

Diálogo con M. Bajtin sobre el cronotopo

Federico Navarrete Linares

El propósito de este ensayo es establecer un diálogo, bien intencionado pero irreverente, con el gran pensador ruso, Mijail Bajtin, alrededor de su concepto de “cronotopo”.

¿Por qué un diálogo? Porque uno de los aspectos más fecundos y enriquecedores del pensamiento de Bajtin es justamente su carácter *dialógico*, su negativa a convertir sus reflexiones teóricas en imposiciones dogmáticas, su apertura a escuchar las razones de los demás. ¿Por qué irreverente? Porque lo que pretendo es, justamente, apropiarme del concepto de cronotopo y aplicarlo al propio Bajtin, para así demostrar el carácter relativo de su propia concepción del tiempo histórico. Ese acto de irreverencia me permitirá, a su vez, reflexionar sobre las características de lo que llamaré el cronotopo histórico occidental y compararlo con los cronotopos mesoamericanos.

La definición de cronotopo

Al principio de su artículo “Formas del tiempo y del cronotopo en la novela” Bajtin define este concepto seminal, cuya capacidad explicativa habré de explorar en este ensayo :

Llamaremos cronotopo (literalmente, tiempo espacio) a la conexión intrínseca de las relaciones temporales y espaciales que se expresa artísticamente en la novela. Este término es empleado en matemáticas y fue introducido como parte de la Teoría de la Relatividad de Einstein. [...] Lo que nos importa es el hecho de que expresa la inseparabilidad del tiempo y del espacio (el tiempo como cuarta dimensión del espacio). (Bajtin 1981: 84-85)

Más adelante, explica que el cronotopo constituye la columna vertebral de cualquier narración:

El cronotopo es el lugar en que los nudos de la narración se atan y se desatan. Puede decirse sin ambages que a ellos pertenece el sentido que da forma a la narración. [...] El tiempo se vuelve efectivamente palpable y visible; el cronotopo hace que los eventos narrativos se concreten, los encarna, hace que la sangre corra por sus venas. Un evento puede ser comunicado, se convierte en información, permite que uno pueda proporcionar datos precisos respecto al lugar y tiempo de su acontecer. Pero el evento no se convierte en una figura. Es precisamente el cronotopo el que proporciona el ámbito esencial para la manifestación, la representabilidad de los eventos. (Bajtín 1981: 250)

Es decir, la manera en que un cronotopo representa el tiempo y el espacio permite organizar el devenir en una narración literaria y darle sentido. Bajtín propone que la diversidad de los géneros literarios responde a una diversidad de los cronotopos y en su artículo se encarga de definir algunos de éstos: el cronotopo abstracto de la novela clásica de aventuras, el cronotopo mítico de la metamorfosis en Hesiodo y en Ovidio, el cronotopo folclórico primigenio, etc.

El cronotopo de cada uno de estos géneros determina el tipo de eventos que se narran, la forma y naturaleza de los personajes y el tipo de transformaciones experimentadas por ellos: así, en el cronotopo de aventuras los eventos son casualidades, completamente exteriores a los héroes, y éstos aparecen como inmutables (este cronotopo es idéntico de hecho al de los dibujos animados contemporáneos como el Correcaminos); el cronotopo de la metamorfosis, en cambio, hace a los personajes experimentar constantes cambios sucesivos, cambios que se asimilan a las transformaciones experimentadas por la naturaleza. En suma, la forma que asume el cronotopo determina la naturaleza de los personajes y su psicología. Como explica Bajtín, para poder hacer una biografía interiorizante fue necesario crear un cronotopo

de la vida privada (centrado en el hogar y los acontecimientos que en él se dan) que se distinguiera claramente de los cronotopos de la vida colectiva.

Por otra parte, Bajtin afirma que el concepto de cronotopo se puede extender más allá de la literatura, pues existen cronotopos de la vida real, como el cronotopo del encuentro (manifiesto, por ejemplo, en las reuniones diplomáticas), el del ágora griega o el del clan romano (Bajtin 1981: 97-138). En suma, la organización del tiempo y el espacio en unidades coherentes y cargadas de significado no se realiza únicamente dentro de los textos literarios, sino que también es un elemento fundamental de la vida social.

Los cronotopos reales determinan en buena medida los literarios. Esto resulta particularmente claro en el caso del cronotopo folclórico primigenio. Esta concepción unitaria y totalizadora del tiempo y del espacio, de acuerdo con Bajtin, pudo sólo surgir en las sociedades agrícolas sin clases, pues integraba en un todo armonioso los ciclos agrícolas, los ciclos estacionales, los ciclos astrales y los ciclos de la vida humana. Se trataba de un tiempo

[...] profundamente espacial y concreto. No está separado de la tierra ni de la naturaleza. Él, como la vida entera de los seres humanos, existe únicamente en la superficie. La vida agrícola del hombre y la vida de la naturaleza (de la tierra) son medidas por una y la misma escala, por los mismos eventos; tienen los mismos intervalos, inseparables uno del otro, presentes como un (indivisible) acto de trabajo y conciencia. La vida humana y la naturaleza son percibidas dentro de las mismas categorías. (Bajtin 1981: 206)

Esta unidad primigenia (sospechosamente parecida, por cierto, al paraíso perdido cristiano o al comunismo primitivo marxista) fue rota conforme la vida privada se fue separando de la vida colectiva y surgieron cronotopos adecuados a la individualidad, un proceso vinculado al surgimiento de las clases sociales. (Bajtin 1981: 206-210)

Bajtin y el “verdadero” cronotopo de la historia

Más allá de la pluralidad de los cronotopos literarios y reales, Bajtin hace continuamente referencia a una plenitud del tiempo que los cronotopos expresan con mayor o menor exactitud. Así, por ejemplo, juzga negativamente al cronotopo folclórico por ser cíclico:

Todas las peculiaridades que hemos señalado hasta ahora pueden considerarse como características positivas del tiempo folclórico. Pero una última característica de este tiempo (en la que nos detendremos ahora), es su carácter cíclico, una característica negativa que limita la fuerza y la productividad ideológica de este tiempo. La marca de lo cíclico, y consecuentemente de la repetición cíclica, es evidente en todos los eventos que ocurren en este tipo de tiempo. El impulso hacia adelante del tiempo es limitado por el ciclo. Por esta razón, incluso el crecimiento no alcanza un verdadero devenir.” (Bajtin 1981: 209-210)

Igualmente equivocada le parece la concepción clásica que habla de una Edad de Oro perdida en el pasado:

Para ponerlo en términos un poco elementales, podemos decir que algo [la Edad de Oro] que puede, y de hecho debe realizarse únicamente en el futuro se presenta en este caso como algo acaecido en el pasado, [pese a que es] algo que no pertenece de ninguna manera al pasado, sino algo que es esencialmente una meta y una obligación. Esta singular transposición, esta inversión del tiempo, típica de las formas de pensamiento mitológicas y artísticas en varias etapas del pensamiento humano, se caracteriza por una concepción especial del tiempo, y en particular del futuro. El presente, y sobre todo el pasado, son enriquecidos a expensas del futuro.” (Bajtin 1981: 147-148)

En este artículo, Bajtin esboza la historia del progreso de los cronotopos hacia una mayor adecuación a la plenitud del tiempo, es decir el surgimiento de una visión lineal

y progresiva del devenir, que el autor considera ser la real y que es la que impera en la cultura occidental moderna.

En contraste, mi propósito en este diálogo es justamente cuestionar la supuesta plenitud y realidad de este tiempo lineal, progresivo e irreversible, y demostrar que es muchos más fecundo analizarlo como un cronotopo más, es decir como otra construcción cultural que busca dar *un* sentido al acontecer humano. Quiero, en suma, aplicar la riqueza explicativa del concepto de cronotopo a la propia concepción occidental del tiempo y de la historia. Este ejercicio implica, desde luego, descalificar las valoraciones que Bajtin hace de la mayor o menor adecuación de los cronotopos a la plenitud del tiempo, y demostrar que el cronotopo histórico occidental puede resultar tan lejano, o tan cercano, a esa plenitud como cualquier otro.

Este acto me parece el mejor homenaje que puedo hacer a la fecundidad del pensamiento de Bajtin. En efecto, es tal la apertura de sus ideas que nos permiten ir más allá de las determinaciones culturales de su cronotopo, ese que, tal como una categoría universal kantiana, el autor consideraba incuestionable.

Bajtin muestra el camino al señalar que las relaciones entre los cronotopos son necesariamente *dialógicas*, es decir ningún cronotopo puede aspirar a explicar al otro, a someterlo a su propia lógica, sino que tiene que iniciar una relación de comprensión con el otro, un intercambio desde la alteridad irreductible de sus posiciones. (Bajtin 1981: 252) Por ello, una crítica de lo que llamaré el cronotopo histórico occidental me permitirá sentar las bases para un diálogo entre esta concepción culturalmente determinada del tiempo y los cronotopos históricos mesoamericanos.

El cronotopo histórico occidental, o “No hay más ruta que la nuestra”

Corriendo el riesgo implícito en cualquier simplificación, me parece que el cronotopo histórico occidental puede representarse como un camino. El camino, como señala el propio Bajtin, integra perfectamente el tiempo y el espacio en una sola línea continua. El camino implica necesariamente un recorrido, y ese recorrido generalmente es tan lineal como él mismo: se parte de un extremo del camino (el inicio) para llegar a otro (la meta).

La concepción del cronotopo histórico como un camino queda manifiesta en lemas tan elementales como el que inventó Luis Echeverría en su campaña presidencial en México en 1970, “Arriba y adelante”, o en la frase del astronauta Neil Armstrong al pisar la Luna en 1969: “Este es un pequeño paso para un hombre, pero un gran paso para la humanidad.” En ambos casos, el cambio se concibe como avance espacial y éste avance adquiere dimensiones temporales. La misma concepción es evidente, desde luego, cada vez que alguien habla de progresar, o de retroceder en la historia.

Esta concepción lineal implica, por lo tanto, la división de la historia en etapas que deben ser recorridas en orden y que deben ser dejadas atrás al momento de iniciar la siguiente. Desde 1969, en efecto, no faltan pedantes que pretenden que hemos entrado en la era espacial.

La metáfora del camino revela otra característica fundamental del cronotopo histórico occidental: su pretensión de unicidad. El tiempo, en efecto, es concebido como una línea singular : se inició con la creación del cosmos (ya sea por agencia divina o por fenómeno físico) y conduce irremediamente a su destrucción y/o a su redención.

Único también es el camino evolutivo humano dentro de este cronotopo: las etapas históricas de organización social se conciben como una sucesión necesaria y singular. De esta concepción han surgido las obsesiones occidentales por tipificar y explicar los desarrollos de sociedades diferentes como casos anómalos o incluso como perversiones,

pues no siguen el patrón supuestamente único de evolución representado por la historia europea. Así se hizo con las sociedades que “involucionaban” de formas estatales a formas no estatales de organización, o con aquellas que conservaban estructuras sociales “antiguas” (como los linajes) en el seno de estructuras sociales más “avanzadas” (como el Estado).

Esta concepción cronotópica se fundamenta, desde luego, en la convicción de que existe una verdad única y que ésta es propiedad de Occidente, ya sea la de la religión cristiana o la de la ciencia moderna.

Por otra parte, la pretensión de exclusividad del cronotopo occidental explica otra obsesión occidental: la equivalencia que establece continuamente entre distancia espacial y distancia temporal. En las más diversas obras literarias, como *Los pasos perdidos* de Carpentier (1972), un viaje a un país remoto de cultura diferente es considerado equivalente a un viaje al pasado y las costumbres de los pueblos lejanos se convierten en costumbres primigenias.

Esta equiparación entre distancia y el pasado es inseparable de otra concepción cronotópica: la del despliegue necesario de la cultura occidental sobre el espacio terrestre, concebido como la expansión de la fe, la verdad, la tecnología o la razón sobre un mundo desconocido, oscuro o primitivo. Bajtin mismo habla positivamente de la manera en que el cronotopo folclórico y la obra de Rabelais equiparan el crecimiento cualitativo con la expansión cuantitativa en el espacio. Es la misma idea que inspiró la obra de divulgación soviética *Cómo el hombre llegó a ser gigante*. El carácter épico y necesario que la historia occidental atribuye a los “descubrimientos” y a las conquistas realizados por los europeos, desde la de América hasta la del espacio, es otra manifestación de este cronotopo. De hecho la idea misma de “descubrimiento” que

divide el cosmos en una parte conocida y otra no, a partir de los conocimientos y prejuicios de una cultura puede atribuirse a él.

Por otra parte, según el cronotopo histórico occidental, el camino de evolución y progreso conduce, necesariamente, a un futuro mejor. El cronotopo del camino requiere, por lo tanto, que fijemos nuestra mirada hacia adelante (“Cara al sol con la camisa limpia”). Así, se nos presenta como una sucesión de triunfos: el de la verdadera religión sobre los paganismos, el de la razón sobre la tradición, el del conocimiento sobre la ignorancia o el de la tecnología sobre las limitaciones intrínsecas a la vida terrenal. Como ha señalado Reinhart Koselleck, la Ilustración europea incorporó las ideas escatológicas cristianas a la historia humana, presentando a ésta como tendiente necesariamente a la redención (Koselleck 1993).

Cualquier revés o retraso (y ya estas palabras implican una valoración muy clara) no es más que una pequeña aberración en un recorrido predeterminado e indetenible. Así, la historia se convierte en una comedia en el sentido aristotélico del término : una trama que tiene como desenlace la reconciliación. Todas las destrucciones, todas las agresiones a otras culturas son justificadas por su incorporación a esta marcha triunfal.

Un ejemplo entre miles de la fuerza de esta convicción es el texto en que Gonzalo Aguirre Beltrán, el teórico y fundador del indigenismo mexicano moderno, justifica la integración de los indígenas (es decir el despojo de sus tierras, la destrucción de sus culturas y su incorporación forzosa a la sociedad mexicana) con el argumento de que al convertirlos en obreros se les abre la posibilidad de ser partícipes de la utopía socialista (Aguirre Beltrán 1970).

El carácter lineal y exclusivista del cronotopo histórico occidental implica necesariamente, por lo tanto la fuga al futuro. Al sostener que la Edad de Oro no existió en el pasado pero que se encuentra en nuestro porvenir, Bajtin hace eco de esa peculiar

mitología que proyecta las certidumbres más inverosímiles al mañana y destruye lo realmente existente en aras de algo que cree seguro en el porvenir. Un ejemplo particularmente elocuente de esta fe en el futuro es el capítulo del *Tratado de Economía Marxista* en que el teórico trotskista Ernest Mandel describe cómo será la vida bajo un régimen comunista. Cito sólo un ejemplo:

Una sociedad socialista no dictará nunca a sus miembros el empleo obligatorio de servicios colectivos --negándose a poner a su disposición los medios de asegurar estos mismos servicios sobre una base individual. Como quiere satisfacer *todas* las necesidades racionales del hombre, respetará la necesidad de aislamiento periódico y de soledad, que es el corolario dialéctico y permanente del carácter social del hombre. Asimismo, si el automóvil individual es manifiestamente irracional como medio de transporte urbano, resulta sin ninguna duda el instrumento de transporte más ágil para los viajes de placer [...] e incluso cuando los viajes en avión, en ferrocarril y en autobús sean gratuitos, los hombres continuarán deseando un coche privado [...] Una sociedad socialista respetará estos deseos y, lejos de condenarlos como supervivencias pequeño burguesas, se esforzará en satisfacer esas necesidades cuyo carácter racional resulta evidente para toda persona de buena fe. (Mandel 1980: 181)

Resulta simplemente insostenible pretender que esta visión del futuro es más realista, más científica o más racional que aquella que coloca la Edad de Oro en el pasado. Cuando mucho, se puede afirmar que la segunda afirmación es más científica en cuanto falsificable, pues el pasado es, al menos, susceptible de conocerse.

Respecto a las consecuencias de esta manera de pensar y de actuar sólo me queda recordar el muy conocido pasaje de Walter Benjamin, un hombre empapado de la tradición profética judía y marxista, sobre el “ángel de la historia”:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que lo tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas

las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán lo empuja irremediablemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin 1973: 183)

La genialidad de esta visión radica en su misma sencillez. El ángel de la historia está atrapado en el cronotopo histórico occidental, el huracán que lo impulsa tiene todas sus características de necesidad, de unicidad, de absoluta linealidad. Pero basta con que el ángel invierta su punto de vista, con que mire hacia atrás en vez de mirar hacia adelante, como el cronotopo lo demanda, para que inmediatamente convierta la comedia en tragedia, la marcha triunfal en catástrofe.

De la necesidad del diálogo

Más allá de señalar las nefastas consecuencias que la imposición de la cultura occidental y su cronotopo histórico han tenido sobre las demás culturas del orbe, lo que me interesa es analizar la manera en que la inquebrantable convicción de los occidentales de estar localizados en el centro de la única historia, de ser los poseedores de la verdadera historicidad, ha facilitado la imposición de su dominación sobre el resto de las sociedades del planeta.

No cabe duda que es una gran ventaja concebir el devenir histórico como una lucha entre el bien o la razón, que pertenecen a uno, y el mal o la sinrazón, que pertenecen a cualquier otro hombre con el que uno se enfrente. En el titánico enfrentamiento entre el bien y el mal, del que saldrá victorioso el primero --como lo establece el cronotopo

maniqueo--, lo más conveniente es creerse representante del polo triunfador y esta certidumbre permite juzgar y dominar las culturas ajenas con tan pocos miramientos como los que tuvo Hernán Cortés con los pueblos mesoamericanos.

El cronotopo lineal y único es la base de la muy antigua convicción occidental de que su triunfo, su imposición de relaciones de dominación sobre otras culturas, ha sido siempre el resultado necesario de su superioridad, de su posesión de la verdad, de su mayor evolución. Una manifestación reciente de este síndrome cronotópico es el libro *La Conquista de América* de Tzvetan Todorov (1992), que pretende explicar la conquista de México a partir de una muy dudosa capacidad superior de Cortés y los españoles para interpretar y manejar los símbolos (resultado, desde luego, de su dominio de la escritura).

Esta cómoda certidumbre ha permitido al cronotopo histórico occidental absorber otros cronotopos y subordinarlos a su unicidad. Desde luego, a sus propios ojos, éste ha sido un triunfo de la historia sobre las fábulas y el mito, de la razón sobre la ignorancia, de la escritura sobre la oralidad, de lo nuevo sobre lo viejo.

Sin embargo, entendida como una relación *dialógica*, esta capacidad de absorción y sometimiento pierde su reconfortante necesidad y naturalidad. No es que occidente incorpore a otras culturas y sus diferentes concepciones del devenir en la suya verdadera, sino que impone una hegemonía como parte de una estrategia de dominación. No se trata tampoco de un proceso dialéctico, en que la tesis y la antítesis se funden en una síntesis que las supera, sino de una relación plenamente *dialógica*, en que culturas inconmensurables intercambian información, ideas, con los inevitables malentendidos, y dentro de una relación de poder claramente desigual.

A partir de esta premisa, los siguientes apuntes intentarán reconstruir algunos rasgos de los cronotopos históricos mesoamericanos, náhuatl y maya particularmente, a partir de su compleja interacción con el cronotopo histórico occidental.

Los turnos y la apertura conceptual

Un rasgo central de los cronotopos mesoamericanos es su concepción del tiempo como una ronda de turnos. La importancia de los turnos en la cosmovisión mesoamericana es aceptada por muy diversos autores que han encontrado este principio organizador en todos los niveles de la vida indígena: organiza el calendario, concebido como una ronda de dioses que cargan al tiempo; sustenta la idea de los cargadores de los años, que asocian los rumbos espaciales con el tiempo; determina los ritmos de fiestas y obligaciones rituales, así como la organización del *tequio* y la rotación de los cargos públicos; se manifiesta igualmente en la sucesión de los soles cosmogónicos.

Este principio implica una praxis histórica diferente a la occidental. Mientras que la razón occidental busca la unidad, la razón mesoamericana es aditiva y busca la pluralidad. Para volver a las metáforas, mientras que dentro del camino lo nuevo deja necesariamente atrás a lo viejo, la rueda de turnos puede crecer para incorporar lo nuevo, sin por ello desplazar a lo ya existente.

Un elocuente ejemplo de esta manera de razonar es la manera en que los mayas quichés de Momostenango, en Guatemala, integraron a los seguidores de Acción Católica, junto con los padres-madres costumbristas, en el culto a su patrón Santiago. Hace unos años, la presión de los catequistas en la comunidad llevó a las autoridades a nombrar a dos de ellos segundo y cuarto mayordomos del santo para permitirles participar en la ronda ritual de su culto. Los sacerdotes mayas, tal como lo explica la etnóloga Barbara Tedlock, adoptaron

[...]una solución dialéctica, no sólo alternando a los conversos y a los tradicionalistas en los cuatro puestos de liderazgo de la confraternidad, sino también señalando la útil complementación entre la abstinencia ritual del alcohol, en el caso de Acción Católica, y la abstinencia tradicional de relaciones sexuales. En efecto, el dualismo entre los conversos y los tradicionalistas se trasladó de una oposición externa entre instituciones a una complementación interna dentro de una sola institución. (Tedlock 1992: 43)

Como señala la propia Tedlock, la solución occidental a un conflicto similar hubiera implicado la anulación de una de las dos tradiciones, ya fuera en nombre de la tradición o del progreso. La concepción de los turnos, en cambio, es capaz de absorber lo nuevo sin destruir lo viejo, pues como señala un padre-madre quiché, “no se puede borrar el tiempo.”

Esta radical diferencia entre los cronotopo mesoamericano y occidental ayuda a explicar otro malentendido cultural, mucho más antiguo y trágico.

Para los españoles del siglo XVI, la aceptación indígena del dios cristiano implicaba necesariamente la renuncia a sus dioses antiguos. El bautizo y la conversión, dentro del cronotopo lineal, significaban dejar atrás, y para siempre, el pasado. Eran un nuevo nacimiento, una *tabula rasa* (dos concepciones obsesivas del cronotopo histórico occidental).

En contraste, para los indios la adopción de los dioses españoles implicaba simplemente la apertura del círculo y la incorporación de un nuevo numen a la ronda. Así lo explica Muñoz Camargo:

Decid al capitán que por qué nos quiere quitar los dioses que tenemos y que tantos tiempos servimos nosotros y nuestros antepasados; que, sin quitarlos ni mudarlos de sus lugares puede poner a su Dios entre los nuestros, que también le serviremos y adoraremos y le haremos casa y templo de por sí, y será también Dios nuestro, como lo hemos hecho con otros dioses que hemos traído de otras

partes. [...]Este modo de hablar y de decir que les quería dar otro Dios es a saber que cuando estas gentes tenían noticia de algún Dios de buenas propiedades, que lo recibían admitiéndolo como tal; porque gentes advenedizas trujeron muchos ídolos que tuvieron por dioses: y a este fin decían que Cortés les traía otro Dios.” (Muñoz Camargo 1984: 245-246)

El resultado fue uno de esas dobles confusiones que tan bien ha descrito Lockhart en muchos ámbitos coloniales: los españoles celebraron la conversión indígena, seguros de que era una abolición de la antigua religión, y luego se sintieron decepcionados e indignados cuando descubrieron que los indios los habían engañado y se empecinaban en sus *supersticiones* (término incomprensible fuera del cronotopo occidental lineal). Los indios, por su parte, se sintieron decepcionados por el terco e intolerante monopolio que los españoles pretendían ejercer sobre la verdad religiosa y por la represión a que eran sometidos cuando en efecto adoptaban los dioses cristianos y los hacían suyos.

Las rondas temporales y las esperanzas restauradoras mesoamericanas

En el cronotopo histórico mesoamericano los turnos aparecen organizados en rondas o círculos. En su *Segunda Relación*, el historiador náhuatl Chimalpain describe así el calendario indígena:

Cuando contaban los años, al cabo de todos los renovaban, los hacían comenzar de nuevo ; así como un *temalácatl*, iban dando vueltas, haciendo girar sus registros de cuentas de años, de cincuenta y dos en cincuenta y dos años, renovando en cada rueda la cuenta de los años.

Esta metáfora del malacate, o rueda, parece revelar una visión cíclica del tiempo, lo que se confirma, aparentemente, en el refrán náhuatl recogido por Fray Bernardino de Sahagún (acompañado de mi traducción):

Occepa iuhcan iez, occepa iuh tlamaniz iniquin in canin

Intlein mochioaia cenca ie uecauh, inaiocmo mochihua: auh occepa mochioaz, occepa iuh tlamaniz, iniuhtlamanca ievcauh: iniehoantin, in axcan nemi, occeppa nemiquizque, iezque. (Sahagún 1979: vol. 2, fo. 296v-297r)

[Otra vez así será, otra vez así se acostumbrará entonces y allá

Lo que se hacía hace mucho tiempo, ahora ya no se hace: pero otra vez se hará, otra vez se acostumbrará tal como era la costumbre ha mucho: ellos, los que ahora viven, otra vez vivirán, serán.]

En su glosa española, Sahagún expresa elocuentemente su indignación ante esta idea:

Lo que es tornará a ser, y lo que fue otra vez será.

Esta proposición es de Platón, y el Diablo la enseñó acá, porque es errónea, es falsísima, es contra la fe, la cual quiere decir: las cosas que fueron tornarán a ser como fueron los tiempos pasados, y las cosas que son agora serán otra vez; de manera que, según este error, los que agora viven tornarán a vivir, y como está agora el mundo volverá a ser de la misma manera, lo cual es falsísimo y hereticísimo. (Sahagún 1988: 451)

Al atribuir un origen platónico a esta idea Sahagún, la asimila a la concepción del eterno retorno como un regreso infinito de lo mismo. Sin embargo, pese a Platón, los brahmanes y Mircea Eliade, me parece que esta concepción abstracta poco tiene que ver con el cronotopo histórico mesoamericano, o con la mayoría de los cronotopos históricos realmente existentes.

Si leemos el texto náhuatl, y no la diatriba del cazador de herejías, la idea del cronotopo histórico indígena se nos revela en su riqueza. En primer lugar, la explicación náhuatl señala que lo que se hizo en el pasado ya no se hace ahora, y lo que ofrece el refrán es la certeza de que se volverá a hacer en el futuro. El pasado y el futuro aparecen como distintos del presente.

El futuro regreso de las costumbres del pasado señala un círculo, en efecto, pero no se trata de una especulación filosófica, sino de un programa político. Si pensamos que este refrán fue recogido ya en la segunda mitad del siglo XVI, entre una generación crecida bajo el régimen colonial y cristiano, la expectativa del regreso de las costumbres antiguas parece ser un anhelo por la restauración de la realidad prehispánica. Por otra parte, la frase final promete que los vivos del presente (es decir los que ya no viven como los de antes) volverán a vivir en el mundo, presumiblemente en ese futuro en que se habrán vuelto a imponer las costumbres antiguas.

En suma, no parece descabellado proponer que este refrán expresa una esperanza de restauración, quizá sobrenatural, de la vida indígena independiente y de fin del dominio colonial. De ser correcta, esta interpretación reforzaría la hipótesis de Bierhorst (1985) respecto a que los *Cantares Mexicanos*, un manuscrito contemporáneo elaborado por los mismos informantes indígenas de Sahagún, son expresión de un movimiento de restauración colonial. Un movimiento que podría resultar análogo a los movimientos revitalizadores de los *taki ongos* del Perú (Stern 1982) en el mismo siglo XVI, y a las de los indios de las praderas de Norteamérica (McLoughlin 1990) y de los pueblos amazónicos (Brown 1991) en los últimos dos siglos.

En este diálogo entre cronotopos tan diferentes no podemos estar seguros hasta qué punto Sahagún comprendió el proyecto histórico implícito en este refrán, o en los *Cantares* en general, o hasta qué punto su indignación respondió a convicciones más generales. En todo caso, para el cronotopo lineal, la imposición de la fe cristiana, como la revelación, tenía que ser definitiva y marcaba en América, como había marcado en el Viejo Mundo, una transformación irreversible, un cambio de era. Desde esa perspectiva la mera idea de cualquier tipo de retorno resultaba efectivamente herética.

El cronotopo histórico expresado en este refrán náhuatl del siglo XVI nos remite a las ideas históricas mejor conocidas de los mayas. Resulta análogo en lo fundamental a esta afirmación recogida en el *Chilam Balam de Chumayel*:

Estoy en 18 de agosto de este año de 1766. Hubo tormenta de viento [huracán].
Escribo su memoria para que se pueda cuántos años después va a haber otra.
(Chilam Balam de Chumayel 1988: 149)

Contra una simplista interpretación cíclica basta con señalar que el sacerdote maya afirma que habrá otra tormenta de viento, no la misma. La misma idea es expresada, con igual elocuencia, por un maya *cruzob* actual cuando habla de la guerra que habrá de venir:

¡Ja! Regresará. Eso está sucediendo, y así
quedará.
NO como antes quizá. La forma es diferente.
Diferente, pero es lo mismo.
Sólo la forma es diferente cuando la instituyen de nuevo.
[...]
Bien, las cosas empeorarán de nuevo.
Primero nos joden. Bien, ¿no ocurrió así hace
mucho tiempo?
Primero los jodieron con hambre. Bien, como
me contó mi difunto padre, el hambre hizo ocurrir
la guerra, dijo él. (Sullivan 1991: 194)

Mi hipótesis es que el cronotopo histórico que manifiestan estas declaraciones es esencialmente el mismo que expresa el ciclo de los 13 katunes de honda raigambre prehispánica. Independientemente del sistema calendárico empleado (el año solar cristiano o la cuenta larga), ambas concepciones de los ciclos históricos se basan en la misma ambigua relación de similitudes y diferencias.

En la rueda de los katunes, en efecto, la repetición histórica no implica la identidad, como lo demuestra la larguísima sucesión de descabros itzaes en el katún 8 Ahau mencionados en el *Chilam Balam de Chumayel* (con las fechas cristianas entre corchetes):

[672-692] Fue abandonada Chichén Itzá después de trece dobleces del katún. Y se establecieron en Chakán-Putún, en sus casas, en el tiempo de este katún.

[928-948] Fue abandonado Chakán-Putún por los hombres itzaes. Y vinieron a poner sus casas otra vez. Trece dobleces del Katún estuvieron establecidos en sus casas de Chakán-Putún. En este mismo katún fueron los itzaes a vivir bajo los árboles, bajo la ceniza, bajo su miseria.

[1185-1204] Fueron dispersados los itzaes de sus casas por segunda vez, por el pecado de palabra de Hunaceel, por sus alborotos con los de Izamal. Trece dobleces del katún habían estado establecidos, cuando fueron dispersados por Hunaceel, para dar el entendimiento de los itzaes.

[1441-1461] Fue derrumbada Mayapán, la amurallada, porque los de detrás de la muralla destruyeron la fortaleza, para vaciar de la ciudad de Mayapán el poder amontonado en ella.

Es claro que estos eventos son similares pero nunca iguales pues suceden en diferentes lugares y con personajes diferentes. Sin embargo, la regularidad es confirmada por la enumeración de 4 casos sucesivos.

Por ello no sorprende que la caída de los itzaes de Tayasal en 1697 haya coincidido con otro regreso del terrible katún 8 Ahau. Me parece que el análisis que Jones (1989) hace de la historia de la región a lo largo del siglo XVII muestra que la conciencia histórica de esta repetición entre los mayas, perfectamente objetiva dentro de sus premisas, jugó un papel importante en los acontecimientos.

Otra manifestación elocuente de este cronotopo y sus efectos en la actuación histórica de los mayas es el del regreso del katún 9 Ahau. El *Chilam Balam de Tizimín* describe así el paso de este katún en el siglo XVI:

9 Ahau
fue el segundo katún.
La Celeste Mérida
fue el asiento de la cuenta del katún;
y ahí comenzó
y se elevó la cristiandad,
que fue difundida por el malvado mundo
de las tierras de los alrededores.
Y ahí fue el principio
y la construcción de la casa de Dios
que está en medio de la ciudad de Mérida.
Acumular trabajo
fue la carga del katún.
Y en él comenzó la sogá.
Y empezó la fiebre de la nariz y los brazos,
del frijol blanco
en las huertas,
y traían consigo su veneno
y sus sogas sobre el mundo,
y hacían sufrir a los niños
y a los hermanos menores,
con sus duros látigos
con sus duros tributos.
Y en él fue el gran robo del tributo:
fue el gran robo de la Cristiandad.
En él fue el establecimiento de los
siete sacramentos;
la palabra de Dios es grande.
Tómala y
recíbela
al llegar a la ciudad
de nuestros hermanos mayores. (Edmonson 1982: 59-60)

En esta interpretación de los sucesos acaecidos entre 1559 y 1579, la llegada del cristianismo es valorada positivamente, pero la imposición de la dominación española (conquista, construcción de iglesias, tributo, encomienda, epidemias, inquisición) es juzgada negativamente.

Por ello no sorprende que a lo largo del periodo colonial el regreso del 9 Ahau empezara a ser concebido como una nueva venida del cristianismo, disociado esta vez de la nefasta dominación colonial. Un suceso similar, otra llegada de la cruz, adquiriría un matiz completamente diferente, pues ahora sería benéfico para los mayas:

Entonces él [es decir Cristo] abandonará la tierra de piedra y la tierra de árboles para convertirse allí en un hombre, para entonces allí fundar una ciudad. Allí no habrá entonces ningún zorro que pueda morderlos. Será en Katún 9 Ahau [...] llegó entonces, en el tiempo de la desaparición del tributo. Entonces terminó el que ellos tuvieran que pagar para el reclutamiento de ejércitos [por parte de] nuestros amos [...] Él está próximo a llegar aquí, entre nosotros, nuestro salvador, aquel Jesucristo, el guardián de nuestras almas. (Reifler-Bricker 1993: 63-64)

Para aquilatar la posible importancia de esta visión basta con señalar que el katún 9 Ahau regresó el año de 1848 (pues el ciclo se corrió por la reforma de la rueda de los katunes a finales del siglo XVIII (Edmonson 1982)) y que la Cruz Parlante y San Juan de la Cruz se revelaron a los mayas en 1850, cumpliendo efectivamente la profecía del katún, pues este último personaje se ostentaba como Cristo reencarnado (Reifler-Bricker 1977).

Al proponer esta interpretación, Reifler-Bricker ha sido acusada de idealista, pues algunos pretenden que plantear interpretaciones de este tipo, que intenten tomar en cuenta la propia conciencia histórica de los indígenas, implica desestimar las causas sociales objetivas que verdaderamente rigen la historia (y que obedecen a las reglas del cronotopo histórico occidental). Sin embargo, los estudios de este tipo, cada vez más

numerosos y fecundos, han demostrado que una actitud abierta que no descalifique los cronotopos históricos de otras culturas permite empezar a comprender su manera de actuar históricamente y, sobre todo, darle un sentido. Para lograrlo, no hay que intentar reducir la conciencia ajena a la propia, ni pretender disolver su cronotopo en el occidental, sino por lo contrario reconocer la alteridad y iniciar un diálogo con ella.

Las eras y sus transformaciones

Más allá de los turnos y la rueda, el cronotopo mesoamericano concibe el devenir dividido en eras que se organizan de una manera más lineal. La naturaleza de estas eras, y las transformaciones que implican, me parecen complejas y elusivas, por lo que presentaré únicamente algunas hipótesis. Otro problema a resolver es el del grado de influencia del cronotopo histórico occidental en estas concepciones.

La manifestación mejor conocida de esta división en eras es la sucesión de creaciones y destrucciones que precedieron la era cosmogónica actual. En esta sucesión se combina una cierta ciclicidad, pues cada era es creada y destruida en un juego de fuerzas cósmicas constantes, con una innegable linealidad: las eras anteriores son consideradas como preludios, imperfectos, de la era actual; las humanidades anteriores no son más que versiones fallidas de la humanidad presente; sus alimentos son ensayos imperfectos del maíz que conocemos. Esta concepción es evidente tanto en el *Popol Vuh* (1985) como en la *Leyenda de los Soles* (Códice Chimalpopoca 1992).

Algunos autores han hecho intentos, no muy convincentes, por identificar estas eras cosmogónicas con etapas históricas mesoamericanas (Graulich 1982). Mi hipótesis es que más acá de la división en grandes eras cosmogónicas, la era actual, la de los seres humanos, está dividida también en eras claramente diferentes, que no son definidas por grandes cataclismos cósmicos, sino por acontecimientos humanos. Estas eras van más

allá de los ciclos discutidos arriba, pues marcan transformaciones irreversibles en los hombres y en las sociedades. De esta manera introducen un fuerte elemento de linealidad en la concepción temporal mesoamericana.

Dos son los ejemplos que puedo presentar para demostrar la existencia de esta división de los cronotopos históricos mesoamericanos en eras discontinuas y sucesivas.

La historia mexicana parece claramente dividida en diferentes eras, a cada una de las cuales corresponde un cronotopo diferente. La primera es la de la migración, que se inicia con la partida de Aztlan en un año 1 Tecpatl (fecha cargada de profundos simbolismos) y termina con la fundación de México en un año 2 Calli. Esta era marca, con su principio, el fin de una era anterior: la de la vida en Aztlan. De este periodo histórico anterior no se sabe casi nada, no porque no exista, sino porque la historia mexicana se define como un rompimiento con ese pasado: de ahí que se inicie una nueva cuenta calendárica.

La migración es una era con características muy particulares: se define por la búsqueda constante de una patria, de un centro espacial, que sustituya el que fue dejado atrás. En otro trabajo (Navarrete s.f.) he analizado las características de lo que se puede llamar el cronotopo migratorio: el tiempo y el espacio son representados como un *continuum*, definido por el movimiento del pueblo en busca de su lugar de asentamiento definitivo. Las convenciones narrativas de los códices resaltan la unidad de este viaje, su carácter irreversible y unívoco, por encima de las múltiples peripecias que lo marcan.

La fundación de México marca el fin de la era migratoria y el establecimiento de un nuevo cronotopo histórico. Me parece que imágenes como la primera lámina del Códice Mendoza (1979), representan claramente el establecimiento de México-Tenochtitlan

como el centro del mundo a partir del cual girará en lo sucesivo el tiempo histórico mexicana.

Este centro define un nuevo cronotopo: la historia ya no es el movimiento de un pueblo en búsqueda de su patria, sino la de la expansión de este mismo pueblo a partir de un centro ya establecido. El propio dios mexicana, Huitzilopochtli, explica así, la manera en que se realizará esta expansión:

[...] para que mi voluntad rijan en los poblados de todas las partes esperaré, me enfrentaré a, me encontraré con las gentes de los cuatro puntos cardinales (*Crónica Mexicáyotl*, 29).

De ahí que los códices que tratan de este periodo adopten convenciones narrativas radicalmente diferentes, como la representación de las conquistas (no del camino) y la periodización en función de la coronación y la muerte de los *tlatoque* (y no en función de la estancia y partida de lugares). Junto con el cronotopo cambian los protagonistas: durante la migración el pueblo en su conjunto era guiado por el dios Huitzilopochtli; después de la fundación, todo gira alrededor de las figuras individuales de los *tlatoque* y sus hazañas.

Me parece que las radicales diferencias en el cronotopo de las dos eras reflejan las radicales transformaciones en la naturaleza histórica de los mexicanos, de un pueblo errante y miserable a un imperio conquistador y altanero. Que los propios indígenas estaban conscientes del carácter irreversible de esta transformación lo demuestra el episodio del fallido retorno a Aztlan, recogido por Diego Durán (1967).

Por otra parte, las eras mesoamericanas combinan la linealidad de las transformaciones irreversibles con una cierta ciclicidad. Los mexicanos sabían que su esplendor imperial estaba condenado a derrumbarse, como había caído el de los toltecas, culhuas, acolhuas y tepanecas antes de ellos. Esta conciencia no era muy

diferente a la que los hacía temer el fin de su era cosmogónica, que desaparecería como habían desaparecido las eras anteriores.

Por ello, me parece natural que la llegada de los españoles y la conquista hayan sido interpretados como otro cambio de era, un cambio similar a los que habían acaecido antes. Esta concepción podría explicar las alusiones constantes a los españoles como seres que retornaban y el fallido intento de Moctezuma por refugiarse en Cincalco, como lo había hecho Huémac. Otras analogías entre los relatos indígenas de la conquista de los mexicas y los relatos de la caída de la ciudad arquetípica de Tollan (otro cambio de era histórica), han sido encontradas por Olivier (1999).

La hipótesis de que la conquista española marcó un cambio de era en la conciencia histórica indígena aún tiene que ser demostrada plenamente. Igualmente queda por determinar hasta qué punto una concepción originariamente indígena fue reforzada por la idea española análoga que concebía la conquista como la llegada del cristianismo a América y como el inicio de una nueva era cristiana en ese continente. La aparente combinación de estas dos ideas aparece en el siguiente fragmento de Cristóbal del Castillo:

[...] todas las cosas escritas en este libro son el fin, la destrucción, la terminación del ser [costumbre] de los mexicas, desde que se extendió el agua divina, la hoguera, hasta que los conquistó el capitán Hernando Cortés, Marqués del Valle, cuando él introdujo, hizo entrar por primera vez a México Tenochtitlan, de modo que entró, la divina luz, el divino resplandor solar de Nuestro Señor, el único dios *Dios*, Jesucristo, su verdadera fe, su conocimiento, las divinas palabras de su fe. (Del Castillo 1991: 163)

La era mexicana, marcada por su ser o costumbre (*yeliztli*), se inició con la expansión de la guerra sacrificial (el agua divina, la hoguera) y terminó con la llegada de Cortés y de los rayos benéficos de la nueva religión. En otras partes de la obra de Del Castillo,

aprendemos que la era mexica (valorada de la manera más negativa) vino a destruir una era anterior en que los pueblos campesinos vivían pacíficamente, adorando falsos dioses y no al demonio, como los mexicas. De esta manera, el autor daba la vuelta a la acusación católica de que todos los indios eran adoradores del demonio.

Una concepción similar de la conquista española y la llegada del cristianismo se encuentra en esta profecía maya del *Chilam Balam de Chumayel*:

En el Trece Ahau, en las postrimerías del katún, será arrollado el Itzá y rodará Tancah, Padre. En señal del único Dios de lo alto llegará el Árbol Sagrado, manifestándose a todos para que sea iluminado el mundo, Padre. [...] Despertará la tierra por el norte y por el poniente. Itzam despertará. [...] Recibid a vuestros huéspedes que tienen barba y son de las tierras del oriente, conductores de la señal de Dios, Padre. Buena y sabia es la palabra de Dios que viene a vosotros. Viene el día de vuestra vida. No lo perdáis aquí en el mundo, Padre. "Tú eres el único Dios que nos creaste": así será la bondadosa palabra de Dios, Padre, del Maestro de nuestras almas. El que recibiere con toda su fe, al cielo tras él irá.

Pero es el principio de los hombres del Segundo Tiempo. Cuando levanten su señal en alto, cuando la levanten con el Árbol de Vida, todo cambiará de un golpe. Y aparecerá el sucesor del primer árbol de la tierra y será manifiesto para todos. El signo del único Dios de arriba, ése habréis de adorar, Itzaes. Adorad el nuevo signo de los cielos, adoradlo con voluntad entera, adorad al verdadero Dios que es éste, Padre. Meted en vosotros la palabra de Dios Único, Padre. Del cielo viene el que derrama la palabra para vosotros, para vivificar vuestro espíritu, Itzaes. Amanecerá para aquellos que crean, dentro del Katun que sigue, Padre. Y ya entra en la noche mi palabra. Yo que soy Chilam Balam, he explicado la palabra de Dios sobre el mundo, para que la oiga toda la gran comarca de esta tierra, Padre. Es la palabra de Dios, Señor del cielo y de la tierra. (Chilam Balam de Chumayel 1988: 184-185)

Este pasaje parece confirmar que para los mayas la llegada de los españoles y del cristianismo también marcó un cambio de era. Edmonson afirma que en tiempo coloniales la rueda de los katunes fue reformada para hacer que el katún 11 Ahau, el de la conquista, se convirtiera en el inicio de la misma. (Edmonson 1982: 17)

El texto de Chumayel puede explicar la constante preocupación maya a lo largo de la época colonial por apropiarse de la religión cristiana y convertirla en la base de un nuevo orden social libre de la dominación española, una preocupación que se hizo particularmente evidente en la rebelión de Cancuc y en la Guerra de Castas. Pareciera, en efecto, que los mayas percibieron la llegada de una nueva religión como la anulación de sus antiguas creencias.

Igualmente interesante es el hecho de que aun esta ruptura irreversible del orden religioso, el levantarse de un nuevo árbol de la vida, pudo ser incorporado en el cronotopo histórico maya, y se pudo construir un eficaz programa político de adaptación y apropiación de la nueva realidad.

Los cronotopos y la “plenitud” del tiempo

Estas reflexiones conducen a una doble conclusión. En primer lugar confirman el valor y el poder explicativo del concepto de cronotopo tal como fue definido por Bajtin. En segundo lugar, sugieren que la “plenitud” del tiempo que este autor colocaba como referente de los cronotopos es mucho más elusiva y compleja de lo que él mismo pensaba.

En efecto, me parece que la linealidad, irreversibilidad y unicidad del cronotopo histórico occidental es un pobre reflejo de esa “plenitud”. El hecho de que la conciencia histórica moderna conciba el tiempo como una continuidad ininterrumpida y lineal desde el Big Bang no implica que no existan, desde los movimientos terrestres y

estelares hasta los ritmos biológicos, una plétora de ciclos mucho más complejos insertos dentro de esa linealidad. De hecho, la teoría de la relatividad tiene una concepción del tiempo mucho más compleja que la que se maneja en el cronotopo histórico occidental. Por otra parte, son innegables los efectos nefastos de una visión que parte de la imposición de una verdad y razón únicas y de la destrucción de lo existente en aras de un futuro mejor que no existe todavía. En contraste, el cronotopo mesoamericano, con su complejísimo juego de turnos, ciclos y transformaciones irreversibles, parece más cercano a una verdadera “plenitud”.

Sin embargo, hay que partir de la premisa de que la plenitud del tiempo es inalcanzable por definición. Cualquier cronotopo humano parte necesariamente de determinaciones culturales, de premisas indemostrables (fincadas en la concepción cultural de la realidad) y por lo tanto construye un sistema que es racional y funcional, pero que no abarca la realidad en sí. En este sentido podrían aplicarse las reflexiones de Weber sobre las formas de racionalidad y sus límites inescapables.

Esta constatación, a su vez, implica una conclusión práctica y moral. Si no podemos estar ciertos de la superioridad de nuestro cronotopo, y de nuestra cultura, entonces nuestra actitud hacia las demás culturas ya no debe ser explicarlas para poderlas integrar a nuestra concepción de la realidad y del devenir histórico, sino intentar dialogar con ellas para comprenderlas respetando siempre su alteridad fundamental.

BIBLIOGRAFÍA:

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1970 “Encuentro sobre indigenismo en México”, en *América Indígena*

Bajtin, Mijail

1981 “Forms of Time and of the Chronotope in the Novel. Notes towards a Historical Poetics”, en *The Dialogical Imagination. Four Essays by M. M. Bakhtin*, Bajtin, Mijail, , Austin, University of Texas Press, , pp. 84-258.

Benjamin, Walter

1973 “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus Ediciones, 1973, pp. 175-192.

Bierhorst, John, ed.

1985 *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press.

Brown, Michael F.

1991 “Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia”, en *Ethnohistory* vol. 38, 1991, n. 4, pp. 388-413

Carpentier, Alejo

1972 *Los pasos perdidos*, Barcelona, Barral Editores.

Chilam Balam de Chumayel

1988 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México D.F., Secretaría de Educación Pública (Cien de México).

Códice Chimalpopoca

1992 [1945] *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, México, UNAM-IIH, (Primera Serie Prehispánica 1).

Códice Mendocino

1979 *Códice Mendocino*, Ernesto de la Torre Villar, ed., México, San Ángel Ediciones.

Crónica Mexicayotl

- 1992 Tezozómoc, Fernando Alvarado, *Crónica Mexicáyotl*, México, UNAM-IIH, 1992, [1949], (Primera Serie Prehispánica 3).

Del Castillo, Cristóbal

- 1991 *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, Federico Navarrete, trad., México, D.F., INAH/GV Editores/Sociedad de Amigos del Templo Mayor, (Colección Divulgación).

Durán, Fray Diego

- 1967 *Historia de las Indias de Nueva España*, México, Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa 36).

Edmonson, Munro S., ed.

- 1982 *The Ancient Future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, University of Texas Press.

Graulich, Michel

- 1982 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royales de Belgique.

Jones, Grant D.

- 1989 *Maya Resistance to Spanish Rule. Time and History on a Colonial Frontier*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Koselleck, Reinhart

- 1993 "Historia, historias y estructuras formales del tiempo", en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1993, pp. 127-140.

Mandel, Ernest

- 1980 *Tratado de economía marxista*, México, Ediciones Era, (Colección Popular).

McLoughlin, William

1990 "Ghost Dance Movements: Some Thoughts on Definition Based on Cherokee History", en *Ethnohistory* vol. 37, 1990, n. 1, pp. 25-44

Muñoz Camargo, Diego

1986 "Relación geográfica de Tlaxcala", en *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: México*, Acuña, René, ed., México, UNAM-IIA, Vol. 4, pp. 229-269

Navarrete, Federico

s.f. "The path from Aztlan to Mexico, on visual narration in Mesoamerican codices", en *Res. Aesthetics and Anthropology*, en prensa.

Olivier, Guilhem,

1999 "Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo", en *El héroe entre el mito y la historia*, Guilhem Olivier y Federico Navarrete, eds., México, Instituto de Investigaciones Históricas-CEMCA.

Popol Vuh

1985 *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*, Dennis Tedlock, trad., Nueva York, Simon and Schuster.

Reifler Bricker, Victoria

1977 "The Caste War of Yucatán: The History of a Myth and the Myth of History", en *Anthropology and History in Yucatán*, Jones, Grant D., ed., Austin, The University of Texas Press (Texas Pan American Series), pp. 251-258

1993 *El Cristo indígena, el Rey nativo*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.

Sahagún, Bernardino de

1979 *Códice Florentino*, México, Archivo General de la Nación.

1988 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, García Quintana, Josefina y Alfredo López Austin, eds., Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 560).

Stern, Steve J.

1982 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid, Alianza Editorial (Alianza América,9).

Sullivan, Paul

1991 *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*, México, Editorial Gedisa.

Tedlock, Barbara

1992 *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Todorov, Tzvetan

1992 *La conquista de América. El problema del Otro*, México, D.F., Siglo XXI Editores.