NUEVAS APORTACIONES SOBRE EL TEMA DEL TIEMPO ENTRE LOS MAYAS

Miguel LEÓN-PORTILLA

Instituto de Investigaciones
Históricas, UNAM

Casi una cuenta de años después de haber publicado *Tiempo y Realidad en el pensamiento Maya* (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1968), vuelvo a tomar parte en el diálogo entre los interesados en el tema del mismo. Mi intención es comentar aquí, aunque sea brevemente (¡siempre el tiempo!), algunas principales aportaciones. Antes, sin embargo quiero formular un deslinde que tengo como necesario. Considero que reconocer la particular significación que tuvo para los mayas su compleja concepción del tiempo y el espacio en el contexto de su visión del mundo, no equivale en modo alguno a postular que sus intereses se redujeron a esto. Es verdad que ha habido investigadores que, desde los primeros trabajos de Alfred P. Maudslay y luego de Sylvanus G. Morley y J. Eric S. Thompson, han insistido en que el contenido de las inscripciones consiste básicamente en registros de connotación calendárica y, por tanto temporal. En contra de tal punto de vista, están los estudios, más recientes, de Enrique Berlin, Tatiana Proskouriakoff y David H. Kelley, entre otros, que muestran, como lo enuncia un trabajo de este último, que hay "evidencia glífica de secuencias dinásticas..."¹ en diversas inscripciones. Desde luego está fuera de duda que, en no pocos de esos textos jeroglíficos, hay expresiones de significación básicamente histórica.

No es, por consiguiente, como alguien lo malentendió, el sentido de estas investigaciones sobre espacio y tiempo, negar o disminuir que los mayas estuvieron interesados asimismo en hacer

¹ David H. Kelley, "Glyphic Evidence for a Dynastic Sequence at Quiriguá, Guatemala", *American Antiquity*, 1962, vol. 27, núm. 3, p. 323-335.

otros géneros de registros en sus inscripciones, como los ya referidos de connotaciones genealógico-dinásticas y, más ampliamente, históricas... Lo que ha interesado es ahondar en la plenitud de significaciones del complejo tiempo-espacio en sus relaciones con la visión del mundo, la religión, y el todo social y económico a lo largo de la existencia cotidiana de este pueblo.

Hecho este importante deslinde atenderé ya sucintamente, según expresé, a las que considero más valiosas entre las aportaciones recientes que toman en cuenta el enfoque ya enunciado. Principiaré con aquellas que han sido expuestas en función de la publicación y análisis de textos de la tradición prehispánica.

Valoraciones del significado de tiempo y espacio en ediciones recientes de textos mayenses de la tradición prehispánica

Se debe al distinguido mayista Munro S. Edmonson una nueva versión del libro de *Chilam Balam de Tizimin*. En ella, exponiéndose a críticas como las que otros estudiosos le han hecho ya, redistribuye las secuencias del texto maya. En tal empresa estuvo guiado por la idea de que su contenido

es la historia de los itzaes o brujos del agua... pero también la historia del *katún* [grupos de veinte años], puesto que las itzaes sostienen que establecieron Chichén Itzá como la sede del ciclo de trece *katunes* en el *katún* 8-Ahau (de 672 a 692 d.C.)...

Los itzaes y los *xius* convinieron en que el derecho de establecer tal ciclo confería a la ciudad que lo hacía una primacía dinástica y religiosa sobre toda la región durante 260 *tunes* [años], aproximadamente 256 años. Al fin de ese tiempo la "ciudad primada" y sus caminos y dioses se destruían ritualmente y se fijaba una nueva sede para dicho ciclo.²

Ahora bien, esta forma de correlacionar las medidas cíclicas del tiempo con los acaeceres humanos, pudo desarrollarse, en opinión de Edmonson, precisamente en función de una visión del mundo y un sentido de la historia que son característicos de los mayas. Las medidas del tiempo y su acontecer en el espacio son portadoras de significaciones y destinos. Por su misma naturaleza cíclica han hecho posible que surgiera

² Munro S. Edmonson (editor y traductor), *The Ancient Future of the Itza, The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, The University of Texas Press, 1982, p. xvi.

una profunda fe en que el cálculo calendárico correcto permitirá a los sacerdotes predecir el destino del siguiente ciclo...³

Ello ocurriría básicamente en función de los periodos de katus. Así en este texto indígena, en tanto que se registra la historia de lo que sucedió en determinado *katún*, se está prediciendo lo que habrá de ocurrir en otro, muchos años después, que haga su entrada precedido del mismo numeral, como en el caso de sumo interés de los *8-Ahau katún*. A la luz de esta interpretación, que tanto atañe a la concepción maya de tiempo y espacio, podrá comprenderse el enunciado con que Edmonson publicó su versión de este libro de *Chilam Balam de Tizimin: El antiguo futuro de los itzaes*.

La otra nueva edición de un antiguo texto, a la que aquí atenderé, es la del *Popol Vuh* debida a Dennis Tedlock. Elemento esencial en ella es que fue elaborada pacientemente, "en colaboración" con un maya-quiché contemporáneo, un conocedor de la significación de las medidas del tiempo, Andrés Xiloj, del pueblo de Momostenango (en quiché: Chuwa Tza'k).

El contacto que tuvo Dennis Tedlock con Andrés Xiloj fue, según nos dice, revelador. Gracias a este sabio quiché contemporáneo, pudo captar el más hondo meollo del *Popol Vuh*:

Más que ningún otro libro maya, bien sea jeroglífico o alfabético, el *Popul Vuh* nos dice algo sobre el lugar conceptual que tenían los libros en el mundo precolombino...

Contenía relatos sistemáticos de los ciclos en los acontecimientos astronómicos y terrenos que servían como un complejo sistema [de referencia] en una navegación para quienes quisieran ver y moverse más allá del presente...⁴

De este modo, abarcando el *Popol Vuh*, desde un tiempo primordial de oscuridad, habitado sólo por dioses, hasta el presente de los humanos que transcribieron lo que había en "el libro original", se incluyen en él series de ciclos, en cierta manera arquetípicos. En función de ellos, además de comprender el pasado, cabe anticipar el futuro. Y para mejor lograr esto, también en relación con lo que allí se relata, han de practicarse los actos rituales. Como resumiendo lo que considera ha descubierto al re-

³ *Ibid.*, p. xi.

⁴ Dennis Tedlock (editor y traductor), *Popol Vuh, A Mayan Book of Myth and History*, New York, Simon and Schuster, 1985, p. 29.

interpretar, con Andrés Xiloj, el sentido oculto del *Popol Vuh*, asienta Tedlock:

La diferencia entre un sentido pleno del tiempo en la narración mitohistórica [el del *Popol Vuh*] y el de la búsqueda europea de una historia pura, no puede reducirse a un simple contraste entre un tiempo cíclico y uno lineal. Los mayas están siempre alertas respecto de la reafirmación de los patrones [tendencias y ritmos] del pasado en los aconteceres del presente, aunque no esperen que el pasado se repita de un modo exacto...⁵

Y como haciendo aplicación de tal modo maya de entender el tiempo y sus destinos, añade:

si nosotros, que hoy pretendemos ser humanos, olvidamos nuestros esfuerzos por encontrar las huellas de movimientos divinos en nuestras propias acciones, nuestro destino habrá de ser parecido al de las gentes hechas de madera, en el *Popol Vuh*. Para ellos, la olvidada fuerza de la divinidad se reafirmó haciéndose presente en los utensilios e instrumentos de esos seres de palo, y rebelándose contra ellos, los expulsó de sus casas. Por eso hasta hoy andan brincando [como monos] entre los árboles...⁶

El conocimiento de los ciclos y de sus destinos, en los relatos acerca de lo que sucedió, es aquí, en el *Popol Vuh*, como en opinión de Edmonson, lo es también en el *Chilam Balam de Tizimin*, la clave para comprender la realidad plena del existir en la tierra. Una y otra interpretaciones coinciden cabalmente con lo que, por mi parte, había alcanzado a percibir y expuse en *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*.

Significado de tiempo y espacio en obras acerca de grupos mayenses contemporáneos

Aportaciones en las que se hace análisis de diversos aspectos en la vida de comunidades mayenses contemporáneas y en las que se busca esclarecer el significado que allí se da al complejo tiempo-espacio, son, entre otras, las de Gary H. Gossen, Evon Z. Vogt y Bárbara Tedlock. El primero de éstos, antiguo estudiante de Vogt, ha publicado varios trabajos en relación con el grupo chamula de Chiapas. En su obra principal, *Los chamulas en el mundo del sol*,

⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁶ *Loc. cit.*

sobre la base de su larga convivencia con tal grupo y la del análisis de un amplio conjunto de textos en tzoltzil, correlaciona su visión del mundo con lo más importante en la realidad social de su vida diaria.⁷ En dicho acercamiento los conceptos referentes al tiempo y espacio, como parte esencial de la visión chamula del mundo tiene nun papel primordial:

Los chamulas hacen referencia constante a diferentes unidades del tiempo cíclico. El tiempo es para los chamulas una obsesión tan grande como lo era para los antiguos mayas...⁸

Las descripciones de diversos aconteceres y circunstancias y los análisis de los textos que Gossen presenta, corroboran tal afirmación. Y algo parecido puede añadirse en lo que toca al concepto espacial: "es imposible considerar las categorías chamulas del espacio sin tomar en cuenta las nociones complementarias del tiempo". La lectura del libro muestra, en fin, que

el ciclo de la vida, el aprendizaje de la lengua, la complejidad estilística del género de lenguaje, el contexto en que uno se expresa, y el calor de las metáforas empleadas, están todos relacionados íntimamente con el principio espacio-tiempo...⁹

Por su parte, Vogt, que había expresado ya desde mucho antes su persuasión de que la preocupación maya respecto del tiempo "es un rasgo o patrón cultural clave", en varios de sus trabajos de campo se ha interesado en identificar y verificar los fundamentos de tal manera de actitud y pensamiento.

Al publicar yo, en 1968 el libro ya mencionado sobre el tiempo entre los mayas, Vogt en una amplia reseña bibliográfica confrontó las ideas centrales en él expuestas sobre tiempo y espacio, con sus propias observaciones a lo largo de once años entre los zinacantecos, dentro del llamado Proyecto Chiapaneco de Harvard. Entre otras cosas expresó en dicha reseña:

En el proceso de nuestra investigación descubrimos que uno de los rasgos clave de la cultura de los zinacantecos es un énfasis casi obsesivo (comparado con otras tribus indígenas que he estudiado) en re-

⁷ Gary H. Gossen, *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1974.

De este libro hay versión al castellano: *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974.

⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁹ *Ibid.*, p. 239.

lación con el "tiempo", y que uno de los puntos clave de esta cultura se expresa con el vocablo tzotzil *k'in* que designa un periodo de tiempo en el que tiene lugar una ceremonia programada con regularidad.¹⁰

Más adelante, tras describir el conjunto de connotaciones e interrelaciones de lo implicado por el concepto de *k'in* en el caso de los modernos mayas zinantecos, pasa a comparar lo que por experiencia ha comprobado con lo expuesto en *Tiempo y Realidad en el pensamiento maya*:

... es esta obra una excitante síntesis de los datos al alcance, de los glifos, códices y de textos posteriores a la conquista, como los *Chilam Balam* y el *Popol Vuh*, sobre los extraordinarios conceptos del tiempo y su relación con la idea clave de *k'in*.

Ciertamente ha estimulado inmensamente mi pensamiento acerca de los posibles significados de tiempo y de *k'in* en la cultura zinanteca contemporánea...

En el apéndice Alfonso Villa Rojas ha presentado una magistral síntesis de lo que se conoce acerca de los conceptos de tiempo y espacio entre los mayas contemporáneos... Y luego ha demostrado cómo estos antiguos conceptos mayas y los métodos para medir el tiempo han perdurado (por ya más de mil años) en las áreas mayas menos aculturadas: los Altos de Chiapas, las tierras altas del noroeste en Guatemala, y las regiones más aisladas de Yucatán y Quintana Roo...¹¹

Al publicar algunos años después (1969 y 1976) dos obras en las que recoge mucho de lo que ha alcanzado a conocer de la cultura zinanteca, subraya la presencia y persistencia de las mismas concepciones claves en torno al tiempo y el espacio. Así en *Zinacantan, A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, describe lo que es un sistema coherente de comportamiento y conceptualización entre los zinacantecos y al que designa como "replication", reiteración de acuerdo con estructuras y pautas iguales pero en tiempos diferentes y en áreas distintas de la cultura. En tal sistema de comportamiento y conceptualización la idea de *k'in*, tiempo, como ámbito cargado de sentidos, es un elemento clave. Entre otras cosas, destaca así los hallazgos e hipótesis de Victoria R. Bricker (1968) acerca de la relación de los antiguos conceptos mayas de tiempo y espacio con los sistemas contemporáneos de los

¹⁰ Evon Z. Vogt, Reseña a: M. León Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya...*, *Anales de Antropología*, Universidad Nacional, 1969, vol. VI, p. 282.

¹¹ *Ibid.*, p. 284-286.

"cargos" [para la celebración de las fiestas y otras actividades en la comunidad] entre los zinantecos. Sugiere [Bricker] que el "tema de la carga" en el sistema contemporáneo de los cargos, está íntimamente relacionado con los antiguos conceptos mayas de tiempo y espacio...¹²

Más detenida atención concede Vogt a este punto y a otros, en los que percibe la relación con las antiguas ideas mayas de tiempo y espacio, en otro libro suyo *Tortillas for the Gods, A Symbolic Analysis of Zinacantan Rituals*. En él, con la mirada abierta para percibir las interrelaciones con cuanto forma parte de la visión zinanteca del mundo —y en ella los conceptos clave de espacio y tiempo— describe los episodios recurrentes en el ritual, el practicado en el hogar y en el campo, "los ritos de aflicción", los vinculados a los ojos de agua y al sistema de cargos, los de renovación del año en las iglesias, capillas y en el monte llamado Calvario. En particular, tratando de los rituales que se practican en torno a los ojos de agua y en función de los linajes y cargos, nota que se les designa con la palabra *k'in* [tiempo]. Y vuelve allí a establecer correlaciones que coinciden con lo que antes yo había expuesto.¹³ A su juicio, perduran entre los zinantecos las concepciones fundamentales de *tiempo-espacio* propias de los antiguos mayas.

Aportación más reciente, en la que específicamente el tiempo es el tema central de análisis, es la de Bárbara Tedlock, *Time and the Highland Maya* (1982).¹⁴ Es este el fruto de varias sesiones del trabajo de campo en cinco comunidades quichés, y de prolongados diálogos, a modo de discípulo que aprende de un maestro, en este caso de un sacerdote indígena conocedor de los cómputos astrológicos del tiempo y de sus destinos. Bárbara Tedlock, y, según ya vimos, también Dennis su esposo, pudieron iniciarse en tal forma de aprendizaje sagrado y esotérico durante su permanencia en el pueblo de Momostenango. Como lo expresa ella en las "conclusiones" de su libro:

El presente estudio comenzó con mi entrada en el particular contexto quiché de "comunicación interactiva", conocido como *ch'obonic*,

¹² Evon Z. Vogt, *Zinacantan, A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969, p. 604.

¹³ Evon Z. Vogt, *Tortillas for the Gods, A symbolic Analysis of Zinacantan Rituals*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1976, p. 97 y siguientes.

¹⁴ Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982.

"adivinar", "entender", un contexto en el cual el pasado, el presente y el tiempo futuro son explorados a través de una combinación del calendario de 260 días y el hablar de la sangre.¹⁵

La investigación, o mejor, el aprendizaje "desde dentro", llevó al conocimiento de las múltiples implicaciones y secretos de los ciclos de 260 y 365 días, "con los cuatro portadores de los años, o *Mam*, que sistemáticamente unen a ambos".¹⁶ En lo que toca al "hablar de la sangre", éste se describe como:

la interpretación de los movimientos de brincoteo o temblor en la sangre y músculos del adivino, movimientos que reflejan, en un nivel microscópico el resplandor del relámpago en los lagos del macrocosmos. De la interpretación adivinatoria de la sangre se tiene noticia en una amplia área de Mesoamérica... Tan sólo la presente investigación de campo revela una clara y directa relación entre el "hablar de la sangre" y la cuenta del calendario dentro de una sola actuación adivinatoria...¹⁷

En su libro, Bárbara Tedlock, después de describir el entorno y pueblo de Momostenango, se ocupa ampliamente de cuanto se refiere al saber acerca del tiempo y de quienes son especialistas en él, los llamados *ajk'ij* "el del día, sol, tiempo", vocablo paralelo en quiché al de los *ah k'in* de los mayas de Yucatán y de los otros expertos en los cómputos del tiempo, según puede verse en el capítulo segundo de *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. En la obra de Bárbara Tedlock se describe en seguida lo que fue su aprendizaje sobre el calendario, "los señores de los días", "el hablar de la sangre" y los procesos de comprensión. Aduciendo textos reunidos por ella, presenta al vivo en qué consiste esa "comprensión", la llamada *ch'obonic*. Como en resumen, expresa:

La investigación de los acontecimientos de otro tiempo, implica, por tanto, una dialéctica entre los aspectos cíclicos y lineal del tiempo. La interacción de estas dos mismas fuerzas en el tiempo presente produce una tensión a lo largo de los límites localizados en los que un segmento del tiempo, nombrado y medido, debe suceder o reemplazar a otro. La tensión se acomoda tratando a ese límite como una imbricación, un traslape, más bien que como una transición instantánea...

Queda por revisar, a la luz de esta investigación, la especialización maya del tiempo... Según este principio, dos lugares que se hallan

¹⁵ *Ibid.*, p. 173.

¹⁶ *Ibid.*, p. 174.

¹⁷ *Ibid.*, p. 175.

especialmente distantes entre sí, reciben también una distancia temporal...¹⁸

Ciertamente esta aportación es reveladora. Muestra cómo perviven hasta hoy entre algunos grupos quichés las antiguas concepciones mayas acerca de tiempo y espacio. Más aún señala cuál es el camino que deberá seguir cualquiera que se interese en conocerlas en la realidad de la vida con todas sus significaciones y posibles aplicaciones. Por ello me atrevería a calificar al trabajo de Bárbara Tedlock como "manual de los novicios o aprendices de *ajk'ij*", que mantienen viva la vieja sabiduría del *Tiempo*.

Publicación de textos mayenses contemporáneos tocantes al tema tiempo-espacio

Más que detenerme en largos comentarios, daré las referencias bibliográficas de algunas obras recientes en las que pueden hallarse textos indígenas que tocan directamente al asunto de nuestro interés. Una, particularmente rica por el gran conjunto de testimonios que reúne, es la de Mary Shaw (editor), *According to Our Ancestors. Folk Texts from Guatemala and Honduras*, Guatemala, Instituto Lingüístico de Verano, 1971.

Comprende esta obra textos en dieciséis distintas lenguas mayenses (original y versión al inglés). Varios merecen especial atención. Uno por ejemplo, intitulado "Chuj Pantheon" (Los dioses de los Chuj) incluye alusiones a los "dioses-días", los que presiden las divisiones del tiempo. Dada su extraordinario interés transcribo aquí la parte nuclear de dicho texto, recogido hacia 1960, en Huehuetenango, Guatemala.

Y también hay otros dioses,
que son los momentos del tiempo.
Hay veinte dioses-días que nos miran cada día.
Un dios-día nos contempla cada día.
Por esto nosotros alimentamos a estos dioses-días.
Si no les damos de comer, su corazón se disgusta con nosotros.
Estos dioses-días tienen el mismo poder que el Sol, nuestro dios.
Por eso es necesario que también alimentemos a los dioses-días,
fijemos nuestro pensamiento en ellos...

Todas esas cosas son acompañantes,
todas son dioses,
las cosas de madera, las cruces,

¹⁸ *Ibid.*, p. 178.

realmente son nuestros dioses,

porque allí es donde viven los dioses-días.

Por eso es necesario que tengamos mucho cuidado de ellas,

que les tengamos respeto.

Esas cosas son muy grandes, mucho significan.

Nuestros antepasados dijeron

que debemos ofrecerles sacrificios.

Hay trece formas de sacrificios.

Hay también algunos sacrificios que sólo son cuatro.

Hay otros que sólo son ocho.

Debemos obedecer esto...

Por ello os digo todo esto,

son cosas muy importantes.

No dejéis que esto se pierda,

porque todo ello es realidad viviente...¹⁹

Otra publicación reciente de textos de una comunidad mayense contemporánea es la de Ulrich Köhler, *Čonbilal Č'ulelal, Grundformen mesoamerikanischen Kosmologie und Religion in einem Gebetstext auf Maya Tzotzil*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1977.

En este caso se trata de la presentación del texto de una oración relacionada directamente con una ceremonia de curación del padecimiento designado como *čonbilal č'ulelal*, "alma vendida", causado por fuerzas adversas que se han apoderado de una o varias de las almas del paciente. El diagnóstico lo hace el *h?ilol*, curandero tzotzil de San Pablo Chalchihuitán en Chiapas.

El texto en tzotzil es objeto de transcripción y versión al alemán, acompañada de amplios análisis y comentarios. Muestran éstos la perduración de la visión maya del mundo y de modo especial de su concepción espacio-temporal. En el texto hay partes directamente relacionadas con esto, entre ellas las que aluden a los rumbos cósmicos, a los nueve "pisos" o estratos celestes y a las interrelaciones del espacio con diversos momentos o periodos de tiempo.

Aludiré a otras recopilaciones de textos mayenses procedentes de distintos lugares, acompañadas de estudios comparativos, como por ejemplo, con el contenido del *Popol Vuh*. En ellas el complejo conceptual espacio-tiempo es objeto de particular consideración.

Roberto D. Bruce, que en 1971 sacó a luz su estudio acerca de *Los lacandones: Cosmovisión maya*,²⁰ dio a conocer asimismo im-

¹⁹ Mary Shaw (editor), *op. cit.*, p. 99-100 y 330-335.

²⁰ Roberto D. Bruce, *Los lacandones: 2, Cosmovisión maya*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971.

portantes conjuntos de textos bajo el título de *El libro de Chan K'in*, y *Textos y dibujos lacandones de Najá*.²¹ Volviendo él mismo sobre dichas aportaciones, se ha ocupado luego en establecer comparaciones entre el contenido de los textos de Chan K'in y el del *Popol Vuh*. Entre otras cosas encuentra importantes semejanzas en lo que se refiere al concepto de los soles o edades cósmicas, a los atributos de varios dioses, "a la naturaleza cíclica y repetitiva del 'tiempo' —o más correctamente de la realidad— en el ciclo solar que es la base y fundamento sobre el que está edificada toda la cosmología maya..."²²

En su análisis y comparación llega incluso a plantearse cuestiones que conciernen a lo que cabe llamar sustrato del pensamiento maya y, más ampliamente, mesoamericano. A modo de ejemplo, cito una que atañe a la conceptualización e identificación de los seres divinos:

Otro problema inmediato, con implicaciones de largo alcance, que hallamos en la identificación de las deidades es el del carácter repetitivo o múltiple de ellas, y en especial de las que se relacionan con el Sol. Así como cada día o "sol" es una entidad separada, individual, pero al mismo tiempo es el mismo Sol (también *K'in* en maya peninsular y *Quih* en quiché), con todas las mismas características, así pueden todas las deidades solares derivarse del concepto original del Sol como una divinidad, aunque cada una es un ser diferente...²³

Este interés por valorar testimonios recogidos entre grupos mayenses contemporáneos, acudiendo a comparaciones con textos antiguos de la tradición prehispánica, ha dado lugar a otros varios trabajos. Sobresalen entre estos varias aportaciones del ya citado Gary H. Gossen que ha proseguido su investigación entre indígenas tzotziles de Chiapas. Aludiré aquí a su estudio en el que reanaliza parte del contenido del *Popol Vuh* a la luz de la moderna narrativa de los chamulas. En particular destaca allí los notables paralelos que existen en aspectos como los de las edades cósmicas y la concepción cíclica del tiempo.²⁴ Acerca de otro gé-

²¹ Roberto D. Bruce, *El libro de Chan K'in*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974 (Colección Científica, Lingüística, 12).

_____, *Textos y dibujos lacandones de Najá*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976 (Colección científica, Lingüística, 45).

²² Roberto D. Bruce, "The Popol Vuh and the Book of Chan K'in", *Estudios de Cultura Maya*, México, Universidad Nacional, 1976-1977, vol. x, p. 198.

²³ *Ibid.*, p. 202.

²⁴ Gary H. Gossen, "The Popol Vuh Revisited: A Comparison with Modern

nero de hallazgo versa la contribución, debida al mismo Gossen, sobre una tabla con el registro del calendario solar maya procedente del caserío de Milpoleta, perteneciente al barrio de San Juan, en el municipio de Chamula, Chiapas.²⁵ La tabla en cuestión pertenecía a una anciana que ejercía la profesión de los *h?i-loletik*, "los que ven" o intérpretes de las cuentas de los días y las veintenas. El hallazgo de esa tabla calendárica, así como la información complementaria que obtuvo Gossen de sus colaboradores, Salvador Guzmán Bakbolon y Manuel Gómez Calixto —éste proporcionó textos en tzotzil de gran interés— permiten afirmar la perduración hasta el presente en dicho grupo de ideas claves en la comprensión sobre todo del antiguo calendario solar de los mayas.

Otra forma de acercamiento en busca de vestigios de antiguos conceptos mayas referentes a los conceptos de connotación temporal ha sido la llevada a cabo por la lingüista y etnóloga Helen Neuenswander. Su estudio se basa en una larga estancia de veinticinco años en la comunidad de Cubulco, en la Baja Verapaz, Guatemala, entre indígenas que hablan la variante achí del quiché.²⁶ En su estudio describe cuál fue su modo de proceder. Trabajando en un hospital allí establecido, hacía preguntas en apariencia espontáneas a cuantas personas allí acudían, pero con el propósito de ir descubriendo diversos aspectos del modo como los achíes conciben el tiempo.

En su búsqueda encontró, entre otras cosas que, al igual que otros grupos mayenses, también los achíes conceden gran importancia a las medidas y significaciones del tiempo. Dato muy interesante es que, según la autora, en este grupo se ha desarrollado una forma muy especial de conceptualización temporal. En su meollo, aunque en ella se emplean vocablos castellanos, sobre todo para nombrar a los días prevalecen como cómputos claves las veintenas y los agrupamientos de cinco. Otro elemento muy importante es la correlación con "la jornada de Nuestra abuela a lo largo

Chamula Narrative Tradition", *Estudios de Cultura Maya*, México, Universidad Nacional, 1978, vol. xi, p. 267-283.

²⁵ ———, "A Chamula Solar Calendar Board from Chiapas, México", en Norman Hammond (editor), *Mesoamerica Archeology. New Approaches*, Duckworth, London, 1974, p. 217-253.

²⁶ Helen Neuenswander, "Vestiges of Early Maya Time Concepts in a Contemporary Maya (Cubulco, Achi) Community: Implications for Epigraphy", *Estudios de Cultura Maya*, México, Universidad Nacional, 1981, vol. xiii, p. 125-163.

del cielo", designando así a los ciclos de la luna. En opinión de Neuenwander, existe entre los achies una clara tendencia a medir el tiempo en función de las lunaciones. A modo de ejemplo citaré lo que aduce sobre la división principal del año en dos partes, *alah*, "la lluviosa", y *sa'ih*, "la seca". Respecto de la primera añade que piensan que es cuando la luna está llena de agua. Cabe señalar, complementando lo recogido por la señora Neuenwander, que la idea de considerar a la luna como una gran vasija henchida de agua, es algo que puede comprobarse en representaciones de la misma incluidas, por ejemplo, en el *Códice Borgia*, de un ámbito diferente en Mesoamérica.

Propósito al que concede la autora particular énfasis es establecer posibles correlaciones entre sus hallazgos sobre las ideas de los achies acerca del tiempo, y algunas estructuras jeroglíficas en antiguas inscripciones, en especial las referentes a las series lunares en el contexto de las llamadas series iniciales. Por mi parte considero que es en extremo prematuro intentar establecer tal género de relaciones sobre la base de lo expuesto en este estudio de Neuenwander. Me parece también riesgoso adelantar conclusiones como las que ella formula negando sin distinguo alguno la existencia de la serie de "los nueve Señores de la noche", sin precisar si tal negación se refiere a la cultura maya o a la mesoamericana en general y asentando, en cambio, que puede tratarse más bien de un ciclo de nueve lunas (!). Tampoco me parece que haya aportado elementos suficientes para sostener, como lo hace, que los mayas contaban sus periodos en función, no de su completamiento, sino de su comienzo. Lo más importante de este trabajo pueden ser las diferencias y coincidencias con respecto a la antigua cultura maya que muestra como existentes entre los achies en lo que toca a este desarrollo de sus ideas de connotación temporal.

Trabajos en los que se analizan, desde otras perspectivas, estos mismos conceptos

Bajo este rubro sitúo lo expuesto por algunos investigadores, bien sea en reseñas bibliográficas o en libros, artículos y simposios en los que las ideas de tiempo-espacio entre los mayas son objeto de atención especial. Comenzaré refiriéndome a una reseña acerca de *Tiempo y Realidad en el pensamiento Maya* debida al mayista Javier Guerrero.

Al hacer un análisis de las concepciones que aquí se estudian, destaca que, a su juicio,

el libro contribuye a reforzar la opinión predominante entre muchos estudiosos de la civilización maya en el sentido de que ésta presenta una gran diferencia cualitativa respecto a otras civilizaciones mesoamericanas, diferencia que no es precisamente la de una organización política muy desemejante a otras que privaron en el ámbito mesoamericano, ni que consiste en que tuvo tales o cuales sistemas de producción, disímiles a otros de otras culturas mesoamericanas..., sino una concepción muy particular del mundo, del mundo-tiempo.²⁷

Por mi parte manifestaré aquí que, aun cuando efectivamente hay semejanzas entre las concepciones espacio-temporales de los distintos pueblos mesoamericanos, es también cierto que en el caso de los mayas su pensamiento en este punto es mucho más rico y se interrelaciona de modo más amplio con otros elementos claves en su visión del mundo y religión. En tal sentido, como lo nota Guerrero, cabe decir que constituye “una concepción muy particular”.

Otro aspecto, que subraya Guerrero, es la conveniencia de inquirir más acerca del carácter que tuvieron estas ideas sobre tiempo-espacio como “instrumento conceptual regulador y ordenador en la sociedad y naturaleza...”.²⁸ Reconoce que ya aquí se ha atendido a las relaciones de tales ideas con las medidas de los ciclos agrícolas pero insiste en que hay que inquirir sobre los fundamentos sociales y económicos para explicar más adecuadamente el pensamiento maya. A esto diré que, más que hablar de “estructuras” y “superestructuras”, pienso que lo social, lo económico y lo que concierne a pensamiento y creencia, son por igual integrantes del todo social o, tal vez mejor, *todo cultural*. Los integrantes de ese *todo*, que es la realidad plena, no existen aislados: recíprocamente están interrelacionados y se influyen. Admito que en el libro que él comenta, por ser su objeto un aspecto del pensamiento, se ha puesto especial énfasis en él. No niego que las implicaciones con respecto de lo social y económico pueden ser objeto de más amplios análisis.

Trabajo muy diferente es uno de Mercedes de la Garza, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*. En él, mejor que quie-

²⁷ Javier Romero, *Reseña a Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, *Estudios de Cultura Maya*, México, Universidad Nacional, 1970, vol. VIII, p. 446.

²⁸ *Ibid.*, p. 447.

nes han considerado que la evidencia de un interés histórico concreto entre los mayas invalidó la tesis de un afán especulativo en torno a las implicaciones tiempo-espacio, da ella entrada a una bien balanceada apreciación de ambas actitudes. De modo especial se ocupa de esto en el tercer capítulo de su libro: "Hombre, tiempo e historia en el mundo maya".

Allí, aceptando como válido lo expuesto ya sobre la importancia de la visión maya del tiempo, expresa, entre otras cosas, lo siguiente:

la preocupación por la temporalidad que llevó a los mayas a crear una tan asombrosa sistematización del devenir, nos hace inferir que el maya concibió también al hombre como a un ser temporal.²⁹

A la luz de tal enfoque encamina luego su inquisición acerca de lo que fue para los mayas encontrarse integrados dentro de tal orden temporal:

La historia —escribe— o sea el acontecer humano, se concibe como una trayectoria cíclica en la que el pasado retorna de acuerdo con el orden del tiempo, porque el hombre no es una realidad aislada de las otras realidades dinámicas que constituyen el universo. Por tanto, los acontecimientos registrados en los textos eran la clave para ver el futuro...³⁰

Y precisando más la interrelación del saber sobre el tiempo y la conciencia histórica, asienta:

Así pues, la ciencia del tiempo corrobora la existencia de una conciencia histórica entre los mayas porque a través de ella no sólo se pone de manifiesto que hubo una verdadera actitud inquisitiva y crítica hacia el pasado, sino también lo que sería el concepto del pasado y el sentido de la historia. Esa ciencia del tiempo no sólo tiene significación astronómica y religiosa sino que, siendo una "filosofía del tiempo", está expresando la concepción que el maya tiene de la historia...³¹

Como puede verse, el señalamiento que hace Mercedes de la Garza viene a situar precisamente lo que hoy se describe como "conciencia histórica de los mayas", dentro de esa preocupación

²⁹ Mercedes de la Garza, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, México, Universidad Nacional, 1975, p. 102.

³⁰ *Ibid.*, p. 103.

³¹ *Ibid.*, p. 106-107.

más amplia acerca de espacio-tiempo en el contexto pleno de su visión del mundo.

De manera diferente se acercaron a este mismo tema varios de los participantes en una conferencia organizada en Dumbarton Oaks, Washington, D. C., (16-17 de octubre de 1976). El título de la misma fue *Mesoamerican Sites and World-views* (Sitios [arqueológicos] mesoamericanos y visiones del mundo).³² Fundamentalmente interesó allí señalar, entre los elementos que pueden considerarse como más genéricos en la visión del mundo de los pueblos mesoamericanos, aquellos que, de diversas formas, son perceptibles bien sea en la "geografía sagrada" o en las edificaciones religiosas y otros vestigios arqueológicos en distintas regiones de esta gran área cultural.

Los sitios escogidos fueron Teotihuacán, Monte Albán, el Templo Mayor de México-Tenochtitlan, Palenque y la "geografía sagrada" de los Altos de Chiapas. Si bien en los trabajos que acerca de esos sitios prepararon, respectivamente, Doris Heyden, Horst Hartung, Rudolf Van Zantwijk, Linda Schele y Evon Vogt, hay importantes identificaciones de elementos que denotan la incorporación de símbolos de la visión espacio-temporal del mundo, pienso que, más directamente aún, versan sobre esto los dos últimos estudios discutidos en dicha reunión.

Uno, debido a John Carlson, se centró en análisis comparativos entre varios aspectos de los pensamientos cosmológicos de Mesoamérica y del Lejano Oriente.³³ Reúne allí Carlson un gran conjunto de testimonios de ambos ámbitos de cultura en busca, sobre todo, de lo que él describe como "un modelo geomántico para la interpretación de sitios arqueológicos mesoamericanos". El mismo autor describe lo que entiende allí por empleo de tal "modelo geomántico".

El uso general del término 'geomancia' connota un arte adivinatorio que abarca la interpretación de las características topográficas de un lugar con el propósito de situar y orientar las construcciones que hace el hombre, sean tumbas, casas o ciudades enteras.³⁴

A esta descripción añade Carlson la idea de que, sobre todo entre los chinos, la geomancia abarca mucho más, hasta conver-

³² Elizabeth Benson (editor), *Mesoamerican Sites and World-views*, A Conference at Dumbarton Oaks, October 16th and 17th, 1976, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, 1981.

³³ *Ibid.*, p. 143 y siguientes.

³⁴ *Ibid.*, p. 144.

tirse en un sistema de pensamiento dirigido a controlar equilibradamente las fuerzas de la naturaleza y, dicho con una especie de metáfora, hasta dar lugar a una "ecología mística". Como podrá ya entreverse, en su enfoque, adentrándose en numerosas comparaciones, busca Carlson identificar aquellos elementos espacio-temporales que revelen si existió, y en qué forma y grado, en el ámbito de Mesoamérica esa relación dinámica entre el hombre y las fuerzas naturales-divinas del mundo en que vivía.

Más que emitir un parecer sobre este estudio, reiteraré, en lo que toca a su enfoque comparativo con las alturas del Lejano Oriente, la misma aseveración que el propio Carlson aduce, citando otro trabajo mío incluido en la recopilación hecha por F.S.C. Northrop en *Cross-Cultural Understanding: Epistemology in Anthropology*. Allí, dando lugar a interrogantes, en materia de posibles semejanzas entre lo mesoamericano y lo oriental, expresé: "¿Se trata de simples paralelismos o hubo en tiempos antiguos alguna forma de diseminación cultural? Por ahora, pensamos que una respuesta definitiva no puede formularse".³⁵ El ampliamente informativo trabajo de Carlson interesa porque apunta nuevas perspectivas de acercamiento, de modo especial, al tema tiempo-espacio que aquí interesa.

El último trabajo dado a conocer en esa misma reunión tiene un tono muy distinto. Su autor, Franz Tichy, se propuso inquirir en torno a la cuestión de si el tantas veces afirmado "orden y relación de espacio y tiempo en Mesoamérica, ¿es un mito o una realidad?"³⁶ Tomando en cuenta lo aportado, tanto por quienes han estudiado las medidas y orientaciones de diversas edificaciones mesoamericanas, como por los que han hecho objeto de su investigación los cómputos calendáricos prehispánicos, Tichy establece importantes correlaciones. Éstas lo llevan a afirmar que en el México antiguo la interrelación tiempo-espacio fue el principio básico que él describe como "un mundo de orden":

El orden en el México antiguo es visible no sólo en la arquitectura y en inferencias hechas a partir de los sistemas calendáricos y las concepciones acerca del universo: este orden también se expresa en la mutua relación de tiempo y espacio, y en la construcción y pla-

³⁵ Miguel León-Portilla, "Philosophy in the Culture of Ancient Mexico", en F.S.C. Northrop and Helen H. Livingston, *Epistemology in Anthropology*, New York, Harper and Row, 1964, p. 35-54.

³⁶ Franz Tichy, "Orden and Relationship of Space and Time in Mesoamerica: Myth or Reality?" en Elizabeth P. Benson, *op. cit.*, p. 217-245.

nificación estructural de los sitios religiosos. Las zonas de asentamiento en su integridad se ordenaban, arreglaban, planificaban. Esto era posible a través de un sistema de medidas angulares, lo que se coordinaba y definía por medio del calendario solar.³⁷

Como puede verse, lo allegado por Tichy arroja mayor luz aún sobre la visible manifestación —especialmente en lo arquitectónico— de la concepción básica del tiempo-espacio. Si ello es válido en la totalidad del ámbito de Mesoamérica, cabe inferir que lo fue aún más donde, como es el caso de los mayas, tal forma de pensamiento sobre tiempo-espacio tuvo el mayor desarrollo.

Haber atendido a este trabajo de Tichy podría llevarnos a dar también entrada aquí, para su valoración, a otras aportaciones recientes en el campo de lo que se describe como arqueoastronomía, en el que sobresalen estudios como los de Anthony F. Aveni y Johanna Broda, entre otros. Reconociendo que, en muchos casos, hay en dichos trabajos algunas exposiciones relacionadas con el tema que nos ocupa, considero que, en su enfoque y objetivos, van más allá del mismo. Por ello me limito a mencionarlos como tocantes a áreas que, en diversos grados, guardan relación con nuestro asunto.³⁸

Con enfoques muy distintos y mucho más restringidos, se han acercado al tema del tiempo entre los mayas otros dos investigadores en aportaciones publicadas en 1983 y 1984. Robert M. Carmack, que ha penetrado tanto en las fuentes arqueológicas, etnográficas y etnohistóricas para el conocimiento de los quichés, plantea importantes consideraciones críticas sobre la forma de proceder de quienes se han ocupado de los cómputos calendáricos empleados por los diversos grupos mayenses. En su opinión,

a pesar de la relativamente buena información histórica acerca del calendario en las tierras altas de Guatemala, casi todos los estudiosos se han valido de las fuentes para reconstruir el calendario prehispánico de un modo sincrónico. Por ejemplo, Thompson, en su monumental estudio sobre el calendario maya, cita la mayor parte de los testimonios de los siglos XIX y XX pero sólo con el fin de reconstruir los patrones o modelos prehispánicos. No hace intento alguno de mostrar los cambios que ha sufrido tal calendario a lo largo del tiempo, aunque tal procedimiento parecería ser un punto de partida lógico.³⁹

³⁷ *Ibid.*, p. 241.

³⁸ Véase, por ejemplo, la colección de trabajos compilados por Anthony F. Aveni y Gary Urton, *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, New York, The New York Academy of Sciences, 1982.

³⁹ Robert M. Carmack, "Spanish-Indian Relations in Highland Guatemala

Con razón sostiene Carmack que, al igual que importa la reconstrucción lo más completo posible de todo lo tocante a los sistemas calendáricos de los mayas prehispánicos, interesa precisar asimismo, en este y otros puntos, los cambios que han ocurrido con el transcurso de los siglos. Según él, tan sólo Oliver Lafarge, al comparar lo que pudo investigar acerca del calendario jicalteco con los de otros grupos mayenses, "manifestó alguna sensibilidad a los cambios históricos".⁴⁰

Por mi parte manifestaré que precisamente en el apéndice I, que Alfonso Villa Rojas preparó para *Tiempo y Realidad en el pensamiento Maya*, al ocuparse de diversos calendarios entre grupos contemporáneos y establecer comparaciones y detectar coincidencias y diferencias, lo hace no para reconstruir el calendario maya prehispánico. Su propósito es ver qué ha perdurado y qué alteraciones se han producido. En tal sentido (¡desde 1968!) este trabajo de Villa Rojas se anticipó a la objeción de Carmack. Un poco extraño resulta que éste no haya tomado en cuenta tal aportación.

El otro estudio, en el que se toca asimismo el tema del tiempo entre los mayas, teniendo como asunto central un tema mucho más amplio, se debe a Nancy M. Farriss. En su obra, intitulada *Maya Society under Colonial Rule, The Collective Enterprise of Survival* (La sociedad maya bajo el régimen colonial. La empresa colectiva de sobrevivencia),⁴¹ su interés principal se dirige a valorar las implicaciones de la conquista española, el desarrollo de lo que describe como "un orden social", las subsiguientes formas de adaptación y sobrevivencia y, en fin, el reajuste, en el último cuarto del siglo XVIII, en la administración española al que califica de "segunda Conquista" en el contexto de "una sociedad neocolonial". Dentro de secuencia histórica tan amplia, la autora vuelve su mirada a la idea de la concepción cíclica del tiempo entre los mayas para ofrecer una explicación más coherente de algunos acontecimientos claves en la trama de acontecimientos objeto de su estudio. Expresa así que:

1800-1944", en Munro J. Macleod and Robert Wasserstrom, *Spaniards and Indians in Southern Mesoamerica, Essays on the History of Ethnic Relations*, Lincoln and London, Nebraska University Press, 1983, p. 235.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 236.

⁴¹ Nancy M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule, The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

Puesto que toda la visión maya del tiempo se basaba en la convicción de que cada uno de sus *katunes*, periodos de veinte años, se repetía con los mismos acontecimientos recurrentes en intervalos de 256 años —sin duda, haciendo los artilugios *post factum* para lograr los ajustes necesarios—, tal persuasión debió haber tenido una fuerza convincente.⁴²

Ahora bien, justamente al producirse en el siglo xvi la recurrencia del correspondiente katún 8-*Ahau* —según se muestra en el capítulo V de *Tiempo y Realidad...*, siguiendo en ello la sagaz percepción del mayista Ralph Roys—, tuvo lugar un hecho que afectó honda y adversamente a los mayas. Como había sucedido en los 8-*Ahau* katunes de ciclos anteriores, también entonces se dejó sentir la presencia de invasores que, en este caso, fueron precisamente los españoles. El enfrentamiento, aunque profundo, en opinión de Nancy F. Farriss “no parece haber sido para los mayas algo equivalente a un choque cultural devastador”.⁴³ Conscientes, según lo muestran sus relatos, de su desgracia, está claro que

conservaban ellos de su pasado precolombino su visión cíclica del tiempo la que, en esas circunstancias, debió haber sido una gran fuente de alivio. Según tal punto de vista, toda la historia humana se repite en la misma ordenada forma que el movimiento recurrente de los cuerpos celestes. Todas las cosas, buenas y malas, tienen su tiempo determinado de acabar y de repetirse en un ciclo sin fin en el cual el pasado es profecía, y la profecía es el pasado.⁴⁴

En función de esto, y haciendo referencia a lo expuesto por mí en el libro varias veces aludido sobre el concepto de tiempo entre los mayas, interpreta Farriss la subsiguiente actitud resignada de los vencidos. Los mayas aceptaron su suerte como algo que era parte de su destino, el que les aportó entonces el recurrente sino del katún 8-*Ahau*. Pero a la vez se resignaron porque tenían la convicción de que tal situación, en su debido momento, llegaría a su término. Así, a mediados del siglo xvii, al presentarse una epidemia de fiebre amarilla que asoló particularmente a los lugares habitados por gentes de origen español, se inició una rebelión, en la que se proclamó que “había llegado el tiempo de la destrucción de los españoles”.⁴⁵ En opinión de Farriss:

⁴² *Ibid.*, p. 21.

⁴³ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 67.

Aunque pocos españoles pudieron haber visto de hecho alguno de los libros de Chilam Balam [con tales profecías de subyugación y liberación], tenían al menos alguna familiaridad con las profecías en las tradiciones orales de los mayas que los rodeaban y los habían criado [como servidores] desde la infancia, en punto a narraciones sobre una inminente y sangrienta desolación que "congelaba la sangre de nuestras venas".⁴⁶

Prosiguiendo en su interpretación de la actitud de los mayas bajo el régimen colonial, cita Farriss lo referido por Juan de Villagutierre y Sotomayor cuando en 1697 un fraile, enviado al último refugio de los itzáes en la isla de Flores en el Petén, conociendo las profecías mayas proclamó que estaba a punto de llegar el *8-Ahau katún*, tiempo en que debían someterse para siempre al poderío español.

Tal es el meollo de la interpretación de Farriss que considera haber encontrado una explicación de acontecimientos claves en la historia colonial de los mayas, precisamente a la luz del pensamiento de éstos acerca de la naturaleza cíclica del tiempo. Aunque algunos puedan tal vez disentir de tal punto de vista, es indudable que la reiteración de las profecías de los *katunes* en los libros de *Chilam Balam*, en secuencias en las que pasado, presente y futuro se intercambian y asumen también el carácter de momentos recurrentes, se presta a una amplísima gama de interpretaciones, como las que de hecho llegaron a formular los mismos sacerdotes Chiles.

La interpretación que, por su parte, hace Farriss, constituye ciertamente otro acercamiento, a mi parecer muy digno de tomarse en cuenta en función del propósito de comprender mejor el universo de implicaciones de la idea que los mayas tuvieron del tiempo, con consecuencias como las enunciadas en lo que toca a su comportamiento durante el periodo colonial.

Concluiré este que he llamado "diálogo" —pues me he estado refiriendo a quienes han tocado materias relacionadas con el tema del tiempo entre los mayas— citando un reciente ensayo en el que su autora ofrece una visión de conjunto sobre las concepciones acerca de espacio-tiempo en Mesoamérica. Se trata del artículo precisamente intitulado "Tiempo y espacio en Mesoamérica" por Mercedes López-Baralt.⁴⁷

⁴⁶ *Ibid.*, p. 67-68.

⁴⁷ Mercedes López-Baralt, "Tiempo y Espacio en Mesoamérica", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, julio 1983, núm. 397, p. 5-43.

Su propósito en él es reunir en forma sucinta lo más sobresaliente sobre el tema no sólo en lo que toca a la cultura maya sino en general a las varias ramas de la civilización mesoamericana. Puesto que de hecho es de las culturas maya y náhuatl de las que se conservan más testimonios al respecto, en ellos se fija de preferencia. El fin ulterior es precisar si las concepciones sobre espacio-tiempo en Mesoamérica, por sus semejanzas o identidades, constituyen otro elemento principal en la caracterización de esta gran área de cultura. El plan adoptado es partir de una exposición acerca de "el tiempo y sus divisiones" en la que describe los sistemas de las cuentas calendáricas y lo referente a las edades cósmicas. Para ello aduce textos mayenses y nahuas. Presenta luego, con materiales de códices y textos, la concepción o imagen del espacio en sus distintos planos y rumbos. De nuevo sus fuentes de información son de origen nahua y maya. Atiende finalmente a la integración de tiempo-espacio en el contexto de la visión del mundo. Apoyada en alto grado en los testimonios que he aducido en *Tiempo y realidad en el pensamiento maya* y en *La Filosofía náhuatl*, su conclusión es que, efectivamente, esta concepción tuvo vigencia en Mesoamérica. Esta aseveración pudo fundamentarse más adecuada y ampliamente atendiendo a fuentes de otros ámbitos dentro de dicha gran área de cultura. Como ejemplo diré que se dispone de algunas, muy importantes, de la cultura mixteca, como lo incluído en los códices *Vindobonense*, *Gómez de Orozco*, *Rollo Selden* y lo expresado en las obras de Fray Francisco de Burgoa y otros cronistas. En realidad la indagación plena de la concepción tiempo-espacio a nivel integral de Mesoamérica, y con un enfoque diacrónico, no se ha llevado a cabo. En esto las investigaciones etnográficas entre diversos grupos contemporáneos pueden aportar nuevos y muy valiosos datos. A modo de ejemplo, mencionaré al menos que en la revista *Tlalocan*, que continúa publicando la Universidad Nacional, se incluyen no pocos textos que tocan al tema tiempo-espacio obtenidos entre grupos chatinos, chinantecos, ch'ol, huaves, huicholes, kanjobales, lacandones, mayas, mazatecos, mixes, nahuas, pames, popolocas tlapanecos, totonacos, triqués, tzeltales, tzotziles, tzutujiles y zapotecos. Testimonios como éstos y otros incluidos en manuscritos indígenas y en crónicas relacionadas con algunos de tales grupos, son fuentes de primera para poder ampliar la mira y entrar en estudios comparativos de alcances en verdad mesoamericanos respecto de estas formas de pensamiento.

A modo de conclusión diré que lo hasta ahora alcanzado —y según puede verse, ha habido importantes contribuciones durante el último *katún*— a la vez que enriquece nuestros conocimientos sobre este tema, lleva a nuevos interrogantes, antecedente de otros planteamientos. En este campo, como en otros de la investigación mesoamericanística, cada estudioso es, en el mejor de los casos, un émulo de las deidades portadoras de los destinos y significaciones del tiempo. Ha recibido lo aportado por otros y lo ha hecho suyo. Luego, como si ello fuera su *k'in* o *tonalli* —su día, tiempo y destino— debe enriquecerlo para entregarlo a quienes habrán de sucederlo. Trágico en verdad sería que se rompiera la secuencia de los periodos del tiempo con todos sus destinos o la de los esfuerzos por investigar y ahondar en sus secretos, los del tiempo-espacio, en la realidad existencial de los mayas, en la de toda Mesoamérica y asimismo, en la del hombre universal. Si ello ocurriera, la vieja antorcha se apagaría, no habría ya ni significaciones ni destinos y todo retornaría a la oscuridad primordial.