



LA INTERTEXTUALIDAD EN LA LITERATURA HISPANOAMERICANA PRECOLOMBINA A TRAVÉS DE UNA PROPUESTA DIDÁCTICA

ISMAEL LÓPEZ MARTÍN

(ilopezm@unizar.es)

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Recibido: 22/01/2018. Aceptado: 18/04/2018.

1.- Introducción

A pesar de que este trabajo no consiste en una revisión teórica ni conceptual, conviene recordar que a partir de la década de los años 60 del siglo XX el estudio de la literatura comenzó a introducir un concepto novedoso en su mayor amplitud pero con tintes de tradición en su concepción más restringida. Asume González (2003: 116) que el empleo de fuentes y de influencias tiene un arraigo tan profundo y dilatado en el tiempo como el propio hecho literario¹. Mendoza (1993: 336) entiende que el concepto de *intertextualidad* es más operativo que el de *influencias* (del que ya fue separado por Barthes); parece que este encierra

¹ En el trabajo citado, este autor realiza una interesante síntesis acerca del tratamiento del concepto de influencia que los críticos defendieron desde la Antigüedad y que constituye la base teórica fundamental para las innovaciones que se han producido en el campo de la intertextualidad desde, aproximadamente, el último tercio del pasado siglo.



cierta vaguedad porque en ocasiones ha sido utilizado como un cajón de sastre en el que cabían citas, alusiones, referencias o *topoi* de cualquier texto.

Gérard Genette incluyó la *intertextualidad* como uno de los cinco procedimientos que integraban el fenómeno de la *transtextualidad* junto a la *paratextualidad*, la *metatextualidad*, la *hipertextualidad* y la *architextualidad*², definiéndola como «una relación de copresencia entre dos o más textos, es decir, eidéticamente y frecuentemente, como la presencia efectiva de un texto en otro» (Genette, 1989: 10). Recuerda que Julia Kristeva ya había trabajado sobre este concepto años antes a partir del *dialogismo* de Mijaíl Bajtín, aunque ella lo definió desde una perspectiva más amplia, entendiendo que «todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto. En lugar de la noción de intersubjetividad se instala la de *intertextualidad*, y el lenguaje poético se lee, al menos, como *doble*» (Kristeva, 1978: 190).

Por tanto, y en un sentido amplio, entendemos la *intertextualidad*, siguiendo a Mendoza (1993: 337), como un proceso de aprehensión literaria consistente en la capacidad del lector para interpretar un texto a partir de asociaciones y referencias con otros textos literarios y otras ramas de la cultura y el arte; y debe realizarse a través del *intertexto del lector*, concebido como ese conjunto de estrategias y saberes que posibilitan dichas asociaciones y una valoración personal de la obra y del hecho literario (Mendoza, 1996: 277)³.

Vicente-Yagüe y Guerrero (2013: 264) ahondan en la «necesidad de concebir el aula como espacio de reflexión e investigación». Lo que parece incuestionable es que un docente de enseñanzas preuniversitarias, más allá del magisterio en datos historicistas, debe perseguir la educación literaria de sus alumnos a través de la transmisión del gusto por la lectura y de la formación de lectores a través de la instrucción en técnicas de comprensión e interpretación de textos que, en muy buena medida, podrán estar sujetos a la *intertextualidad* como vehículo

² Vicente-Yagüe y Guerrero (2013) ofrecen las definiciones de estos términos en el marco del panorama sobre la evolución del concepto de *intertextualidad* que presentan.

³ Mendoza (2010: 60-63) distingue entre *intertexto discursivo* e *intertexto lector*. Mientras que el primero aparece en la obra literaria como el conjunto de textos que entran en relación con ella, el segundo se sitúa en el plano competencial del lector y permite señalar puntos de encuentro a partir de su experiencia y conocimiento.

para que los discentes asuman que el producto que tienen en sus manos no es un hecho aislado, sino incluido en su tradición cultural.

A menudo los profesores se encuentran con la dificultad de elegir entre el canon teórico-literario que estudiaron en sus carreras universitarias y las lecturas que necesitan sus alumnos para comprender el hecho literario con garantías. Mendoza (2003: 363-364) explicó acertadamente las diferencias entre los distintos tipos de canon que pueden convivir en las clases de lengua y literatura de educación secundaria: el literario-filológico, el escolar, el de aula y el formativo. Cada uno de ellos presenta una serie de características y puntos de concomitancia con otros. Una de las labores del profesor de literatura podrá ser la de selector de los textos más adecuados para sus discentes, de tal manera que encuentre un equilibrio entre el canon historicista creado por la crítica a lo largo de los siglos y las lecturas a través de las cuales deben formarse los estudiantes, sin desdeñar, por supuesto, las que forman parte del acervo lector propio de cada uno de los pupilos, aspecto a menudo olvidado o denostado pero que concentra el interés por la lectura de la mayoría de los alumnos.

Parece claro que la selección de textos debe ser adecuada al nivel de competencia de los estudiantes y a su edad, teniendo en cuenta su «índice de lecturabilidad», en palabras de Herrero (1999: 634). Las obras que sean demasiado difíciles no permitirán que el proceso de enseñanza-aprendizaje evolucione favorablemente, por eso es preferible trabajar con obras adaptadas a los discentes (no con una en concreto aunque sea más representativa filológicamente) siempre que refleje las características con las que se quiere trabajar (Vicente-Yagüe: 570).

Hechas estas prevenciones teóricas, a continuación se presenta un modelo didáctico para el trabajo con textos literarios a través de la intertextualidad, sin que las propuestas de estudio excluyan otros elementos que no se traten específicamente en este trabajo. El texto es una obra narrativa hispanoamericana precolombina perteneciente al acervo cultural del pueblo maya quiché, el anónimo *Popol Vuh*.

2.- El *Popol Vuh* y las relaciones míticas entre las culturas occidental y quiché

La cultura occidental, principalmente representada en este caso por la mitología grecolatina y la tradición cristiana, tiene muchos puntos de relación con una de las sociedades más antiguas de la Tierra, la maya quiché, cuyas creencias son conocidas gracias al texto del *Popol Vuh*. Las distintas historias o mitos que se analizan hacen referencia a la creación del mundo, a la creación del hombre y al propio pueblo quiché; existen semejanzas y disimilitudes entre lo que el libro sagrado de los mayas dice y lo que tradicionalmente se conoce en las culturas occidentales que se estudian. A pesar de la originalidad del *Popol Vuh*, no podemos obviar la influencia que la evangelización cristiana supuso para este pueblo y que, sin duda, está presente en el libro.

Parece evidente que el *Popol Vuh* es mucho más que el libro sagrado de los antiguos mayas quichés, y esto queda patente en el trasfondo ideológico y social de las historias más o menos ficticias y legendarias que cuenta.

El libro recoge varios mitos e historias que recuerdan determinados pasajes de las culturas grecolatina y bíblica. No cabe pensar que, por el mero hecho de ser una obra escrita «ya dentro de la ley de Dios, en el Cristianismo» (Recinos, 2005: 21), los evangelizadores trasladaron a América los pasajes bíblicos sin más, pues el libro que tenemos hoy no es, como se dice en el texto, el *Popol Vuh* original, que estuvo en poder de los reyes más poderosos y fue destruido. Así pues, las historias que se leen ya existían mucho antes, en el libro primigenio. En este punto resulta pertinente tratar sobre el concepto de *poligénesis*, es decir, los seres humanos estamos configurados de igual modo, y aunque los ejes locativo y temporal separen de un modo extremo a dos individuos, estos podrían crear algo idéntico sin conocerse. Pero lo interesante ahora no es el proceso de creación propiamente dicho, sino el estudio del mito formado, su relación con la cultura occidental (preferentemente la grecolatina y la bíblica) y su diferenciación de fondo, es decir, observar la finalidad de la historia y su aplicación social, lo cual es radicalmente distinto de lo que conocemos a través de nuestra tradición.

Se analizan, pues, algunas de las historias que aparecen en el *Popol Vuh* relacionándolas con la cultura occidental y, seguidamente, distanciándolas de ella con el fin de entender la verdadera idiosincrasia de las creencias precolombinas.

2.1.- La creación del mundo

Particularmente en la cuestión cosmogónica son varias las culturas mundiales las que confluyen en determinados episodios de sus respectivas concepciones. Así, cuando el mundo maya no existía y todo estaba en caos, silencio y noche, «llegó aquí entonces la palabra» (Recinos, 2005: 23). Se lee en la versión latina de la Biblia que «in principio erat verbum», es decir, «al principio era la palabra», pero hay una diferencia fundamental: la *palabra* bíblica se refiere al mismo Dios y a la voluntad divina que formará el mundo mediante su todopoderosa existencia⁴. La *palabra* maya significa *diálogo*, un diálogo que estará muy presente en todo el libro. Son los supremos seres quichés (no dioses) los que se reunirán para decidir los pasos a seguir en la conformación del mundo. Y no será una divinidad única y omnipotente la que por medio de su voz haga aparecer las cosas, sino el Corazón del Cielo, la verdadera sustancia latente pre-vital que, de sí misma, irá avanzando en la creación del orbe. La pronunciación de «¡Tierra! —dijeron, y al instante fue hecha» (Recinos, 2005: 24) es el resultado final de conversaciones y reuniones previas, no la aplicación de una voluntad divina unipersonal.

La naturaleza del Corazón del Cielo como divinidad triple es una de las relaciones más directas con el cristianismo. El libro maya explica que «se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama Huracán. El primero se llama Caculhá Huracán. El segundo es Chipi-Caculhá. El tercero es Raxa-Caculhá. Y estos tres son el Corazón del Cielo» (Recinos, 2005: 24). La relación con el dogma cristiano de la Santísima

⁴ Una traducción del primer versículo del evangelio de san Juan es la siguiente: «En el principio existía aquel que es la Palabra, y aquel que es la Palabra estaba con Dios y era Dios» (Martín, 1997: 1517).

Trinidad es evidente: Dios es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, tres personas en una y un solo Dios verdadero y trino.

En las culturas analizadas en este trabajo se observa que ha de existir, necesariamente, una separación entre dioses y hombres. En el cristianismo, aunque Jesucristo se hizo hombre y padeció, no es menos cierto que en el episodio del árbol prohibido de la Biblia se lee que «Dios sabe que el día en que comiereis de él se abrirán vuestros ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal» (Gén 3, 5)⁵. En el caso de la cultura clásica grecolatina podrían citarse los casos de Prometeo, que robó el fuego a los dioses para dárselo a los hombres (Martin, 2005: 369-375); de Tántalo, que dio a los mortales los alimentos divinos del néctar y la ambrosía (Martin, 2005: 405-406); de Faetón, que intentó conducir el carro del sol y causó destrozos en la tierra hasta que fue fulminado por Zeus (Martin, 2005: 173-174), o de Ícaro, quien intentó volar tan alto hacia el Olimpo que el sol derritió la cera de sus alas y cayó mortalmente (Martin, 2005: 241-242). En cualquier caso, los dioses no toleraban que se les engañara a favor de los hombres o que mortales intentaran hacer cosas propias de divinidades. En el *Popol Vuh* también el Corazón del Cielo se enfadó con los hombres: «¿Acaso no son por naturaleza simples criaturas y hechuras [nuestras]? ¿Han de ser ellos también dioses?» (Recinos, 2005: 106).

Jesucristo, en la última cena con los apóstoles, expresó que tenía conocimiento de su propia muerte: «he deseado ardientemente comer esta pascua con vosotros, antes de padecer» (Lc 22, 15), al igual que los hermanos Hunahpú e Ixbalanqué, quienes «ya tenían conocimiento de su muerte» (Recinos, 2005: 93). En ambos casos, además, existe la idea de la resurrección: en el libro maya se explica que «al quinto día volvieron a aparecer y fueron vistos en el agua por la gente» (Recinos, 2005: 94); en el caso cristiano ya se sabe que Jesús incluso «se manifestó aún a sus discípulos en el mar de Tiberíades» (Jn 21, 1).

Tras la muerte de los personajes quichés, «subieron en medio de la luz y al instante se elevaron al cielo. Al uno le tocó el sol y al otro la luna» (Recinos, 2005: 102). La identificación de estos astros con divinidades hermanadas tiene su correlato en la mitología

⁵ Cito los fragmentos de la Biblia por la edición de Garofalo (1969), y siguiendo su sistema tradicional.

clásica, donde Helio y Selene eran el sol y la luna, más tarde identificados con Apolo y su hermana Artemisa (Diana en la nomenclatura romana). Pero la cosmovisión es diferente, pues los grecolatinos son divinidades principales y, como tales, son la personificación de los dos astros principales; los personajes mayas se convierten en los astros una vez que han cumplido su función en la Tierra: escarmentar el mal comportamiento de los Señores de Xibalbá. Esto sería una especie de premio, y claramente vuelve a aludir a esa preocupación de los mayas por los ciudadanos y su moral.

El mundo aparece conformado en varios estratos superpuestos: el inframundo, el mundo de los hombres y el cielo. Hasta aquí es similar a las concepciones bíblica o grecolatina. Pero la diferencia está en el infierno. El Xibalbá maya tiene las mismas características que el Hades clásico, es decir, un grupo de reyes o Señores (doce, en concreto) gobierna el inframundo americano, pero lo hace en base a una de las características de la sociedad maya: el diálogo. Aunque los seres Hun-Camé y Vucub-Camé son de un rango superior al resto de Señores de Xibalbá, las decisiones importantes se toman en consejo. No ocurre esto en el cristianismo, donde Satanás (o cualquier otro nombre que quiera dársele) es el amo supremo del infierno; ni tampoco en Grecia ni en Roma, donde Hades y Plutón, respectivamente, son los señores del inframundo, aunque estén desposados con Perséfone o Proserpina. Parece, pues, que Xibalbá es más dinámico que el infierno cristiano, y similar al Hades griego, al que algunos personajes como Ulises acuden para pasar pruebas, igual que ocurrió con Hun-Hunahpú, Vucub-Hunahpú, Hunahpú e Ixbalanqué. Lo que sí parece una constante intercultural es que este lugar está destinado a ser la estancia eterna de aquellos que tuvieron un mal comportamiento en vida.

El origen del sol y la luna es también radicalmente opuesto en la cultura maya y en las que hemos venido en llamar occidentales. En el mundo grecolatino el sol y la luna están representados por dioses y, por tanto, son considerados entes supremos. Pero los mayas opinan que lo más importante es el hombre, y todo estará en función de él. Así, el amanecer del que tanto se habla en el libro coincidirá con el nacimiento del hombre definitivo, y después, con el del sol, la luna y las estrellas. No quiere esto decir que los antiguos quichés no tuvieran especial respeto y consideración con estos astros del firmamento.

2.2.- La creación del hombre

Aparece en el Génesis bíblico, concretamente en el capítulo tercero, el episodio del árbol prohibido, pero, nuevamente, con un contexto diferente. En la Biblia se demuestra que es Dios quien pone una prueba de obediencia a los primeros hombres (Adán y Eva) para comprobar su lealtad, lo que originará el pecado original que heredarán todos los humanos al nacer. En el caso del *Popol Vuh* la prohibición va más allá, son los Señores de Xibalbá Hun-Camé y Vucub-Camé los que dirán «¡que nadie venga a coger de esta fruta!» (Recinos, 2005: 57), pero todo está rodeado y contextualizado más ampliamente que en el caso cristiano. Para empezar, se trataba de un árbol que nunca había dado frutos, pero la decapitación de Hun-Hunahpú y la colocación de su cabeza en el árbol hicieron posible el crecimiento de frutos, unos frutos maravillosos nacidos a partir del aura (si se permite el término oriental) limpia de Hun-Hunahpú. Además, la decapitación fue ocasionada por la maldad de los Señores de Xibalbá, que será su perdición. Así, mediante las recurrentes y extrañas inseminaciones míticas que sufre la joven Ixquic, nacen los dos muchachos que vengarán a su padre y darán su merecido al mal. Es esa, precisamente, una de las funciones más importantes de los hermanos Hunahpú e Ixbalanqué, la de impartir la justicia ética y moral que a cada uno corresponde según su comportamiento. He aquí uno de los rasgos más interesantes del libro: la moralidad y el diálogo entre dioses, reyes y ciudadanos habrían de ser básicos en la convivencia maya, y esto no es explicado en la Biblia, ni en la *Teogonía*, ni en ningún otro libro sagrado religioso occidental, que suelen ser más dogmáticos.

Pero tanto en la Biblia como en el *Popol Vuh* se produce la caída en la tentación de sendos árboles prohibidos, y en ambos casos de manos de una mujer que se ve acorralada por una representación del mal, si bien es cierto que la doctrina cristiana será mucho más severa que la maya sobre este particular. Si la Biblia indica que «la serpiente replicó a la mujer: “¡No, no moriréis! Por el contrario, Dios sabe que el día en que comiereis de él se abrirán vuestros ojos y seréis como Dios [...]” tomó su fruto y lo comió» (Gén 3, 4-6), el *Popol Vuh* advierte que «replicó la joven, y levantando su mano derecha, la extendió en dirección a la calavera» (Recinos, 2005: 58), y a través de la saliva le transmitió su descendencia, que serían

Hunahpú e Ixbalanqué. Salvando todas las distancias, también en el libro sagrado de los mayas se produce una inmaculada concepción, como en la tradición cristiana.

Es la creación del ser humano una de las cuestiones más interesantes que aborda el *Popol Vuh*. La Biblia muestra una creación instantánea, igualándose al resto de partes del mundo como el cielo, la luz o las aguas. La creación maya supone, en primer lugar, una reunión previa. Pero lo que más llama la atención es que la formación definitiva del hombre responde a un proceso en el que los errores son analizados por las fuerzas supremas, mostrando así un realismo espectacular, un alejamiento de la omnipotencia divina y una conciencia justificada de que la formación del ser humano es algo que ha de rozar la perfección, pues se trata de la criatura más importante que jamás será creada. El reflejo, la traslación o la aplicación social directa de la creación del hombre se sitúan en el hecho de que la versión definitiva está hecha de maíz, precisamente el componente alimenticio básico del mundo maya.

2.3.- El pueblo quiché

Se analiza ahora el episodio del origen de la dispersión de lenguas. Es de sobra conocido el pasaje de la Torre de Babel, en el que se lee que

Tenía entonces la tierra una sola lengua y palabras iguales. Cuando vagaron por la parte de oriente, los hombres fueron a parar a una llanura en la tierra de Senaar y se establecieron allí. [...] Pero Yavé descendió para ver la ciudad y la torre que estaban construyendo los hijos del hombre. Dijo Yavé: «He aquí que ellos constituyen un solo pueblo y tienen todos una sola lengua; éste es el comienzo de su obra, y ahora no les será imposible todo lo que han pensado hacer. ¡Vamos! Bajemos y confundamos allá abajo su lengua, de modo que deje de entender el uno la lengua del otro». Y Yavé los dispersó desde allí sobre la faz de la tierra y dejaron de construir la ciudad [de Babel] (Gén 11, 1-8).

¿Qué significa esto? Ni más ni menos que el característico Dios vengativo y autoritario del Antiguo Testamento dispuso la confusión de lenguas. Evidentemente esto no es lo que ocurre en el mundo maya, en el que la dispersión lingüística se produce de un modo acaso más científico y razonado: los pueblos del Quiché tenían una misma lengua,

y entonces llegaron todos los pueblos, los de Rabinal, los Cakchiqueles, los de Tziquinahá y las gentes que ahora se llaman Yaquis. Y allí fue donde se alteró el lenguaje de

las tribus; diferentes volviéronse sus lenguas. Ya no podían entenderse claramente entre sí después de haber llegado a Tulán (Recinos, 2005: 111).

Salvando las distancias, esto roza el préstamo interlingüístico, principal mecanismo de formación de palabras y de evolución de una lengua.

No es la única interpretación científica que se puede extraer del *Popol Vuh*, pues se lee que «al instante veían a su alrededor y contemplaban en torno a ellos la bóveda del cielo y la faz redonda de la tierra» (Recinos, 2005: 105). Releyendo esta afirmación parece que ya tenían una visión esférica de la Tierra, algo que hay que tener muy presente al recordar que el libro se escribió a principios del siglo XVI, y no era el original, que tenía varios siglos más de antigüedad. Además, se dan justificaciones mitológicas de por qué las ratas y los ratones no tienen pelos en la cola o por qué las serpientes comen sapos. Otra grandeza es que reconoce en determinadas ocasiones el uso de la magia: «y sólo por arte de magia pudieron hacerlo» (Recinos, 2005: 67).

Puede extraerse de la lectura del *Popol Vuh* que la principal función de Hunahpú e Ixbalanqué es la anástasis que protagonizan para infundir en la sociedad que el buen comportamiento aplasta a los Señores de Xibalbá y les hace victoriosos, consecuencia aplicable a otros planos de la vida. En la peregrinación que experimentan a Xibalbá se advierten claras concomitancias con la historia griega de Teseo y el Minotauro y con la *Odisea* de Homero. En primer lugar, recordemos que Teseo acordó con su padre Egeo, rey de Atenas, que colocaría en su barco velas negras en su viaje a Creta, donde estaba el Minotauro; pero que cuando obtuviera la victoria las cambiaría por velas blancas para que supiera que estaba bien. Así pues, Teseo partió con velas negras y regresó, por olvido, con las mismas. Al verlas, el padre se tiró al mar, de quien recibió su nombre (Martin, 2005: 416-422). Hunahpú e Ixbalanqué, en el códice maya, sembraron cada uno una caña para que su abuela Ixmucané supiera si vivían o morían, lo cual sería efectivo si las cañas se secaban. Por otro lado, en el canto IX del texto homérico se explica que Ulises fue a la isla en la que se encontraba el cíclope Polifemo. Tras una lucha, Ulises hirió a Polifemo y, con tremendo dolor, este preguntó su nombre a Ulises, que respondió «Nadie» (Martin, 2005: 359-361). En el texto maya, Hunahpú respondió que no tenía nombre a las preguntas de los Señores de

Xibalbá. En ambas culturas se observa la importancia del nombre como identificador de los individuos.

Un momento fundamental en la historia del pueblo maya es el viaje que emprenden hacia el Oriente y en el que sufren algunos hechos o aventuras (si pueden llamarse así) que recuerdan verdaderamente al éxodo bíblico del pueblo israelita. El origen del episodio siguiente es, pues, el viaje que emprenden tanto los quichés («y habiendo llegado a sus oídos la noticia de una ciudad, se dirigieron a ella» (Recinos, 2005: 110)) como los israelitas de la Biblia. La diferencia fundamental entre ambos casos radica en la voluntad de los mayas por desplazarse frente al deseo de libertad de los israelitas. El viaje de estos fue más largo, cuarenta años, lo que provocó cierta desazón puntual cuyas primeras manifestaciones no se hicieron esperar mucho tras el paso del mar Rojo: «¡Ojalá hubiéramos muerto por la mano de Yavé en la tierra de Egipto!» (Éx 16, 3). En cualquier caso, durante un viaje tan largo Dios propuso a Moisés y a su pueblo varias pruebas, les inculcó leyes y les proveyó de costumbres y símbolos que, en la tradición occidental, han llegado hasta nosotros.

Una de esas leyes fue, precisamente, el decálogo de los conocidos Diez Mandamientos de la Ley de Dios, que fueron entregados a Moisés para que los difundiera entre los israelitas y los cumplieran (Éx 20, 1-17). Igualmente, el dios quiché Tohil «por un prodigio les dio sus consejos a los sacerdotes y sacrificadores» (Recinos, 2005: 125).

Precisamente en el momento del paso del mar Rojo la Biblia dice: «Moisés extendió la mano sobre el mar. Yavé agitó el mar durante toda la noche con un fuerte viento de oriente y convirtió el mar en una tierra seca. Las aguas se dividieron» (Éx 14, 21). Y se lee en el libro de los mayas que «no está bien claro, sin embargo, cómo fue su paso sobre el mar; como si no hubiera mar pasaron hacia este lado; sobre piedras pasaron, sobre piedras en hilera sobre la arena. [...] habiéndose dividido las aguas cuando pasaron» (Recinos, 2005: 118).

A primera vista bien pudiera parecer que el episodio es idéntico, pero la clave está en el agente. En el relato bíblico es Dios por medio de Moisés quien utiliza su poder para hacer el milagro, en la cultura maya se ve nuevamente cómo no hay ningún miedo a no entender algo que hoy científicamente sabemos que se produce en determinados lugares y en

especiales épocas del año. Ellos dicen que «no está bien claro, sin embargo, cómo fue su paso por el mar» (Recinos, 2005: 118). El *Popol Vuh* no utiliza indiscriminadamente el poder de los dioses como hacen las culturas grecolatina y cristiana, entre otras cosas porque no estamos seguros, según apuntan algunos críticos, de que en esas épocas existiera un concepto de deidad tal y como lo entendemos hoy en día. No sería, en cualquier caso, un dios iracundo y vengativo, sino un dador de vida y un conciliador; un *Creador y Formador*, como dice el libro.

Otro motivo muy utilizado en diversas culturas, y que se da también en esta peregrinación o éxodo maya, es un diluvio que, en cierto modo, purifica o soluciona determinadas situaciones complejas: «una inundación fue producida por el Corazón del Cielo; un gran diluvio se formó, que cayó sobre las cabezas de los muñecos de palo» (Recinos, 2005: 30). En el caso cristiano, para enmendar la creación de una humanidad cuyo «corazón no se dirigía nunca a otra cosa sino al mal» (Gén 6, 5), Dios dijo a Noé que enviaría «el diluvio del agua sobre la tierra para destruir bajo el cielo toda carne en la que haya hábito de vida» (Gén 6, 17). En ambos casos se trataba de erradicar la población mundial por las deficiencias que presentaba, aunque la Biblia salva a determinados ejemplares de cada especie.

Así como en la mitología griega se produjo un enfrentamiento entre dioses y gigantes, la Gigantomaquia, también Hunahpú e Ixbalanqué derrotaron a Zipacná, un personaje de enormes dimensiones que se jactaba de ser «el creador de las montañas» (Recinos, 2005: 39). A lo largo del libro, tanto Hunahpú como Ixbalanqué persiguen a aquellos seres que presumen en exceso o que no tienen un buen comportamiento. Cabe recordar en este punto que, también para los griegos, la soberbia o *hybris* era uno de los peores pecados en el hombre; y estos dos justicieros quichés mataron a Zipacná por ser «el segundo de los soberbios» (Recinos, 2005: 45), porque el primero fue su padre, Vucub-Caquix.

Por último, tanto en la Biblia como en el *Popol Vuh* alguien ofrece regalos a un destinatario en un momento concreto. Cuando nace Jesús, los tres Magos (que no reyes) le entregan oro, incienso y mirra. Los primeros jefes de las cuatro casas grandes mayas hacen lo mismo (con regalos menos suntuosos, solo incienso), pero no a un dios, sino al amanecer.

Mientras que los Magos de la Biblia ofrecen los presentes como símbolo de sumisión a Dios y agradecimiento por la venida del Mesías, los jefes mayas lo hacen solo como agradecimiento a ese amanecer prometido que suponía el inicio del mundo, cuando ya todo estaba creado y formado, incluido el hombre en su versión definitiva.

Como se ha visto, no son pocos los puntos en los que confluyen el *Popol Vuh* y los libros sagrados de las culturas bíblica y grecolatina. Pero no se puede negar tampoco la relación que existe entre la cultura maya y otras como la inuit, la china, la mesopotámica, la africana o la aborígen australiana, para los que la función del ser humano en la naturaleza era la de pertenecer a ella como un ser más, honrándola y mostrando un interés especial en su sustento, como en el mundo maya. De igual modo, tanto los relatos mitológicos mayas como los africanos o aborígenes australianos ayudan a comprender el origen de ciertos fenómenos naturales o el de algunas costumbres y normas sociales, justificándolas.

No ha sido la intención de este análisis criticar ninguna cultura o religión, sino poner de manifiesto ciertas diferencias de tratamiento de algunos temas y sucesos, más o menos ficticios. Así, el *Popol Vuh* maya refleja una preocupación por la sociedad y aplicación inmediata de todos sus relatos, prestando especial atención a la naturaleza, al diálogo, a las buenas costumbres y al pensamiento, rasgos que evocan una sociedad con cierto grado de modernidad.

Con todo, no se puede obviar la influencia que, sin duda, la evangelización cristiana tuvo en las conciencias y en la redacción de este libro. En conjunto, es el *Popol Vuh* un libro de literatura, de historia, de mitología, de filosofía, de aventuras... con reflejos sociales que hacen que este texto, de tanto valor en la antropología en general, sea sin duda alguna uno de los tesoros gráficos más importantes, si no el más importante, de la historia de la cultura y literatura precolombinas.

3.- Nota final

Con la propuesta de la actividad intertextual anterior se pretende ofrecer una herramienta a los profesores de literatura que deseen probar en sus clases esta estrategia. Ha sido puesta en práctica con alumnos de Bachillerato y el resultado fue altamente satisfactorio en función de la motivación y entusiasmo que mostraban los alumnos por que el texto que estaban leyendo podía ser analizado desde otra perspectiva, la cual se ajustaba a conocimientos literarios y culturales que ellos tenían o que, con la guía del profesor y el saber previo de los discentes, asumían y veían reflejados en la obra. Su complacencia los predisponía positivamente en las clases de literatura y mostraban interés por la materia, denotando las pruebas posteriores que habían culminado significativamente los contenidos referidos al aprendizaje de características literarias, pero trabajadas desde la intertextualidad. También cabe destacar su sorpresa ante el hecho de que una obra tuviera tantas referencias interculturales.

Este modelo de estudio permite cumplir con los objetivos de entender la obra literaria no solo como «una mera combinación de citas, fuentes y lugares comunes» (Díaz, 2010: 140) y percibir «el hecho no como un producto teórico, caduco y carente de proyección en el tiempo, sino como una parte importante de su legado cultural» (Díaz, 2010: 140).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DÍAZ, Eva María (2010): «Una propuesta didáctica: intertextualidad e interdisciplinariedad en las *Danzas de la muerte* medievales», *Didáctica. Lengua y Literatura*, 22, pp. 125-147.

GAROFALO, Salvatore (dir.) (1969): *La Biblia*, Barcelona, Labor.

GENETTE, Gérard (1989): *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus.

Cuadernos de Aleph, 2018

GONZÁLEZ, Cristóbal (2003): «La intertextualidad literaria como metodología didáctica de acercamiento a la literatura: aportaciones teóricas», *Lenguaje y Textos*, 21, pp. 115-127.

HERRERO, Araceli (1999), «Lectura literaria y competencia intertextual. Criterios de selección del texto literario y de su transposición fílmica», en T. Jiménez, M. C. Losada y J. F. Márquez (eds.), *Español como lengua extranjera: enfoque comunicativo y gramática. Actas del IX Congreso Internacional de ASELE (Santiago de Compostela, 23-26 de septiembre de 1998)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 633-642.

KRISTEVA, Julia (1978): *Semiótica I*, Madrid, Fundamentos.

MARTÍN, Evaristo (dir.) (1997): *La Santa Biblia*, Madrid, San Pablo.

MARTIN, René (dir.) (2005): *Diccionario de la mitología griega y romana*, Madrid, Espasa.

MENDOZA, Antonio (1993), «El concepto de intertextualidad en los textos literarios y en las artes visuales: una reflexión didáctica sobre la contigüidad cultural», en A. Rodríguez (ed.), *Simposio «Didáctica de lenguas y culturas». III Simposio Internacional de la Sociedad Española de Didáctica de la Lengua y la Literatura (A Coruña, 1993)*, A Coruña, Universidade da Coruña, pp. 333-342.

MENDOZA, Antonio (1996): «El intertexto del lector: un análisis desde la perspectiva de la enseñanza de la literatura», *Signa*, 5, pp. 265-288.

MENDOZA, Antonio (2003), «El canon formativo y la educación lecto-literaria», en A. Mendoza (coord.), *Didáctica de la Lengua y la Literatura*, Madrid, Prentice Hall, pp. 349-378.

MENDOZA, Antonio (2010): «La formación receptora: análisis de los componentes del intertexto lector», *Tarbiya. Revista de Investigación e Innovación Educativa*, 41, pp. 53-69.

RECINOS, Adrián (2005): *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México, Fondo de Cultura Económica.

VICENTE-YAGÜE, María Isabel. *La Educación Literaria y Musical. Un modelo interdisciplinar de innovación didáctica en Educación Secundaria Obligatoria, Bachillerato y Enseñanzas Artísticas de Música*, tesis doctoral dirigida por el Dr. Pedro Guerrero Ruiz, Universidad de Murcia, Murcia, 2012.

VICENTE-YAGÜE, María Isabel y GUERRERO, Pedro (2013): «Fundamentación teórica de la intertextualidad literario-musical como línea de investigación e innovación en Didáctica de la Lengua y la Literatura», *Dialogía*, 7, pp. 245-267.