzo y no como un origen”. Atendiendo a esta idea, la mítica del *Popol Vuh* tiene un valor concurrente, tributario en la configuración del barroco americano, concurso que, como hemos visto, Lezama resuelve mediante la intervención de los jesuitas. El barroco representa, entonces, “una forma que re-nace para generar el hecho americano”. La autora pregunta con razón: “¿Y cómo quedan, pues, aquellos autóctonos, los héroes cosmogónicos y los artistas aztecas que figuran en la fábula?”<sup>35</sup> Chiampi ve en la solución de Lezama una apropiación y metamorfosis orientada por la acción transcultural para alcanzar la “forma unitaria”. Observa que:

Si los mayas y los aztecas aparecen allí, Lezama toma la precaución de registrar, por ejemplo, que los mitemas del *Popol Vuh* son sospechosos de interpolaciones por los

<sup>33</sup> LEZAMA LIMA, 1993, pp. 66-67.

<sup>34</sup> VASCONCELOS, 2006, p. 36.

<sup>35</sup> CHIAMPI, 1993, p. 24.

jesuitas, que los habrían adaptado a los mitos de occidente, preparando “la arribada de los nuevos dioses”. Con esto no sólo se resguarda de cualquier indigenismo nostálgico, de un universo sumergido bajo el impacto de la colonización, como (hábilmente) trae aquella cosmogonía para el siglo XVIII, barroquizado por la mano de los jesuitas.

En la lógica de la historia cultural de los mayas la perspectiva es diferente. En este cuadrante el devenir de los pueblos originarios no es un capítulo concluido, sino continuo y complejo movimiento de etnogénesis que en determinados planos se instala en la fabulación del barroco americano, y no necesariamente con la intermediación jesuítica.

### EL *POPOL VUH* Y LA COSMOVISIÓN MAYA

Transcurrido más de medio siglo desde que Lezama formulara sus reflexiones en torno al *Popol Vuh*, diversas contribuciones han ahondado en el análisis de la mitología e historia sagrada revelada en sus páginas. En un estudio reciente, escrito por Freidel, Schele y Parker se indica que:

Junto con la *Iliada*, el *Ramayana* de la religión hindú y los *Evangelios* del cristianismo, el *Popol Vuh* sigue siendo el esquema de un modo de vida que floreció a partir de la traducción oral en palabras escritas. El trasfondo contra el cual se escenificaron los mitos cristianos fueron el Antiguo Testamento, la profecía hebrea y los acontecimientos del Imperio Romano. Para los griegos los soportes míticos de su mundo empezaron en los campos de batalla de la Guerra de Troya. Para los mayas la confrontación con la muerte, el mal y la enfermedad ocurrió en el Juego de Pelota.<sup>36</sup>

Estos destacados especialistas contribuyeron sustancialmente a cambiar la dirección de las pesquisas en torno a la civilización maya, reconociendo explícitamente la importancia del *Popol Vuh* en la perspectiva analítica que empiezan a desarrollar a partir de los años noventa. De tal forma, explican: “El mito maya de la creación no es diferente; contado ya sea en su forma quiché de las tierras altas del siglo XVI, ya en la versión escrita en monumentos pétreos de los siglos VI, VII y VIII, en las ruinas de las

<sup>36</sup> FREIDEL, SCHELE y PARKER, 2001, p. 346.

capitales reales de las tierras bajas, el mito de la creación, los símbolos que lo expresan, los ritos que lo celebran fueron las herramientas que usaron los mayas para investigar las mismas aventuras”.<sup>37</sup>

Con razón Nancy Morejón observa que “si Lezama ha descubierto leyes poéticas, las ha intuido históricas y étnicas”.<sup>38</sup> Enfatiza entonces una forma de conocimiento privilegiada que Kant identificó con la experiencia, señalando que la intuición intelectual es originaria y creadora. Emergente de una singular erudición, la notable intuición de Lezama le permitió realizar una sugerente lectura ontológica y moral del *Popol Vuh*; esta perspectiva, ciertamente, no se opone a otras lecturas (míticas, literarias, filosóficas, etcétera); al contrario, enriquece la comprensión de los distintos planos de la mítica maya, recreada en diversos objetos ceremoniales, según lo han evidenciado —por ejemplo— Mary Miller y Karl Taube,<sup>39</sup> desde una óptica semejante a la de Freidel, Schele y Parker.

De manera enfática Lezama escribe que “la simbólica que se desprende del *Popol Vuh* parece como si fuese a colmar el problematismo americano”.<sup>40</sup> Esta observación —que Chiampi entiende como una metáfora “para hablar oblicuamente” del ingreso de América a la historia occidental<sup>41</sup>— dimensiona los distintos planos significantes que Lezama identifica en el texto sagrado (en realidad un poema, en tanto fue construido con un lenguaje metafórico que privilegia, precisamente, los significados más allá de los hechos),<sup>42</sup> al que se suma una versión de la historia del pueblo quiché, al concluir la narración cosmogónica. Ciertamente, Lezama no recurre al conocimiento arqueológico para identificar la trascendencia universal del *Popol Vuh*; ensaya, en cambio, una explicación por la ruta del pensamiento simbólico, precisamente la herramienta que hoy privilegian las disciplinas antropológicas para estudiar el *Popol Vuh*.

<sup>37</sup> FREIDEL, SCHELE y PARKER, 2001, p. 56.

<sup>38</sup> MOREJÓN, 1988, p. 146.

<sup>39</sup> Estos autores han identificado personajes y episodios del *Popol Vuh* en vasos del periodo clásico y en iconografías mayas, lo cual es indicativo de la autoconía de la mitología narrada en sus textos sagrados. Véase MILLER y TAUBE, 1993, pp. 134-137. En esta dirección consúltense también COE, 1982, p. 33 y FREIDEL, SCHELE y PARKER, 2001, p. 62, 212 y 261.

<sup>40</sup> LEZAMA, 1993, p. 65.

<sup>41</sup> CHIAMPI, 1993, p. 66.

<sup>42</sup> GARZA, 1972, p. XXXVIII.

Por el camino de la intuición creadora, Lezama valoró los alcances ecuménicos de la mítica maya-quiché, aunque deba lamentarse el papel que atribuye a los supuestos “copistas” jesuitas. Casi tres décadas después de que expresara sus reflexiones, en 1986 el destacado arqueólogo Michael Coe (en un encuentro de mayistas celebrado en Forth Worth, Texas) fue “el primero en proponer que del periodo Preclásico tardío en adelante, las historias de los Héroes Gemelos funcionaron para los mayas como la *Iliada* y la *Odisea* para los griegos.<sup>43</sup> Otros especialistas han expresado que los relatos míticos del *Popol Vuh* “fijan el pensamiento maya clásico de la misma manera que el *Mabarata [sic]* y el *Ramayana* lo hacen con la experiencia de las ideas populares hindúes del poder real en Bali”.<sup>44</sup>

La razón mitológica del *Popol Vuh* es entendida por Lezama como uno de los aluviones telúricos (es decir, autóctonos) que configuran el barroco americano por la vía del “plutonismo”, o sea, el “fuego originario que rompe los fragmentos y los unifica” de acuerdo con su propia definición (véase *supra*). Precisamente a partir de la mítica indígena Lezama reflexiona en torno a los “hombres de gran enchape clásico” refugiados en México (“un Mateo Alemán, un Gutierre de Cetina”) que, “devorados por la mitología greco-romana, por el periodo tardío de sus glosadores, no podían sentir los nuevos mitos con fuerza suficiente para desalojar de sus subconsciencias los anteriores”. Siguiendo este orden de ideas debe entenderse, también, la exégesis lezamiana del auto sacramental *El divino Narciso* de Sor Juana Inés de la Cruz (representado en Madrid en 1689), en el que (en la loa introductoria) un ritual en honor del dios azteca Huitzilopochtli se asocia con la ceremonia de la eucaristía (símbolo cumbre del catolicismo). Dice el texto: “¡Y en la pompa festiva/ celebrad al gran Dios de las Semillas!”.

Tiene razón Lezama: “parece como si el choque de viejas culturas agrava-se el rendimiento de las antiguas deidades”, a diferencia del auto calde-

<sup>43</sup> Véase FREIDEL, SCHELE y PARKER, 2001, p. 402, nota 5.

<sup>44</sup> Por senderos de reflexión diferente, Carpentier arribó a conclusiones semejantes en un ensayo magistral: “En América estamos rodeados de mitos que a menudo ni siquiera vemos por no saber establecer una escala de comparación, y de repente nos damos cuenta de ciertas evidencias. La universalidad de ciertos mitos. Nos damos cuenta de que ciertos mitos se constituyen en un corpus de conocimientos, de alegrías, de hechos fabulosos o semifabulosos que son la base de toda la cultura humana [...] Yo he llegado a ver todos los mitos universales y las cosas americanas en función del universo, estableciendo enseguida relación”. Véase CARPENTIER, 1981, pp. 143-145.

roniano en el cual “la mitología se rendía a la teología”.<sup>45</sup> El atrevimiento de Sor Juana es a todas luces mayúsculo. Incorpora a su texto la referencia al ritual *panquetzaliztli*, considerado como “ceremonia endemoniada” por el franciscano Diego Durán, en el que los mexicas ingerían una figura hecha de maíz tostado y amaranto que representaba precisamente a Huitzilopochtli. Los pedazos de esta imagen (simbólicamente los huesos y la carne de la deidad) eran entregados al pueblo por los sacerdotes.<sup>46</sup> Las “poderosas ráfagas musicales” escritas por Sor Juana —apunta Lezama— “le dan al auto sacramental un fondo de raza”, y concluye: “Como si esa misma caída grave del sueño fuese transfigurando las divinidades de la sangre y la ira en los nuevos dioses del óleo y la reconciliación”.<sup>47</sup>

Si bien la compleja historia americana ha sido abordada desde diversas y contrapuestas ópticas, “las obras de fundación de nuestro continente tienen sólo dos exponentes”, como bien lo ha observado Miguel Barnet. Integran esta selecta vanguardia del pensamiento y la creación, en palabras del citado autor, “aquellos genios que ven más allá de su época, que introducen un nuevo estilo, una nueva, original, personal, caprichosa visión del mundo; y aquellos que se quieren integrar a la psicología de los pueblos asumiendo sus valores y que serán los que representarán su época, o la rescatarán del pasado para explicar el presente”.<sup>48</sup>

Barnet amplía esta pertinente reflexión comparando a esos genios americanos con “grandes maestros” que —ubicándose más allá del egocentrismo, lo que equivale a vencer sus “demonios particulares”— “han intuido la sabiduría popular y el futuro. Son claves, partes de un profundo conocimiento del pueblo, de su expresión”. Con sólidos argumentos, Barnet ubica entre estos líderes intelectuales a José Lezama Lima, al lado de Nicolás Guillén y de Juan Rulfo, nombres que deben leerse como ejemplos de una sobresaliente nómina de constructores de nuestro vasto mundo cultural, que aún espera ser conocido a plenitud.

<sup>45</sup> LEZAMA LIMA, 1993, p. 77.

<sup>46</sup> DURÁN, 1967, t. I, pp. 17, 28-29, 35. Sahagún describe también este ritual, llamándolo *teocualo*, considerándolo expresión del mimetismo diabólico. Véanse SAHAGÚN, 1961, t. I, p. 264 y BÁEZ-JORGE, 2003, p. 271 y ss.

<sup>47</sup> LEZAMA LIMA, 1993, p. 99.

<sup>48</sup> BARNET, 1998, p. 22.

En este orden de ideas, no hay duda de que la ensayística de José Lezama Lima ofrece sugerentes y sorprendentes claves analíticas que, desde luego, deben examinarse y debatirse trascendiendo los cotos del especialismo estéril.

## BIBLIOGRAFÍA

- ASTURIAS, M. A. y J. M. GONZÁLEZ DE MENDOZA  
 1973 "Breve noticia", introducción al *Popol Vuh*, 3a. ed., trad. al castellano por M. A. Asturias y J. M. González de Mendoza, Lozada, Buenos Aires, pp. 7-9.
- BÁEZ-JORGE, F.  
 2003 *Los disfraces del Diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- BARNET, M.  
 1998 *La fuente viva*, Letras Cubanas, La Habana.
- BOSH-GIMPERA, P.  
 1970 "Paralelos transpacíficos de las altas culturas hispanoamericanas y su cronología", *Anales de Antropología*, vol. VII, UNAM, México.
- BURLEIGH, M.  
 2005 *Poder terrenal. Religión y política en Europa*, Taurus, México.
- CASO, A.  
 1964 "Relations between the Old and New Worlds: A Note Metodology", *Actas y memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, t. I, México.
- CARDOZA Y ARAGÓN, L.  
 1998 "Prólogo" a *Rabinal Achí*, Porrúa, México.
- CARPENTIER, A.  
 1981 "Problemática del tiempo y del idioma en la moderna novela latinoamericana", en *La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos*, Siglo XXI, México, pp. 143-145.
- CHIAMPI, I.  
 1993 "La historia tejida por la imagen", texto introductorio a J. Lezama Lima, *La expresión americana*, FCE, México.
- COE, M.  
 1982 *Old Gods and Young Heroes. The Pearleman Collection of Maya Ceramics*, Pictures of J. Kerr, The Israel Museum, The Maremont Pavilion of Ethnic Arts.
- DURÁN, D.  
 1967 *Historia de las Indias de Nueva España*, t. I, Porrúa, México.

- FALLA, R.  
1979 "Desmitologización del mito", *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, vol. XLV, pp. 56-63.
- FREIDEL, D., L. SCHELE y J. PARKER  
2001 *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, FCE, México.
- GARZA, M. de la  
1972 "Prólogo" a *Literatura maya*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- KIRCHHOFF, P.  
1964 "The Difussion of a Great Religious Sistem from India to México", *Actas y memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, t. I, México, pp. 73-100.
- LEZAMA LIMA, J.  
1968 *Paradiso*, Era, México.  
1988a "Prólogo a una antología", en José Lezama Lima, *Confluencias. Selección de ensayos*, Letras Cubanas, La Habana, pp. 128-129.  
1988b "La imagen histórica", en José Lezama Lima, *Confluencias. Selección de ensayos*, Letras Cubanas, La Habana, pp. 400-405.  
1993 *La expresión americana*, FCE, México.
- LUBRICH, O.  
2003 "A la manera de los beduinos' Alejandro de Humboldt 'orientaliza a América", *Casa de las Américas*, julio-septiembre, núm. 232, pp. 11-28.
- MILLER, M. E. y K. A. TAUBE  
1993 *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, Thames and Hudson, LTD, London.
- MOLINER, María  
1994 *Diccionario del uso del español*, t. II, Gredos, Madrid.
- MOREJÓN, N.  
1988 *Fundación de Imagen*, Letras Cubanas, La Habana.
- POPPER, K. P.  
1961 *La miseria del historicismo*, Taurus, Madrid.
- PRIETO, A.  
1988 "Prólogo" a José Lezama Lima, *Confluencias. Selección de ensayos*, Letras Cubanas, La Habana.
- SAHAGÚN, Bernardino de  
1961 *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. I, Porrúa, México.
- VASCONCELOS, J.  
2006 *Breve historia de México*, Trillas, México.