

EL LIBRO DEL TIEMPO

INCURSIONES
EN LA MITOLOGÍA DEL POPUL VUH

MANFRED KERKHOFF
(VERSIÓN FINAL: MAYO 1993)

El Dr. Manfred Kerkhoff dejó dos libros inéditos, uno sobre el Kairós en el pensamiento maya y otro sobre varios autores que también reflexionaron sobre el Kairos en el pensamiento occidental. Los dos textos que se publican aquí son las introducciones escritas por Kerkhoff para cada uno de los dos libros. En ambos textos se puede leer de modo autobiográfico cómo el autor se interesó en dichos temas. El pensamiento maya comenzó a interesarle desde su estadía en Honduras, tema que luego continuó trabajando en los cursos de pensamiento ‘prefilosófico’. Kerkhoff reconoce que sus estudios del pensamiento maya son los de un conocedor, un amante del conocimiento, aunque no sea un experto como tal. La otra introducción hace una más extensa narración sobre su desarrollo intelectual dedicado por completo al tema del kairos desde sus estudios doctorales hasta el fin de su vida. Es bastante detenido este recorrido de su propio pensamiento y lo va explicando dividiéndolo en septenios. El recorrido muestra las continuidades y discontinuidades en el desarrollo de su pensamiento kairológico, pues influido por Jacques Derrida se embarca en el autocuestionamiento de una historia meramente cronológica. Por eso vemos en estos estudios desarrollos históricos pero también sistemáticos. El Departamento de Filosofía al comprometerse

en la publicación de estos trabajos póstumos lo hace con el espíritu de rememoración y reconocimiento a la extraordinaria labor desarrollada por Kerkhoff entre nosotros.

ÍNDICE

Prólogo

I

APROXIMACIONES

- (1) El Coloquio de los Doce, – encuentro en Tenochtitlán.
- (2) El Origen de los Indios, – un debate de opiniones.

II

INCURSIONES

- (3) COSMOGONIA: Tiempo de evocar, tiempo de emerger.
- (4) ESCATOLOGIA: Tiempo de jugar, tiempo de morir.
- (5) LEYENDA: Tiempo de llegar, tiempo de morir.
- (6) ANTROPOGONIA (I): Tiempo de adivinar, tiempo de castigar.
- (7) ANTROPOGONIA (II): Tiempo de mirar, tiempo de cegar.

III

PROLONGACIONES

- (8) La Probanza de Votán, apéndice–fantasma del Popol Vuh.
- (9) El Rabinal Achí, – danza de la muerte a tiempo.

PRÓLOGO

Empecemos con unas reminiscencias biográficas que al mismo tiempo arrojarán luz sobre la perspectiva desde la cual se han elaborado los trabajos aquí recogidos.

Estas llamadas ‘incursiones’ son en realidad las ‘excursiones’ de un aficionado quien, en el ‘transcurso’ de la labor en áreas fronterizas de su ‘campo’ –la Filosofía Antigua– llegó a crear un ‘curso’ marginal cuya enseñanza su Departamento ha tenido la gentileza de tolerar, a saber el curso-monstruo titulado «Pensamiento pre filosófico’. Este título inverosímil constituyó, naturalmente, una especie de compromiso con los puristas entre nuestros colegas, y se refirió originalmente a la mitología de las culturas precursoras del pensamiento ‘propiamente filosófico’ de los griegos; luego, sin embargo, se extendió, por una especie de osmosis temática, de la mitología del Cercano Oriente a la del Lejano Oriente, y finalmente también a la del Occidente (del nuevo Occidente americano, por supuesto). Pero, ¿de dónde había surgido este extraño interés en asuntos tan poco filosóficos?

Ese interés data de 1962. Tropezamos con aquel libro cuya lectura entusiasta nos iba a motivar más tarde a hacer unas ‘incursiones’ en la mitología precolombina, a saber, la tesis doctoral de un joven especialista entonces aún desconocido, a saber: *La Filosofía Nahuatl estudiada en sus fuentes* del hoy famosísimo Miguel León-Portilla. El que alguien pudiera atreverse a aplicar el título tan honorífico de «filosofía» a unos pensamientos destilados de unos cantares indígenas, nos pareció en aquel entonces constituir un desafío estimulante, porque León Portilla, de hecho, comparaba a sus sabios aztecas (los *tlamatinime*) con los pensadores de la temprana Grecia. Así se dio que nuestra primera publicación académica (después de la tesis doctoral sobre los filósofos presocráticos) fuese un artículo-resena sobre dicho libro de León-Portilla.

Esto ocurrió hace treinta años. No fue sino veinte años más tarde que el curso mencionado sobre el pensamiento precolombino apareció

en los programas semestrales del Departamento de Filosofía; entre tanto se había ido cristalizando, dentro del ámbito de nuestro campo de especialidad, la preocupación principal en términos de investigación filosófica, aquel conjunto de ideas e imágenes que circulan alrededor del concepto (griego y protocristiano) del tiempo justo (*kairos*), y no será ninguna sorpresa que naturalmente empezamos a ir en busca de los eventuales paralelos orientales y precolombinos de esta concepción fascinante. Así se explica que, desde una perspectiva particular de la Mitología Comparada, términos como «tiempo sagrado», «ocasión festiva», «temporalidad ritual», «fiesta de Año Nuevo», etc. Comenzar a poblar los artículos y conferencias que empezábamos a escribir alrededor de 1982.

Más que los aztecas, fueron gradualmente los mayas con sus insuperables sistemas calendáricos, que atrajeron nuestro interés, e inevitablemente un día dimos con el *Popol Vuh*, fuente literaria única para la reconstrucción del pensamiento maya (quiché) sobre el tiempo-espacio en general. La cosmogonía y escatología contenida en la primera parte de este «Libro del Consejo» se convirtió en un campo de estudio más y más obsesionante y hasta nos motivó, a pesar de la poca simpatía que le tenemos a los congresos profesionales, a hacernos miembro de LAILA/ALILA (Asociación de Literaturas Indígenas Latinoamericanas) y presentar varias ponencias en los congresos anuales de dicha Asociación. En uno de ellos hasta tuvimos la suerte inesperada de poder charlar con el «maestro» Miguel León-Portilla, quien, entre tanto, había publicado ya su *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya*. De ahí que, en gran parte, los capítulos que constituyen estas nuestras ‘incursiones’, hayan sido originalmente conferencias que luego se ampliaron en artículos salpicados con notas eruditas.

Se trata entonces aquí –y el lector debe estar consciente de ello– de los trabajos de un no-especialista (es decir, de alguien que no domina los idiomas en cuestión, ni menos todavía sabría descifrar inscripciones jeroglíficas). Se observará, no obstante, que casi siempre nos hemos esforzado en aplicar el mayor rigor hermenéutico posible a la materia bajo estudio (algunos lectores podrían hasta quejarse de la gran cantidad

de notas). Quizás podría decirse que se trata de las investigaciones de un ‘conocedor’ de la mitología del *Popol Vuh*.

Respecto del título que hemos dado a esta colección de ensayos y conferencias, hay que aclarar que, a la vez que recoge el interés filosófico principal del autor, se deriva del hecho de que uno de los traductores más recientes del *Popol Vuh*, Adrián Chávez, lo ha propuesto como una segunda traducción del término quiché *Pop Wuj* (como él lo lee ahora) el cual sigue significando, lo más literalmente, el «Libro de la Estera» (referencia al asiento en el «Consejo»), pero connota también, y quizás más ‘esotéricamente’, la noción de «tiempo» (o de «los acontecimientos»). *Pop* es, de hecho, también el nombre del primer mes en el calendario maya.

Los trabajos aquí recogidos –por lo menos los directamente relacionados con la interpretación del *Popol Vuh*– se presentan sin alteración alguna en la forma en que primero fueron escritos o publicados; pero ya que no todos los capítulos tienen el *Popol Vuh* como objeto principal de estudio, hemos preferido agrupar los artículos en tres apartados, formando el primero y el tercero el marco de «aproximación» y «prolongación» respectivamente, mientras que el segundo contiene las «incursiones» en la materia principal. Los primeros dos capítulos se refieren a hechos anteriores al descubrimiento del *Popol Vuh*, pero que por su temática están indirectamente ligados a la interpretación temprana de libro quiché; los últimos dos capítulos tienen que ver con obras publicadas después de la transcripción y traducción del *Popol Vuh* hechas en 1702 por Francisco Ximénez.

El **primer** capítulo se compone de dos partes: en un pequeño ensayo introductorio (escrito en 1991) se discuten varios aspectos de las dificultades hermenéuticas a las que se enfrenta un investigador no-indígena al querer interpretar textos de origen indígena; luego se trata de la interpretación (escrita en 1988) de un acontecimiento fatal del año 1524, a saber del encuentro (mejor: des-encuentro), en la presencia de Hernán Cortés, entre los nobles y sabios aztecas, por un lado, y los doce «apóstoles» franciscanos enviados por el papa Adriano Sexto expresamente para convertir a estos líderes del pueblo recién subyugado, por el otro lado. El cronista Bernardino de Sahagún nos ha dejado una

especie de «reportaje» de ese primer encuentro espiritual entre el Viejo y el Nuevo Mundo (el llamado *Coloquio de las Doce*), y de este testimonio se desprende todavía muy bien la estrategia hermenéutico-lingüística tan astuta que usaron los frailes para lograr su propósito (logrado en última instancia, ante la resistencia de los indígenas, sólo por la amenaza de la espada). Tenemos ante nosotros un primer testimonio de cómo una élite cultural indígena se presentaba a sí misma, con sus pensamientos y convicciones religiosas, a los representantes de la «verdad única».

El **segundo** capítulo hace referencia a la publicación, en 1607, de un asombroso tesoro de asuntos de discusión teo-etnológica, el *Origen de los Indios* de Gregorio García; asistimos ahí un verdadero torneo doxográfico, o concurso de opiniones (sobre el tema de dicho *origen*) que interesará a los filósofos por su sorprendente metodología «sofística», a los teólogos por la aplicación del método «escolástico» a una materia poco escolástica, y a los historiadores (con sentido de humor) por la confrontación de las teorías más inverosímiles sobre la supuesta prehistoria no-americana de los indios americanos. El estudioso del *Popol Vuh*, Francisco Ximénez, creía en el origen hebreo de los indios –creencia que naturalmente va a marcar su traducción e interpretación del documento indígena–, el lector puede hacerse una buena idea del trasfondo «ideológico» de esta empresa.

Con este trasfondo tiene directamente que ver con el **octavo** capítulo, ya que en él se trata de otro tesoro hermenéutico, quizás más increíble aún que el del segundo capítulo. Esta vez nos encontramos ya en la época de la transición del siglo XVIII al XIX, cuando Ramón Ordóñez y Aguiar empezó a componer su *Historia de la creación del cielo y de la tierra conforme el sistema de la gentilidad americana...* (el título completo cubre una página). El proyecto de ese presbítero de Ciudad Real de Chiapas –coincide de hecho con las primeras noticias, aprovechadas por él, sobre las ruinas del Palenque en Chiapas– era el de unir el *Popol Vuh* ahí donde empieza a relatar la historia de las migraciones del pueblo quiché desde el legendario Tulán-Zuiván hacia Guatemala, ahí Ordóñez y Aguiar y a insertar su documento de Votán que narraba (supuestamente, porque el proyecto no se llevó a cabo) el viaje transatlántico de dicho

Votán, desde Cartago a Chiapas (!). Lo que se ha conservado de dicho libro (publicado en 1907) interesará al lector atento, no solamente por las curiosidades de este debate intra-clerical sobre el origen de los indios, sino sobre todo porque permite conocer las razones por las cuales sistemáticamente se *malentiende* el *Popol Vuh* en ésta su primera exégesis teológica (siempre adherida a la creencia que se trata de la Biblia, aunque bien distorsionada, y esto por Satanás personalmente). Además el lector se enterará de lo que se piensa hoy día de este misterioso Votán (nombre que de hecho se encuentra en el calendario maya-tzeltal).

El **noveno** capítulo que cierra el marco alrededor del análisis del *Popol Vuh* mismo, tiene tres partes ligadas al tema de la interrelación entre la muerte (por sacrificio) y el tiempo justo (calendárico); en la primera se interpretan dos cantares yucatecos, poemas-libretos para un antiguo rito sacrificial (baile), el del *asaetanuebti* de un guerrero hecho prisionero mientras que en la segunda, volvemos a Guatemala para tratar de comprender algunos pasajes enigmáticos de la única pieza de «teatro» (rito/baile) que se ha conservado de los quichés, el llamado *Rabinal Ach* («El varón de Rabinal»; publicado por primera vez en 1862). Finalmente, nos adentramos un poco en la «cronosofía» maya, implicada en los dos textos anteriormente interpretados, y la ilustramos con dos pasajes que hablan de la creación del espacio-tiempo, uno tomado del llamado preámbulo del *Popol Vuh*, y otro de uno de los libros proféticos del *Chilam Balam* (sacerdote-jaguar).

Para poder comprender el enfoque desde el cual los cinco capítulos centrales –del tercero al séptimo– interpretan el *Mito de la Creación* que constituye la primera parte del *Popol Vuh*, hay que tener presentes que las categorías hermenéuticas utilizadas por nosotros proceden de una perspectiva determinada de la Mitología Comparada, a saber de aquella cuyo foco es el concepto del Tiempo Sagrado tal como ha sido elaborado por Mircea Eliade y su escuela. Sagrados son el tiempo del comienzo, el tiempo del final (a veces un retorno al comienzo), y el tiempo presente (festivo, litúrgico) en el cual los dos anteriores se re-celebran o pre-celebran (lo que los teólogos han llamado la «sede en la vida» de un texto sagrado). Los mitos correspondientes –los cosmogónicos y los escatológicos– formaban parte del ritual en el cual eran recitados, figurando

la Fiesta del Año Nuevo como la ocasión más «crítica» para la combinación de ambos tipos de relatos sagrados; ellos explica el fenómeno extraño de ver que las cosmogonías pueden aparecer dentro de los llamados «Libros de los Muertos». También se da el caso inverso –que es también el del *Popol Vuh*– de que el mito escatológico esté encajado en un lugar estratégico del mismo Mito de la Creación. Ya que los dos mitos no son sino unas dramatizaciones del mismo tiempo de trasfondo –el del ciclo vegetacional anual–, resulta que la oposición entre el tiempo de la creación y el tiempo de la destrucción es aparential ya que los dos tiempos se complementan como lo hacen la salida y la caída del sol (cuyo curso anual regula el ciclo vegetacional). También es obvio que en tal visión circular, ni la creación ni la destrucción son definitivas, es decir, que tendremos varias creaciones y destrucciones, – lo que produce los llamados Mitos de las Edades del Mundo que evocan las diferentes etapas de la creación del hombre (mitos antropogónicos).

De los cinco capítulos que forman la segunda parte del libro (la de las «incursiones» marcadas por las consignas al estilo del *Eclesiastés*), el primero (=3) trata de la cosmogonía propiamente dicha, el segundo (=4) de la escatología; el tercero (=5) recoge el tema de la creación en el sentido de la fundación de una colectividad particular, la tribu quiché, en el momento cuando el tiempo sagrado de los comienzos se transforma en el tiempo profano de la historia; el cuarto y quinto (=6 y 7 respectivamente) retornan una vez más al tiempo sagrado, concentrándose sobre dos episodios de la antropogonía entre los cuales fue intercalado, por razones que se determinarán precisamente en el séptimo capítulo, el mito escatológico que en gran parte se desarrolla en el Inframundo. Enfatizamos de nuevo que la secuencia de estos cinco capítulos no sigue la trama que prescribirían los sucesos narrados en el *Popol Vuh*, mientras que sí reflejan el cambiante estado de la investigación en el último decenio.

El procedimiento metodológico que une estos cinco capítulos en su aspecto formal es el de la comparación de las diferentes (hasta diez) traducciones que se han propuesto para ciertos pasajes-claves de los episodios interpretados. Como nuestro desconocimiento del quiché no nos permite decidir personalmente a favor o en contra de ninguna de éstas traducciones, tendremos que recurrir a las interpretaciones de los

especialistas que favorecen esta u otra traducción, o a material adicional de otro tipo (iconográfico por ejemplo) que ayuda a escoger una traducción/interpretación sobre otras (o a dejar la cuestión en suspenso). Aparte de este rasgo común, cada capítulo tiene, naturalmente, su perspectiva propia de interpretación.

Así, el **tercer** capítulo se enfrenta a los problemas que el texto presenta a sus traductores y comentadores desde el ángulo de la (muy precaria) clasificación de los mitos cosmogónicos; nos decidimos por una tipología propuesta por el filósofo y sociólogo austriaco Topitsch y tratamos de distinguir en el texto cosmogónico tres estratos superpuestos de la evocación del «En el principio...», de acuerdo con tres modelos míticos para «explicar» lo desconocido a partir de experiencias conocidas (aplicadas análogamente a la ‘escena originaria’ del Gran Comienzo). La selección de este enfoque –aplicado por primera vez en un mito precolombino– no queda desvirtuada por el hecho de que en el 1982 no disponíamos aún de ciertas traducciones e interpretaciones que sí aparecerán en los capítulos siguientes donde, en parte por lo menos, se pone al día la discusión anterior.

El **cuarto** capítulo –el escatológico– concentra su atención sobre la primera mitad del mito «intercalado» de los gemelos divinos cuya muerte y resurrección garantizará el éxito de la última creación del hombre. Lo que nos interesa aquí, sobre todo, es la función soteriológica que tiene en este contexto el rito llamado «juego de pelota». Para poder interpretar los pasajes textuales del *Popol Vuh* que se refieren a este «juego» nos referimos primero a evidencias provenientes desde fuera del ámbito del libro (de ciertos códices aztecas y mixtecas, por ejemplo), evidencias presentadas por los especialistas en varias monografías que ayudan a entender el sentido escatológico del «juego de pelota» (estando la pelota asociada tanto al sol ‘muerto’ como el grano naciente de maíz). Luego, procedemos a nuestro trabajo de traducciones e interpretaciones comparadas, para terminar en unas especulaciones tentativas sobre las razones para la genial intercalación de ese tipo de «mito de los gemelos» (difundido en toda América) en el mito antropogónico del *Popol Vuh*. Los resultados de esta interpretación –que, ligeramente modificada, también se publicó en inglés– han quedado confirmados por unas

publicaciones más recientes sobre la arquitectura y cerámica funeraria de los mayas.

El **quinto** capítulo –originalmente publicado en inglés– trata del enigma de un «lugar sagrado» legendario (Tulán-Zuiván) y tematiza especialmente la importancia que éste tuvo para los primeros cuatro antepasados –igualmente legendarios– del pueblo quiché (cuya memoria colectiva lo asocia con el comienzo de su culto tribal y la legitimación religiosa de su fundación política). Nuestra interpretación enfoca la situación *antes* de la partida hacia este lugar fundacional, la estadía *en* este sitio, y los sucesos inmediatamente *después* de la partida de él; de nuevo, el desacuerdo de los traductores/comentadores nos coloca ante grandes problemas de comprensión. Por eso, nos trasladamos luego a la versión azteca de esa crono-topología sagrada (es decir al mito de Quetzalcoatl en Tollan/Tula), y descubrimos que allí tampoco hay acuerdo sobre si se trata de un lugar geográfico-históricamente localizable o de un más allá mítico. Finalmente, nos dirigimos de vuelta a los mayas (clásicos) y proponemos, con ayuda de un desciframiento reciente del nombre (Toolan) en unas inscripciones de las ruinas de Palenques/Chiapas, una eventual identificación del misterioso (por cuádruple) «sitio» en cuestión. Este capítulo constituye, de por sí, una prueba de la precariedad de la distinción eurocéntrica entre mito e historia.

Después de habernos ocupado del inicio, centro y final del *Mito de la Creación*, pasamos en los dos capítulos siguientes a los dos mitologemas antropogónicos que forman los puentes entre la creación de la tierra y el destino soteriológico de los gemelos divinos (o «héroes civilizadores») por una lado, y entre estos sucesos escatológicos y el comienzo de la historia, por el otro.

El *sexto* capítulo trata de una escena-modelo de adivinación dentro del proceso de la formación del hombre; el hecho mismo de que los dioses creadores necesiten recurrir a este acto de consulta antes de hacer un nuevo (tercer) intento de creación en indicio de la importancia de esta institución fundada por los adivinos divinos (de nombre *Xmucané* y *Xpiyacoc*). De los «Escolios» (fragmentarios) que F. Ximénez nos ha

dejado junto con su traducción del *Popol vuh*, sacamos información valiosa sobre el papel que jugaba este mismo libro para la práctica adivinatoria entre quichés del siglo XVIII. Luego, tratamos de entender mediante el estudio minucioso de los pasajes concernientes del texto y del otro material antropológico pertinente, la razón por la que el resultado negativo de dicha consulta prometedor de éxito –los seres hechos de madera no «se acuerdan» de sus creadores y son cruelmente destruidos– no significa, no obstante, que la adivinación divina no haya tenido un efecto positivo sobre los creadores-experimentadores divinos. Al final discutimos una vez más la posibilidad de que esta escena –que significa una innovación dentro del esquema mesoamericano de los ciclos de creación y destrucción– tampoco haya pertenecido a la versión original del *Popol Vuh*.

El contenido de la primera parte del *séptimo* capítulo (dividió, a su vez, en cuatro partes) consiste de una discusión de las razones por las cuales también la última creación, la del hombre de maíz, constituye un «fracaso» de los creadores, aunque esta vez en el sentido opuesto de demasiada perfección. Al resultar que estos primeros hombres están dotados de una omnividencia y omnisciencia sobrehumana, sus hacedores se ven obligados a corregir este «defecto de perfección», descreándolos de nuevo, es decir: destruyendo su sabiduría. Para la interpretación de los detalles de este mitologema buscamos ayuda en un relato muy semejante conservado por los mayas-lacandones de Chiapas. Los problemas suscitados por esta comparación nos llevan, en la segunda parte del capítulo, a plantearnos en forma global la posibilidad de resolver el enigma de la *estructura* extraña de todo el conjunto de los mitos hasta aquí discutidos. Pasando revista de las soluciones propuestas por los especialistas, optamos, finalmente, por desistir de una subdivisión demasiado rigurosa de este complicado complejo mítico que forma la primera parte (no-histórica) del *Popol Vuh*.

Cierra el libro un breve *Epílogo* en el cual, uniendo los diversos hilos de nuestras investigaciones ocasionales, nos planteamos una última vez la razón principal de nuestro interés particular en el estudio mito-lógico del pensamiento precolombino de América, a saber: la curiosidad acerca

de la concepción mítica del tiempo-espacio, específicamente el enfoque *kairológico* de dicha concepción; éste es también el enfoque que conecta EL LIBRO DEL TIEMPO con aquel conjunto más amplio de estudios que preparábamos al mismo tiempo y al cual remitimos, desde ahora, al lector más interesado en dicha materia: KAIROS. EXPLORACIONES OCASIONALES SOBRE ‘TIEMPO Y CONTRATIEMPO’.

Habiendo así llegado al final de nuestras «incursiones», estamos también conscientes de que nuestros comentarios no se han extendido a todos los episodios míticos que el texto del *Popol Vuh* nos presenta; pero no hemos tampoco aspirado a ofrecerle al lector una explicación línea por línea de todos los relatos que forman parte de extenso mito de los gemelos. Sin duda sería muy tentador estudiar, por ejemplo, los detalles de la bella historia de la milagrosa concepción de los gemelos; o también la serie de asombrosos sucesos que forman el relato de su muerte, renacimiento, triunfo, y transfiguración; o, en fin, las historias, tanto en su conflicto con sus hermanos mayores, como de la astuta eliminación, por parte de los héroes aún jóvenes, de la familia soberbia del falso sol «Siete Guacamayo», aliado con los «Señores de la Muerte». En la medida que estas narraciones se asocian en muchos aspectos con el calendario quiché, nos darían evidencias adicionales sobre el concepto del tiempo que ha sido el objeto de nuestros estudios; y respecto de éste último, deberíamos ocuparnos más, tanto de las inscripciones astronómico-políticas pertinentes que hay en los diferentes centros ceremoniales de los mayas clásicos, como de los mencionados libros proféticos del *Chilam Balam*. Pero este debemos dejarlo para el futuro.

Nos sentimos, de hecho, agraciados y agradecidos por haber podido darnos el lujo de estas pocas gratas «excursiones», pues sólo en tierras mayas –y no en Grecia– hemos tenido, en tantos viajes de exploración, el sentimiento de estar pisando una Tierra Santa; únicamente en los mitos de la gente de estas tierras hemos sentido lo poco de religiosidad genuina que nos ha quedado. Es por eso que damos las gracias a todos los que, en los viajes, cursos y congresos mencionados han compartido con nosotros el placer de poder ocuparnos de estas materias enriquecedoras. A todos ellos, amantes del «Pensamiento Precolombino de América», queda dedicado a este modesto volumen.

EPÍLOGO

El historiador yucateco Diego López de Cogolludo relata en su *Historia de Esta Provincia* cómo los últimos mayas no sojuzgados, los Itzá de Tayasal en el lago Petén Itzá, visitados por los frailes Fuensalida y Orbita en 1618, no estaban dispuestos a abandonar el culto de sus «ídolos» porque, según ellos, el tiempo justo para hacerse cristianos no había llegado aún. El rey Can Ek (Estrella Serpiente) les explicó a los misioneros que los antiguos sacerdotes si habían profetizado que algún día los Itzáes irían a convertirse, pero que ese día no había llegado aún; juzgando por lo que ocurrió más tarde, está claro que estaban esperando una fecha determinada, a saber el final de la ‘ronda’ calendárica llamada *Katun B Ahau* (según el nombre del último día de un periodo de 20 años llamado, precisamente, *katun*) que iba a coincidir con el año 1697. Dada la concepción cíclica del tiempo que se refleja en los libros proféticos (*Chilam Balam*), los Itzáes siempre esperaban algún suceso fatal para cada *Katun B Ahau*, normalmente o la fundación o el abandono de un nuevo centro ceremonial. Los españoles, no convencidos por este extraño argumento, volvieron el próximo año, solo para ser echados en seguida por los sacerdotes mayas; otra expedición de 1623 fracasó totalmente, terminando los religiosos españoles sacrificados por extracción del corazón; los Itzáes hasta derrotaron una expedición militar mandada desde Mérida para subyugarlos. Después de esto, durante setenta años más, los mayas gozaron de su independencia sin ser estorbados por fuera. Pero al acercarse la fecha fatídica, los Itzáes mismos mandaron en 1695 una embajada a Mérida, declarándose dispuestos a someterse a la protección de la Corona y a ser bautizados. Al mismo tiempo, el padre Andrés de Avendaño quien hablaba el idioma indígena y dominaba el sistema calendárico en el que se basaban las profecías de los *katunes*, llegó a Tayasal en 1696, convencido de que en agosto de este año cumplía el *Katun B Ahau*. Algunos de los mayas aceptaron esta interpretación, pero le pidieron volver dentro de unos meses, ya que otros calculaban que el momento justo (*u kin uchmal*, «el tiempo cumplido») caía más bien en los primeros meses de 1697. Avendaño tuvo que huir cuando las fuerzas militares que lo acompañaban, no dispuestos a esperar más, fueron repelidos por los Itzáes; pero el año

próximo los españoles de hecho arrasaron Tayasal, llevándose al rey-sacerdote en cadenas a Guatemala e instituyendo una jerarquía española en el Petén; sin saberlo ellos, habían cumplido la profecía del *Chilam Balam*, 173 años después que Hernán Cortés había visitado Tayasal por primera vez (el mismo Cortés quien, a su vez, había llegado, sin saberlo, en el momento justo México: ‘por casualidad’, el año 1519 había coincidido con el año azteca *Ce Aceb*, el año calendáricamente predestinado para el retorno castigador de Quetzalcoatl, llamado también *Ce Acatl*, «Uno Caña»).

Esta historia –que conecta, con ironía destinal, el comienzo con el final de las invasiones militares españolas– arroja una luz muy significativa sobre el tipo de concepción del tiempo que nos ha interesa estudiar en los capítulos precedentes; es la misma concepción cuya aplicación práctica («astrológica») en la vida cotidiana observó con asombro indignado el padre Ximénez, cuando reportaba que los adivinos («hechiceros») echaban suerte para determinar qué día fuese el «más dichoso» para las actividades ritualmente consagradas de pueblo quiché. De las inscripciones en estelas y templos sabemos que también en la cultura clásica maya, las actividades colectivas de gran alcance, etc. –guerras, juegos de pelota, fundaciones, entronizaciones, sepulturas, etc.– se «planificaban» según el *timing* sagrado prescrito por la «cronosofía» derivada del gigantesco esquema «cronomántico» de los calendarios combinados (y ahí ya no era solamente la medida más bien modesta del *Katum* la que importaba, sino la del *Baktun*, especialmente la del *Baktun* 13 que aparece en inscripciones que tratan de las diferentes «creaciones» eónicas, los «soles» de la tradición tolteca-azteca). En todos los casos, la imbricación del *timing* cultural (político-religioso) en el *timing* de la naturaleza es el punto de partida nunca cuestionado para los cálculos (o las «adivinations») del tiempo justo.

Verdad es que el cuadro sublime que antaño nos pintaron un Thompson y un Morley de los de los «afanes cronológicos de los mayas» (León Portilla), –esa edificante imagen de unos «sabios» crono-maniáticos, despreocupados por la historia cada vez actual, totalmente dedicados a la contemplación de los ciclos infinitos del ‘tiempo eterno’ (o

«tempiternidad», como se ha llamado ese modelo del tiempo eónico)—ya no se sostiene ante la evidencia, acumulada en los últimos decenios, de una experiencia más «sangrienta» de la(s) historia(s) de ciudades-estados en continuo conflicto; pero, por el otro lado, esa nueva lectura «histórica» de las fechas esculpidas en piedra ha de completarse siempre, no obstante, por la lectura sobre-histórica (astronómica) de los «acontecimientos» míticos («pre-históricos») en el cielo («skyband») que determinan «propiciamente» la selección de fechas históricamente importantes para cualquier suceso exitoso: estas constelaciones planetarias —los «alineamientos» temporales que sirven de modelo para las «construcciones» históricas de reinos— son las prescriben fatalmente el tiempo justo de las empresas importantes (= de los ritos que las inauguran, acompañan y clausuran; p.e. la conjunción de Marte y Saturno como propicia para la formación de alianzas políticas, para no hablar de otras conjunciones o alienaciones astrales que predeterminan casi geománticamente la planificación de centros ceremoniales enteros). Está comprobado, en fin, que determinados momentos o periodos históricos concretos se asocian esterotípicamente con «acontecimientos» de un pasado mítico que no es históricamente verificable (millones de años atrás), y son dichos acontecimiento paradigmáticos («celestes»; «infernales»; «sagrados»;) los que le proporcionan a una fecha dada a su carácter kairosófico de «con-sagrada», el sentido global que nunca alcanzaría en su mera ubicación profana dentro de unos anales dinásticos estampados con el correspondiente glifo-emblema de algún centro ceremonial en expansión o retirada. Y, claro está, la muy notada interacción de espacio y tiempo, de rumbos estacionales y ‘meses’ cardinales; completa ese cuadro de un ‘sistema’ crono-tópico, ‘holístico’ y —todavía— ecológicamente estable que la más reciente «arqueoastronomía» (de A. Aveni, sobre todo) ha podido reconstruir muy convincentemente.

También es verdad que la famosa tesis ‘mitosófica’ de Mircea Eliade acerca del supuesto carácter antihistórico de la vuelta periódica (festiva; catártico-extática) al Tiempo Sagrado de los comienzos resulta hoy día insostenible. Pero queda en pie que dicho «tiempo sagrado» —sea el del comienzo remoto de la cosmogonía, sea el de los ritos que re-actualizan dicho comienzo en el presente— tiene esa connotación del «tiempo

propicio», es decir: de un tiempo no-abstracto, cualitativamente marcado, –este tipo de tiempo (o momento) que los griegos llamaron *kairos* y cuya impactante presencia se encuentra evidenciada en la experiencia cotidiana y más-que-cotidiana de todas las grandes culturas. Desde el momento proto-creador de la oportuna llegada «umbilical» del Corazón del Cielo (= «salida» de la palabra tronante-iluminadora en medio del silencio oscuro de la Serpiente emplumada); desde el doble (descendiente/ascendente) cruzar del umbral de *Xibalbá* (Vida-Muerte-Resurrección) mediante el «rito» propicio (propiciatorio) del juego de pelota por parte de los héroes gemelos; hasta la formación, en el tiempo previsto, del hombre de maíz quien por fin logra el propósito divino de pro-porcionarle su tiempo debido, sus días sagrados, a los creadores; hasta la llegada igualmente oportuna («oriental»/orientadora) de los antepasados quichés al «ombligo» socio-cultural de Tulán Zuiván; –en todo ese trayecto recorrido en los capítulos que preceden, hemos presenciado la virulenta significatividad– palpable hasta en los mismos nombres propios de los protagonistas –de esa constelación astronómico-calendárica que forma el trasfondo de los diversos episodios de la mito-producción quiché. Parece que la fuerza concatenante (o ‘sindesmótica’, como la llama L. Sullivan) del sistema calendárico organiza también la constelación espacio-temporal del ‘sistema’ (de linaje) de dioses y semidioses portadores de días, meses y años; y una interpretación más completa de todas las escenas (agregando las aquí omitidas) del mito del *Libro del Tiempo* debería poder comprobar que las ‘reglas de juego’ de tal kairosología ético-estética apunta a un ‘estilo’ de vida –a existencia calendárica– que se rige por un *timing* en el que lo que **es** (los ciclos naturales) coincide con lo que **debe ser** (los ciclos culturales). De ahí que para nosotros, ciertamente no la única, pero sí una muy prometedora clave hermenéutica para la comprensión de este trasfondo un tanto ‘esotérico’ de la vida indígena, está constituida por esta visión *kairosológica* del mundo cuya reconstrucción ha sido el propósito principal (aunque no siempre tan intencional como este epílogo lo constata), y –quizás– la aportación más novedosa de esta nuestra ex-cursión filosófica e in-cursión mitológica en uno de los territorios aún inexplorados del pensamiento precolombino de América.