

«Espacialización del tiempo» como categoría de análisis en el estudio de contextos rituales

Ingrid Geist*

*Sólo el tiempo nos pertenece.
Esta cosa tan fútil, tan resbaladiza,
esta única posesión que la naturaleza
nos ha dado: justamente de ésta nos
dejamos despojar por cualquiera [...]
Por otra parte, nadie cree tener
una deuda si ha recibido tiempo.
Y en realidad es lo único que
tampoco el grato puede devolver.*
Séneca¹

La idea de la futilidad del tiempo, a la cual se refiere Séneca, puede servir de punto de partida para anotar algunas reflexiones sobre la configuración de tiempo y espacio en acontecimientos festivos y contextos rituales. Pensar el tiempo como fútil, nos ofrece una salida del hábito de concebirlo en función del instrumento cronométrico, por un lado, y, por el otro, nos introduce de golpe en el carácter problemático del tiempo para el individuo expuesto a dejarse expulsar de su tiempo y para la sociedad que tiene que afrontar el reto de asir su tiempo, fijarlo, hacerlo Historia y convertirlo en el fundamento estable que garantiza la continuidad de sus relaciones.

Con base en estas anotaciones preliminares, propongo abordar el concepto de «espacialización del tiempo» y preguntar por la posibilidad de convertirlo en una categoría analítica para el estudio de contextos rituales. El concepto

¹ Séneca, *Von der Seelenruhe: Philosophische Schriften und Briefe*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1985; la traducción es de la autora.

es un préstamo en la filosofía de Henri Bergson y por lo tanto será necesario reinterpretarlo o reformularlo. Al mismo tiempo pretendo lograr que converjan las reflexiones filosóficas de Bergson con las propuestas antropológicas de Arnold van Gennep y las sugerencias etnohistóricas de Gordon Brotherston. Probablemente parezca arbitrario querer lograr la convergencia entre tres pensadores tan distantes, sin embargo creo que se justifica ya que la idea de espacialización del tiempo está presente, de manera explícita o implícita, en cada uno de los tres autores.

Cabe anteponer todavía la legitimación de la reflexión teórica con base en el dato etnográfico, legitimación no entendida como un ejercicio obligado de cubrir el requisito académico sino, más bien, como un momento de asombro que aprehende difusamente la posibilidad de un significado y, por lo tanto, tiene que explicitarse y aclararse.

Una de mis preocupaciones básicas en el estudio de los ciclos festivos entre diferentes grupos del contexto mesoamericano, ha sido la configuración de los diferentes territorios rituales a partir de la interacción y el engranaje de diferentes ciclos festivos y ceremoniales que se constituyen como un todo en una comunidad o región. Los resultados de la investigación etnográfica muestran ciertas correlaciones entre ciclos y territorios rituales y sus profundidades históricas correspondientes. En el caso, por ejemplo, de una comunidad cuicateca, San Andrés Teotilapan, nos encontramos con la presencia de dos ciclos festivos que muestran un carácter marcadamente comunitario frente al cual se oscurece el significado agrícola que, por lo menos algunas fiestas, tuvieron en el pasado. Ambos ciclos se disputan la hegemonía trazando territorios contradictorios y legitimándose sobre la base de diferentes tiempos: uno de los ciclos evoca la tradición del pasado colonial reconstruyendo el territorio políticamente perdido de la Alcaldía Mayor; otro se instala en el presente de la cultura nacional e internacional y reafirma la autonomía local como el opuesto complementario al territorio global.²

Otro caso es el de los huicholes de San Andrés Cohamiata,³ al cual me voy a referir con más detalle. Aquí se trata de un complejo ritual que integra tres ciclos: el agrícola, el comunitario y el vital, con el agregado de un

²Cfr. Ingrid Geist, «Territorialidad y ritualidad: el caso de San Andrés Teotilapan, una aldea cuicateca», en *Cuiculico*, números 29-30, ENAH, México, 1992, pp. 39-50; y *Comunión y disensión. Prácticas rituales en una aldea cuicateca*, INAH, México, en prensa.

³Desde luego, es discutible si los huicholes pertenecen o no a la cultura mesoamericana. El grupo étnico pertenece lingüísticamente al tronco yuto-azteca y en efecto hay paralelismos culturales que quedan por analizarse en un estudio comparativo, por ejemplo, de la mitología entre huicholes, coras y mexicanos, con los datos etnohistóricos sobre las culturas tolteca y mexica.

conjunto de festividades de reciente introducción. También aquí está en juego una memoria que condensa diferentes profundidades históricas y despliega territorios de diferentes alcances.⁴ Podemos distinguir dos tendencias principales en la constitución territorial. La primera puede describirse como la forma de constituir un territorio expandido cuya dimensión histórica se remonta hasta los tiempos prehispánicos y aun, hasta «el tiempo de la oscuridad» —como dicen los huicholes—, el fondo indiferenciado a partir del cual se creó el cosmos. La segunda tendencia aparece como la constitución de un territorio cada vez más restringido, lo cual se demuestra en el uso de los espacios rituales en el ciclo festivo civil y religioso de origen colonial y en las ceremonias de introducción más reciente. En el presente trabajo me refiero a la configuración espacio-temporal según la primera tendencia.

La geografía simbólica de los huicholes muestra una gran cantidad de marcas a las cuales se refieren como lugares sagrados donde los ancestros quedaron petrificados. Este territorio está vigente en las acciones rituales que se refieren a los ciclos agrícola y vital, ambos imbricados dentro de un contexto cosmogónico y cosmológico. Los huicholes realizan extensas peregrinaciones al lejano país de la cacería del peyote, en el este, y los demás lugares sagrados hacia el sur, el oeste y el norte, desplegando un territorio por los estados actuales de San Luis Potosí, Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Durango.⁵ Este territorio histórico, que se actualiza en el proceso ritual, constituye un espacio vital no sólo para la comunidad como un todo, sino también para cada persona que pertenece individualmente a la comunidad. Las ceremonias del ciclo vital y los rituales de aflicción muestran el deber ritual con el cual la persona tiene que cumplir y emprender la peregrinación

⁴ Cfr. Ingrid Geist, «La configuración espacio-temporal de la ritualidad huichola», en Carlos Martínez Assad, *Religiosidad y política en México*, Universidad Iberoamericana, México, 1992, pp. 331-341; y «Ritual Horizons Among the Huichols of San Andrés Cohamiata», ponencia presentada en *94th Annual Meeting of the American Anthropological Association*, Washington, D.C., noviembre de 1995.

⁵ Véanse, por ejemplo, los trabajos de Ramón Mata Torres, *Los peyoteros*, Guadalajara, 1976; Barbara G. Myerhoff, *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Cornell University Press, Ithaca, 1994; Phil C. Weigand, «Posibles referencias a La Quemada en la mitología huichol», en *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*, CEMCA, INI, El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., México, 1992, pp. 105-112; Ari Rajsbaum Gorodezky, «Relatos y peregrinaciones», ponencia presentada en *Congreso Internacional de las Ciencias Antropológicas y Etnológicas*, México, agosto de 1993; Johannes Neurath, «Ancestros, iniciación y paisaje ritual huichol. El caso del culto a las diosas de la lluvia en la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatlán», ponencia presentada en el *XVII Congreso Internacional de las Religiones*, México, agosto de 1995 (propuesta para publicación en *The Journal of the Southwest*, Tucson, Arizona) y «El centro ceremonial tukipa en la comunidad huichol *tiapurie*», en Ingrid Geist (coord.), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, México, 1996, pp. 287-315.

porque el cuerpo biológico se prolonga en el cuerpo social e histórico el cual está marcado por los antepasados petrificados que aseguran el orden social.

En algún momento del desarrollo de las investigaciones parecía sugerirse de manera imponente, la posibilidad de orientar los estudios hacia la construcción de un modelo mesoamericano de integración de espacio y tiempo en los contextos rituales. Creo que puede ser una meta válida para ciertos momentos históricos, pero no lo es si tomamos en cuenta la diversidad de las transformaciones históricas hasta el presente, donde la diversidad de las formas es producto de la lucha entre los agentes de las facciones que se articulan alrededor de los conflictos de superficie, entre los sistemas de saber y de poder que se debaten la hegemonía, y entre los sujetos que representan las contradicciones estructurales de la base socio-económica. Aquí el énfasis está en la diversidad de las formas. No pretendo aventurarme al extremo de que el sistema ritual y festivo de cada comunidad sea un sistema único y singular, pero sí me parece que puede afirmarse fundadamente que se trata de un sistema particular, producto de una negociación social cuyo resultado no es siempre previsible y puede responder a una gama multifacética de probabilidades, el factor azaroso incluido.

Vista desde esta perspectiva, me parece poco viable la meta de construir un modelo relativamente concreto, como sería el caso de un modelo mesoamericano, el cual entendería como un modelo casi estable que se produciría y reproduciría en las distintas comunidades del contexto mesoamericano, con la misma configuración de espacio y tiempo y algunas variaciones insignificantes en tanto que no modificasen la configuración básica. El hecho de la diversidad de las formas, me parece, requiere buscar la idea rectora en un nivel más abstracto, apuntando más bien a un principio en lugar de un modelo. Este principio ya quedó enunciado como «espacialización del tiempo» y quiero esbozar ahora, de manera breve, el contexto etnográfico a partir del cual lo sugiero.

Para los huicholes, pero no sólo para ellos, las peregrinaciones constituyen parte esencial de su complejo de fiestas, ritos y ceremonias. Las peregrinaciones se vinculan con los ciclos agrícola y vital y en menor medida también con el ciclo comunitario. La historia de los huicholes es la historia de la peregrinación: la pregunta por el origen de cada cosa, o institución, se responde por medio de la historia de la «marcha de los dioses».⁶ Estos dioses

⁶ Cfr. «La marcha de los dioses» narrada por Antonio González de la Cruz, el 25 de abril de 1990 (98 pp.); por Miguel López de la Cruz, el 3 de julio de 1990 (67 pp.); por Antonio Carrillo Pizano, el 6 de julio de 1990 (104 pp.). Las tres narraciones se grabaron en lengua huichol. Rigoberto Sotero

o antepasados quedaron petrificados en rocas orientadas hacia los diferentes rumbos del mundo. Por ejemplo, el lugar de Nakawé, la abuela crecimiento, que se encuentra cerca del límite territorial entre San Andrés Cohamiata y Santa Catarina Cuexcomatlán. Se trata de dos rocas planas incrustadas en el suelo, una de las cuales mide seis pasos de largo y tres de ancho, y se asocia con un cuerpo partido en cuatro. La otra se encuentra a una distancia de nueve pasos y tiene la forma de un bastón gigantesco que mide 37 pasos de largo. Hay una concavidad en esta roca que se asemeja a un pequeño pozo donde los huicholes dejan ofrendas. Cuentan que Nakawé vino caminando con tres compañeros. Se emborrachó y cayó en este lugar. Sus compañeros la mataron. Como Nakawé tenía mucho conocimiento, los compañeros buscaron su corazón. Querían comérselo para adquirir el conocimiento de Nakawé. No lo encontraron en su cuerpo, sino en su bastón que quedó tirado. Allí donde sacaron el corazón quedó el pequeño pozo.⁷

Dicen los huicholes que de ellos depende el destino del mundo porque «están en el camino del centro del mundo que es una cruz» así que su deber es peregrinar y ofrendar a los dioses. Al igual que otros grupos humanos, expresan una visión etnocéntrica del mundo, sin embargo, parece que no delimitan un territorio más o menos fijo alrededor de un centro estable, estático sino que el propio centro es dinámico, se mueve a través de las peregrinaciones. El territorio que se configura alrededor de ese centro queda potencialmente abierto. La cruz es movimiento.⁸ El peregrino con su carga simbólica de objetos rituales metidos en el morral se instaura como centro del mundo, un centro que se mueve.⁹

En cuanto al ciclo vital, la mujer recién casada, que todavía no ha podido tener «familia», se somete al ritual con el cantador-curandero quien

Hernández hizo la transcripción y la traducción de los textos. Mecanoescritos inéditos que obran en poder de la autora de este trabajo y del Departamento de Estudio de las Lenguas Indígenas, Universidad de Guadalajara.

⁷ Reproducción de la narración hecha por el huichol Rigoberto Sotero Hernández, en el lugar, durante una secuencia de peregrinajes para dejar ofrendas en las cuevas y las rocas de los antepasados petrificados.

⁸ La afirmación de que la cruz es movimiento, permite probablemente una asociación de la figura de la cruz con el signo *ollin*, lo cual requeriría una demostración. Aquí menciono sólo la obra de Konrad Theodor Preuss, *Die Religion der Cora-Indianer*, Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig, 1912, pp. LXXV ss., donde el autor ofrece un estudio comparativo de las cruces que se encuentran en los centros de las jícaras coras con los signos de *ollin* representados en varios códices, el manuscrito de Sahagún y la piedra calendárica de los aztecas.

⁹ He retomado aquí unos pocos fragmentos de mi artículo «La configuración espacio temporal...», *op. cit.*, ya que más adelante confrontaré una contradicción aparente.

la presenta ante el cerro o la roca que le corresponde. Ahí lleva su jícara. Esta jícara «es la madre del maíz» y se presenta en los lugares sagrados correspondientes. Luego «ya está recibida por los antepasados». Así como la jícara, también la mujer es reconocida por los antepasados quienes, a su vez, son los guardianes de los ojos de agua, de donde hay que llevar el líquido para el bautizo, una vez que nazca el hijo, para que también la «familia» sea reconocida por los antepasados.

El ciclo vital de los huicholes, aparte del bautizo y de los ritos funerarios, se caracteriza por un gran número de ritos de aflicción en cuyo centro se encuentra el sacrificio de un animal cuya sangre hay que llevar con los antepasados. La enfermedad se considera expresión de una deuda ritual contraída por faltas en la conducta, que surgen de las contradicciones entre los diferentes sistemas de saber y de poder: las necesidades económicas y las imposiciones institucionales frente al deber tradicional que queda sin cumplir. La deuda ritual se salda por medio de la peregrinación que aparentemente es el andar a través del espacio delimitado por los lugares sagrados de la geografía ritual y en el tiempo delimitado por la duración de la peregrinación. Sin embargo, cada ofrenda que el peregrino deja es un encuentro con los antepasados. El viaje en el espacio equivale a un viaje en el tiempo, ya que el tiempo está fijado en el espacio.

El resumen etnográfico de algunos aspectos de la ritualidad huichol, justamente conduce a la idea de que la peregrinación es un viaje en el espacio que equivale a un viaje en el tiempo, y que esto es así porque el tiempo está fijado en el espacio. *Andar en el espacio, es andar en el tiempo*, donde éste es diferente de aquel que dura la peregrinación. Es en esta idea que se condensa todo el planteamiento de este trabajo, y procedo ahora a la discusión de los elementos teóricos. En un primer momento, sólo para ilustrar la idea, quisiera recurrir a una obra literaria, *La montaña mágica* de Thomas Mann.

Mann narra la experiencia del tiempo por medio del recorrido del espacio, esto es, un tiempo diferente al de la duración del viaje. En este caso, el viajero abandona su lugar de origen, su mundo cotidiano, para dirigirse a un lugar desconocido. Reflexiona que dos días de viaje en tren pueden colocar una gran distancia entre el hombre y su mundo cotidiano. «El espacio que da vueltas y huye entre [el viajero] y su lugar de arraigo, muestra un poder que, por lo común, se considera propio del tiempo; hora tras hora, el espacio provoca cambios internos que se asemejan mucho a las transformaciones del tiempo, pero que las supera de cierta manera». El espacio «provoca el olvido», lo cual se refiere a la rutina de la vida cotidiana, y la persona

se siente colocada en un «estado libre y original»,¹⁰ lo cual apunta hacia una memoria de otro orden. Propongo asociar este estado que Mann llama «libre y original», con la idea de un origen del mundo en el cual los antepasados crearon las cosas y en el cual nace el orden del mundo. Es el origen que se narra una y otra vez en los cantos que acompañan las acciones rituales y que el peregrino busca como lugar de encuentro con los antepasados.

Paso ahora a la revisión de los autores anunciados al inicio del texto. En la discusión antropológica acerca de los ritos de paso, Arnold van Gennep aporta dos aspectos fundamentales: por un lado, el principio dinámico que rige los ritos, y el cual fue adoptado por varios antropólogos en la fórmula trifásica de separación, liminaridad y agregación, donde destaca sobre todo la obra de Victor Turner¹¹ quien desarrolla la concepción dinámica más allá del campo de la ritualidad y acuña la categoría de «drama social» cuyo núcleo apunta hacia una «estructura temporal». La otra aportación de Van Gennep es su enfoque de la dimensión espacial en los ritos, al cual se prestó uná atención mucho menor, y que se relaciona no sólo con los ritos de paso del ciclo vital sino también con los cambios cósmicos y, por lo tanto, con el ciclo agrícola. Así, la editora en alemán de la obra de Van Gennep, Sylvia M. Schomburg-Scherff, destaca que los ritos de paso garantizan y controlan las transiciones espaciales, temporales y sociales, donde la transición espacial es la que aporta el modelo para las transiciones sociales y temporales.¹² Cabe señalar que Turner reconoce también este segundo aspecto de manera explícita en su obra *Del ritual al teatro*¹³ donde hace la reseña de su propia adhesión al principio expuesto por Van Gennep y subraya el reconocimiento de que casi todos los ritos, no importa a qué tipo de ciclo pertenezcan, se rigen por el dinamismo de las tres fases, el cual se acompaña por una transición espacial.

El propio Van Gennep aclara desde el principio de su obra que el análisis secuencial de los ritos se aplica tanto al proceso de crecimiento social de

¹⁰ Cfr. Thomas Mann, *Der Zauberberg*, Fischer Verlag, Francfort y Main, 1960; citado en Gottfried Honnefelder, *Was also ist die Zeit?*, Insel Verlag, Francfort am Main, 1989, p. 87; la traducción es de la autora.

¹¹ Cfr. *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1980; *El proceso ritual: estructura y anti-estructura*, Taurus, Madrid, 1988; y *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca, 1974.

¹² Cfr. el *posfacio* en Arnold van Gennep, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Campus Verlag, Francfort y Main-Nueva York y Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 1986, pp. 233-253.

¹³ *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*, Edition Qumran im Campus Verlag, Frankfort am Main-New York, 1989.

los humanos como a los ciclos naturales en los cuales se ejecutan los ritos de paso que se refieren a los cambios cósmicos.¹⁴ Una meta de su obra es mostrar que la fase de transición espacial y simbólica se encuentra en todas las ceremonias, a veces más marcadamente, a veces menos.¹⁵ Así es como Van Gennep revisa un amplio material etnográfico, enumerando los ejemplos sobre marcas territoriales en forma de rocas, árboles, ríos y lagunas; la toma de posesión de un territorio como acto de sacralización del espacio; la sacralidad del espacio fuera del territorio apropiado y los umbrales que se erigen de manera artificial en forma de portales y arcos. Una de las conclusiones anotadas por Van Gennep consiste en la afirmación de que existe una equivalencia entre un paso espacial y la transición de una posición social a otra¹⁶ para, al final, reconocer que en algunos pueblos, las transiciones humanas se relacionan con las transiciones cósmicas, como las fases de la luna y los cambios planetarios. El autor finalmente dice que una concepción que une las fases de la vida humana con los grandes ritmos del universo le parece grandiosa.¹⁷

En estas afirmaciones de Van Gennep está en juego una concepción cíclica del universo y, con ello, una concepción cíclica del tiempo. Se trata de la conceptualización de un tiempo que idealmente es reversible, igual que el espacio. Tanto el espacio como el tiempo pueden recorrerse y volver a recorrerse, de tal manera que hay un paralelismo entre ambos que permite comprender el paso espacial y la transición temporal como procesos que coinciden. Esta conceptualización ofrece la primera pauta para entender la interrelación espacial y temporal bajo el efecto paralelo de un mismo principio que es la reversibilidad sobre la cual se fundan los procesos cíclicos.

Por otra parte, retomando las reflexiones filosóficas de Henri Bergson,¹⁸ el paralelismo entre espacio y tiempo es el efecto de la comprensión de ambos en términos de extensión. La preocupación de Bergson gira sobre todo en torno a la oposición entre metafísica y ciencia, asignándole a la primera una capacidad intuitiva por medio de la cual se aprehende la continuidad indivisible de la movilidad y fluencia del tiempo, mientras que la segunda introduce la inmovilidad por medio de la intelección y el análisis conceptual, instalándose en la espacialidad. No quiero ocuparme aquí de la línea divisoria que traza Bergson entre metafísica y ciencia, y tampoco quiero

¹⁴ Van Gennep, *op. cit.*, p. 16.

¹⁵ *Ibidem*, p. 28.

¹⁶ *Ibidem*, p. 184.

¹⁷ *Ibidem*, p. 186.

¹⁸ Me baso en la discusión de las tesis de Bergson en sus obras *Introducción a la metafísica*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1984 y *El pensamiento y lo moviente*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972.

adherirme al tono de una valoración negativa con la cual aborda los aspectos de espacialidad y espacialización. Me propongo, más bien, entresacar estos aspectos y buscar su inserción como apoyos metodológicos en el discurso antropológico.

Partimos pues de la idea de extensión común entre espacio y tiempo que, según Bergson, es resultado de un hábito, en especial, el hábito lingüístico, en tanto que «los términos que designan el tiempo son tomados a la lengua del espacio». ¹⁹ La inteligencia que representa el tiempo, requiere de apoyos sólidos los cuales se cimientan al ejecutar una acción de sustitución: lo continuo por lo discontinuo, ²⁰ la movilidad por la estabilidad, el tiempo como devenir por un tiempo como suma de los instantes, la tendencia por puntos fijos que marcan la dirección del cambio. La inteligencia «procede por percepciones sólidas» y «por concepciones estables», y produce un conocimiento útil para la práctica. ²¹ Entender el tiempo como extensión, es entenderlo en términos de espacio como algo dado desde el exterior. La envoltura del tiempo implica espacialidad y utilidad social. Espacialidad y socialidad se relacionan. La inteligencia no opera en el tiempo, sino en el espacio. La inteligencia espacializa el tiempo. «El tiempo intelectualizado es espacio». ²²

Podemos «solidificar la duración», el devenir indivisible del tiempo; podemos «solidificar la duración una vez pasada, dividirla entonces en trozos que se yuxtaponen, y contar todos los trozos; pero esta operación se efectúa sobre el recuerdo fijo de la duración». ²³ «Las posiciones de lo móvil [...] son puntos del espacio que consideramos que subtiende el movimiento. Tal espacio inmóvil y vacío (simplemente concebido, nunca percibido) tiene exactamente el valor de un símbolo. [...] El símbolo responde [...] a los hábitos más inveterados de nuestro pensamiento. Nos instalamos ordinariamente en la inmovilidad». ²⁴

Hasta aquí los enunciados de Bergson aunque sea de una manera fragmentaria. La idea de base que puede destilarse de estos fragmentos, me parece que consiste en lo siguiente: en principio, la realidad del tiempo es un devenir continuo indivisible. Esta fluencia del tiempo, para fines de utilidad

¹⁹ Bergson, *El pensamiento...*, p. 12.

²⁰ Véase también Edmund Leach quien plantea la discontinuidad como un aspecto constitutivo de los sistemas rituales, en *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1978.

²¹ Bergson, *Introducción a la...*, p. 69.

²² *Ibidem*, p. 30.

²³ *Ibidem*, p. 30.

²⁴ *Ibidem*, pp. 56-57

social e intelección conceptual, tiene que fijarse e inmovilizarse, lo cual entiende Bergson como «espacialización del tiempo». Considero que este concepto tiene implicaciones que en los textos no aparecen con claridad o que ni siquiera se encontraban en la mira del filósofo. Estas implicaciones se refieren a la cuestión dimensional del tiempo. Cuando Bergson habla del tiempo espacializado, al parecer se refiere al tiempo lineal, es decir, unidimensional, un tiempo extendido sobre una línea que, en cuanto tal, se hace divisible y sus trozos, por lo tanto, pueden yuxtaponerse. Esta yuxtaposición implica una nueva espacialización del tiempo: al fijar el tiempo en el espacio, el tiempo se hace bidimensional en la forma de un territorio sobre el cual se sostiene el poder político de una comunidad o sociedad, y el tiempo se hace tridimensional en la medida que se proyecta sobre el espacio cósmico en forma de una figura geométrica perfecta. El tiempo es andado por los humanos y por los dioses o, como decíamos más arriba: andar en el espacio equivale a andar en el tiempo.

Es un andar que puede repetirse, ya sea por medio de la acción ritual de los humanos que peregrinan a los lugares sagrados (lugares en los cuales se fijó el tiempo), ya sea por los cantos que narran la marcha de los dioses a partir de la cual se constituye el cosmos. El tiempo, pues, se repite porque es tiempo espacializado, por lo tanto es idealmente reversible, como tiempo cíclico, aunque cada ofrenda y cada canto concreto introducen los cambios por medio de los cuales se asoma de manera subversiva aquel tiempo que Bergson llamaba «duración» o «fluencia indivisible».²⁵

Quiero retener, sobre todo, la idea de que el tiempo no es cíclico en sí, sino que se constituye como tal por medio de su espacialización. Volvemos a encontrar esta idea, desde otra perspectiva, en la defensa que Gordon Brotherston hace de la gran profundidad histórica que existe en la escritura mesoamericana, esto es, en los códices. El autor destaca que la función

²⁵ Como complemento de la discusión, quisiera anotar aquí algunas afirmaciones de Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, FCE, Buenos Aires, 1992. Bachelard se propone revisar las imágenes de un «espacio feliz» (p. 27). Se trata de «determinar el valor humano de los espacios de posesión, de los espacios defendidos contra fuerzas adversas, de los espacios amados», «espacios *ensalzados*» que tienen un «valor de protección» al cual «se adhieren también valores imaginados» que muy pronto también son «valores dominantes» (p. 28). «Creemos a veces que nos conocemos en el tiempo, cuando en realidad sólo se conocen una serie de fijaciones en espacios de la estabilidad del ser, de un ser que no quiere transcurrir, que en el mismo pasado va en busca del tiempo perdido, que quiere “suspender” el vuelo del tiempo. En sus mil alvéolos, el espacio conserva tiempo comprimido. El espacio sirve para eso» (p. 38). «Aquí el espacio lo es todo, porque el tiempo no anima ya la memoria. La memoria [...] no registra la duración concreta, la duración en el sentido bergsonian. No se puede revivir las duraciones abolidas. [...] Es por el espacio, es en el espacio donde encontramos esos bellos fósiles de duración, concretados por largas estancias. El inconsciente reside» (p. 39), cabe agregar, en la morada de los dioses.

primaria de los textos es construir el espacio político y fijar la continuidad histórica. Luego, hace una amplísima revisión de los testimonios etnohistóricos, donde no sólo se limita al contexto mesoamericano sino extiende su comparación analítica hasta los pueblos antiguos que habitan el sur y el norte del «Cuarto Mundo».²⁶ La defensa de la existencia de una cronología histórica en los códices se complementa con el análisis de la configuración espacial y los mapas del tiempo que contienen.

Me parece importante subrayar que el planteamiento de Brotherston no nace de una mera curiosidad historiográfica y científica, sino que, como él mismo dice, constituye un compromiso de Occidente con la América nativa, reconocer que las escrituras nativas no contienen un mito atemporal sino que constituyen mapas físicos de la historia y de las edades del mundo.²⁷ Una de las formas eficaces de resistir contra la suma colonial e imperialista por medio de la cual se «descubre» el Cuarto Mundo y se agrega a los otros tres (Europa, Asia y África), es reconocer sus historiografías locales, identificar cómo sus cronologías se relacionan entre sí y comprender la profundidad del tiempo y los ritmos y fases que proponen. Brotherston emprende esta tarea desglosando las cuentas del tiempo, sobre todo en lo que se refiere a los *Anales de Tepexic*, en los que establece una profundidad cronológica que retrocede hasta el año 3113 antes de nuestra Era.²⁸

La cronología y la ordenación de las cuentas del tiempo en los códices se hace por medio de secuencias las cuales se complementan con un principio de movilidad entre una y otra secuencia. Esta movilidad hace posible pasar de una cuenta de años a una cuenta de noches y otros niveles del tiempo. Esta movilidad que más bien constituye una forma de intercambio o sustitución entre una y otra cuenta, de nuevo, me parece que no es propia de la temporalidad sino producto de la espacialización del tiempo que, en el análisis que Brotherston hace de las escrituras de la América nativa, aparece en la forma de un mapeo del tiempo: los mapas del Cuarto Mundo registran el espacio de acuerdo con la secuencia temporal del encuentro. Un mismo mapa requiere

²⁶ Gordon Brotherston, *Book of the Fourth World. Reading the Native Americas through their Literature*, Cambridge University Press, Nueva York-Londres, 1992.

²⁷ *Ibidem*, p. 341.

²⁸ Brotherston se debate en este punto contra las afirmaciones de otros etnohistoriadores. No me compete hacer un balance. Sólo puedo decir que la argumentación de Brotherston me parece extraordinariamente interesante y sugerente. Recuerdo a ese respecto la intervención polémica de Edmundo Magaña en una de las sesiones de trabajo de la *III Reunión Latinoamericana sobre Religión popular y Etnicidad*, México, D. F., junio de 1990: el mito es una invención de los antropólogos; los pueblos no narran un mito, narran su historia.

de una lectura múltiple ya que se sobreponen el espacio geográfico, el político e histórico, y el astronómico o cosmogónico; se trata de una forma de mapear la experiencia humana,²⁹ experiencia que se da en el tiempo.

La figura geométrica que organiza la integración de espacio y tiempo en un solo mapa, es el *quincunce* con dos variantes básicas: el *quincunce* como una figura con una unidad espacio-temporal colocada en el centro y cuatro unidades colocadas en los horizontes este-oeste y norte-sur. El ejemplo más claro para esta figura es el mapa de Coixtlahuaca. La otra variante aparece como un rectángulo dividido por diagonales, o una cruz aspada, figura que aparece de manera ejemplar en las portadas de los códices *Mendoza y Fejérváry-Máyer*.³⁰ En el caso del *Mendoza*, el centro está constituido por Tenochtitlan. Las cuatro corrientes que confluyen en el centro, en un nivel local, evocan la geografía inmediata; en un nivel mayor sugieren el flujo de las cuatro provincias tributarias, al mismo tiempo que alrededor de la página corren las fechas de la historia de Tenoch, con una preponderancia del horizonte este-oeste que es la línea del tiempo.

Creo que los argumentos expuestos permiten ver que la historia de un pueblo no coincide inmediatamente con una comprensión cíclica del tiempo. Esta conceptualización es posible por la vía de la espacialización del tiempo que permite traslapar diferentes geografías y hacer coincidir diferentes órdenes del tiempo: por un lado, los espacios natural, político y cosmogónico y, por el otro, el devenir histórico del hombre con los ciclos cósmicos en sus diferentes alcances: la repetición cíclica de día y noche, el ciclo solar como ciclo anual, los ciclos de la Luna y de Venus, etcétera.

Ahora bien, la posibilidad de hacer coincidir todos los espacios y todos los tiempos en un mismo plano, al final, conduce a la idea enunciada por varios autores de que el cosmos mesoamericano constituye un orden y nada más que orden. Dice, por ejemplo, Paul Kirchhoff:

... El México antiguo es un mundo ordenadísimo, todo y cada quien tiene su lugar. Este México antiguo no puede existir sin una enorme masa de población que trabaja de acuerdo con lo que les dicen que hacer. El hombre ha logrado formarse una imagen del mundo ordenado. Es un mundo en

²⁹ Brotherston, *op. cit.*, p. 83.

³⁰ Brotherston llama esta segunda variante *quatrefoil*, sin embargo Franz Tichy entiende ambas figuras como un mismo ideograma cósmico bajo el nombre de *quincunce*. Cfr. Franz Tichy, *Die geordnete Welt indianischer Völker. Ein Beispiel von Raumordnung und Zeitordnung im vorkolumbischen Mexiko*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1991.

que el hombre ha formado una unidad en todo. Todo tiene su lugar perfecto, para todo tiene una fórmula; es también un mundo que aterroriza a nosotros por su [totalidad]...³¹

Al arribar a este punto, quisiera recordar una afirmación de Edgar Morin.³² Desde la perspectiva de la teoría de las catástrofes y todo tipo de pensamiento que causa ruido, por su inclusión del azar, la entropía y el caos, el autor marca la necesidad de explicar no sólo el desorden sino también el orden, hacerlo no sólo en el sentido de cómo es el orden, esto es, cómo funciona, sino también, dar respuesta a la pregunta: por qué hay orden. No quisiera ser falta de modestia y asumir la postura de haber dado algún tipo de respuesta, pero sí reconocer que esta cuestión es la que ha estado en el fondo de la argumentación y que ha guiado la formulación de las tesis a lo largo de este trabajo. La concepción grandiosa, como decía Van Gennep, que hace coincidir las fases de la vida humana con los grandes ritmos del universo, también es una concepción inquietante por el carácter totalitario al cual se refería Kirchhoff.

La referencia a Morin, además, nos regresa a otro punto planteado al inicio de este trabajo: el carácter indeterminado del territorio a partir de un centro móvil. Al parecer, nos enfrentamos aquí con una contradicción: por un lado, la presencia de un mundo ordenado sin intersticios dentro del cual los hombres se mueven según patrones prefijados conforme a una geometría cósmica perfecta (en el sentido de Kirchhoff, Tichy y Todorov); por otro lado, la construcción del mundo a partir del movimiento de los hombres, lo cual implica un grado de indeterminación. Se trata, pues, de la contradicción entre la idea de un mundo sobredeterminado y sobreinterpretado y la idea de un mundo creado y constituido a partir de la red de acciones de los agentes rituales y los sujetos sociales.

La contradicción probablemente no es más que un problema de énfasis y la tarea que debería emprenderse es construir «bucles» —en el sentido de

³¹ Citado por Franz Tichy, *op. cit.*, p. 16. Kirchhoff dice «universalidad» en lugar de «totalidad», sin embargo, el último concepto me parece más coherente para el contexto de la cita que el primero. Una concepción semejante, presenta Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 1987: el mundo mexica aparece como un mundo regido por una causalidad absoluta, donde el pasado profético es el antecedente inmediato del futuro próximo. Dice el autor: «un mundo sobredeterminado forzosamente habrá de ser también un mundo sobreinterpretado» (p. 71); y más adelante: «toda historia de los aztecas, tal como se cuenta en sus propias crónicas, está llena de profecías cumplidas» (p. 72).

³² *El método. La naturaleza de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1981; por ejemplo, pp. 88-103; además *El método. La vida de la vida*, Cátedra, Madrid, 1983.

Morin— que integren las antinomias de orden y desorden, cosmos y caos, determinación e indeterminación, sin disolverlas o supeditarlas a un «concepto-maestro». La observación misma de un ritual enfrenta al investigador con una peculiar imbricación entre deriva y norma, entre transgresión y prescripción y —en los términos de este trabajo— entre la fluencia del tiempo y su espacialización. Queda abierta la pregunta por el tercer término del bucle tetralógico que propone Morin para ir construyendo un bucle organizacional cada vez más complejo.³³ Pero quisiera mencionar un aspecto que considero esencial y que me parece permitiría asentar las bases para un desarrollo analítico posterior. Se refiere al carácter fronterizo doble del ritual: la fase liminar de la «estructura temporal» según Van Gennep y Turner y el «carácter limítrofe»³⁴ del ritual entre realidad y virtualidad, entre relaciones sociales y estructuras imaginarias, entre física sociológica y metafísica filosófica. Desde la perspectiva de este carácter fronterizo doble, el ritual si bien es un acto de repetición reglamentada también es un acto fundante.³⁵

Regreso al epígrafe que nos habla de la futilidad del tiempo, en términos de Bergson: de la fluencia ininterrumpida del devenir. Probablemente es lo único que podemos decir de la realidad del tiempo, una realidad que está ahí y que no estamos seguros si constituye una certeza objetiva o una intuición subjetiva. En el contexto mesoamericano, el dios viejo es el dios del tiempo que, probablemente, fue el primero de los dioses. Cabría preguntar, entonces, si concebir el tiempo sea el primer paso para constituir el orden y, en especial, el orden social. Sin embargo, concebir el tiempo implica espacializarlo, convertirlo en una cosa extendida, ya sea lineal o tridimensional, cosa que puede delimitarse, reducirse o ampliarse, dividirse o multiplicarse, en fin, hacerse medible y manejable en manos de los humanos, hacerse negociable por medio de un pacto social. Las formas concretas de realizar la medición o el manejo pueden ser muy diferentes de una cultura a otra, pero

³³ Para Morin, el tercer término es «*physis*» y el primer bucle se construye como caos-*physis*-cosmos.

³⁴ Cfr. Raymundo Mier, «Tiempos rituales y experiencia estética», en Ingrid Geist (ed.), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, México, 1996, pp. 83-110.

³⁵ Digo que el ritual es un acto fundante ya que por medio del ritual los hombres perciben su mundo, lo aprehenden, lo conciben y lo construyen. El ritual es el poder de diferenciación a partir del cual se instituye el sistema de clasificaciones, como es por ejemplo el principio dual que rige la oposición día-noche, derecha-izquierda, frío-caliente, arriba-abajo, etcétera. Como fuerza clasificatoria el ritual organiza las relaciones sociales y establece las normatividades jurídicas, en fin, crea el mundo social. La fuerza que proclama el mundo es la que constituye el mundo, de tal manera que podríamos considerar al ritual —y especialmente al ritual público— como una «constitución política» que se promulga en forma periódica y de manera cíclica. Véase también Raymundo Mier, *op. cit.*

es probable que descansen sobre un mismo principio que es el de la «espacialización del tiempo».

A manera de conclusión y con base en las aclaraciones analíticas anteriores, quisiera hacer el intento de redefinición de dos conceptos que solemos usar en la descripción y el análisis de contextos rituales, a saber: «espacio sagrado» y «tiempo sagrado»; y quiero agregar un tercero: «territorio ritual». Creo que el esfuerzo analítico que se ha realizado en este trabajo, permite servir de punto de partida para repensar y reformular la dicotomía entre lo sagrado y lo profano, aunque esta tarea tiene que dejarse para otro momento. Mi propuesta inicial es, emprender la tarea de entender lo sagrado desde la comprensión del tiempo.³⁶ A partir de este ángulo «espacio sagrado» viene siendo un lugar preciso, en el cual los hombres fijaron tiempo, su tiempo;³⁷ «tiempo sagrado», el tiempo del pasado que se actualiza y que se vive en el lugar sagrado y en las acciones rituales. El tiempo sagrado no es el tiempo que dura la fiesta o la ceremonia. Por último, propongo el concepto de «territorio ritual» que se entiende como el despliegue territorial que se realiza por medio de los desplazamientos festivos y ceremoniales. Se trata de un territorio que equivale a la configuración del espacio de identidad social que se construye a partir de las relaciones que se trazan entre los espacios sagrados por medio de las acciones e interacciones humanas. Este territorio ritual, en sentido estricto, es un territorio político, donde el ritual mismo aparece como una forma de constitución política, como una carta magna.³⁸

³⁶ El planteamiento puede contener un peligro implícito que es el de la identificación de dos términos: sagrado=tiempo. Estoy pensando en la obra de Manfred Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewusstseins*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990. En la segunda parte el autor hace un análisis de la conciencia del tiempo desde la perspectiva fenomenológica y, específicamente, con base en la obra de Edmund Husserl. Sólo destaco aquí la idea de una estructura temporal de la conciencia, lo cual implica una existencia doble del tiempo: objetivo y subjetivo; además de la idea de una continuidad del tiempo (véase también Bergson) que permite un *regressus ad infinitum* hacia un tiempo común de los hombres.

³⁷ Habría que mostrar en un trabajo futuro que esto es válido no sólo para los espacios o lugares sagrados relativamente permanentes, como son las rocas, los ojos de agua, etcétera, sino también para los espacios efímeros, por ejemplo, altares que se construyen y que después del ritual o de la fiesta desaparecen. Creo que esta demostración es posible con el material etnográfico del grupo huichol. En realidad no hay altares permanentes. Los dioses, los santos y las varas están y viajan en el morral de los dignatarios. Ahí donde se coloca el morral —o el montón de morrales— ahí se instituye el altar, esto es, el espacio sagrado por excelencia. Estos altares siempre están orientados en la línea este-oeste, la línea del tiempo, como decía Gordon Brotherston.

³⁸ Cfr. Bronislaw Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals*, Londres, 1936; citado en Georges Balandier, *Antropología política*, Península, Barcelona, 1976, p. 136. Malinowski dice «carta social». Véase también nota 33.