

TIEMPO Y REALIDAD EN EL PENSAMIENTO MAYA

Miguel León-Portilla, prólogo de J. Eric S. Thompson y apéndice de Alfonso Villa Rojas, aumentado con otro apéndice por Miguel León-Portilla, 2^a ed., México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1986 [1968], 214 p. (Serie de Culturas Mesoamericanas, 2)

Erik Velásquez García*

A escasos meses de haber perdido al gran Maestro don Miguel León-Portilla (1926-2019), quiero rendir un sencillo homenaje a su memoria hablando de *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, obra que marcó el futuro de mi vida personal y profesional, al haber disfrutado su lectura en 1990, cuando yo era apenas estudiante del Plantel 7 “Ezequiel A. Chávez” de la Escuela Nacional Preparatoria. Aún recuerdo con vívido placer la grata impresión que me causaron las imágenes de las inscripciones jeroglíficas mayas, así como la profundidad cronomística de aquella pretérita cultura, de la que poco o nada yo sabía por entonces.¹

“¿Qué significado tuvo el tiempo para la conciencia maya en el contexto de su mitología, su pensamiento y, en resumen, en la visión integral del mundo que llegó a desarrollar su cultura?” es la pregunta esencial que trata de resolver este libro, acudiendo a los datos que proporcionan los textos jeroglíficos, la lingüística, los documentos de la época colonial y los remanentes de la antigua tradición que aún están presentes entre los pueblos mayenses contemporáneos. Igual que los dioses mayas en la “creación” o “nacimiento del *winal*” –mito cosmogónico sobre el tiempo y el espacio contenido en el *Chilam Balam de Chumayel*–² el autor extiende una cuerda de varios pasos de longitud para develar la respuesta a su pregunta, pues sabe que el tiempo se mide en unidades de longitud. Asume el reto de responder aquella incógnita, advertido ya sobre

Tiempo y realidad
en el pensamiento maya

Miguel León-Portilla



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

* Instituto de Investigaciones Estéticas, México, inkabaeric@gmail.com.

las infranqueables limitaciones señaladas por el célebre mayista británico J. Eric S. Thompson en el prólogo de este mismo libro, quien ocho años antes de morir reconoció con acre pesimismo la incapacidad del hombre occidental para penetrar en el sentido inescrutable y arcano de la mente maya antigua.

El primer paso de su cuerda de medir se denomina “Los afanes cronológicos de los mayas”. Ahí señala la naturaleza eterna del tiempo entre los mayas, que no tuvo principio ni tendrá fin, aunque sí contiene un punto de anclaje o referencia, que es la llamada Fecha Era: 13.0.0.0.0, 4 Ajaw 8 Kumk’uh, 8 de septiembre en el calendario juliano, o 13 de agosto de 3114 a.C. en el gregoriano,³ lo que le permite explicar el funcionamiento de la Cuenta Larga con su sistema vigesimal y posicional, que incluía entre otras cosas el uso del cero, conocido hasta el siglo VIII por los sabios indostánicos, pero al menos medio milenio antes entre los mayas. Bajo su forma abreviada se conoce como Cuenta Corta o rueda de los trece *k’atun*es (256 años), aplicada en Yucatán al menos desde el siglo VII y vigente hasta el XVIII. Incluye la explicación de los llamados números de distancia, los ciclos de Venus, sus ajustes a largo plazo (para recuperar la precisión del orto de la estrella matutina en una fecha 1 Ajaw) y el ingenioso sistema de contemplar tres pequeños módulos o “ventanas” calendáricos dentro de un lapso de dos *tzolk’iines* (520 días), en donde podían acaecer eclipses de Sol o de Luna. Conviene agregar que hoy sabemos que la obsesión de los escribas mayas por registrar fechas es en parte también el producto de un hecho lingüístico inherente: *los verbos de los idiomas de la familia lingüística maya no contienen afijos morfológicos de pasado, presente o futuro*, sino de aspecto completivo, incompletivo y perfecto; de manera que el tiempo se marca a través de semas que son externos a los verbos y que con frecuencia tienen la función sintáctica de adverbios (preceden y califican a los verbos). La múltiples fechas, que de manera copiosa y obsesiva aparecen en las inscripciones mayas y que normalmente anteceden a los predicados, tienen como función fijar las acciones en el tiempo.⁴

Ante la gran cantidad de idiomas que componen el árbol lingüístico de los mayas, muchos de ellos ininteligibles entre sí, como el cakchiquel o el maya yuáteco, el capítulo llamado “Expresión y símbolos mayas del tiempo” opta por usar el término protomaya (*ante quem* 4200 a.C.) **q’iing*, mismo que adapta como *k’iinh* o <*kinh*>, palabra que tiene los significados de “Sol, tiempo, día, fiesta, destino, algo divino o sagrado”. De ese modo, analiza las distintas formas en las que se representa el jeroglifo **K’IN** entre los mayas, tanto en sus variantes abstractas o geometrizadas, como en sus formas zoomorfas, antropomorfas o personificadas, incluyendo algunos de los dioses más famosos vinculados con el astro rey, como K’íinich Ajaw Itzamna⁵, K’íinich K’áak’ Mo’o⁶ o Yáaxal Chuwen, lo que lo lleva a

la conclusión de que, a pesar de que el tiempo no tiene límites, contiene múltiples y cambiantes rostros que todo lo invaden para generar la vida y la realidad.

De este modo, está listo para hablar sobre “El tiempo como atributo de los dioses”, analizando las identidades y facultades de las trece deidades de los números y de los veinte señores de los días, de los dieciocho meses o veintenas y de los regentes de cada una de las posiciones de la Cuenta Larga: *k’iin* (*k’in* en las inscripciones, periodo de un día), *winal* (*winal*, *winik* o *winkil* en los jeroglifos, ciclo de 20 días), *tuun* (*haab* en el periodo Clásico o año de 360 días), *k’atuun* (*winikhaab* en las inscripciones o periodo de 7 200 días) y *bak’tuun* (*pikhaab* en los jeroglifos o ciclo de 144 000 días), presentándonos a unos dioses que se agotan o cansan al llevar sus cargas, y que al llegar a un punto “cero” o de completamiento descansan y son relevados en su oficio por otros dioses. Concluye nuestro autor en que el tiempo abarca todos los ciclos que existen o han existido, en ese devenir eterno pero mutable, que esconde tras de su aparente politeísmo una especie de panteísmo cronosófico. Además, cada *k’atuun*, cada año, cada veintena, cada día y cada instante es una concurrencia simultánea de distintas presencias, que los sacerdotes mayas se esforzaban por conocer para revelar el futuro y apercibirse de acuerdo con el caso, toda vez que no se trataba de una visión fatalista sin remedio, sino una en la que el hombre podía incidir.

En el apasionante capítulo de “El tiempo y el espacio” analiza los atributos iconográficos y simbólicos del anciano dios D o Itzamna⁷ (antiguamente llamado Itzamnaah o “Cocodrilo de la Casa”), en tanto que se trata de una manifestación celeste y terrestre de la deidad solar. Nos introduce también en la división cuatripartita del universo, cuyas esquinas corresponden a los cuatro extremos del Sol en el horizonte, y devela el entramado de los cuatro Itzamna’s, de los cuatro Pawah-tuunes, de los cuatro Cháaks, de los cuatro Baah Kaabes y de los cuatro Bálalames, que se ubican en los sectores o direcciones cósmicas, con sus cuatro colores, aves, piedras, conchas y metales, universo que recorre el Sol para llenar de tiempo el espacio. Del mismo modo, la unidad del tiempo y el espacio simboliza la alternancia, el movimiento, la rotación política y la circulación del poder, en un universo que periódicamente se degrada, destruye y regenera. De este modo, el espacio solo existe por obra del tiempo. El tiempo es la raíz, el *logos* y el principio de todas las cosas. Yo diría que mientras que el ser era eterno, infinito, inmutable, inmóvil y por lo tanto único en la metafísica u ontología de Parménides de Elea (530/515 a.C. -siglo v a.C.), León-Portilla nos entrega aquí un tiempo que es eterno e infinito para el hombre maya, pero cambiante y dinámico. Único y a la vez múltiple, donde cada día es diferente, pero a la vez es el mismo Sol.

Síntesis y corona del libro es el capítulo final, titulado “El hombre maya en el universo de Kinh”, mismo que parte de la premisa de que la esencia de la cultura maya fue su interés por el tiempo. Aparte de redondear la imagen de los dioses mayas como encarnaciones o manifestaciones del anciano K’iin o “tiempo”, el meollo de este capítulo reside en formular la idea de que la suprema sabiduría de los sacerdotes mayas consistía en calcular los ciclos mediante observaciones de la naturaleza, de los mitos y del pasado, emitir predicciones sustentadas en esos cálculos y aconsejar a la gente una manera de actuar o conducirse de acuerdo que esos pronósticos. No se trata pues de una mera especulación sin relación con la vida diaria, sino de una suerte de tecnología aplicable y transformadora. Aclara sin embargo nuestro autor que no estamos hablando de ciencia pura, en el sentido en que hoy la entendemos, sino de una religión aritmética o matematizada, en virtud de su fuerte connotación mitológica y astrológica. Pero el tiempo que todo lo invade y lo construye (al grado que el espacio se divide en unidades de tiempo) no solamente afecta a los humanos, sino a los dioses mismos, quienes no son todopoderosos, pues están sometidos al mismo orden numérico del calendario, así como entre los griegos Zeus mismo era impotente frente al hado.

Desde su primera edición, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya* se encontraba enriquecido por el preclaro ensayo de Alfonso Villa Rojas, que bajo el título de “Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayances contemporáneos”, funcionaba a manera de apéndice. En él no solo se enfatiza la continuidad de los conceptos de tiempo y espacio entre los mayas de todas las épocas, sino el hecho de que la nueva cultura híbrida que se formó tras el enriquecimiento de lo maya con lo español posee un valor inherente y nada desdeñable. No obstante, Villa Rojas defiende la importancia de trabajar con los datos que proceden de los parajes más aislados o remotos del territorio maya, entre ellos el de ixiles, quienes habitan los Altos Cuchumatanes de Guatemala. Conviene decir que aunque Villa Rojas no lo dice, es la región donde los lingüistas piensan que pudo haberse hablado el protomaya hace 4 000 o 4 200 años,⁵ idioma ancestral de toda la familia mayance. El gran etnólogo Villa Rojas era poseedor de una visión diacrónica de inestimable valor, pues además de ser un competente antropólogo, constantemente establece cruces y analogías con los datos históricos del pasado. Además de destacar la pervivencia de los cuartetos de deidades y árboles cósmicos en el mundo maya, su texto enfatiza la importancia de las esquinas del mundo o puntos solsticiales que alcanza el astro rey en su movimiento a lo largo del año, trazando la figura de un inmenso cuadrilongo. De manera que tiempo, espacio y movimiento se encuentran amalgamados. Del mismo modo hace hincapié en la dimensión vertical del

universo entre los distintos grupos mayenses etnográficos, exponiendo la variante que concibe diversas capas superpuestas (13 en el cielo y 9 en el inframundo) y aquella que preconiza la forma de una pirámide celeste de seis cuerpos o escalones, y otra infraterrestre e invertida de cuatro niveles o gradas. Un punto interesante es cuando describe la senda solar como un camino de flores, pues es la base para algunas interpretaciones contemporáneas sobre el destino del alma después de la muerte: un camino florido que conduce primero a una montaña y después a un paraíso celeste tapizado de flores.⁶ Otro aspecto de interés reside en que, según Villa Rojas, para la mayoría de los grupos mayenses coloniales y contemporáneos el día comenzaba al mediodía, si bien menciona que existen excepciones a esta regla, como la de los ixiles de Nebaj, que cuentan el día a partir de la puesta del Sol. Esta discusión resulta de enorme interés contemporáneo, pues en 1979 el epigrafista australiano Peter L. Mathews propuso que durante el periodo Clásico (300-900 d.C.), los días del *tzolk'in* (calendario adivinatorio de 260 días) comenzaban a la puesta el Sol, mientras que los del *ha'ab* (año vago de 365 días) iniciaban al amanecer.⁷ La gran experiencia de Villa Rojas entre los tzotziles del siglo xx, le permite publicar los nombres de las veintenas de esa sociedad mayense, sus etimologías, sus correspondencias con el calendario cristiano y las faenas propias de cada una. Semejante información brinda para los ixiles de Nebaj, solo que no sobre los meses o veintenas, sino sobre los veinte días sagrados y sus cargas o destinos, agregando que para ellos los números que los acompañan también son dioses.

La segunda edición de *Tiempo y realidad en el pensamiento maya* incluye un apéndice número II, donde el propio don Miguel actualiza la discusión reseñando y comentando las "Nuevas aportaciones sobre el tema de este libro". No sin mencionar la importancia de algunas traducciones novedosas de documentos mayenses coloniales: el *Chilam Balam de Tizimín* (Edmonson, 1982) y el *Popol Vuh* (Teddlock, 1985), resalta el valor que le otorga a las innovaciones epigráficas impulsadas por Heinrich Berlin (1959), Tatiana A. Proskouriakoff (1960, 1963 y 1964) y David H. Kelley (1962), quienes mostraron la existencia de datos dinásticos y genealógicos de los mandatarios en las inscripciones mayas, cuya significación es de gran valor para la historia, aunque la vida de aquellos arcanos mandatarios se inscribe en el marco de grandes órdenes cosmológicos, de manera que los jeroglifos son en su conjunto una crónica del universo "cuya esencia es el tiempo". Con todo ello reconoce don Miguel que, para los mayas, el pasado no se repetía puntualmente, pero si sus patrones, estructuras, ritmos o tendencias. Destaca las novedosas aportaciones que sobre estos temas han sido publicadas por grandes etnólogos como Gary H. Gossen (1974), Evon Z. Vogt (1969 y 1976), Victoria R. Bricker (1986), Mary Shaw (1971),

Robert D. Bruce (1971, 1974, 1976 y 1977) y sobre todo Bárbara Teddlock (1982), cuyo entrenamiento esotérico entre los quichés contemporáneos la capacitó para entender que el pasado, presente y futuro se pueden conocer a través del pulso de la sangre, pues por las venas fluye una materialidad eterna y sagrada. El impresionante trabajo de Ulrich Köhler (1977) destaca el papel de los *h'ilol* o videntes, quienes se asoman a aquella realidad trascendente mediante los sentidos clarividentes del espíritu y viajan por los cuatro rumbos del cosmos, por los trece niveles del cielo y por los nueve de la tierra. Esos sabios *h'iloletilik* usan como instrumentos de percepción ultrasensorial la interpretación de los días y de las veintenas del calendario. En este nuevo apéndice, destaca don Miguel los aspectos metodológicos de las nuevas interpretaciones, pero también critica con mano firme lo que considera que es prematuro, excesivo u omisivo, especialmente en el caso de algunos autores anglohablantes, quienes creen haber encontrado el hilo negro por no haber consultado el trabajo de Villa Rojas, que está en castellano, o haberlo leído mal. Se refiere también a las reseñas que salieron publicadas sobre su libro, expresando lo justa y atinada que parece considerar la de Evon Z. Vogt (muy al tono con el enfoque del libro),⁸ así como lo poco empática que le parece la de Francisco Javier Guerrero Mendoza, quien da la sensación de reprocharle no cumplir con las expectativas de un historiador formado en el materialismo histórico.⁹ Así le responde don Miguel: “más que hablar de ‘estructuras’ y ‘supraestructuras’, pienso que lo social, lo económico y lo que concierne al pensamiento y creencia, son por igual integrantes del todo social o, tal vez mejor, *todo cultural*”. Pero don Miguel menciona también nuevas perspectivas, como la de Mercedes de la Garza (1975), quien les atribuye a los mayas no solamente haber creado una “ciencia del tiempo”, sino la posesión de una conciencia histórica y la investigación crítica del pasado. John Carlson (1981) abre también la perspectiva geomántica, que consiste en la adivinación a través de los rasgos topográficos. Mientras que el trabajo de Nancy M. Farriss (1984) proclama que la fe en la Cuenta Corta o rueda de los trece *k'atuunes* fue una fuente alivio y esperanza para los mayas coloniales, sujetos a la dominación española. Concluye don Miguel con una poderosa crítica y vigoroso rechazo a una supuesta “nueva interpretación”, construida por autores anglosajones, que suprime toda significación cultural para las direcciones norte y sur y plantea que las palabras *xaman* y *nohol* en realidad querían decir “arriba” y “abajo”, o peor aún, “cenit” y “nadir”. No solamente hace ver don Miguel lo malabárico de esa presunta “nueva interpretación”, sino que recuerda cómo los grupos mesoamericanos del Posclásico (900-1521) concebían al norte como la “mano derecha” del Sol y al sur como su “mano izquierda”, lo cual, por cierto, fue confirmado en 2002 a través del

desciframiento de los jeroglifos de tales direcciones como “mano derecha del dios solar” (*noh k’ab K’inich*) y “mano izquierda del dios solar” (*tz’eh k’ab K’inich*) por David S. Stuart.¹⁰ Aunque don Miguel no tuvo necesidad de esperar hasta 2002, pues en el *post scriptum* de su apéndice, suscrito en 1985, menciona el descubrimiento de la Tumba 12 de Río Azul (del Clásico Temprano: 300-600 d.C.) por el arqueólogo Richard E. W. Adams, en cuyos muros aparecieron, donde deben estar en la dirección espacial que les corresponden, los bloques jeroglíficos de cada uno de los cuatro rumbos cardinales.

La “nueva interpretación” sobre el “cenit” y el “nadir”, que con tanto ardor y sustento combatió don Miguel en ese apéndice, recuerda otra presunta “nueva interpretación” emitida por Jesper Nielsen y Toke S. Reunert en 2015,¹¹ según la cual no existen indicios prehispánicos ni coloniales tempranos para sustentar el tema de los trece o de los nueve niveles verticales del universo, sino que dicha visión es de origen cristiano. En cambio, según ellos, lo que sí creían los mesoamericanos es en trece casas, regiones o compartimentos horizontales en el mismo nivel del cielo, más nueve casas, cuevas o habitáculos horizontales en el mismo estrato del inframundo. La respuesta a dicha proposición –sin duda audaz y temeraria–, ha sido formulada por Alfredo López Austin,¹² citando una amplia cantidad de referencias indígenas coloniales y modernas, de lugares inclusive muy alejados, que describen la estructura vertical del universo como una gran cinta doblada sobre sí misma, formando meandros superpuestos, lo que llama mucho la atención al considerar que, ni aún en la Colonia, “existía aquí una autoridad central fijadora de dogmas”. Además trae a colación una enorme cantidad de imágenes prehispánicas, donde se aprecia con claridad dicha forma de los estratos verticales en bustrofedón, generando un universo de flujos y movimiento, mucho más dinámico de lo antes imaginado.

De este modo tanto en el debate que libró López Austin (2016), como en el que en su tiempo afrontó León-Portilla (1986) con gran seguridad por parte de ambos, notamos el avance dialéctico del conocimiento científico, mediante un paradigma tradicional que es criticado o desafiado, al que le sigue una respuesta cuyo producto arroja una visión superior y enriquecida.¹³

Notas

- ¹ La ávida lectura que hice de este libro cuando yo apenas tenía 16 años de edad influyó de verdad para elegir mi vocación profesional como historiador, como mayista y como epigrafista. Y con el paso de los años me congratulo de haber establecido una relación de amistad no solo con el gran Maestro, sino con su esposa Ascensión Hernández Triviño, colega de la Sociedad Mexicana de Historiografía Lingüística (Somehil) y connotada investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, a la que cariñosamente todos nombramos Chonita. Por eso, esta reseña implica una historia personal y una manifestación de agradecimiento.
- ² Ralph L. Roys, 1933, *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Washington, Carnegie Institution of Washington, pp. 116-117. (Publication 438)
- ³ Correlación Goodman-Martínez Hernández-Thompson variante 584, 285.
- ⁴ Sobre este apasionante tema ver Mariano Sanz González, 2001, “Breve análisis del clítico ch'ortí” –ix. Una aportación al debate epigráfico sobre ‘tiempo-aspecto’ en las inscripciones mayas clásicas”, *Mayab*, núm. 14, p. 69; 2003, “El preclítico a- en ‘Los Papeles de Paxbolón’”, *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 33, p. 125; Alfonso Lacadena García-Gallo, 2010, “El funcionamiento de la escritura jeroglífica maya”, *Introducción a la escritura jeroglífica maya. Cuaderno de trabajo; talleres de escritura jeroglífica maya de la 15^a Conferencia Maya Europea: 30 de noviembre al 2 de diciembre*, Madrid, Museo de América de Madrid, p. 14.
- ⁵ Terrence Kaufman, 1976, “Archaeological and Linguistic Correlations in Mayaland and Associated Areas of Meso-America”, *World Archaeology*, vol. 8, no. 1, pp. 101-118.
- ⁶ Karl A. Taube, 2004, “Flower Mountain. Concepts of Life, Beauty, and Paradise among the Classic Maya”, *Res. Anthropology and Aesthetics*, no. 45, Spring, pp. 69-98; Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, 2009, *Monte Sagrado. Templo Mayor*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas; Oswaldo Chinchilla Mazariegos, 2011, “Los soberanos: la apoteosis solar”, en Martínez de Velasco Cortina, María Alejandra y María Elena Vega Villalobos (eds.), *Los mayas: voces de piedra*, México, Ámbar Diseño, pp. 265-275.
- ⁷ Peter L. Mathews, 2001 [1979], “Notes on the Inscriptions on the Back of Dos Pilas Stela 8”, in Houston, Stephen D., Oswaldo Chinchilla Mazariegos & David S. Stuart (eds.), *The Decipherment of Ancient Maya Writing*, Norman, University of Oklahoma Press, pp. 394-418.
- ⁸ Evon Z. Vogt, 1969, “León-Portilla, Miguel. *Tiempo y realidad en el pensamiento maya...*”, *Anales de Antropología*, vol. 6, núm. 1, pp. 282-286. Conviene notar que en su reseña a este libro, Vogt expresa la necesidad de “explorar la relación de estos conceptos mayas con la teoría de la relatividad desarrollada por nuestros físicos modernos”, p. 285 (la traducción es mía). Identificar el tiempo con el espacio no solamente es una actitud común o concurrente entre la cosmovisión religiosa de algunas culturas antiguas y la teoría de la relatividad, sino que, como argumentaba el gran filósofo Henri Bergson (1859-1941), también corresponde a una visión filosófica antigua o tradicional, donde tanto el tiempo como el espacio eran concebidos como dimensiones homogéneas y divisibles, en oposición a la postura que él defendía, de un tiempo dinámico, espontáneo e intuitivo, que se experimenta desde adentro, pues ese tiempo psicológico es el fundamento de un tiempo ontológico. Desde la perspectiva de Bergson, la unidad entre el tiempo y el espacio propuesta por la teoría de la relatividad está pensada desde la ciencia, no desde la filosofía.
- ⁹ Francisco Javier Guerrero Mendoza, 1972, “Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 8, pp. 445-448.
- ¹⁰ “Glyphs for ‘Right’ and ‘Left?’” 2002, *Mesoweb*, disponible en <http://www.mesoweb.com/stuart/notes/RightLeft.pdf>.

- ¹¹ Jesper Nielsen y Toke Sellner Reunert, 2015, “Estratos, regiones e híbridos. Una reconsideración de la mitología mesoamericana”, en Díaz Álvarez, Ana G. (coord.), *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor, pp. 25-64. (Serie Antropológica, 24)
- ¹² Alfredo López Austin, 2016, “La verticalidad del cosmos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 52, julio-diciembre, pp. 119-150.
- ¹³ Agradezco los comentarios que recibí a esta reseña de parte de mi amigo Salvador Reyes Equiguas y de mi esposa: Martha Sandoval Villegas.