

## TIEMPO DEL ECÚMENO, TIEMPO DEL ANECÚMENO. PROPUESTA DE UN PARADIGMA<sup>1</sup>

Alfredo LÓPEZ AUSTIN

### La cosmovisión como sistema

Se ha afirmado que la concepción del tiempo lineal es uno de los ejes de pensamiento de la tradición judeocristiana. Su importancia radica más allá de su milenaria perdurabilidad, pues genera relaciones que penetran y moldean todo ámbito de pensamiento y acción. En pocas palabras, la idea del tiempo lineal es, en dicha tradición, no sólo duradera, sino formadora y estructurante; además, si se aplican los conceptos de Ferdinand Braudel (1974: 64), pertenece al ritmo de larguísima duración, que aparenta ser estático.

En este trabajo propongo un paradigma de la concepción del tiempo en Mesoamérica. La tradición mesoamericana del tiempo lineal es, al igual que la judeocristiana, formadora y estructurante. Forma parte del núcleo duro mesoamericano (López Austin, 2001). Es equivalente a la que Thompson (1992: 196) denominó —aunque refiriéndose sólo a los mayas— “la filosofía del tiempo”.

Es posible formular un paradigma porque éste pertenece a la cosmovisión, que se caracteriza por ser una creación colectiva, histórica, racional y sistémica. El carácter colectivo de la cosmovisión implica que es producto de la acción cotidiana global de todos los integrantes de un grupo humano dado que, al comunicarse entre sí, elevan paulatinamente su pensamiento a diversos niveles de abstracción. Es histórica porque está sometida a las transformaciones sociales, por lo cual se encuentra en una perpetua creación, siempre mutable, nunca

---

<sup>1</sup> Agradezco a quienes me auxiliaron en la elaboración de este trabajo, principalmente a Leonardo López Luján, a quien debo una puntual lectura crítica del texto.

definitiva. Es racional, aunque no necesariamente por ser fruto de la reflexión, sino por derivar del pensamiento y la acción de los seres humanos, comunicada por vías de expresión fundadas en la lógica, y sujeta a continuos procesos de abstracción. Es, por último, sistémica porque, en la medida en que la abstracción aumenta, se produce una necesaria coherencia; aunque hay que admitir que ésta es relativa y se ve afectada por todo género de contradicciones sociales.

Bajo estos supuestos es posible la construcción de un paradigma (López Austin y López Luján, 2009: 33-36), en este caso el de la concepción del tiempo en una tradición que arranca de los primeros tiempos agrícolas en el actual territorio mexicano (2500 a.C.) y que subsiste hasta hoy en poblaciones indígenas de México y Centroamérica. El paradigma deriva de abundante información documental y etnográfica, por lo que las citas hechas aquí deberán ser consideradas sólo ejemplos. En este trabajo procuro sintetizar los conceptos centrales del núcleo duro y enlazarlos coherentemente. La síntesis está destinada a fines heurísticos, por lo que se verá este paradigma como fuente de orientación hipotética para investigar temas concretos y será siempre perfectible a partir de la confrontación con los datos particulares.

### Ecúmeno y anecúmeno

Una de las concepciones principales del núcleo duro de la tradición mesoamericana es la división primaria de dos calidades de tiempo-espacio. Para los creyentes (constructores-usuarios de la cosmovisión) su tiempo-espacio inmediato es el de las criaturas (seres humanos, animales, plantas, minerales, elementos, astros, etc.). El otro tiempo-espacio les está vedado, pues pertenece a los seres sobrenaturales (dioses y fuerzas). El ecúmeno o tiempo-espacio de las criaturas se caracteriza por 1) alojar a éstas, y además a multitud de seres sobrenaturales que lo pueblan en forma permanente o transitoria (figura 1); 2) estar enmarcado por la creación (el 13.0.0.0 4 *ahau 8 cumkú* de los mayas) y la destrucción (el *butic* de los mayas) (Casas, 1967, II: 507); esto es, los dioses establecen su principio y su fin, y 3) ser producto y dependiente del otro tiempo-espacio, ya que de él recibe los elementos que lo dinamizan.

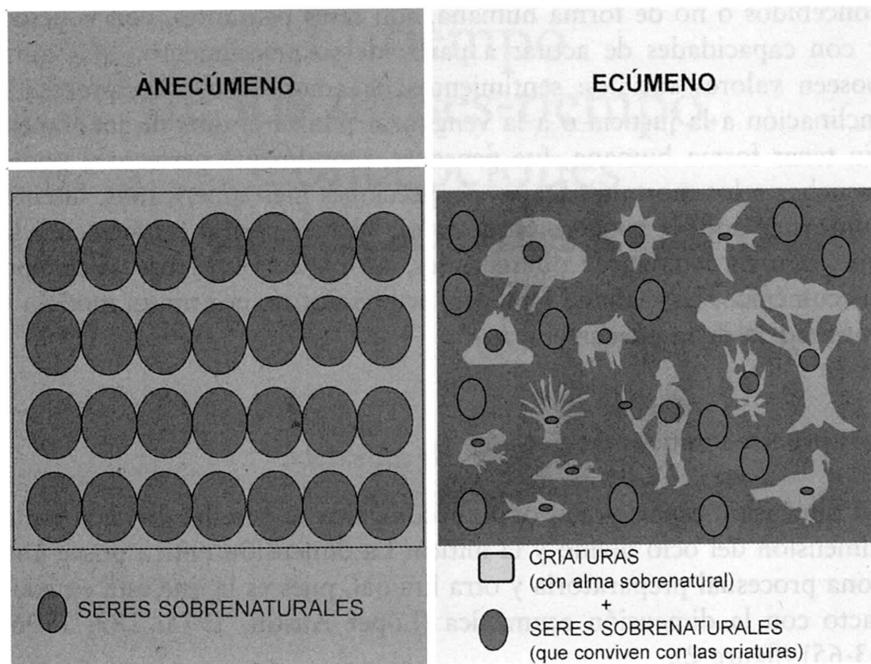


Figura 1

El otro tiempo-espacio, el de lo sobrenatural, se denomina aquí anecúmeno. Se caracteriza por 1) estar vedado a las criaturas, pero admite la entrada de partes de éstas cuando son sólo de sustancia sutil; 2) haber creado el ecúmeno, y 3) no tener señalado ni principio ni final. La circulación de dioses, fuerzas y sustancias sutiles entre el ecúmeno y el anecúmeno sólo se permite en tiempos y por umbrales precisos.

Como bien lo señalara el filósofo griego Jenófanes de Colofón, el creyente construye lo sobrenatural a partir de su experiencia íntima, proyectando su realidad al imaginar el otro mundo. Por ejemplo, los ixiles de El Quiché, Guatemala, dicen que los dioses inventaron las ofrendas de incienso y de candela, y que los hombres aprendieron estos ritos para dirigirse a ellos (Colby y Colby, 1986: 53-55). Sin embargo, la proyección implica también las diferencias, con las que el creyente se contrasta de lo sobrenatural para explicar su propia condición. Los dioses son tan semejantes a los seres humanos que, más allá de si son

concebidos o no de forma humana, son seres pensantes, con volición y con capacidades de actuar a partir de su pensamiento. Más aún, poseen valores sociales: sentimientos de amor, rencor, reciprocidad, inclinación a la justicia o a la venganza. ¡Hasta el dios de Jenófanes, sin tener forma humana, fue pensante, moralmente perfecto y podía escuchar a los mortales! De las proyecciones mesoamericanas, intento contrastar aquí la concepción de la realidad temporal ecuménica y la que, con características diferenciales, atribuye el creyente al tiempo anecuménico. La realidad temporal ecuménica es, por tanto, modelo y antimodelo de la anecuménica.

### Los procesos míticos de creación

La dimensión espacio-temporal anecuménica se percibe dividida en la dimensión del ocio divino y la mítica. La dimensión mítica posee una zona procesual preparatoria y otra liminal, pues es la que está en contacto con la dimensión ecuménica (López Austin, 1975: 289; 1996: 63-65) (figura 2).

Del tiempo-espacio de ocio divino nada puede decirse porque un estado de ausencia de consecuencias es inconcebible. Es simplemente un punto de referencia en la reflexión del hombre. Por su parte, la dimensión mítica corresponde a las transformaciones por medio de las cuales los dioses van adquiriendo las peculiaridades necesarias para el momento de la creación del ecúmeno y la instalación final de las criaturas en el tiempo primigenio. Los mitos son procesos divinos en que se combinan elementos heterogéneos, expuestos en narraciones míticas como aventuras de los dioses. Sus personajes tienen formas humanas, animales, minerales, etc., y son seres heterogéneos con facultades semejantes a las humanas, capaces de comunicarse plenamente entre sí, cambiantes de forma hasta el momento culminante del relato, que es cuando obtienen sus características definitivas.

Lo anterior obliga a distinguir entre los procesos cósmicos (aspectos nodales del mito) y su expresión narrativa, las aventuras de los dioses (aspectos hazañosos del mito). Debe advertirse que cada mito es autónomo de los demás, aunque todos pertenezcan a un complejo mítico común. Por ejemplo, pueden coexistir dos mitos diferentes sobre el Sol

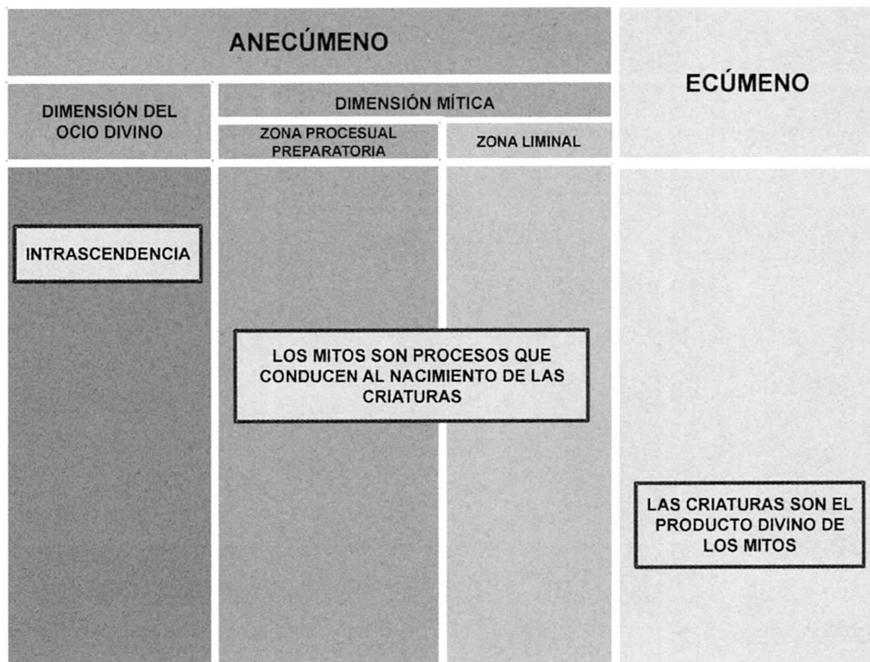


Figura 2

y la Luna si uno se refiere a la pertenencia de estos astros a ciclos temporales distintos, y el otro a su distinta luminosidad. Debido a la autonomía mítica no es raro encontrar que un mismo personaje desempeñe papeles distintos en narraciones diferentes; que un ser tenga dos o más personajes míticos que lo representan; que las relaciones de parentesco entre dos dioses varíen en los diferentes mitos, etc. No debe buscarse en el conjunto de las narraciones míticas una interrelación lineal, ni mucho menos una sucesión histórica (López Austin, 1996: 66). El contexto mítico es como la barra de un peine que sostiene una pluralidad de dientes paralelos, independientes unos de otros (figura 3).

Anteriormente dije que el mito mesoamericano tiene una zona procesual preparatoria y otra zona liminal. La primera termina con la culminación de los mitos, a la cual siguen, ya en la zona liminal, la primera salida del Sol y el primer inicio de su curso. A partir de este último momento, la superficie lodosa de la tierra se solidifica, los dioses

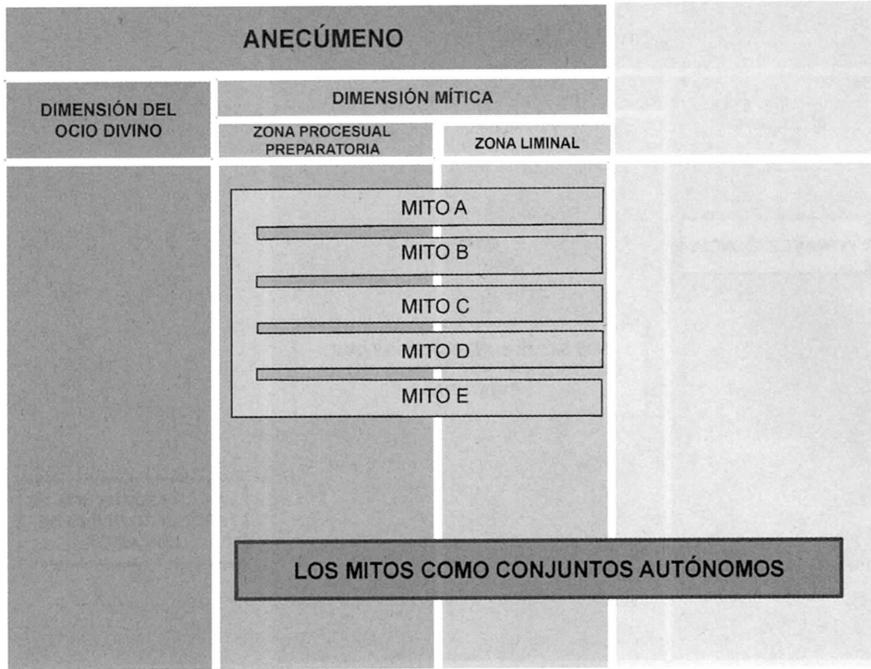


Figura 3

dejan de transformarse, las montañas ya no se trasladan de un lugar a otro, las nuevas clases de seres pierden la facultad de comunicarse entre sí, etcétera.

El antiguo y bien conocido mito náhuatl del nacimiento del Sol a partir de la incineración de Nanahuatzin en Teotihuacan (Sahagún, 2000, II: 694-697) describe claramente la zona liminal. Nanahuatzin muere en la pira y desciende al inframundo; tras su viaje por las entrañas de la tierra surge por el Oriente y ordena a todos los demás dioses inmolarse como él. El último en hacerlo, Xólotl, es sacrificado después de que su ocultamiento en el agua lo convierte en el animal llamado ajolote. En otras palabras, la muerte de los dioses en la zona liminal los envía al inframundo, donde adquieren su cobertura de naturaleza mundana, y en esta forma dan origen a cada criatura. El dios Yappan, por ejemplo, se transforma en alacrán al ser decapitado, y Yáotl, el dios que lo mata, se convierte en la especie de langosta llamada “la



## Las leyes del Sol

En la zona procesual preparatoria no hay ausencia de leyes. Como dijera un adivino ixil, “¿Cómo podrían ser los dioses sin ley?” (Colby y Colby, 1986: 155). En un antiguo mito náhuatl, los dioses hijos habían sido expulsados del anecuménico Tamoanchan por infringir las órdenes del Padre y de la Madre. La sentencia misma era un mandato que establecía un destino tácito: los hijos castigados irían a poblar la superficie de la tierra y el inframundo (*Codex Telleriano-Remensis*, 1995: 13r; *Códice Vaticano A. 3738*, 1996: 27v). La orden implicaba el inicio del ecúmeno con la inclusión de los expulsos en el ciclo de vida/muerte. En los relatos mayas la delegación de la acción creadora es más explícita. Un antiguo mito guatemalteco dice claramente que los hijos recibieron la misión de crear las cosas de este mundo (Casas, II: 505-506). No hubo ausencia de ley en los procesos de creación; pero la violencia se fue incrementando al punto de que la situación era insoportable en la víspera de la primera salida del Sol. En aquel ámbito lodoso y de penumbra, los dioses moradores de la tierra —los antecedentes de las criaturas— practicaban el canibalismo y devoraban a sus propios hijos y hermanos, comían carne cruda y cosas despreciables, se apareaban incestuosamente, violaban, asesinaban... Hoy se habla de estas protocriaturas como “gentiles”, o como demonios, monos, judíos o jaguares (Garza, 2002: 64): “les decían *tsitsimimej*; eran los anteriores” (Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC, 2009: 40). Se hacía indispensable el imperio del Sol, de la luz, del establecimiento de una ley apropiada para la dimensión espacio-temporal ecuménica que nacía.

Al fijarse las características de los dioses con los primeros rayos del Sol, se concluyó el aparato cósmico que serviría para recibir los flujos ordenados de los ciclos: en el centro se alzó la Ceiba-verde como señal y memoria del aniquilamiento, columna que fue sostén entre la tierra y el cielo (el plato y el vaso) y sitio donde gobernarían los *katunes* (*El libro de los libros de Chilam Balam*, 1948: 155). También se levantaron las cuatro columnas que darían la secuencia de los tiempos al verter sucesivamente sus períodos sobre la tierra (*El libro de los libros de Chilam Balam*, 1948: 114), regidos por un calendario “compuesto por una superposición de múltiples ciclos de diferentes dimensiones y

presagios” (Tedlock, 1982: 1). Cuantiosas narraciones se refieren al establecimiento de los ciclos que regirían en el ecúmeno, entre ellos el mito de noche/día, tema de “Los músicos del Sol” (*Historia de México*, 1965: 111-112; Mendieta, 1945, I: 86); del mito del “Nacimiento de Huitzilopochtli” (Sahagún, 2000, I: 300-302), y de las figuras de la parte baja central de la lámina 52 del *Códice Vindobonensis* (1992).

El Sol estableció sus leyes. Para diferenciar entre el tiempo previo y el ya legislado, un mito náhuatl utiliza para el segundo de ellos el verbo *tlaneltoca* (Dakin, 1997: 63), que puede traducirse como “[cuando se] sigue lo establecido”. Con el primer amanecer se determinó el destino mortal de los dioses renacidos, pues la cáscara dura se gastaba y se destruía. Dijo un dios: “Todos los que íbamos a amanecer teníamos que morir después” (Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC, 2009: 45). Quedó suprimida la facultad de las criaturas para comunicarse como lo habían hecho los dioses en la zona procesual preparatoria, donde todos los seres hablaban, incluidos los instrumentos de cocina y los petates (Fagetti, 2003: 71). Cada criatura ejercería su función sobre la tierra, pero su trabajo suponía un desgaste que debía restaurarse con la alimentación. Se estableció dónde vivirían los animales y cuáles de ellos podrían ser devorados (*Popol Vuh*, 1964: 26-27). Los seres humanos merecieron una legislación especial: fueron los encargados de adorar y alimentar a los dioses (*Popol Vuh*, 1964: 103). Para el sustento de los hombres se celebró con la Tierra un contrato que establecía el pago de la comida que ella producía con la entrega de los cadáveres humanos (Shaw, 1972: 58-59). Se vedó a los hombres el canibalismo y se dictaron las prohibiciones del incesto. En suma, el Sol —iluminador, creador y guardián (Colby y Colby, 1986: 52)— se convirtió en “el símbolo inicial y primario de los órdenes ético, espacial y temporal” (Gossen, 1972: 136). Con esto, para “cuando apareció el día, todo estuvo preparado para resolver, todo se preparó antes de que hubiera vida como ahora” (Boege, 1988: 90). Así, las concepciones de la creación y de todos los procesos de la zona liminal quedaron como arquetipo para explicar los tránsitos cotidianos de los dioses en el cosmos y la entrega que los hombres les hacían de oraciones y ofrendas.

## Los flujos cósmicos

El ecúmeno existe gracias a los flujos que manan del anecúmeno. Quedó dicho que durante la creación muchos dioses se transfiguraron para dar origen a las criaturas. Otros, tal vez por esconderse, bien en los ríos, bien en las montañas, cuando tuvo lugar la inmolación general (Colby y Colby, 1986: 183), quedaron como guardianes. Otros más recibieron la misión de transitar entre el anecúmeno y el ecúmeno, provocando las transformaciones —algunas cíclicas— y las hierofanías. Al pasar al ecúmeno, los dioses pueden introducirse en alguna criatura para ocuparla hasta que muera. En este sentido, la cáscara pesada que cubre cada criatura es una suerte de recipiente que puede alojar múltiples contenidos. El ser humano, prototipo de las criaturas, contiene en su cuerpo una pluralidad de entidades anímicas heterogéneas (dioses que le dan vida, nuevas características, pensamiento, facultades especiales, etc.), las cuales están sujetas a distintos peligros y, para colmo, en ciertas ocasiones no son armónicas (López Austin y López Luján, 2009: 105, cuadro 2). Una de dichas entidades es la que M. Esther Hermitte (1970: 84) califica como “coesencia”, el nahual, que el hombre comparte con otro ser. Otra, la que otorga el poder de tránsito por los portales, misma que recibía entre los mayas el nombre de *way* (Houston y Stuart, 1989); Tedlock encuentra una similar a ésta entre los quichés actuales, llamada *coyopa* (1982: 53 y 110). Un ejemplo notable de adición de entidades anímicas es la de los antiguos reyes, que al ascender al poder se deificaban, pues adquirirían como almas adicionales porciones de la sustancia de uno o más dioses. Después, al morir, estas partes divinas regresan a sus fuentes de origen. Por lo tanto, los gobernantes no se hacen dioses al morir, sino en vida.

Debe tomarse en cuenta que tanto en la zona liminal como en el ecúmeno las leyes del Sol establecen que la acción provoca un desgaste, mismo que debe ser reparado con la alimentación. La ley afecta también a los dioses que transitan de un ámbito a otro, por lo que el hombre debe alimentarlos con oraciones, ritos, ofrendas y su propio cuerpo. En Guatemala, los achíes afirman que el mismo Jesucristo se queja de ellos cuando no lo alimentan: “Ya no me recuerdan con candelas y por eso estoy sufriendo mucha hambre (siendo que el humo

de la candela es mi comida); ya no me dan de beber; ya no me dan de comer” (Shaw, 1972: 49).

Aclaro que el tránsito no es totalmente libre en ninguna de las dos direcciones, ni para los dioses, ni para las fuerzas, ni para los muertos, ni para las criaturas, ni para ofrendas o rezos. Los portales están ubicados en puntos precisos y el paso se da en tiempos precisos del calendario (Durán, 1984, I: 85; Albores, 2001: 429; Neff, 2001: 356), pues los ciclos valen tanto en el ecúmeno como en la zona liminal, donde fueron creados e instalados. Así, pueden existir portales que sólo se abren una vez al año. Una gran apertura, por ejemplo la de una gran fiesta, resulta riesgosa, pues los seres del inframundo pueden intentar una invasión (Knab, 1991: 54; Lupo, 1995: 162). También por esta ciclicidad de la apertura la ofrenda debe entregarse en hora y fecha precisas (Villa, 1990: 751). Debe hacerse el día en que el dios “resucita” (Reyes, 2001: 167; Schultze, 1954: 49 y 75) —o sea la fecha en que pasa la barrera del ecúmeno— o cuando se encuentra en la zona liminal. Si está en la zona procesual preparatoria se le convoca para que penetre en la zona liminal, como lo hacen los quichés con la *kumpisión*, llamado que insta a la persona sagrada a presentarse al día siguiente para recibir la ofrenda (Bunzel, 1952: 301-302). Para conocer su eficacia, el creyente quiché puede esperar la respuesta de aceptación divina (*rétal*), y así sabe si el lugar, el tiempo, la calidad y la cantidad de la ofrenda fueron los adecuados (Schultze, 1954: 93, 95). Algunos tránsitos son instantáneos; otros son lentos, entre ellos el paso del difunto al anecúmeno. Algunos más están divididos en segmentos: siete puertas para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (Lupo, 1995: 70).

### La conformación de las unidades temporales

Sylvanus G. Morley (1972: 219, 221) planteó dos características fundamentales de las divinidades mayas: la posibilidad de que dos o más de ellas se fusionaran para formar una unidad, y la facultad de un dios para ocuparse del patronazgo de dos o más unidades temporales. Debemos a J. Eric S. Thompson (1975: 248; 1978: 96; 1992: 197) el estudio de la divinización del tiempo entre los antiguos mayas. El in-

investigador inglés identificó la personalidad de los dioses-días; la composición de la unidad temporal del día por dos dioses diferentes; el carácter también divino de otras unidades, y el culto que se les rendía en la antigüedad. Además, apoyado en las obras del obispo Núñez de la Vega, de Oliver La Farge II y Douglas Byers, y de J. S. Lincoln, insistió en la continuidad histórica de estas concepciones hasta las actuales creencias y rituales dedicados al tiempo en algunas comunidades mayenses de las Tierras Altas.

Aunque las propuestas de Thompson fueron sólidas, no todas recibieron aceptación general. Fue pertinente una investigación que revisara en forma puntual las creencias en el carácter divino de las diferentes unidades temporales. Su autora, María Eugenia Gutiérrez González (2008), se aproximó al problema desde las perspectivas iconográfica, lingüística, histórica, etnográfica y epigráfica, y concluyó que ya en el pensamiento religioso del período Clásico, los ciclos temporales mayas de la serie inicial estuvieron personificados y deificados. Reconoció, empero, que aún no hay datos suficientes sobre los casos del *baktún* y los períodos mayores (Gutiérrez, 2008: 105). Cabe agregar que la información etnográfica enriquece considerablemente el panorama. Autores como La Farge II y Byers (1931: 172-173), Ruth Bunzel (1952: 267), Leonhard Schultze Jena (1954: 49), Mary Shaw (1972: 104-105), Robert Carmack (1979: 381-382), Barbara Tedlock (1982: 107) y Benjamin N. Colby y Lore M. Colby (1986: 76-77, 80, 81, 294-295) proporcionan materiales de gran valor.

Otros investigadores hemos continuado con la idea de la composición de los dioses, considerando como poderes divinos las capacidades de fusión, fisión, división de su sustancia y, por ende, su posibilidad de ocupar dos o más lugares simultáneamente, incluyendo el interior de sus imágenes (López Austin, 1983; 1996: 176-179). Estas facultades divinas se atribuyen también a las unidades temporales (León-Portilla, 1968: 88-90). Tenemos que, por ejemplo, en la composición de los días, el elemento numérico posee un valor tan importante como su compañero figurativo. Esto se refleja claramente en el mito maya del nacimiento del mes, en el cual un personaje divino posa sus pies en las huellas dejadas por otro, innominado (figura 5). En la unión de cada una de sus plantas sobre cada huella se forma una combinación de trece numerales y veinte signos figurativos. Así se completan las veinte unidades

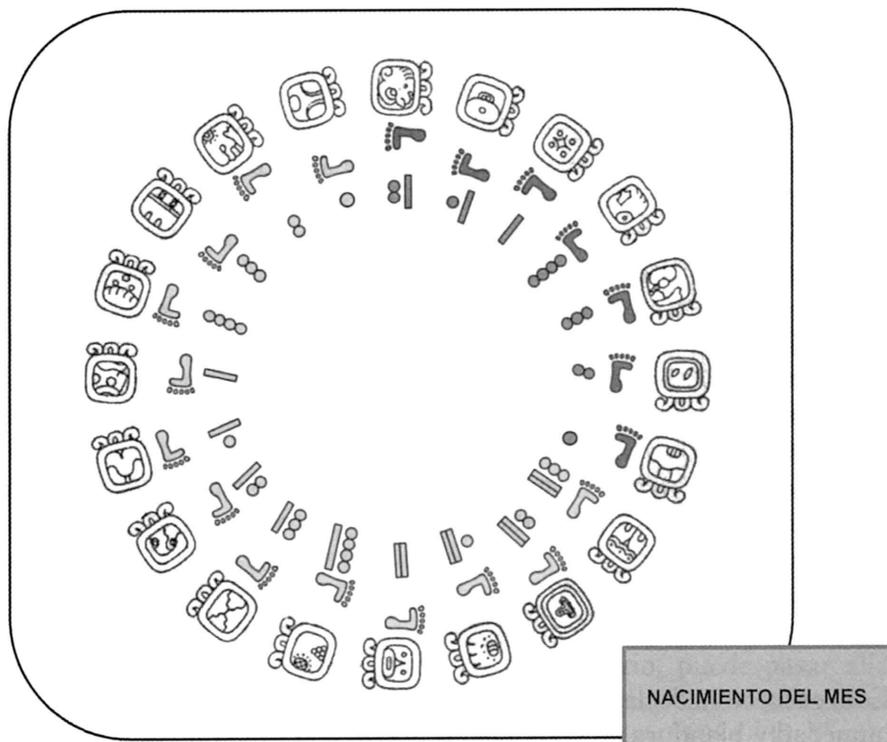


Figura 5

(*The Book of Chilam Balam of Chumayel*, 1967: 116-119; *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1973: 97-101). Por otra parte, en el libro IV de Sahagún (2000, I: 343-432) se reitera que el numeral 1 otorga tanta fuerza a su compañero figurativo que lo convierte en el jefe de la trecena, y que como tal modifica la acción de los doce días que comanda.

Al irrumpir en el ecúmeno, las unidades temporales ocupan y se filtran en todo lo existente como una gran fuerza transformadora. Esto ha planteado la disyuntiva entre su absoluta fatalidad o su simple influjo. Algunos autores se han inclinado por la primera respuesta, al decir, por ejemplo, que “los seres humanos no tenían ningún dominio sobre su destino” (Bricker, 1993: 27). Otros, en cambio, acentúan el poder humano de enfrentarse a la determinación del tiempo (León-Portilla, 1974: 198-199; Garza, 1975: 105-106).

Debe señalarse aquí que el destino es relativo. El carácter funesto del *katún 8 abau* sólo lo fue para los itzás, y el de los años 1 *tochtli* y 7 *tochtli* sólo para los toltecas y los mexicas. Además, era diferente la fuerza de las unidades temporales: el destino del día 1 *miquiztli* era casi ineludible (Sahagún, 2000, I: 367-368). Pero el destino en general es eludible. A este respecto hay que pensar en que, como dice Bunzel (1952: 275), el destino es una vasta concatenación de fuerzas. El conjunto de unidades que simultáneamente llegan al ecúmeno luchan entre sí y se enfrentan a otras fuerzas divinas que ya lo estaban ocupando. Frente a tal alud de fuerzas, el ser humano se defiende con el conocimiento, la previsión, la conducta recta, la discreción, la penitencia, la oración y la ofrenda, porque el acto devoto también convence a los poderes invasores (Sahagún, 1979, I: 367; Schultze, 1954: 65). El destino, “como puede no suceder, puede suceder”, dice *El libro de los libros de Chilam Balam* (1948: 180).

### Atisbos del anecúmeno

Con excepción de las referencias míticas al ambiente de penumbra, humedad y blandura en el momento previo a la salida prístina del Sol, no hay muchos textos antiguos ni actuales que describan puntualmente el anecúmeno. Sin embargo, algunas noticias son de gran valor. En primer lugar —y esto es obvio— la base para imaginar el anecúmeno es la experiencia en este mundo (López y Ruiz, 2010: 241), aunque se dice que aquél es un duplicado invertido de éste (Lok, 1987: 219). Sin embargo, el duplicado no es exacto, pues se lo imagina con grandes diferencias frente a la realidad perceptible. Sobre tal duplicado operan los grandes criterios de diferenciación. Es el contraste que sirve al ser humano para explicar su realidad mundana.

La diferencia entre el anecúmeno y el ecúmeno se mide con frecuencia en los efectos del tránsito. Distintas entidades anímicas del ser humano, dejando en este mundo la materia pesada de su cuerpo, viajan al anecúmeno. El medio más común es el del sueño, por medio del cual se puede visitar a los muertos o a los dioses. Viajan también quienes ingieren psicotrópicos y quienes poseen las facultades del manejo de lo oculto. Algunas veces se traspasa el umbral por orden de los

dioses o por mero accidente. Transitan igualmente las oraciones y los aromas de las ofrendas. Pero en el paso se distorsiona la naturaleza de las cosas (López Austin, 1996: 97-98): el humo de aquí se convierte allá en tortillas para los rayos (Carrasco, 1960: 107); las viandas de allá se vuelven hojas de encino o palos podridos al pasar al ecúmeno (Davis, 1963: 202-203), y si se extrae el oro del anecúmeno, aquí se torna en excremento.

De manera interesante, las transformaciones más importantes que ocurren en el viaje son las espacio-temporales. Se trata claramente de dimensiones diferentes. Por ejemplo, Tim Knab (1991: 35, 37, 40, 47) describe, referente a los nahuas de la Sierra de Puebla, un espacio inframundano anclado por un centro y con cuatro puntos limítrofes fijos. Está provisto de portales diferenciados que el viajero especializado utiliza para ubicarse con precisión en el sitio que desea. Así se desplaza a voluntad, en la penumbra, por lugares que, para ir de uno a otro, no es necesario seguir una ruta fija.

En cuanto al tiempo, el viajero que está en el anecúmeno por un período prolongado, encuentra al volver que en las dimensiones del ecúmeno fue sólo un instante; o, por el contrario, puede pasar allá muy poco tiempo y cuando regresa han transcurrido largos años en el ecúmeno (Schultze, 1977: 30-31; Técnicos Bilingües, 1985: 33; Figueroa, 2010: 301). Buen ejemplo es el cuento de dos comerciantes que en el camino se detuvieron en una tienda para comprar cigarros. Uno de ellos entró, pero la tienda desapareció con él ante su sorprendido compañero. Un año después éste volvió al mismo lugar y encontró de nuevo la tienda. Entró, encontró al amigo perdido y le pidió que saliera de inmediato. El otro, que no se había dado cuenta del paso exterior del tiempo, protestó porque aún no le habían despachado los cigarros (López Palacios, 1998: 21-24). Correlativamente, parece que los seres divinos del anecúmeno tienen una percepción errónea del transcurso del tiempo ecuménico (Durán, 1984, II: 220-221). La explicación es clara: tiempos y espacios del ecúmeno y del anecúmeno son de calidad diferente. Por ejemplo, en la región de la muerte, una difunta mixteca dice a su viudo: “Sé que me estás viendo como si fuera yo misma, como si estuviera viva, pero te pido que no me abrasces, porque ya no soy parte de tu vida. Estoy en otra parte... es otra forma del tiempo” (López y Ruiz, 2010: 241). En general, en el anecúmeno,

el viajero convive con lo oculto, con el tiempo ido y con el que aún no arriba. Así lo percibe quien consume psicotrópicos: se decía que el *ololiuhqui* revelaba dónde se encontraba la mujer huida (Serna, 1953: 236); Francisco Hernández (1959, II: 105) registró que quienes entre los nahuas usaban el *pojomatli* podían ver el futuro, y los mazatecos aseguran que quienes consumen hongos también lo ven; pero agregan que, trasladados al pasado remoto, encuentran a Adán y a Eva (Boege, 1988: 92). En esa presencia total, el viajero puede llegar a observar procesos causales inversos, como la regresión de las edades en la mítica Aztlán (Durán, 1984, II: 221-222).

Una característica muy importante del otro tiempo puede encontrarse en la práctica terapéutica. Según Hernando Ruiz de Alarcón (1953: 163), cuando un médico náhuatl curaba la fractura de un hueso, se enfrentaba a la enfermedad tanto en lo somático como en lo sobrenatural. Además de entablillar al paciente, se dirigía a la fractura en su conjuro identificándola como “la codorniz señorial originaria del lugar del alboroto que daña el hueso del Mictlan”. El contexto es obvio: el médico se ubica en el mito en que Quetzalcóatl desciende a la región de la muerte, pide al dios Mictlantecuhtli que le dé los huesos necesarios para crear al ser humano, y al regresar con ellos es obstaculizado por las codornices. Con el susto, Quetzalcóatl cae con los huesos y éstos se fragmentan. El dios se repone, recoge los pedazos y con ellos va a formar a los hombres. En su acción terapéutica, el médico se traslada al anecúmeno para actuar sobre el mito que está en la zona procesual preparatoria, pero reduce el contexto al mero episodio de la fractura de los huesos. Su acción precisa tendrá consecuencias en su paciente (López Austin, 1975: 292-295; 1996: 76). Su presencia se da en el sitio anecuménico exacto de un proceso mítico particular. En igual forma, un ixil transportado al anecúmeno se encuentra imposibilitado para conseguir leña porque llega en el momento mítico en que los árboles todavía no han proliferado en el mundo (Colby y Colby, 1986: 200).

En ocasiones las fuentes proporcionan meras frases aisladas, como breves destellos, que pueden ser muy reveladoras. Por ejemplo, en un discurso de salutación a un rey, se habla de “lo que fue dicho en el cielo, en la región de la muerte” (*ca omito in topan, in mictlan*) como “la palabra [que] ya atravesó el puente” (*ca omocuap[p]ano in tlatolli*).

García Quintana (1980: 72-73, 87) interpreta el texto como la determinación del destino del hombre en el cielo y en el inframundo, que llega al ecúmeno atravesando el espacio liminal. Es una expresión que concuerda con el texto náhuatl de Cristóbal del Castillo (1991: 190-191) cuando éste dice que el signo figurativo del día 1 *atl* es la palabra del gran Tláloc (*in iquechol atl oncan tlatoa in huey Tlaloc*).

### El tiempo en la zona procesual preparatoria

El tiempo de la dimensión mítica generalmente es nombrado “el tiempo de la oscuridad”, “cuando aún no había luz” o “antes del amanecer”. Pero, a partir de la información mencionada, es posible distinguir dos tipos de tiempo en esta dimensión: el de la zona procesual preparatoria y el de la zona liminal (figura 6). Los choles, por ejemplo, dicen del primero: “Hubo un tiempo antiguo, ‘Tiempo sin tiempo’..., cuando

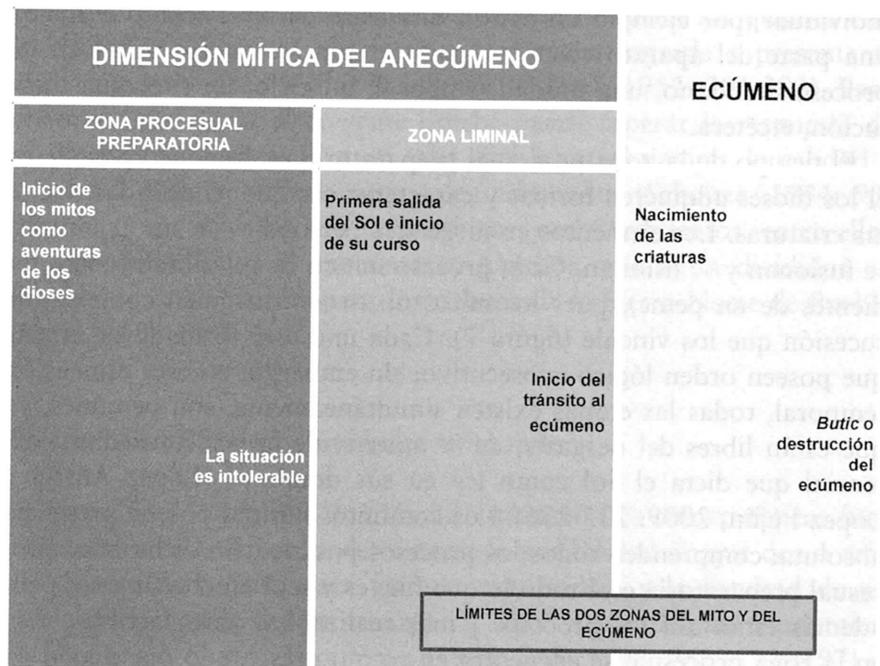


Figura 6

el mundo fue formado en esta oscuridad líquida por el padre-madre, antes aun de que el Sol fuera a su vez concebido. En este tiempo ‘en el que las palabras carecían de significado y las cosas aún no tenían nombre’...” (García de León, 1988: 35). Los investigadores nos hemos referido al tiempo de la zona procesual preparatoria de diversas maneras: “tiempo estático primordial” (Garza, 2002: 53), “la totalidad del tiempo” (López Austin, 1996: 76), o lo hemos equiparado a la eternidad (Thompson, 1992: 199; López Austin, 1996: 87). Analicemos estos calificativos.

Según los nahuas, el tiempo mítico arranca con el pecado que ocasiona la expulsión de Tamoanchan a la superficie de la tierra y a la región de la muerte; en la mitología maya, cuando el creador forma los *katunes* y les da la encomienda de crear las cosas del mundo (Montolú Villar, 1989: 29). Ambos mitos se refieren, precisamente, a los procesos de formación de las criaturas. Los personajes del mito (los dioses creadores) son los elementos que se transformarán en la aventura para dar como resultado las criaturas del ecúmeno. El producto puede ser individual (por ejemplo un astro), una clase de seres (como el maíz), una parte del aparato cósmico (por ejemplo los cuatro árboles), un proceso mundano, una unidad temporal, un ciclo, un rito, una institución, etcétera.

El tiempo de la zona procesual preparatoria es dinámico porque en él los dioses adquieren formas y características que tendrán las distintas criaturas. Los elementos en juego (los personajes en sus aventuras) se fusionan y se fisianan. Cada proceso mítico es autónomo (como los dientes de un peine), pues los mitos no tienen un único contexto de sucesión que los vincule (figura 7). Cada uno está formado de etapas que poseen orden lógico consecutivo; sin embargo, en esta dimensión temporal, todas las etapas existen simultáneamente, son perennes, ya que están libres del desgaste, de la muerte, de la transitoriedad existencial que dicta el Sol como ley en sus dominios (López Austin y López Luján, 2009: 235-236). Los conjuntos míticos poseen presencia absoluta; comprenden todos los procesos posibles. En dicha zona procesual preparatoria está todo lo que fue, es y será en el ecúmeno; pero además están allí los procesos jamás realizables, pero factibles. Así, en la zona procesual se encuentra en eterno presente lo que puede ser conjeturable en un inmenso pasado o en un inmenso futuro imagina-

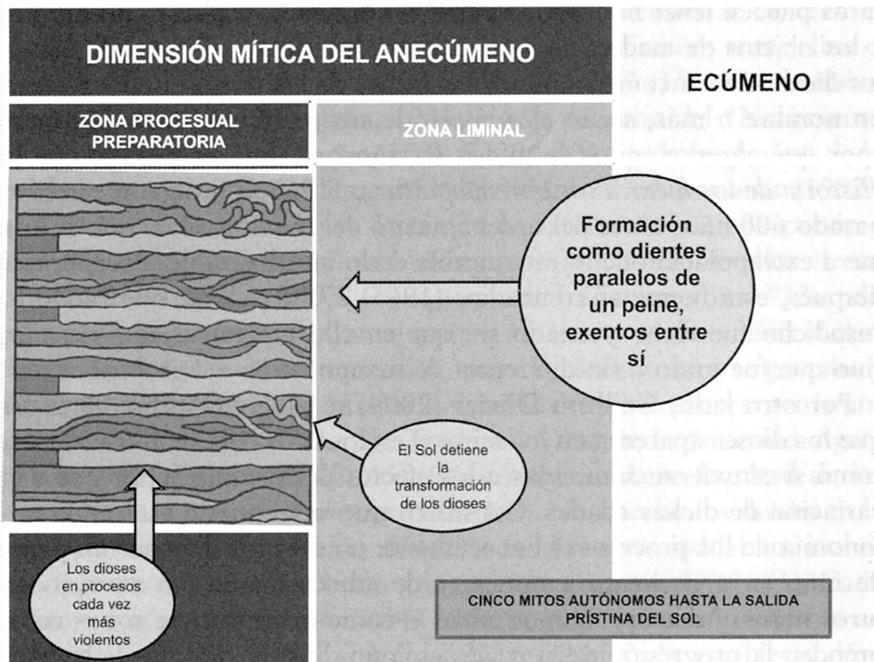


Figura 7

bles, todo aquello que trasciende los límites de la realidad ecuménica que existe entre la creación del mundo y su *butic*.

Si los ciclos se crean en estos procesos míticos de la zona procesual preparatoria, ¿cómo es posible que los procesos mismos sean medidos calendáricamente? Como se vio en el mito maya del nacimiento del mes, hay un extraño juego de creación: los días se van generando con las pisadas sobre las huellas; pero, al mismo tiempo, las cosas del ecúmeno se van creando en el ciclo calendárico que apenas va naciendo: “En el Uno Chuen [el Mes] sacó de sí mismo su divinidad después de haber hecho el cielo y la tierra. En el Dos Eb hizo la primera escalera. Descendió de las nieblas de los cielos, de las nieblas de las aguas, cuando aún no había tierra, ni rocas, ni árboles...” (*The Book of Chilam Balam of Chumayel*, 1967: 117; *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1973: 98). La creación se da en la secuencia calendárica que se va creando (López Austin, 1996: 67-70). Por esta razón las cria-

turas pueden tener nombres secretos del día de su creación: los árboles y los objetos de madera se llaman 1 *Atl*; los ciervos, 7 *Xóchitl*, etc. Y los dioses tienen como nombres las fechas de los mitos en que actúan; un nombre o más, según el número de sus participaciones. Entonces ¿por qué algunos mitos se miden en años? ¿Cómo es posible que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965: 25) diga que habían pasado 600 años antes del ordenamiento del mundo? Creo que es una mera extrapolación de lo mensurable en lo inmensurable. Pocas frases después, esta fuente se contradice (1965: 27) al aclarar que “todo lo susodicho fue fecho y criado sin que en ello pongan cuenta de año, sino que fue junto y sin diferencia de tiempo”.

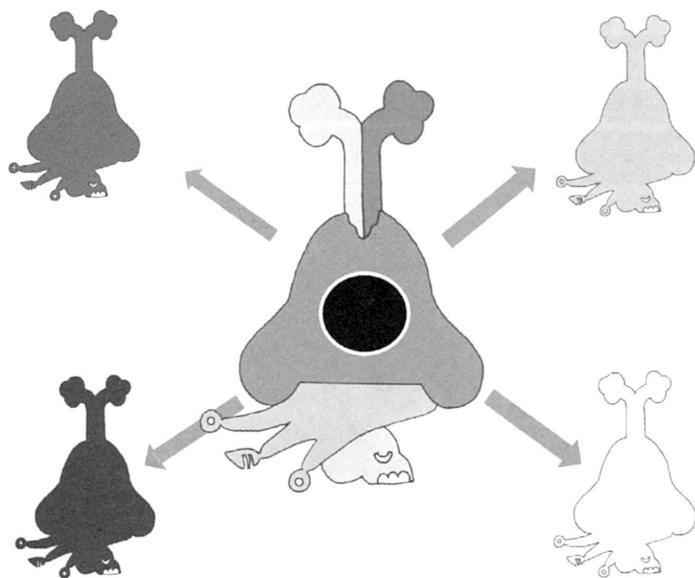
Por otro lado, Guilhem Olivier (2004) se pregunta cómo entender que los dioses aparecen en los mitos y en los ritos con distintas edades, como si estuvieran sometidos a los efectos del tiempo, y por qué hay variación de dichas edades. Considero que la respuesta está en la autonomía de los procesos del anecúmeno: un dios puede tener un papel de niño en una aventura mítica, y de adulto maduro o de viejo en otros mitos. Además, algunos mitos —como procesos que son— comprenden la progresión de la edad de algún dios, la cual puede hacerse realidad en el tiempo ecuménico. Por ejemplo, los mazatecos creen que Chumaje, la madre que alimenta la milpa con su leche, es una niña en la mañana y va envejeciendo conforme avanza el día (Boege, 1988: 151). Federico Navarrete Linares (2004: 42) plantea un segundo problema al afirmar que los dioses de los antiguos nahuas están sujetos a los ciclos. Su opinión es certera, pero hay que limitarla a los dominios del Sol y de sus leyes. En la dimensión de la zona de los procesos preparatorios —precisamente en el mito— se puede producir el proceso de cierre de una unidad temporal, pero la verdadera recurrencia cíclica que atrapa a los dioses se establece con la primera aparición del Sol en el cielo.

## El tiempo en la zona liminal y su tránsito por el mundo

Aunque la zona procesual preparatoria y la zona liminal pertenezcan a la dimensión mítica del cosmos, y aunque en algunos mitos sea difícil percibir los límites entre ambas, las calidades del tiempo que les son

propias difieren mucho. Para funcionar, el mundo necesita un aparato cósmico con vías y portales que permitan el flujo de fuerzas y dioses entre la dimensión espacio-temporal anecuménica y la ecuménica, en ambos sentidos. Los principales componentes de tal aparato son el *axis mundi* y los cuatro árboles. De abajo hacia arriba, el *axis mundi* está compuesto básicamente por el inframundo o región de la muerte, el Monte Sagrado y el gran árbol central. Esta trilogía se proyecta hacia los extremos horizontales del cosmos, reproduciéndose en los cuatro rumbos (figura 8). Los tránsitos más importantes del anecúmeno al ecúmeno y viceversa tienen lugar en este *axis mundi* triple y en sus cuatro proyecciones, y se rigen por la secuencia calendárica del mundo del Sol.

El tiempo-espacio liminal empieza con la aparición prístina del Sol en el horizonte, e incluye el fin del estado proteico de los dioses, la muerte de los dioses enviados al mundo, su resurrección y su prepa-



**AXIS MUNDI COMPUESTO DE REGIÓN DE LA MUERTE, MONTE Y ÁRBOL,  
Y SU PROYECCIÓN HACIA LOS CUATRO EXTREMOS DEL MUNDO**

Figura 8

ración para el paso al ecúmeno, ya atrapados por un ciclo. Concluye precisamente con el tránsito entre las dos dimensiones de tiempo-espacio (figura 9). Debemos considerar, además, que en la zona liminal no sólo se crean y se impulsan todos los ciclos, sino que allí se produce la mitad de cada ciclo, como es el caso del de vida/muerte, que aloja a los muertos durante el tiempo que transcurre entre lo que fue una vida terrena y lo que será su retorno (figura 10).

Los procesos de creación, como se dijo, se convirtieron en el arquetipo que explica los tránsitos cotidianos en la zona liminal. Bajo esta lógica, las fuerzas y los dioses llegan a la zona liminal, donde se combinan y adquieren 1) su ubicación en el gran aparato cósmico donde rigen las leyes del Sol; 2) su secuencia; 3) su denominación; 4) su jerarquía incluyente; 5) su ciclicidad, y 6) una cobertura para el paso por el ecúmeno. Esta última les es indispensable para trabajar en el mundo. Puede ser casi imperceptible o muy notable.

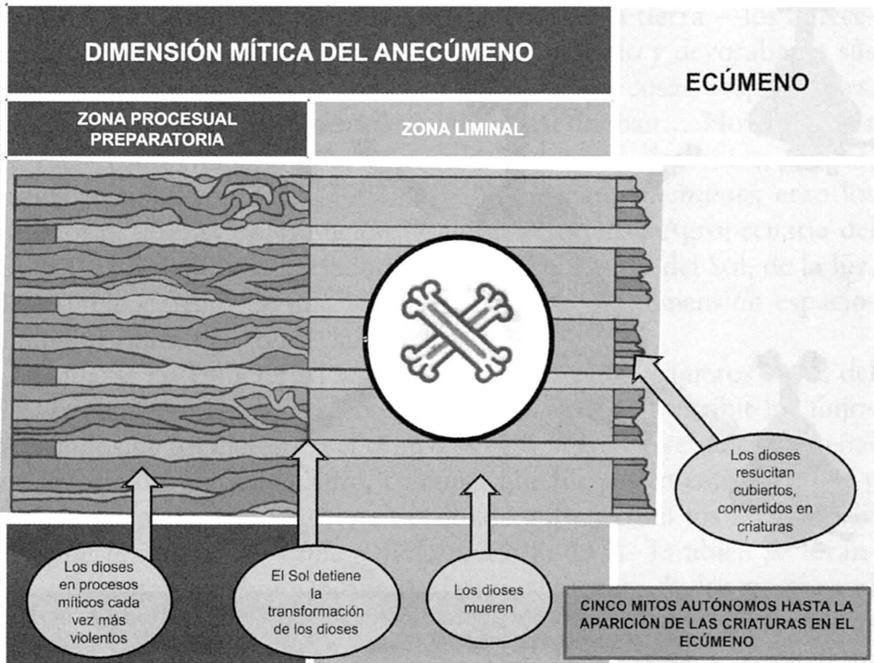


Figura 9

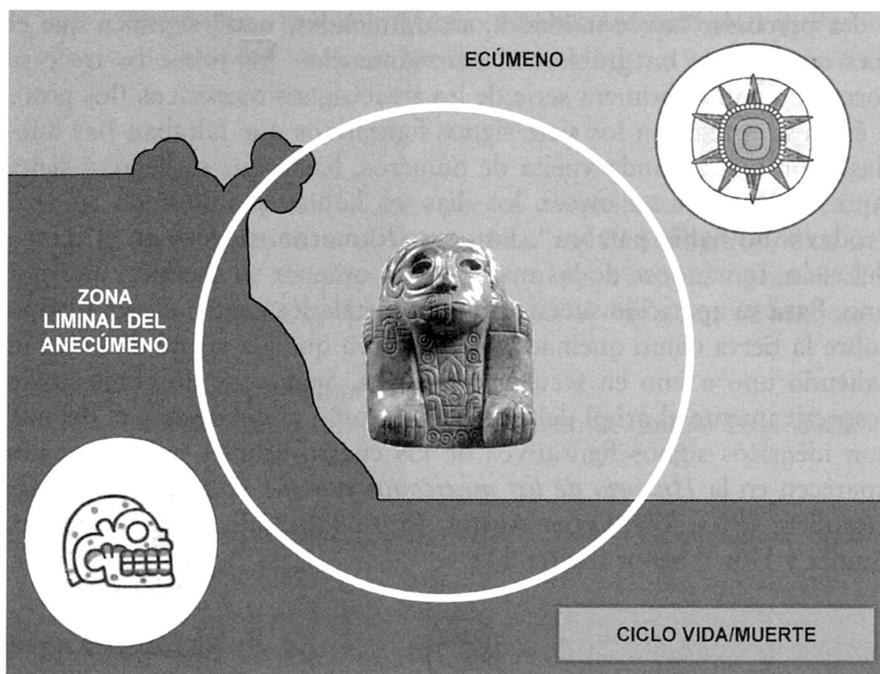


Figura 10

Veamos un ejemplo de la ubicación de los dioses-tiempo en un ciclo en el mito maya ya mencionado del nacimiento del mes:

...cuando el mundo aún no había sido creado... Entonces sucedió la invención de la palabra de Nuestro Señor Dios cuando no había voz en el cielo, ni piedras ni árboles. Y entonces consideraron y [la voz] dijo así: “Trece entidades, siete entidades, uno”. Así habló cuando surgió la palabra, cuando todavía no había palabra. Entonces el primer día gobernante buscó la razón por la que no se les había revelado el significado de la palabra para que pudieran hablarse entre sí. Entonces fueron al centro del cielo y se tomaron de las manos. Y en el centro de la tierra fueron colocados los cuatro quemadores, cuatro de ellos: el quemador 4 Chicchán, el quemador 4 Oc, el quemador 4 Men, el quemador 4 Ahau (*The Book of Chilam Balam of Chumayel*, 1967: 118; *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1973: 100).

La precisión “trece unidades, siete unidades, uno” significa que el mes terminó de integrarse con sus veinte días: los primeros trece se formaron con la primera serie de los trece signos numéricos (los pies); a éstos se agregaron los siete signos figurativos que faltaban (las huellas), con una segunda vuelta de números, hasta que se llegó al siete. Antes del primer amanecer, los días no habían manifestado su voz: “todavía no había palabra”. Entonces formaron un coro en el centro del cielo, tomándose de las manos, para ordenar su sucesión uno por uno. Para su aparición sucesiva fueron instalados cuatro dioses-tiempo sobre la tierra como quemadores, vías para que los veinte días fueran saliendo uno a uno en secuencia levógira. Según sus nombres serían respectivamente el árbol del este, el del norte, el del oeste y el del sur, con idénticos signos figurativos de los cuatro árboles nahuas, según aparecen en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965: 32; Graulich, 1983: 579; López Austin, 1996: 328-329): Serpiente, Perro, Águila y Flor o Señor (figura 11).

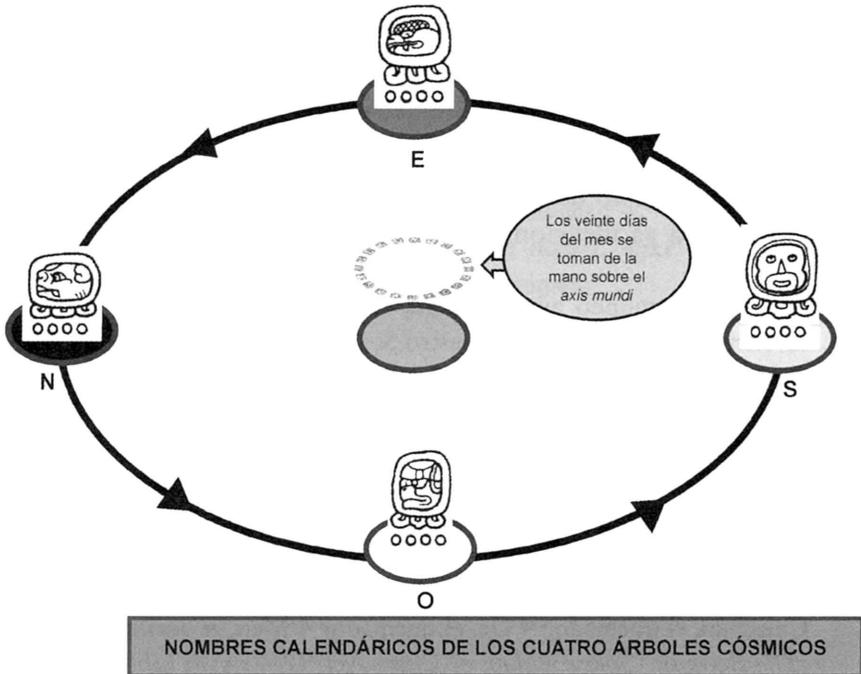


Figura 11

Otro texto se refiere al lugar donde se colocan los *katunes* para operar sobre el mundo: “Se alzarán también Yaax Imixché, Ceiba-verde, en el centro de la provincia como señal y memoria del aniquilamiento. Ella es la que sostiene el plato y el vaso; la estera y el trono de los *katunes* por ella viven” (*El libro de los libros de Chilam Balam*, 1948: 155). En este texto se habla del árbol más importante, el central, el verde, que es uno de los elementos del *axis mundi*. El difrasismo plato-vaso se refiere a la tierra y al cielo, y el difrasismo trono-estera significa gobierno, equiparado al período de influencia de cada *katún* sobre el ecúmeno.

En resumen, los dioses-tiempo se ordenan secuencialmente en el eje del mundo para actuar sobre las criaturas. La formación de las jerarquías incluye las unidades temporales bajo el gobierno de una unidad mayor, que condiciona la acción de los subordinados o servidores. Estos serán su carga, su séquito (*El libro de los libros de Chilam Balam*, 1948: 4, 226). Así se van constituyendo otras unidades mayores, como el ciclo llamado *uudz katunob* o “doble de *katunes*” (*El libro de los libros del Chilam Balam*, 1948: 91). En la sucesión de gobiernos, mientras un *katún* está entronizado, el siguiente reside en el interior de la casa de gobierno, donde es alojado y agasajado por el gobernante en turno (*The Book of Chilam Balam of Chumayel*, 1967: 89; *El libro de los libros de Chilam Balam*, 1948: 204). Así se establecen órdenes cíclicos de acción de los tiempos sobre el ecúmeno, irrupciones que, al no ser producto de un solo dios-tiempo, no ocasionarán repeticiones idénticas, sino una ciclicidad de influencias sobre un decurso lineal. Es aquí donde se produce un movimiento que ha sido comparado por algunas autoras con una helicoidal semejante al hilo alrededor de un huso (Read, 1988: 94-96, 106; Garza, 2002: 53-81).

Colocada en su trono, cada unidad temporal es nombrada; manifiesta su rostro, “el rostro que domina el cielo”, y emite la “voz de dominio” de la que fue dotada en el momento de su composición y ubicación en el aparato cósmico. Con su rostro “se hace presente”; es éste el carácter de su influencia. Su voz “manifiesta el contenido de su carga” (*El libro de los libros de Chilam Balam*, 1948: 69, 95-96). Esta voz a la que se refieren los textos mayas es el “dicho en el cielo y en la región de la muerte” para que “la palabra cruce el puente”, como se vio en los textos de los discursos nahuas. Son expresiones

que se repiten hoy en los textos sagrados. Bunzel (1952: 287) las toma y registra de la oración de un adivino de Chichicastenango que se enfrenta ritualmente a los dioses-tiempo: “Señores, déjenme invocar sus nombres y sus rostros”. Tedlock (1982: 110) afirma que entre los quichés se equipara “el rostro del día” a un nahual que penetra en el niño nacido en la fecha de gobierno del dios-tiempo. Debe entenderse que produce una coesencia.

Para el paso del anecúmeno al ecúmeno es necesario un ritual, como se puede observar en el estudio que Bruce Love (1994: 18-25) hace de los *katunes* en el *Códice París*. Inquieta el carácter del proceso. ¿Es un ritual cruento? ¿Es necesario que mueran los dioses, y específicamente los dioses-tiempo, para que puedan gobernar en el mundo? El arquetipo mítico de la transformación de los dioses destinados al ecúmeno dice que previamente murieron. ¿Deben ser sacrificados los dioses para recorrer el ecúmeno? Queda pendiente la respuesta.

### El paso inicia el trabajo de los dioses en el ecúmeno

Los antiguos textos nahuas dicen que el tiempo se yergue: *moquetza* (Sahagún, 2000, I: 342-432). Tanto en la antigüedad (Thompson, 1992: 197) como en nuestros tiempos (Bricker, 1980), el paso por el ecúmeno se equipara al recorrido que hace un cargador con su carga a cuestras (figura 12). La carga es el destino. El cargador y la carga se funden para formar una unidad de tiempo durante el cumplimiento de su función. Son entonces un solo dios, como es característico entre los dioses mesoamericanos. El trabajo cansa, y el hombre debe contribuir a la recuperación divina con oraciones, ritos y alimentos. El culto debe ser oportuno, tanto cuando el tiempo está por llegar como cuando gobierna ya sobre el ecúmeno (*El libro de los libros de Chilam Balam*, 1948: 227). Estos son los recursos que tiene el hombre para influir en esa voluntad de los dioses, atenuando la fuerza de sus “palabras”. En el anecúmeno los dioses dejarán la carga, encontrarán en el descanso y el alimento las energías perdidas y podrán regresar a su dimensión de origen.

El mencionado mito de los dioses expulsados de Tamoanchan relata: “y así vinieron unos a la tierra y otros al infierno y éstos son los que a ellos ponen los temores” (*Codex Telleriano-Remensis*, 1995:

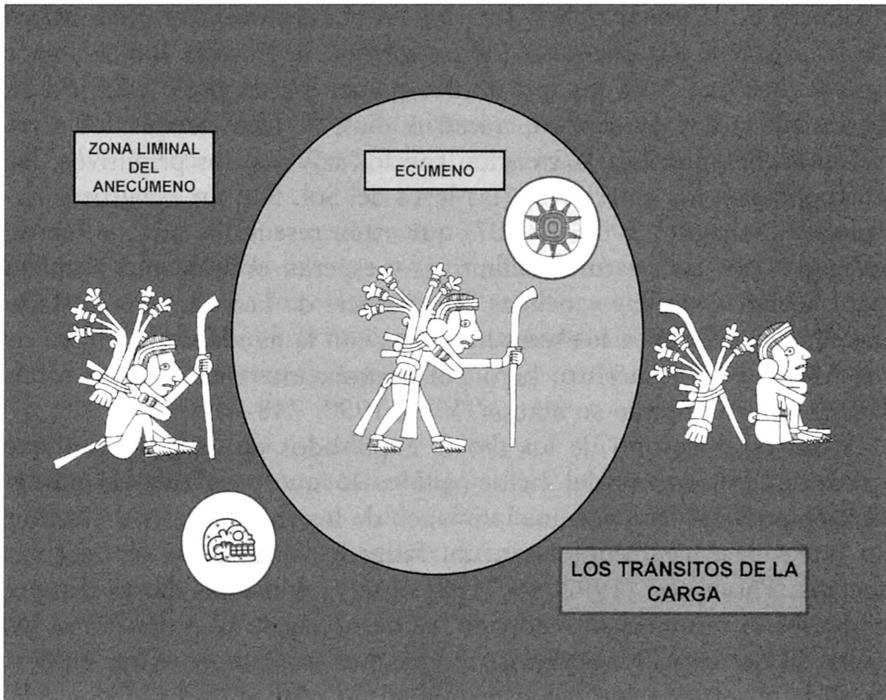


Figura 12

13r). Esto puede interpretarse como la captura de los dioses en los ciclos, su rotación entre el ecúmeno y la zona liminal del anecúmeno. Algunos de ellos, sin embargo, quedan sobre la tierra con funciones de vigilantes y meteoros (Knab, 1991: 52). En la zona liminal —ya en la región de los muertos, en el interior del Monte Sagrado o en vías de salir de nuevo al mundo por el árbol cósmico— están los dioses-criaturas en su fase cíclica de existencia muerta o los vigilantes y meteoros en reposo. Los relatos de viajes al interior del Monte Sagrado o a la región de la muerte son abundantes, y es frecuente encontrar en ellos la mencionada distorsión del tiempo de los viajeros. La inversión del espacio de la que habla Lok tiene su correspondencia en el tiempo, pues existen en el inframundo relaciones día/noche y temporada de lluvias/temporada de secas inversas a las que ocurren en la superficie de la tierra (Knab, 1991: 52; Grigsby, en prensa). La inversión espacial se produce por el curso orbital del Sol muerto; la temporal, por ser

producto de la etapa cíclica anterior en el anecúmeno y predecesora de la próxima. En cuanto a los habitantes de la zona liminal, ¿por qué se dice que “son los que a ellos ponen los temores”? Existió en la antigüedad, y persiste en nuestros días, la idea de que los seres del momento previo a la creación son los salvajes, los primitivos, los antropófagos, los anteriores a las leyes del Sol. Son los peligrosos *tzi-tzimime* (Sahagún, 2000, II: 507) que están resentidos porque fueron relegados por las criaturas definitivas y esperan el momento propicio para acabar con ellas y ocupar la superficie de la tierra. Han estado a punto de destruir a los seres humanos con la ayuda de la Virgen de las Mercedes y Jesucristo; pero por fortuna intervino el buen santo Tomás, quien impidió su ataque (Villa, 1990: 748-749).

Si tal es el destino de los dioses expulsados de Tamoanchan que quedaron prisioneros del ciclo, ¿qué es lo que pasa con las unidades temporales? Recordemos la imagen de los cargadores. Al concluir su tarea en el ecúmeno, están tan fatigados que deben reponer sus fuerzas. Thompson (1992: 197-198) observa cómo los dioses-tiempo, cansados al terminar su recorrido, se deshacen de la carga. Entre los ixiles, el Sol concluye sudoroso y jadeante su tarea, y es recibido al final de la jornada por gente arrodillada (Colby y Colby, 1986: 51). Esto sugiere que, como en la entrada al ecúmeno, la salida requiere de un ritual en la zona liminal.

Pero el tiempo no sale íntegramente del ecúmeno. Hay pedazos de tiempo que se quedan en el mundo, acumulados con el paso de los años en el interior de los hombres, hasta calentar el corazón de los ancianos. Otros plazos permanecen, también dentro de las personas, como co-esencias, como entidades anímicas, como *tonalli* (figura 13). El tiempo las nahualizó, como lo registra Tedlock (1982: 110). Aun muertos los hombres, el pedazo de tiempo permanece en forma de nombre, pues una huella de su antigua identificación subsiste en la palabra quiché *k'ix*, que significa “Sol”, “luz”, “día”, y también “nombre” (Bunzel, 1952: 285-286). Ese nombre no se va. Entre los antiguos nahuas es ya un “nombre mundano” (*tlalticpactoca*) del muerto, mismo que podrá ser llevado por algún nieto para “cargárselo” (*quitocamama*), para “levantarle el *tonalli*” (*quitonaleoa*) al abuelo (Sahagún, 1979, lib. VI: 173r; 2000, II: 646).

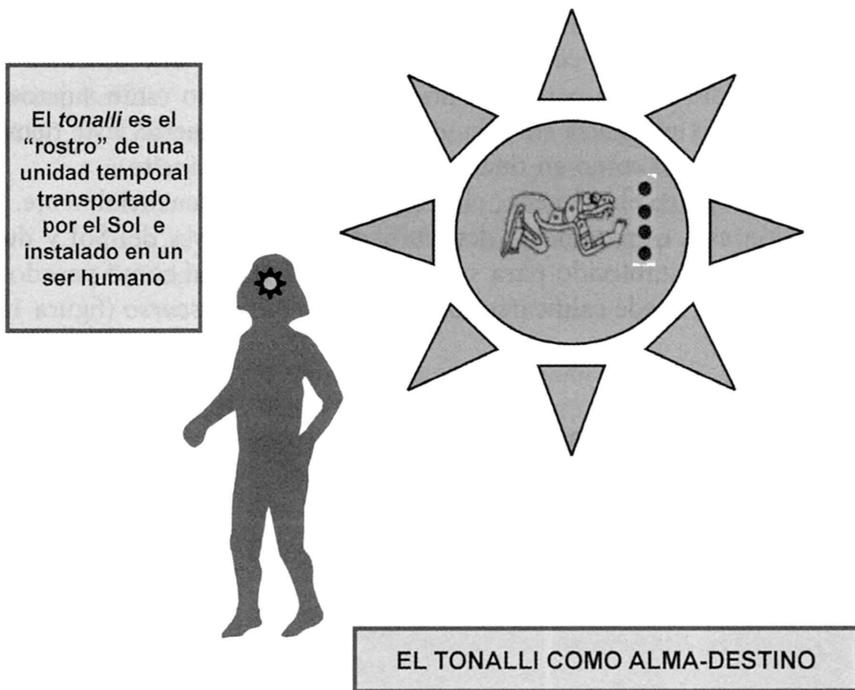


Figura 13

## Conclusión

Al comparar las concepciones mesoamericanas sobre los tiempos en el anecúmeno y en el ecúmeno, pueden distinguirse tres tipos muy diferentes entre sí. En la zona procesual preparatoria del anecúmeno existen procesos que, aunque divididos por etapas lógicamente sucesivas, no transcurren en el sentido de dejar de existir unas para dar paso a las siguientes. Todas son perennes. Es una dinámica en que las etapas permanecen, pues no están afectadas por las leyes del Sol, que marcan la transición de la existencia. Quien visita voluntariamente esta zona se ubica en el momento al que se dirige, cualquiera que sea la etapa del mito que desee. Este tiempo puede calificarse como *presencia absoluta*.

En la zona liminal del anecúmeno las leyes del Sol establecen los ciclos y el orden de las secuencias. Con ello se preparan los tránsitos

hacia el ecúmeno y se recibe a los dioses que concluyen su paso por el ecúmeno, con lo que continúan insertos en la parte anecuménica del ciclo. Los dioses son perennes; no se destruyen; pero están sujetos al cambio de su existencia en vida y su existencia en muerte. Este tiempo puede calificarse como en tiempos de *procesos de tránsito*.

Por último, en el ecúmeno, el tiempo existe sólo secuencialmente. Su aparición está estrictamente determinada por las leyes del Sol y dura sólo el lapso establecido para su paso. No existe aquí como pasado ni como futuro. Puede calificarse como *presente en transcurso* (figura 14).

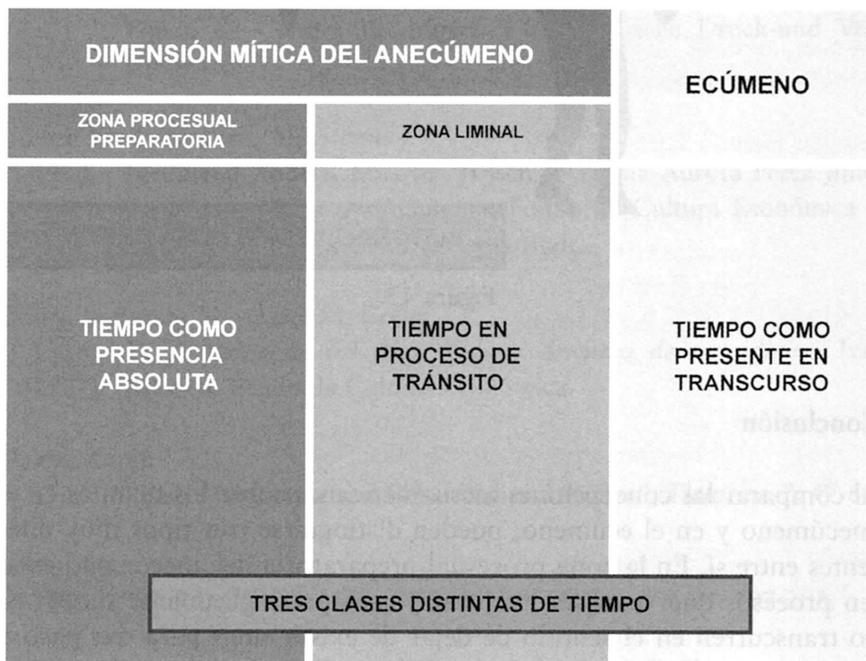


Figura 14

## BIBLIOGRAFÍA

Albores, Beatriz

- 1997 “Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, pp. 379-446, Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.). México: Universidad Nacional Autónoma de México y El Colegio de México.

Boege, Eckart

- 1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo Veintiuno.

Braudel, Fernand

- 1974 *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.

Bricker, Victoria Reifler

- 1980 “El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio, y el sistema zinacanteco de cargos”, en *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, pp. 355-370, Evon Z. Vogt (ed.). México: Instituto Nacional Indigenista.
- 1993 *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bunzel, Ruth

- 1952 *Chichicastenango. A Guatemalan Village*. Seattle: University of Washington Press.

Carmack, Robert M.

- 1979 *Historia social de los quichés*. Guatemala: Ministerio de Educación (Seminario de Integración Social Guatemalteca, 38).

Carrasco, Pedro

- 1960 “Pagan Rituals and Beliefs Among the Chontal Indians of Oaxaca, México”, *Anthropological Records*, 20 (3): i-v, 87-115.

Casas, fray Bartolomé de las

- 1967 *Apologética historia sumaria*, 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Castillo, Cristóbal del

- 1991 *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, Federico Navarrete Linares (trad.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Asociación de Amigos del Templo Mayor (Colección Divulgación).

*Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*

- 1995 Eloise Quiñones Keber (ed.). Austin: University of Texas Press.

*Códice Vaticano A. 3738*

- 1996 Ferdinand Anders y Maarten Jansen (eds.). México y Alemania: Fondo de Cultura Económica y Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

*Códice Vindobonensis. Mexicanus I*

- 1992 Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez (eds.). México y Alemania: Fondo de Cultura Económica y Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

Colby, Benjamin N. y Lore M. Colby

- 1986 *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino Ixil*.  
[1981] México: Fondo de Cultura Económica.

Dakin, Karen

- 1963 “Pedro Cuaresma and Other Nahuatl Stories”, *Tlalocan*, 7: 47-66.

Davis, Marjorie

- 1963 “Cuicatec Tales About Witchcraft”, *Tlalocan*, 4 (3): 197-203.

Durán, fray Diego

- 1984 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2  
[1867] vols., 2ª ed. México: Porrúa.

*El libro de los libros de Chilam Balam*

- 1948 Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón (trads.). México: Fondo de Cultura Económica.

Fagetti, Antonella

- 2003 *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*. México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Figuerola Pujol, Helios

- 2010 *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

García de León, Antonio

- 1988 *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de re-*  
[1985] *vueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, 2ª ed. México: Era.

García Quintana, Josefina

- 1980 “Salutación y súplica que hacía un principal al *tlatoni* recién electo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 14: 65-94.

Garza, Mercedes de la

- 1975 *La conciencia histórica de los antiguos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2002 “Origen, estructura y temporalidad del cosmos”, en *Religión maya*, Mercedes de la Garza Camino y Martha Ilia Nájera Coronado (eds.), pp. 53-81. Madrid: Trotta.

Gossen, Gary H.

- 1972 “Temporal and Spatial Equivalents in Chamula Ritual Symbolism”, en *Reader in Comparative Religion*, 3ª ed., pp. 135-149, William A. Lessa y Evon Z. Vogt (eds.). New York: Harper & Row.

Graulich, Michel

- 1983 “Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico”, *Current Anthropology*, 24 (5): 578-588.

Grisby, Thomas L.

s.f. *The Tepemaxtla as the Nagual of the Transfigured Christ*, en prensa.

Gutiérrez González, María Eugenia

2008 *El paso del Katún. La personificación del tiempo entre los mayas del Clásico*, tesis de Maestría. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

Hermitte, M. Esther

1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Hernández, Francisco

1959 *Historia natural de Nueva España*, Francisco Hernández, *Obras completas*, 7 vols., v. II-III. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

*Historia de los mexicanos por sus pinturas*

1965 En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, pp. 21-90, Ángel M. Garibay K. (ed.). México: Porrúa.

*Historia de México (Histoire du Mechiqúe)*

1965 En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, pp. 91-120, Ángel M. Garibay K. (ed.). México: Porrúa.

Houston, Stephen D. y David Stuart

1989 "The Way Glyph: Evidence for 'Co-essences' Among the Classic Maya", en *Research Reports on Ancient Maya Writing*, 30. Washington, D.C.: Center for Maya Research.

Knab, Tim J.

1991 "Geografía del inframundo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21: 31-57.

La Farge II, Oliver y Douglas Byers

1931 *The Year Bearer's People*. New Orleans: The Tulane University of Louisiana, The Department of Middle American Research.

León-Portilla, Miguel

1968 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1974 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 4ª ed. México: [1956] Universidad Nacional Autónoma de México.

*Libro de Chilam Balam de Chumayel*

1973 Antonio Mediz Bolio (trad.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.  
[1941]

Lok, Rossana

1987 “The House as a Microcosm”, en *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honor of P. E. de Josselin de Jong*, pp. 211-223, R. de Ridder y J. A. J. Karremans (eds.). Leiden: E. J. Brill.

López Austin, Alfredo

1975 “Algunas ideas sobre el tiempo mítico entre los antiguos nahuas”, en *Historia, religión, escuelas. XIII Mesa Redonda*, pp. 289-298. México: Sociedad Mexicana de Antropología.

1983 “Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexicano”, *Anales de Antropología*, 20 (2): 75-87.

1996 *Los mitos del tlacuache*, 3ª ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México.  
[1990]

2001 “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 47-65, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.). México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

2009 *Monte Sagrado-Templo Mayor*. México: Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto Nacional de Antropología e Historia.

López Castro, Hermenegildo F. y Ethelia Ruiz Medrano

2010 *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte. Relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca*. México: Centro de

Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social e Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

López Palacios, Juan

1998 *Relatos de Xoxocotla*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Love, Bruce

1994 *The Paris Codex. Handbook for a Maya Priest*. Austin: University of Texas Press.

Lupo, Alessandro

1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Mendieta, fray Gerónimo de

1945 *Historia eclesiástica indiana*, 4 vols. México: Salvador Chávez Hayhoe.

Montolú Villar, María

1989 *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Morley, Sylvanus G.

1972 *La civilización maya*. México: Fondo de Cultura Económica.  
[1946]

Navarrete Linares, Federico

2004 “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos”, en *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, pp. 29-52, Viginia Guedea (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Neff Nuixa, Françoise

2001 “La Lucerna y el Volcán Negro”, en *La montaña en el paisaje ritual*, pp. 353-373, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Artu-

ro Montero (coords.). México: Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Olivier, Guilhem

2004 “También pasan los años por los dioses. Niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana”, en *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, pp. 149-180, Virginia Guedea (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

*Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*

1952 Adrián Recinos (trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Read, Kay Almere

1998 *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*. Bloomington: Indiana University Press.

Reyes García, Luis

2001 *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Biblioteca Lorenzo Boturini e Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1953 *Manual de ministros de indios*, en Jacinto de la Serna *et al.*, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 vols., v. II, pp. 17-130, Francisco del Paso y Troncoso (ed.). México: Fuente Cultural.

Sahagún, fray Bernardino de

1979 *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, 3 vols. México: Secretaría de Gobernación y Archivo General de la Nación.

2000 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Schultze Jena, Leonhard

- 1954 *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*. Guatemala: Ministerio de Educación Pública.  
1977 *Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco*. El Salvador: Ediciones Cuscatlán.  
[1935]

Serna, Jacinto de la

- 1953 *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España*, en Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2 vols., v. I, pp. 47-368, Francisco del Paso y Troncoso (ed.). México: Fuente Cultural.

Shaw, Mary

- 1972 *Según nuestros antepasados... Textos folklóricos de Guatemala y Honduras*. Guatemala: Instituto Lingüístico de Verano.

Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC

- 2009 *Tejuan tikintenkakiliaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos*. Puebla, México: Sociedad Agropecuaria del CEPEC.

Técnicos Bilingües de la Unidad Regional de Acayucan

- 1985 *Agua, mundo, montaña. Narrativa nahua, mixe y popoluca del Sur de Veracruz*. Puebla, México: Premiá.

Tedlock, Barbara

- 1982 *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

*The Book of Chilam Balam de Chumayel*

- 1967 Ralph L. Roys (ed. y trad.). Norman: University of Oklahoma Press.  
[1933]

Thompson, J. Eric S.

- 1978 *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction*. Norman: University of Oklahoma Press.  
[1950]

Thompson, J. Eric S.

1975 *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo Veintiuno.

[1970]

1992 *Grandeza y decadencia de los mayas*. México: Fondo de Cultura

[1954] Económica.

Villa Rojas, Alfonso

1990 *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. México: Gobierno del Estado de Chiapas y Miguel Ángel Porrúa.

# El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica

Mercedes de la Garza  
(coordinadora)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
México, 2015

Imagen de portada: Elemento arquitectónico simbólico. Procedencia desconocida. Período Clásico (600-950 d.C.), 45.5 cm de diámetro. Colección del Museo Regional de Campeche (Fuerte de San Miguel), Campeche, México. Fotografía de Ignacio Guevara.

Primera edición: 2015

Fecha de término de edición: 20 de noviembre de 2015.

D.R. © 2015, Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Filológicas  
Circuito Mario de la Cueva, s. n.,  
Ciudad Universitaria, C. P. 04510, México, D. F.  
[www.iifilologicas.unam.mx](http://www.iifilologicas.unam.mx)  
Tel. 5622-7347, fax 5622-7349

ISBN: 978-607-02-7354-4

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

*Impreso y hecho en México*

## ÍNDICE

Presentación . . . . .	7
Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno. Propuesta de un paradigma, Alfredo LÓPEZ AUSTIN . . . . .	11
El ciclo de 819 días y otros ritos cuatripartitas y direccionales del período Clásico maya, Guillermo BERNAL ROMERO . . . . .	51
El transcurrir del tiempo en el inframundo maya, Roberto ROMERO SANDOVAL . . . . .	91
El linaje de los dioses-tiempo k'iche' según el <i>Popol Vuh</i> , Laura Elena SOTELO SANTOS. . . . .	109
El juego de los tiempos: un acercamiento al ritual maya colonial, Martha Ilia NÁJERA C. . . . .	143
Tiempos de cambio y permanencia. Tiempos de resistencia, María del Carmen VALVERDE VALDÉS. . . . .	165
La adivinación calendárica de los niños mayas y los rituales de paso a la vida adulta. La continuidad del <i>jeets meek'</i> yucateco, Michela CRAVERI. . . . .	187
Los mayas y la trama de los tiempos, Mercedes DE LA GARZA . . . . .	223