

TIEMPO Y PODER: LA ANTROPOLOGÍA DEL TIEMPO¹

Gabriela Vargas Cetina*

INTRODUCCIÓN

En la película *Lost Highway*, el director David Lynch (1996) crea un universo misterioso y alucinante por medio de la manipulación de nuestro sentido del tiempo. El film empieza cuando el

saxofonista Fred Madison está en su casa, y alguien, cuya voz es la misma que la suya, le susurra por el intercomunicador “Dick Laurent ha muerto.” En el film, Fred, su esposa Renee y Pete Dayton, un joven mecánico que se enamora de Alice Wakefield, quien es en realidad Renee después de que Fred la ha asesinado, interactúan con personas que son parte de varias historias diferentes, pertenecientes a distintos hilos temporales. David Lynch (en Lynch y Gifford, 1995) describe la película como “Un film noir de horror del siglo veintiuno. Una investigación gráfica de crisis de identidad paralelas. Un lugar en el que el tiem-

* Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán.

¹ Quiero agradecer a Igor Ayora Díaz por las repetidas lecturas críticas y el apoyo constante, a Silvia Gómez Tagle por la invitación a escribir; a José Fuentes Gómez por haberme estimulado a reconsiderar mis materiales de investigación desde la reflexión en torno al tiempo; a Francisco Fernández por haber puesto a mi disposición su biblioteca particular; a Ashanti Rosado Novelo por el apoyo técnico y las preguntas puntuales, y a dos lectoras o lectores anónimos que me ayudaron a mejorar el texto.

Los errores de omisión, interpretación o de cualquier otro tipo, sin embargo, son de mi sola responsabilidad.

po se ha salido peligrosamente de control. Un viaje aterrador por la carretera perdida". En efecto, el film provoca en la o el espectador un sentimiento de desorientación y perplejidad por medio de la dislocación de nuestra experiencia del tiempo, hacia un desdoblamiento de tiempos paralelos que confluyen de maneras inesperadas y sobrecogedoras.

El tiempo es parte de nuestra experiencia cotidiana en formas y sentidos que se nos aparecen como 'naturales', pero que son profundamente culturales. El universo de tiempos paralelos que Lynch crea en esa película, resulta perfectamente comprensible en culturas en las que no existe la visión del tiempo como necesariamente lineal y progresivo. Vivimos con la convicción de que nadie puede estar simultáneamente en dos o más lugares, y de que las cosas comienzan en algún lugar y luego terminan en un punto diferente (en el futuro). Estas convicciones, sin embargo, se basan en la lógica aristotélica que subyace históricamente al pensamiento europeo, pero en otras sociedades existen otras formas de pensar en la presencia, la ausencia, la causalidad y la temporalidad. Las y los seres humanos producimos el tiempo, aunque en la mayor parte de los casos, y en la mayor parte de las sociedades, pensamos que el tiempo es algo que está fuera de nosotros, escapando a nuestro control. Nuestra comprensión del tiempo es, más aún, inmanente a nuestra forma de cimentar culturalmente nuestro entendimiento de lo que es la sociedad y las estructuras de poder que nos rodean.

La antropología de la temporalidad reclama nuestra atención por al menos dos razones importantes. La primera es que su estudio muestra los límites del pensamiento antropológico mismo. Si bien la etnogra-

fía nos ha mostrado múltiples formas en las que el tiempo puede ser vivido y entendido, o incluso ignorado por muchos grupos, las nociones temporales que son intrínsecas a las culturas de las que las y los antropólogos provienen nos han llevado a describir las nociones alternativas a las nuestras como 'falsas' o 'no acordes con la realidad'. Nuestras propias convicciones permean nuestras descripciones y juicios. El límite epistemológico que esto representa no debe de ser subestimado: la naturalización de nuestra forma de entender el mundo, que en el estudio cultural del tiempo es evidente, se extiende a otros aspectos de la etnografía y de la antropología en general. Generalmente asumimos que partimos de la verdad última con respecto la naturaleza del tiempo, a pesar de nuestras experiencias cotidianas de éste como fragmentario y múltiple, y siempre ligado a contextos específicos (ver Harvey, 1989). Como Asad (1973), Mahmood (1996), Mignolo (2000) y Said (1978, 1989) han señalado, esta forma de describir "el tiempo de los otros" es en sí misma una puesta en escena del poder que "la ciencia", en este caso la antropología, se adjudica sobre otras formas de conocimiento.

La segunda razón, quizá más importante en términos estrictamente prácticos, para enfocarnos en el estudio transcultural y la teorización sobre el tiempo, es el uso que las nociones temporales tienen para justificar las relaciones de poder existentes. La reflexión sobre nuestras concepciones del tiempo muestra el lugar que éstas juegan dentro de las relaciones interpersonales, las relaciones entre grupos sociales y las relaciones entre naciones y grupos de naciones. En resumen, nuestras concepciones del tiempo apoyan y justifican las relaciones de

poder. Como veremos más adelante, la retórica de la temporalidad es una de las formas por medio de las cuales el Estado y las élites, en general, buscan naturalizar ante nuestros ojos las relaciones de desigualdad que subyacen a la vida cotidiana.

Este trabajo comienza con un resumen de algunas perspectivas antropológicas clásicas sobre el tiempo. En una segunda sección abordo la controversia sobre el tiempo en Bali; en una tercera presento la literatura contemporánea sobre tiempo, poder y la política de la temporalización. Termino esbozando algunos temas que pienso serán cada vez más relevantes en antropología, debido a nuestras nuevas percepciones relacionadas con la multiconectividad, la comprensión espacio-temporal y las nuevas formas de relacionarnos con el mundo.²

Como seguramente ya ha sido posible vislumbrar en la exposición precedente, entiendo aquí el poder en el sentido foucaultiano de *poder / conocimiento*, que es intersticial y total, y se manifiesta en formas de conocimiento y de discurso, en las relaciones de las instituciones con los individuos y en las relaciones interpersonales

que tienen lugar en la vida cotidiana (Foucault 1970, 2001). El poder/conocimiento, en cualquier sociedad, es resultado de poderosos 'aparatos' institucionales, incluyendo la escuela, las cárceles, el ejército, la familia, la disciplina y la etiqueta, y se expresa de mil maneras, incluso, como discuto aquí, en nuestras nociones y descripciones disciplinarias de la temporalidad.

TIEMPO COTIDIANO Y TIEMPO ESTRUCTURAL

Durkheim (1995) propuso que el tiempo es el resultado de acuerdos sociales y de ritmos ceremoniales. En los únicos tres párrafos dedicados a describir la naturaleza social del tiempo (uno de los cuales es una nota a pie de página) Durkheim estableció toda una agenda para la etnografía de las nociones temporales, cuya influencia todavía se deja sentir en los trabajos contemporáneos sobre el tema (Gell, 1992; Greenhouse, 1996). Durkheim proponía que la noción del tiempo está asociada a las unidades en las que éste es medido, y que la distinción entre "presente" y "pasado" no es suficiente para hacer necesaria la conceptualización del tiempo. Durkheim describe así los atributos de "la noción o categoría de tiempo":

No consiste ésta en una rememoración, parcial o íntegra de nuestra vida pasada. Es un marco abstracto e impersonal que envuelve no sólo nuestra existencia individual, sino la de la humanidad. Es como un cuadro ilimitado en el que se despliega bajo los ojos del espíritu toda duración y donde pueden ser situados todos los acontecimientos posibles en relación a puntos de referencia fijos y determinados. No es *mi tiempo* el que está así

² Es importante hacer notar que en la antropología contemporánea las discusiones sobre el tiempo se alimentan de múltiples discursos de otras disciplinas. Por razones de espacio no es posible desarrollar aquí el impacto que los trabajos de, por ejemplo, Bakhtin (1981 [1975]), Elias (1989 [1984]), Foucault (1970 [1969]), Frank (1967, 1969, 1970, 1978), Harvey (1989), Lyotard (1984 [1979]), Marx (2001 [1848], 1993 [1857-1858]), Marx y Engels (1976 [1845]), Ricoeur (1995 [1985]), Wallerstein (1979 [1974], 1984 [1980], 1998 [1989]) han tenido en la antropología. Tampoco puedo abordar los importantes trabajos sobre el área mesoamericana de Bonfil Batalla (1990 [1987]), Broda y Baez eds. (2002), Iwaniszewski y Broda eds. (1991) y León-Portilla (1968) en los que las nociones temporales han sido conceptos claves.

organizado; es el tiempo tal como es pensado de manera objetiva para todos los hombres de una misma civilización. Esto, por sí solo, ya basta para intuir que una organización tal ha de ser colectiva. Y, en efecto, la observación establece que estos puntos de referencia indispensables en base a los cuales son clasificadas en el tiempo todas las cosas son tomados de la vida social. Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas. [...] Un calendario da cuenta del ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad. [...] (1995: 9)

El tiempo, apuntaba, es una institución social que hace posible el colocar la experiencia individual dentro de las experiencias comunes al grupo.

Los tres párrafos de Durkheim sobre el tiempo han inspirado lo que aquí podemos llamar el debate clásico sobre la antropología del tiempo, que va de los trabajos de Evans-Pritchard a la crítica que Bloch (1977) hizo del artículo de Clifford Geertz sobre el tiempo en Bali (Geertz, 1995). En ellos Durkheim ha subrayado los aspectos principales desde los cuales se enmarcan las discusiones antropológicas sobre el tiempo: el tiempo como experiencia, el tiempo como conjunto de unidades de medición, y el tiempo como institución social.

Como veremos, se ha consolidado la visión de que existen al menos dos tipos de tiempo: uno que aparece como repetitivo y se relaciona con la vida cotidiana, y otro que tiene que ver con la sucesión de las generaciones. Ambas formas de percibir el tiempo pueden ser más o menos estáticas, o más o menos dinámicas, según el grupo en cuestión y la mirada teórica de la o del au-

tor. A continuación, siguiendo en parte la secuencia de presentación de materiales en Gell (1992), veremos algunos de los ejemplos más sobresalientes.

Edward Evans-Pritchard. Quizá uno de los trabajos más clásicos en antropología, que dedica un apartado a la concepción local del tiempo, es *Los Nuer*, de E. Evans-Pritchard (1978), quien propuso que entre los Nuer de Sudán el tiempo era de dos tipos. Por un lado, las y los Nuer veían el tiempo con relación a sus actividades cotidianas y a la distribución de éstas dentro de ciclos anuales. A esta forma de entender el tiempo la denominó "tiempo ecológico". El día se distribuía de acuerdo a las actividades que tenían lugar en él, y el año Nuer (*ruon*) se componía de dos estaciones. Cada una de estas estaciones cubría en gran parte, aunque no totalmente, los periodos de lluvias (*tot*), que los Nuer pasaban en campamentos de pastoreo, y sequía (*mai*), que pasaban en la aldea. Para las y los Nuer, por tanto, el año consistía en un periodo de residencia en la aldea (*cieng*) y un periodo transcurrido en campamentos (*wec*) (*ibid.*: 95-96).

En términos de calendario, el año Nuer se dividía en 12 meses, relacionados con los ciclos lunares, pero eran las actividades las que determinaban cuándo cambiaban los meses, y no una sucesión fija de meses la que determinaba el cambio de las actividades. En general, las y los Nuer no usaban los nombres de los meses para referirse a eventos particulares, sino que usaban como punto de referencia las actividades que estaban teniendo lugar cuando algo sucedió. La Luna, a través de la correspondencia aproximada de sus ciclos con los meses Nuer, era el astro de más relevancia, al menos en forma nominal. Evans-Pritchard con-

cluía con respecto al tiempo ecológico (*ibid.*: 104), que éste era un conjunto de conceptualizaciones de cambios naturales, en los que los puntos de referencia estaban determinados por su correspondencia con actividades humanas.

La otra forma importante de pensar el tiempo entre las y los Nuer era por medio de lo que Evans-Pritchard llamó “el tiempo estructural”. Este tipo de reconocimiento del tiempo sería un equivalente aproximado a nuestra noción de tiempo histórico: el tiempo en el que algo sucedió en el pasado. Sin embargo, esta forma de ver el tiempo entre la población Nuer se relacionaba directamente con el sistema de las relaciones sociales existentes. Evans-Pritchard proponía que entre los Nuer el tiempo histórico tenía “este sentido de una secuencia de eventos extraordinarios significativos para una tribu” (*ibid.*: 105); iba más allá que el tiempo histórico de cada uno de los grupos que constituían la tribu, pero abarcaba cuando mucho cincuenta años. La otra forma de establecer cuando algo sucedió era por medio de su relación con el sistema de grupos de edad, de tal forma que la colocación de los eventos, en algo semejante a lo que nosotros consideramos el tiempo como tal, era más estructural, es decir, más relacionada con grupos y personas, que cronológica (*idem*). Así, el tiempo se reconocía por bloques cuyos límites estaban ligados a las ceremonias de iniciación de los distintos grupos de edad. Esta iniciación tenía lugar más o menos cada diez años, y cada grupo de edad tenía un nombre. De esta forma los eventos podían ser recordados como “antes del nacimiento del grupo x” o “después de la iniciación del grupo y” (ver *idem*). En cada momento había seis grupos de edad en vida (*idem*) y los nombres de los grupos,

menos el del último en morir, se olvidaban luego. Por tanto, la memoria histórica abarcaba alrededor de 70 años en total (*ibid.*: 105-108).

La otra dimensión del tiempo estructural estaba dada por la cercanía o distancia de ancestros comunes en la línea de sucesión agnática. Se reconocían cuatro generaciones en el sistema de parentesco (abuelo, padre, hijo y nieto), que proporcionaban puntos de referencia con respecto a la distancia temporal. Así, una persona estaba temporalmente más cercana a otra si compartía el mismo padre que si compartía el mismo abuelo (*ibid.*: 106). Lo mismo rezaba para las relaciones espaciales: se estaba más cerca de los campamentos de los parientes más cercanos, aunque estuvieran a una distancia en kilómetros mucho mayor, que de los campamentos de quienes no eran parientes pero pertenecían a la misma tribu; y aunque estuvieran junto a un campamento Dinka, se consideraba que los dos campamentos estaban muy lejos entre sí.

Maurice Bloch (1977) y Alfred Gell (1992) ven en esta descripción una confirmación de que el tiempo puede ser descrito como algo que existe en la naturaleza, que es identificado como cíclico y regular, y al que se adaptan los grupos humanos. Greenhouse (1996), en cambio, piensa que esta conceptualización del “tiempo estructural” muestra precisamente que los eventos que nosotros consideramos temporales, en muchas sociedades no son vistos como tales. En este sentido, afirma, la antropología contribuye a desestimar el valor de las formas locales de entender y vivir el tiempo y, al mismo tiempo, naturaliza en la conciencia de la sociedad dominante tanto la concepción noratlántica del tiempo como la superioridad de la propia civilización sobre la

de grupos que aparecen como ubicados en fases evolutivas previas.

Edmund Leach. Este antropólogo también tuvo un gran interés en la noción y el estudio del tiempo. Leach (1963:124) notaba que las expresiones “el tiempo que el reloj mide”, “mucho tiempo”, “poco tiempo”, “el momento actual”, “tiempo primavera”, “ya llegó el tiempo de . . .”, “En tiempos de la Reina Victoria” y “En cualquier momento de la vida”, nos muestran la multiplicidad de sentidos que damos a la noción de tiempo, y examinándolos de cerca veremos que tienen poco en común unos con otros. Leach se preguntaba (*ibid.*: 125) cómo llegamos a tener una categoría del lenguaje como “tiempo” y cuál es la relación entre ésta y nuestra vida cotidiana: “imaginando que no tuviéramos relojes ni astronomía científica, ¿cómo pensaríamos entonces acerca del tiempo? ¿Qué cualidades obvias veríamos que el tiempo posee?”

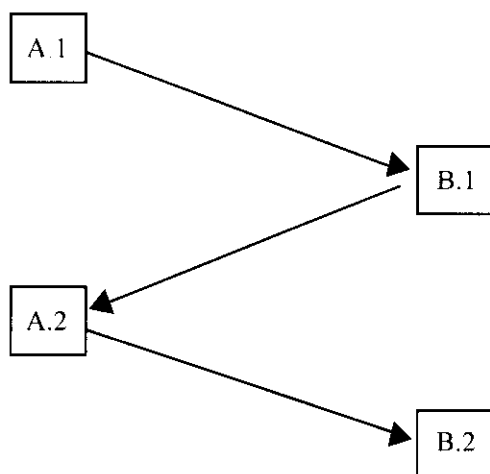
Leach concluyó que nuestras nociones del tiempo se derivan de dos tipos de experiencia: la primera es que ciertos fenómenos de la naturaleza se repiten, y la segunda que el cambio es irreversible en nuestras vidas; es decir, nada se repite (*idem*). Mientras las sociedades “sofisticadas”, como la Inglaterra de su tiempo, ponían el acento en la segunda forma de experiencia del tiempo, la religión pone el acento en la noción del tiempo como repetición. Esta segunda forma de vivir el tiempo es la que caracteriza a la gente común. Por tanto, si no fuera por la religión, en realidad nuestra forma de conceptualizar el tiempo no podría basarse en estas dos nociones en forma simultánea (*idem*). La religión y la psicología humana, en general, repudian la idea de la muerte, por lo que necesariamente presen-

tan el tiempo como una secuencia que retorna, sustituyendo la idea de muerte por la de la constante repetición (*ibid.*: 126). Ésta, sin embargo, no debe de ser interpretada por medio de la metáfora geométrica del círculo.

Leach propuso que las metáforas utilizadas en las sociedades que él llama “primitivas”, son mucho más cercanas a la vida cotidiana: el vómito, la oscilación de la lanzadera en el tejido, la secuencia de actividades agrícolas o los rituales de intercambio (*idem*) son metáforas mucho más cercanas a la experiencia del tiempo en estas sociedades. El tiempo es experimentado, entonces, como “algo discontinuo, una repetición de una reversión repetida, una secuencia de oscilaciones entre opuestos polares: noche y día, invierno y verano, sequía e inundación, vejez y juventud, vida y muerte” (*idem*). Por tanto, el tiempo no aparece como circular sino como pendular, y entre los polos de la variación existe un “algo” que oscila (*ibid.*: 126-127). Este “algo” generalmente es algún tipo de “Yo” (*idem*). El alma, por ejemplo, oscila entre la muerte y la vida continuamente, según la mayor parte de las religiones y de los sistemas filosóficos antiguos. El tiempo entre los griegos antiguos, por ejemplo, era mucho más abstracto que lo es para quienes tenemos relojes y cálculos astronómicos, mientras que el alma era una cosa tangible que se encontraba en la médula espinal de los seres vivos y se transformaba en una culebra en los muertos (*ibid.*: 127). Para los griegos antiguos, el coito era la metáfora central para pensar en el tiempo, como un tipo de muerte para el hombre. El dar a luz, a su vez, era considerado como un tipo de muerte para la mujer. Desde esta perspectiva, el hombre da parte de su vida al aportar su semen, y la mujer parte de la suya al bebé

que nace (*idem*). Esta forma de entender la vida como un contraste de formas de tiempo (tiempos inactivo y activo, bueno y malo, hombre y mujer) podría ser expresada algebraicamente con un diagrama zigzagante (ver diagrama 1).

Diagrama 1. El tiempo pendular o espasmico, de acuerdo con Leach (1963)



Leach termina diciendo que experimentamos el tiempo en tres distintas maneras, no siempre interrelacionadas:

1. El tiempo como repetición que cambia, como oscilación (*ibid.*: 132);
2. El tiempo como edad, como entropía. Todas las cosas nacen, crecen, envejecen y mueren (*idem*);
3. El tiempo como velocidad. La velocidad a la que el tiempo pasa (*idem*).

Las primeras dos experiencias son muy distintas entre sí, pero las ponemos juntas

porque no nos gusta reconocer la inevitabilidad de la muerte y preferimos conceptualizarla como parte de la vida (*idem*). Por otra parte, el tiempo pasa a velocidades diferentes según nuestra edad y según los procesos naturales o culturales a los que nos estemos refiriendo. Para las y los niños, por ejemplo, es más rápida la cicatrización de las heridas que para la gente mayor. La vida de las plantas es más rápida inmediatamente después de la germinación que en la época de la cosecha (*ibid.*: 132-133).

No hay nada en la naturaleza que nos indique que el tiempo es uno sólo y regular (*ibid.*: 133). Una vez más, Leach establece una relación analógica entre el tiempo en que se coloca cada sociedad y su manera de entender el tiempo. Si bien el tiempo tiene su raíz en la cultura, unas culturas son menos sofisticadas para llevar el tiempo y necesitan del esfuerzo civilizatorio de los culturas más “avanzadas”.

Alfred Gell. Gell (1992) considera que la mayor parte de la antropología que toma como punto de partida la percepción fenoménica del tiempo está mal informada y lleva los presupuestos de la fenomenología al absurdo. Todas las formas de pensar y vivir el tiempo se basan en una misma cadena de procesos cognitivos. Gell identifica dos maneras principales de pensar en el tiempo, que él llama, siguiendo las etiquetas propuestas por el filósofo Richard Gale (en *ibid.*: 151), “la serie A” y “la serie B”. Gell presenta así las características generales de ambas series (*ibid.*: 157):

La primera se basa en la idea de que cada acontecimiento es en algún momento parte del futuro, luego se hace presente y más adelante pasado. La segunda parte de la

experiencia de los hechos como presentes o pasados. En la serie A el tiempo aparece como dinámico y en la serie B aparece como tetra-dimensional y estático. En la serie A la verdad se relaciona con el tiempo, mientras que en la serie B la verdad y el tiempo no tienen relación alguna. En la serie A se reconoce que hay una diferencia ontológica entre futuro, presente y pasado, y en la serie B el presente y el pasado no aparecen como ontológicamente diferentes. En la serie A, por tanto, la subjetividad humana puede reflejar objetivamente el pasaje del tiempo, mientras en la serie B el tiempo escapa completamente a las posibilidades de entendimiento subjetivo humano. La serie A nos lleva a la idea de transformación constante (y por tanto dinámica); la serie B a la idea de que el cambio es una relación entre las cualidades inherentes de algo y el momento en el que esas cualidades cambian (y por tanto el tiempo es una sucesión de estados estáticos) (*idem*).

Gell considera que los sucesos de cualquier tipo tienen una fecha intrínseca y que, aunque en muchas culturas no existan calendarios ni relojes, los acontecimientos suceden en momentos específicos, independientemente de que las personas tengan los métodos o el interés para determinar estas fechas. El tiempo sería una sucesión serial de fechas. Gell opina (*ibid.*: 160) que es necesario distinguir entre los hechos temporales *reales* y los recursos cognitivos y comunicativos humanos; el sustrato temporal es, en efecto, de tipo serie B, pero tenemos que pensar necesariamente en términos de serie A.

Gell está consciente de que la mayor parte de la antropología va a estar en desacuerdo con su posición. Puesto que en muchas sociedades no existen conceptos tempora-

les y los eventos no aparecen como fijados en fechas, su posición aparece, como él mismo reconoce, más como una profesión de fe en las categorías temporales europeas que como una descripción de lo que el tiempo es o puede ser en todas las culturas.

Vemos que la literatura antropológica se ha preocupado no sólo por *describir* sino también, y quizá sobre todo, *explicar* lo que es el tiempo, dadas las múltiples concepciones que de él existen en el mundo. Para hacer esto, ha naturalizado las percepciones noratlánticas de lo que el tiempo es, y las metáforas geométricas con las que se le representa. Los conceptos usados para describir el tiempo entre los Nuer, las "sociedades primitivas" y en otras sociedades estudiadas por los antropólogos que hemos visto hasta aquí, están imbuidos de esta percepción europea del tiempo y, en estos casos, específicamente británica. De esta forma, el conocimiento de eventos que no siempre se ven como ligados al tiempo, sino a, por ejemplo, relaciones personales que pueden entenderse como una forma de relación tanto con el presente como con el pasado (Bird-David 1994), o a concepciones relacionadas con los cambios en la naturaleza, que se piensa distribuyen las actividades de espíritus y personas (Ohnuki-Tierney 1969), no han sido teorizados fuera de las concepciones noratlánticas del tiempo como lineal, progresivo, circular y ondulante. Bird-David (1994: 409) ha apuntado recientemente, con respecto a la teorización sobre el pasado, que la antropología es como el adoquinero que va descalzo, pues se ha dedicado más a debatir lo que el pasado realmente es, que a estudiar las concepciones sobre el pasado en sus propios términos. En efecto, lo mismo ha sucedido con el tiempo en general: para

explicar las nociones temporales locales en otras sociedades, la antropología del tiempo ha naturalizado el tiempo noratlántico justificando, de pasada, esta visión históricamente singular pero fuertemente apoyada por siglos de colonialismo y poder económico y militar, de lo que es el tiempo. Este ejercicio del poder autorial del antropólogo como descalificativo de las percepciones locales alternativas se hizo manifiesto en la famosa controversia sobre el tiempo en Bali, como veremos a continuación.

LA CONTROVERSIA SOBRE EL TIEMPO EN BALI

Clifford Geertz (1995) propuso que en Bali los individuos no son vistos como personas, en el sentido que nosotros damos al término, sino que son identificados con respecto a su lugar dentro de una escala de sucesión generacional que, sin embargo, no crea una distinción entre “grupos predecesores”, “grupos contemporáneos” y “grupos sucesores”. De acuerdo con Geertz, todas las personas son vistas como contemporáneas, y cuando mueren son olvidadas rápidamente en términos sociales para convertirse en parte del universo de los dioses, con sus nombres desapareciendo, en tanto que personas sociales, de la memoria colectiva de quienes quedan. El sistema de parentesco balinés es de tipo hawaiano o generacional: todas las personas en la generación anterior a ego se agrupan bajo un mismo término; las personas en la generación anterior bajo un segundo término, y las personas de la siguiente (de la generación de hijos de ego) bajo un tercero, las de la generación de los nietos bajo un cuarto, y las de la generación de los bisnietos bajo

un quinto término. Geertz explica que para un actor dado, “el cuadro general es de una disposición, semejante a la masa de hojaldre, de parientes, en la cual cada hoja representa una generación diferente” (*ibid.*: 308) por lo que la hoja de ego está exactamente en medio del pastel.

La visión balinesa sobre la cotemporaneidad parece ser más radical que la de los Nuer, pues la generación que acaba de morir ya pasó a otro tipo de mundo y por tanto a un tipo de tiempo que tiene poco que ver con el de los seres humanos. Geertz explica que la identificación de las personas balinesas tiene lugar por medio de un complejo de intersecciones, entre el lugar que cada quien ocupa en su familia, en términos de orden de nacimiento, el lugar que ocupan en la estructura social jerárquica, la ocupación y los tecónimos, que generalmente se forman con el primer hijo como referencia (“el papá de Juan primogénito” o “la mamá de Juan cuarto”). El efecto de esta desindividualización de las personas, junto con la forma de tratar a los muertos como extraños al mundo social contemporáneo es, según Geertz (*ibid.*: 323), que tres de las fuentes principales del sentido del tiempo se borran: la noción de que uno y sus semejantes son predecesores, que las personas muertas son las que dan paso a las de personas vivas, y el impacto que las acciones actuales pueden tener sobre quienes todavía no han nacido. Así, con la experiencia cultural resultante de una pura simultaneidad, generada por el encuentro con sólo contemporáneos, los balineses crean otra paradoja: junto a su concepción despersonalizante de la personalidad, tienen una concepción destemporalizante del tiempo.

La gente de Bali usa dos calendarios principales para regir su vida personal y social,

en formas que también resultan en destemporalización, puesto que aunque éstos dividen el tiempo en unidades circunscritas, estas divisiones no les sirven para contar estas unidades o para totalizarlas, sino para asignar y formular características sociales, intelectuales y religiosas a las actividades que se relacionan con ellas (*idem*). Dos tipos de calendarios, explicaba, se emplean en Bali: uno lunar-solar y otro de permutación. Este segundo tipo es el más importante y consta de diez ciclos diferentes de nombres de días: uno de diez, uno de nueve, uno de ocho, uno de siete, uno de cinco, uno de cuatro, uno de tres, uno de dos y uno de solamente un día (*ibid.*: 324). Cada ciclo tiene un nombre diferente, y en él los días siguen un orden fijo. Entonces, cada día tiene cuando menos diez nombres distintos, aunque los ciclos de cinco, seis y siete días son los más importantes (*idem*). El tiempo calculado de esta forma “es puntual y no atiende a la duración” porque no se usa para medir el transcurso del tiempo entre dos o más acontecimientos, sino que sirve para clasificar partículas (“días”) que no tienen relación alguna entre sí. Los ciclos y superciclos resultantes

son interminables, no están anclados en nada, son incontables y, como su orden interno no tiene ninguna significación, carecen de clímax. No acumulan, no construyen ni son consumidos. No nos dicen qué hora es, sino nos dicen qué clase de momento es (*ibid.*: 345).

La gente de Bali, nos dice Geertz, divide los días en “llenos” y “vacíos”, según si ocurre en ellos algo importante o no. Un día de cada siete es feriado, pero no existe una regularidad en cuál debe de ser (por ejemplo, no es el séptimo día después de un

día determinado, sino un día que aparece como aleatorio). Existe una gran cantidad de templos en Bali, y en cada uno de ellos se celebra el día que los dioses bajan a él, de acuerdo con el calendario de permutación (*ibid.*: 326). Este mismo calendario de permutación está relacionado con prácticamente todos los aspectos de la vida cotidiana (*ibid.*: 327). Las combinaciones indican días buenos y días malos para realizar las distintas actividades productivas, para casarse, para comenzar una guerra y para muchas otras cosas relacionadas con la vida diaria. El día del nacimiento de un individuo no ayuda a saber su edad, sino más bien a conocer cuáles son sus características personales. Las enfermedades se diagnostican y tratan, y las reuniones y consejos de aldeas se fijan según este calendario de permutación (*idem*). Existe además un calendario lunar-solar que se usa hasta cierto punto para las actividades agrícolas y para la determinación de las fiestas, en templos que tienen una asociación simbólica con la agricultura. Éste es considerado solamente un complemento del calendario de permutación (*ibid.*: 329). Geertz piensa que la gran atomización de los ciclos temporales, aunada a la consideración de todas las personas como contemporáneas, embota la percepción del tiempo como algo fugaz. Además, existe una gran teatralidad en todas las formas de interacción personal. La vida cotidiana transcurre en medio de una gran cortesía y estilización, sin nunca llegar a un clímax personal ni colectivo (*ibid.*: 329-333). El tiempo y la sociedad, entonces, aparecen como inmóviles.

Este trabajo desencadenó un gran debate. En una conferencia en honor de Malinowski, Maurice Bloch (1977) acusó a Geertz de presentar un cuadro engañoso

de la sociedad balinesa y sus nociones sobre el tiempo. De acuerdo con Bloch, Geertz proponía que todas las formas de percibir el tiempo son no-duracionales, a pesar de que la investigación sobre cognición había demostrado que todas las lenguas se basan en una lógica sintáctica que funciona de manera relativamente similar. Desde este punto de vista, todos los seres humanos tenemos la misma base cognitiva fundamental, y por tanto no podemos pensar en el tiempo de maneras fundamentalmente diferentes. Bloch decía, con respecto a la idea de Geertz del "presente estático" (*ibid.*: 284) que Geertz había admitido que algunos aspectos, como Sukarno y el nacionalismo, los partidos políticos, ciertos sistemas de saludos y algunas nociones temporales a las nuestras no encajaban en este patrón de atemporalidad. Según Geertz estas nociones eran secundarias, pero Bloch dudaba que esto fuera cierto porque éstos no eran fenómenos nuevos; para 1958, cuando Geertz escribió sobre Bali, tanto los holandeses como los japoneses ya habían estado allá.

Todo esto llevó a Bloch a proponer que los balineses a veces tienen una concepción no-duracional del tiempo y a veces no. La concepción no duracional de la que hablaba Geertz se relacionaría con fechas y actividades rituales, mientras la concepción duracional se relaciona con la vida cotidiana y la comunicación práctica (*ibid.*: 284-285). La concepción del tiempo estático, entonces, se relacionaría con la estructura social, mientras que la concepción del tiempo como dinámico se relacionaría con las vidas de los individuos en esa sociedad (*ibid.*: 286-287). De esta manera, lo que tendríamos en Bali sería la coexistencia de dos sistemas cognitivos que organizan dos ti-

pos diferentes de comunicación que se dan en distintos momentos (*ibid.*: 287). Bloch se lamentaba (*ibid.*: 290) de que muchos antropólogos quedan fascinados con lo exótico, resaltando prácticas que se ven como más alejadas de las nuestras, en vez de tomar otros aspectos de la visión de las personas con las que trabajan, porque estas se parecen más a las nuestras. "Al hacer esto", concluía, "a diferencia de Malinowski, han confundido los sistemas por medio de los cuales conocemos el mundo con los sistemas por medio de los cuales lo escondemos" (*idem*).

Esta reacción de Bloch provocó nuevos estudios sobre el tiempo en Bali (Gell, 1992: 69-77). Howe (1981, en Gell, 1992) dice que en Bali el calendario de permutación se usa para propósitos prácticos, además de propósitos rituales. Este autor piensa que la gente de Bali es perfectamente capaz de pensar en el tiempo lineal y progresivo, y de organizar su vida por medio de complicados cálculos para los que usan el calendario de computación. Más aún, Howe no ve una contradicción ni un conflicto entre el tiempo cíclico y el tiempo duracional, puesto que ambos llegan a un mismo punto de partida lógico; es decir, el tiempo cíclico sólo puede ocurrir dentro del tiempo lineal. Gell (*ibid.*: 74-75) reseña sus conversaciones con Ward Keeler, otro especialista sobre Bali. Según Gell reporta, Keeler considera que en Bali la gente usa los varios calendarios de permutación para propósitos prácticos y que algunas personas más expertas combinan distintos calendarios para hacer sus planes y cálculos. De acuerdo con Keeler, en Bali existen gran cantidad de calendarios impresos, incluyendo varios calendarios rituales que Geertz no menciona, que son usados tanto para pro-

pósitos rituales como para propósitos prácticos. Estos incluyen los calendarios islámico, gregoriano y chino. Junto con los demás en uso, estos calendarios sirven para planear actividades y orientar la memoria. Gell (*ibid.*: 75-77) cita también los estudios de Davis (1976) y de Tannembaum (1988) sobre Tailandia, en donde también existe una gran profusión de calendarios similares a los calendarios balineses descritos por Geertz. Estos autores, nos dice Gell, muestran que el uso de los calendarios de permutación para fines adivinatorios, hace más bien posible la explicación posfacto de desgracias y mala suerte, más que su predicción. No resultan, por tanto, en un "presente inmóvil" sino que explican los hechos que tuvieron lugar en un momento que ahora ya pasó.

Como vemos, el eje de la discusión no es exactamente el tiempo en Bali, sino la posible diferencia o correspondencia de las nociones temporales en Bali con las formas noratlánticas de entender el tiempo. Más aún, se espera, como apunta Bloch, que la colonización de Bali haya resultado en un reajuste de las nociones locales sobre el tiempo, para hacerlas más acordes a las de los antropólogos que las han estudiado. Vemos aquí claramente que el tiempo en Bali es en realidad un tiempo "falso" desde cualesquiera de los puntos de vista reseñados. En vez de interesarse por cuál sería el lugar de los calendarios en la vida cotidiana de la sociedad balinesa, y cómo la gente se relacionaría con ellos en distintos ámbitos, el interés antropológico se ha enfocado en la caracterización de su uso en términos de la correspondencia o discrepancia de lo que esos mismos antropólogos piensan que es el tiempo. Fiel a su vocación colonialista, la antropología ha tomado, en el análisis

del tiempo, el lugar de proveniencia de los antropólogos en controversia como el repositorio de la verdad sobre el tiempo y las posibles formas de vivirlo. Como veremos a continuación, la teoría antropológica contemporánea ha comenzado a deconstruir esta visión analítica clásica como un ejercicio más del poder retórico sobre el conocimiento, y en particular sobre las percepciones evolucionistas institucionalizadas sobre el tiempo.

TIEMPO Y PODER RETÓRICO

Vine Deloria (1983) escribe que un misionero europeo que llegó a América del Norte hace varios siglos, encontró ahí unas personas que no conocían a Dios. Comenzó a pensar en cómo evangelizarlos y, una noche, cuando el grupo estaba sentado alrededor del fuego, les contó la historia de Adán y Eva para explicarles cómo comenzó la humanidad. A los indígenas les pareció una historia muy buena, y le agradecieron que se las hubiera contado. Le dijeron que ahora entendían cómo el mundo fue creado y que estaban muy contentos de que se los hubiera hecho saber. En agradecimiento, le dijeron, ellos le contarían su propia historia sobre cómo comenzó la humanidad. El misionero se alarmó y les explicó que no era posible, si habían creído en lo que les había contado, que el mundo hubiera sido creado de otra forma: las dos historias no podían ser verdaderas al mismo tiempo. Si el mundo había sido creado de una manera, no podía haber sido creado de otra. Un indígena le dijo "Mira a tu alrededor, ¿ves la tierra que nos circunda? Es muy amplia. Aquí cabe tu historia sobre el comienzo de la humanidad, y también cabe la nuestra. Hay

espacio suficiente para todas las historias.” De acuerdo con Deloria, la dominación que los europeos colonizadores buscaron ejercer sobre los grupos de indígenas de América, tenía mucho que ver con la imposición de nuevas nociones del tiempo que sustituyeran las formas de pensar indígenas que estaban más asociadas con el espacio. Los supuestos defectos de razonamiento que hacían pensar a los colonizadores europeos que los grupos indígenas eran humanamente inferiores habrían sido, en realidad, formas alternativas de pensamiento en las que el tiempo no ocupaba un lugar central, como ya era el caso en Europa en ese momento.

¿Existe el tiempo fuera de nuestra percepción y nosotros nos adaptamos a él, o es algo que construimos en forma individual y grupal dentro de los parámetros de cada una de nuestras sociedades? Dos posiciones principales se perfilan en la antropología contemporánea con relación a este problema: la primera es que el tiempo, en efecto, existe fuera de la conciencia individual y es de carácter lineal y dinámico. Esta visión propone que existen al menos dos formas subjetivas de experimentar el tiempo, una cíclica y una lineal, pero la cíclica es en realidad, como ya hemos visto en las formulaciones de Howe (1981) y de Gell (1992), una subcategoría del tiempo lineal (ver también Lasky, 2002).

La segunda posición sostiene que el tiempo universal no existe, sino que cada sociedad se orienta en el mundo usando ideas y conceptos propios, y resignificando los conceptos que le llegan de otras fuentes y otros grupos sociales. Desde esta perspectiva, el tiempo lineal es un artefacto histórico-cultural que se ha universalizado, sobre todo por las relaciones de dominación que Europa, y ahora los países noratlánticos en ge-

neral, han ejercido sobre las demás sociedades en los últimos siglos (ver Rabinow, 1989; Vargas Cetina, 1995). En la filosofía, la idea de que el tiempo tal como lo entendemos es un artefacto cultural y sobre todo el resultado de relaciones de poder, ha sido sugerida por Foucault (1970) y desarrollada por Norbert Elias (1989). Carol Greenhouse (1996) es quizá la exponente más lúcida y rigurosa en la antropología contemporánea de la idea de que el tiempo no necesariamente tiene un carácter progresivo ni lineal, y de que el cómputo temporal, sobre todo en cuanto se transforma en cálculos calendáricos, es un instrumento político del Estado que se vincula directamente con los conceptos existentes de justicia, ley y capacidad de agencia (ver también Wagner, 1981 y Werbner, 1998).

Existe un acuerdo entre ambas posiciones de que el tiempo en las sociedades actuales, como en muchas de las pasadas, es usado como instrumento fundamental en las relaciones de poder (Elias, 1989; Greenhouse, 1996; Herzfeld, 1991; Rabinow, 1989; Vargas Cetina, 1995; Vesperi, 1985). Dos de los antropólogos más influyentes que han propuesto que los tiempos lineal y progresivo está fundamentalmente cargados de relaciones de dominación son Pierre Bourdieu y Johannes Fabian. Alfred Gell, por su parte, sostiene la hipótesis de que la existencia de un tiempo universal fuera de nuestras conciencias, aunque acepta la relación entre calendario y poder estatal. Carol Greenhouse, en fin, propone que el tiempo, en particular en sociedades altamente centralizadas, es un instrumento de poder que las élites tratan de imponer a las clases subordinadas, las cuales oponen a ese control diversos tipos de prácticas de resistencia.

Pierre Bourdieu. En *Outline of a Theory of Practice* (1977) y en *The Logic of Practice* (1990), Bourdieu propone que una de las razones por las cuales los modelos antropológicos no pueden dar cuenta de las situaciones específicas que representan, es porque en ellos el tiempo ha sido sustraído. El esquema de una relación de parentesco, de una cadena de regalos o de la representación del año como un conjunto de estaciones ligadas a actividades en un círculo, hace ver a estas actividades como puntos en una cadena reversible de acontecimientos y procesos, y las consecuencias de cada momento y cada acción aparecen como predecibles. En la vida cotidiana las cosas son muy diferentes. Los acontecimientos no son reversibles ni predecibles. El que la acción se dirija hacia un punto particular tiene distintos significados y puede llevar a consecuencias que, desde el punto de vista de quien actúa, son muy distintas. La objetivización de las acciones y los pensamientos de las personas con las que trabajamos en el campo nos llevan a eliminar de los esquemas los elementos de incertidumbre y nos crean una imagen engañosa, pues no representan adecuadamente la vida social. Así mismo, es difícil para la o el antropólogo llegar a discernir la diferencia entre las normas teóricas y las prácticas sociales. Unas y otras coexisten, pero raramente se traducen las unas en las otras sin problemas. La puesta en práctica de la norma, además, puede llevar a distintos desenlaces, según la estrategia de quien actúa. La estrategia es, según Bourdieu, la forma en la que individuos en una sociedad manipulan los tiempos, las fórmulas y las normas para alcanzar su cometido, cualquiera que éste sea. Más aún, las posibilidades estratégicas es-

tán dadas por el lugar que ocupan los individuos en relaciones de poder existentes.

Bourdieu muestra que la lógica del regalo, como la lógica de la venganza de sangre, no es como hasta entonces la habían descrito las y los antropólogos: a cada regalo le corresponde un contrarregalo, pero entre el regalo recibido y el regalo devuelto está el tiempo de la estrategia. Es este tiempo que está en medio de los dos eventos el que hace posible que cada uno de los regalos aparezca como un regalo original. Además, la forma en la que los regalos se intercambian con contrarregalos tiene un profundo significado y determina posiciones de poder entre quienes dan y reciben. El dar un regalo idéntico al recibido significa insultar a quien primero nos regaló, porque implica el rechazo del regalo. El dar un regalo equivalente pero distinto significa aceptar el regalo y aceptar la relación como una de iguales. El dar un regalo mucho más grande que el recibido, significa ponerse socialmente por encima de quien primero nos regaló, y es una ofensa. Si se recibe un regalo que obviamente no puede ser correspondido en forma equitativa, proveniente de alguien más rico que quien recibe, lo más seguro es que no sea esperado un regalo de vuelta. Dar de vuelta inmediatamente implica rechazar el regalo, mientras dejar que transcurra un cierto tiempo (socialmente establecido) y luego dar un regalo equivalente es aceptar la relación y corresponder en buena fe. La estrategia implicada en la lógica del regalo llega a sus últimas consecuencias en la lógica de la venganza de sangre. El hecho de que las venganzas de sangre continúen por varias generaciones entre los kabiles muestra que la respuesta a un asesinato no es inmediata, y que hay un tiempo de estrategia que siem-

pre deja a la parte ofensora en la posibilidad de pensar que la venganza ya no se realizará.

La mediación entre la estructura social como sistema de reglas (incluyendo las reglas acerca del regalo y la venganza, así como del parentesco y de todas las demás dimensiones de la vida social) se da por medio de lo que Bourdieu llama el *habitus*. El *habitus* es la encorporación de las reglas de la convivencia social, incluyendo las posiciones que los individuos ocupan en la escala social y en las estructuras de poder, y hace posible que las y los individuos actúen de acuerdo a libretos sociales pero de forma totalmente individual, siempre original. De esta forma, cada quien "toca" su propia melodía dentro de una estructura general implícita, como músicos individuales que tocan en una banda de jazz.

Bourdieu considera que debemos poner más atención a lo que sucede en la práctica, incluyendo la estrategia y la improvisación. El ciclo anual entre los Kabiles se relaciona con ideas de "adentro", "afuera", "espacio femenino", "espacio masculino", reproducción, vida y muerte. Sin embargo, representar todas estas ideas y actitudes en forma circular puede dar una idea equivocada de repetición cíclica y de la posible inversión del tiempo. El tiempo no es repetible ni cíclico, sino más bien ondulante. Bourdieu ilustra estas ideas remplazando el clásico diagrama etnográfico del ciclo anual como un círculo dividido en doce meses (o en las partes reconocidas en cada sociedad como unidades del calendario, ver diagrama 2) por diagramas que constan de dos semicírculos, uno junto a otro, de tal forma que el año circular se desplaza hacia dos mitades, para sugerir la ondulación de los meses y las estaciones a lo largo de una línea base que

divide el año y provee un punto de continuación entre las dos mitades (ver diagrama 3).

Diagrama 2. Representación convencionalizada del ciclo anual en etnografía

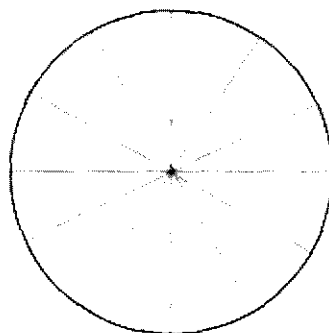
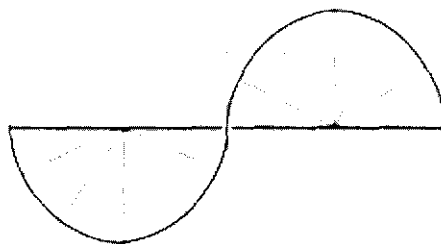


Diagrama 3. Representación del tiempo ondulante, siguiendo a Bourdieu (1977, 1990)



Johannes Fabian. A pesar de que la cultura noratlántica ve al tiempo como uno solo y lineal, la economía, como otras disciplinas sociales, incluyendo a mucha de la antropología, desagrega el tiempo para vincular temporalidades diversas con distintas sociedades. Esta práctica de representación nos

lleva a considerar que múltiples temporalidades coexisten. Es por esto que unas sociedades pueden aparecer como el futuro de otras, y otras ser vistas como el pasado común de las demás. La secuencia neoevolucionista de sociedades cazadoras-recolectoras → pastoriles → horticultoras → agrícolas → urbanas (caracterizadas por los oficios) → industriales → post-industriales, todavía caracteriza a muchos manuales de introducción a la antropología, que ordenan de esta forma las diversas sociedades de “tecnológicamente más simples” a “tecnológicamente más complejas”. Esta clasificación, en realidad, no hace más que subrayar la terminología implícita de “más primitivas” (= “más cercanas al pasado”) a “más civilizadas” (= “más cercanas al futuro”).

Debemos a Johannes Fabian (1983) la formulación de los conceptos, ahora comunes en la antropología interpretativa, de *alocronía* y *coevalidad* para describir esta relación de poder detrás de la representación de distintas sociedades como puntos espaciales de una escala temporal. Este autor no se preocupa por caracterizar lo que el tiempo pueda ser en las distintas culturas o en la experiencia humana en general, sino por trazar la historia y los efectos políticos de nuestra comprensión cultural del tiempo. Fue en el siglo XIX que la noción judeocristiana del tiempo lineal quedó finalmente establecida en su forma laica, a través de los trabajos de Charles Lyell (1830), Charles Darwin (1889) y otros pensadores contemporáneos (Fabian, 1983: 11-15). Pero éste apunta (*ibid.*: 15) la antropología no adoptó esta convención. De acuerdo con Fabian (*ibid.*: 16), el discurso evolucionista que la antropología todavía utiliza, propone que el tiempo no sólo es

natural y laico, sino también está espacializado, puesto que diferentes regiones del mundo están en tiempos diferentes entre sí, de tal forma que unas están más o menos “adelantadas” o “atrasadas” con respecto a otras. Como resultado, la construcción antropológica del Otro, por medio de instrumentos temporales, ha implicado asumir la diferencia como una forma de *distancia* (*idem*).

Esta conceptualización del tiempo, como un atributo natural espacializado, debe ser vista como la razón epistemológica y no sólo moral, por la cual la antropología se alió a la empresa colonial, y nació como una disciplina fundamentalmente colonialista tanto en la investigación como en la escritura y la enseñanza. Fabian dice que en economía y antropología todas las sociedades vivientes han sido puestas “en una cuesta temporal, una corriente líquida de tiempo” en las que unas quedan arriba y otras abajo:

Civilización, evolución, desarrollo, aculturación, modernización (y sus primos, industrialización, urbanización) son todos términos cuyo contenido conceptual se deriva, en formas que pueden ser especificadas, del tiempo evolutivo. Todas tienen una dimensión epistemológica aparte de cualquier intención ética, o no ética, que puedan expresar. Un discurso que emplea términos como primitivo, salvaje (pero también tribal, tradicional, tercermundista, o cualquier eufemismo actual) no piensa, u observa, o estudia críticamente, al “primitivo”; piensa, observa y estudia *en términos del primitivo*. Siendo *primitivo*, en este caso, un concepto esencialmente temporal, se convierte en una categoría, no un objeto, del pensamiento occidental. (*ibid.*: 17-18)

Si bien, el evolucionismo fue rechazado vigorosamente a ambos lados del atlántico, sus sucesores teóricos, como el funcionalismo, el estructural-funcionalismo y el culturalismo retomaron sin problema las concepciones sobre el tiempo subyacentes en el viejo enfoque (*ibid.*: 18-19). Según Fabian hay tres usos del tiempo en la antropología contemporánea: físico, tipológico e interpersonal (*ibid.*: 21-25). Cada uno de éstos se usa en momentos diferentes, pero los tres juntos caracterizan la producción antropológica en general.

Tiempo físico sería el lineal, que tiene lugar en todos lados al mismo tiempo y que sucede a otros momentos igualmente universales en el tiempo: el tiempo de cada lugar queda así englobado en el de todo el mundo. La arqueología usa principalmente esta forma de medir el tiempo, que es cercana a la concepción del tiempo que prevalece en las ciencias físicas (ver, por ejemplo, Lasky, 2002).

El tiempo tipológico, según Fabian, es ése que se mide no por una escala lineal ni por puntos de referencia en una escala, sino por eventos, o más bien por intervalos, socioculturalmente significativos (1983: 23). Este sería el tiempo evolucionista que opone “analfabeta” a “letrado”, “tradicional” a “moderno”, “campesino” a “industrial”, y todos los demás epítetos que ponen distancia temporal entre sociedades coevales, entre el tiempo nuestro y el tiempo de los otros. De esta forma, el tiempo pasa a ser una cualidad distribuida desigualmente entre las sociedades del mundo: la alocronía o la adscripción temporal de tiempos pasados a sociedades presentes.

Por último, el tiempo interpersonal es la dimensión temporal como constitutiva de la realidad social. La etnografía de las formas,

en las cuales se concibe el tiempo y de los significados que emanan de esta concepción, usa este tiempo como su referente: como resultado de la acción social y dimensión que es tomada en cuenta en la vida cotidiana de las y los individuos en cada lugar. Fabian da como ejemplo de este uso del tiempo en la etnografía, la descripción que Clifford Geertz hace del tiempo social en Bali (1995).

El tiempo intersubjetivo, que coloca a observador/a y observados/as en un mismo tiempo, evidencia los problemas de temporalización tanto de la investigación como de la escritura sobre ésta. Pero el tiempo físico y el tipológico, en tanto que formas “objetivas” de conceptualizar el tiempo, colocan a las personas en tiempos desiguales: el tiempo físico coloca a la o el antropólogo en el futuro, cuando, lejos del lugar en el que realizó su trabajo de campo, escriba sus resultados de investigación; el tiempo tipológico coloca a las personas observadas en el pasado de la sociedad a la que pertenece la o el observador. La antropología, por medio de estos usos retóricos, resulta en la negación de la coevalidad, esto es, en la negación de que las personas con las que trabajamos en el campo y nosotros (en tanto que observadores) compartamos o podamos compartir un mismo tiempo. En este sentido, el tiempo alocrónico es el tiempo alterizador: el tiempo del Otro.

Carol Greenhouse. Esta autora se ha preocupado específicamente por discutir la forma en la que el tiempo ha sido tratado en antropología como un fenómeno progresivo y lineal (1996), a pesar de la profusión de descripciones etnográficas de otras formas de conceptualizar el tiempo o de no conceptualizarlo en absoluto. Greenhouse

(*ibid.*: 47) incluye a Leach, junto con Lévi-Strauss y Geertz, entre quienes han conceptualizado el tiempo desde la perspectiva durkheimiana de un sistema de signos que media la relación entre individuo y sociedad, y apunta que la sociedad y el individuo deben ser vistos como dos esferas relativamente independientes, tomando en serio las maneras de ver el mundo fuera de las sociedades de las que las y los antropólogos provienen. No hay nada que pueda indicarnos que el tiempo es cíclico, lineal o de ninguna forma geométrico; esa es una idea originalmente europea que el cristianismo, con la teleología que va de la creación al juicio final, logró establecer firmemente primero en lo que hoy es Europa y luego en lugares de ocupación europea. Desde su punto de vista, la idea de que puede haber "sociedades sin tiempo" se basa en la creación de una categoría residual en la que son colocadas aquellas sociedades que no tienen conceptos identificables desde el punto de vista de las y los etnógrafos como totalizadores de la experiencia humana, sea en el espacio o dentro de algún tipo de regularidad reconocible.

Greenhouse examina la idea de la muerte individual que, desde el punto de vista de muchos antropólogos y antropólogas, prueba la hipótesis de que el tiempo es lineal y progresivo, para mostrar que ésta no es universalmente vivida de la misma manera por todas las culturas. La muerte, que en las sociedades noratlánticas es vivida como el fin absoluto de la vida, es experimentada en otras sociedades como la cesación de un tipo de actividad correspondiente a una parte de los elementos que se consideran parte de cada individuo. Cuando el cuerpo físico fallece, en muchas sociedades el individuo no muere necesariamente, sino que parte de

sus esencias permanece en el mundo. El alma, el tótem, la casa ancestral e incluso la tierra son vistas como formas de continuación, aunque parcial, de cada vida humana. El cuerpo físico es sólo una parte de cada persona, y algún tipo de esencia individual puede transformarse en otras sustancias materiales, inmateriales, inanimadas o animadas, continuando en el mundo de los vivos. Considera, por tanto, que la muerte se convierte en un evento social más que en uno cronológico *per se*, puesto que más que marcar algún tipo de tiempo, marca transformaciones, a veces radicales, en las relaciones sociales. Aunque seguramente, piensa Greenhouse, la pena de perder el contacto físico con cualquier persona debe ser muy grande en cualquier sociedad, ni las expresiones de esta pena ni su interpretación son generalizables y más bien se expresan de formas altamente idiosincrásicas en cada grupo social.³

Greenhouse apunta a una segunda limitación epistemológica de la antropología en general, también relacionada con nuestra concepción de temporalidad, que es la relación entre acción individual y agencia. Según ella, existe evidencia suficiente para colegir que en distintas sociedades cada persona individual puede tener más o menos agencia, dependiendo de su lugar en la

³ En efecto, podemos pensar, además de los ejemplos proporcionados por Greenhouse, en las sociedades inuit, en las que cada bebé representa la reencarnación del alma de alguna persona fallecida. O en los grupos de hablantes de tzotzil y tzeltal en los altos de Chiapas, en donde los parientes fallecidos supervisan las acciones de las personas vivas e incluso se comunican con éstas por diversos medios, incluyendo santos parlantes. Estos permiten a las personas vivas comunicarse con las muertas cuando las primeras lo necesitan.

sociedad y en las características esperadas que de ésta se desprenden. La ley y la concepción de lo que el orden social deben de ser se convierten, desde este punto de vista, en aspectos intrínsecamente ligados a las nociones de temporalidad existentes en cada lugar. Greenhouse explica que en las ciencias sociales la agencia tiende a estar restringida a los individuos, de la misma forma que la representación de la temporalidad requiere de espacios lógicos: “los individuos ‘llenan el espacio’ de los intervalos” (*ibid.*: 81). Sin embargo, puesto que el tiempo no es “acerca de” intervalos en todas las sociedades, tenemos el siguiente problema:

¿Podemos considerar la agencia como una cuestión etnográfica sin asumir por adelantado que lo que “importa” sobre la agencia son los efectos individuales sobre la sociedad, o que lo que importa sobre el tiempo son “momentos”? (*idem*)

La autora considera que la respuesta a esta pregunta puede ser afirmativa. Habría que tener en cuenta nuestra concepción de agencia como el resultado de la acción individual, pero es necesario abrimos a las distintas formas en las que las personas con las que trabajamos ven su propio lugar y el de las otras personas en el mundo, incluyendo la relación entre autoridad, agencia y tiempo. Los calendarios, y en general las formas de computación del tiempo, han estado siempre ligadas, según Greenhouse, a las intenciones de control de las élites. Los conceptos temporales, por tanto, son expresiones de luchas de poder y relaciones de dominación entre estado y sociedad, y entre grupos que representan a distintos estados o grupos autopercebidos como independientes. Greenhouse ilustra sus propuestas a tra-

vés del análisis de las nociones temporales y el control central del territorio por parte del primer imperio chino, del análisis de las nociones imperiales del tiempo en el mundo azteca a la llegada de Cortés, y de la lucha política que se dio en torno a la nominación de jueces de la Suprema Corte en los Estados Unidos durante la administración de Ronald Reagan y de George Bush padre.

Greenhouse concluye que la modernidad, en el sentido de la generación de sistemas de ideas que incluyen el tiempo, la agencia, la justicia y el orden social como lógicamente vinculados, no ha sido una construcción solamente del “Occidente” ni de tiempos recientes, sino que diversos tipos de modernidad se han dado a lo largo del tiempo, generalmente cuando las élites han tratado de naturalizar sus propias ideas sobre el orden de las cosas. De esta manera, la vinculación de la computación del tiempo con la medición de las acciones individuales definiría, tanto en el mundo contemporáneo como en el primer imperio chino y en el mundo azteca a la llegada de los españoles, esta acepción de modernidad. La agencia, según Greenhouse, se relacionaría con las ideas de las élites y los procedimientos usados para imponerlas, pero también con la resistencia que, en nuestro contexto contemporáneo, está llevando a las y los teóricos a hablar de una “posmodernidad”.

Es a partir del análisis de las categorías temporales, como resultado del ejercicio del poder y su retórica, que la antropología contemporánea está abriendo los espacios teóricos para el análisis de la retórica temporal que sustenta desde los planes y proyectos de desarrollo socioeconómico (Arce 1999, Escobar 1993; Hobart, 1993), hasta la

remodelación urbana (Herzfeld, 1991 y Vesperi 1985). Así, el tiempo tipológico se convierte en un instrumento de las instancias que detentan el poder económico y político: la retórica temporal justifica la intervención y una justificación para intervenir en la vida cotidiana y, como veremos enseguida, las producciones culturales y la subordinación cultural.

VISLUMBRANDO EL FUTURO

En la novela *Pattern Recognition* (Gibson, 2003), Cayce Pollard es una investigadora de la moda que tiene la facultad de poder leer los signos de las tendencias futuras del mercado. Durante su tiempo libre se conecta a un foro virtual de analizadores de pequeños segmentos de video que están en algún lugar de internet. Los participantes del foro buscan los segmentos y cuando los encuentran discuten sus ideas y sus reacciones, y por qué cada segmento les ha emocionado. El foro radica en un servidor de Seúl, y los participantes viven en distintos lugares del mundo.

Cayce tiene que viajar a Inglaterra por su trabajo, y ahí el director de la compañía que la llevó le ofrece la posibilidad de rastrear a quien genera los segmentos. Cayce rastrea la información que la pueda conectar con esa persona o personas en Tokio, en Londres, en los Estados Unidos y Rusia, ya sea en forma presencial (viajando en avión hasta esas ciudades), por medio de internet o por medio de otras personas que le ayudan en su misión. Durante la novela, Cayce está constantemente negociando el ajuste de su cuerpo y de sus intercambios a horarios distintos alrededor del orbe, sus recuerdos, que afectan su desempeño, y esperanzas y

miedos sobre lo que puede encontrar. El tiempo es, en la novela, un protagonista silencioso fundamental: Cayce tiene que desarrollar al máximo sus posibilidades de estar en varios lugares en forma simultánea, por medio de aviones, el teléfono celular y el internet. El pasado siempre le acompaña en cada uno de sus movimientos y tiene que anticipar con toda la claridad de la que es capaz lo que el futuro inmediato le tiene en puerta, antes de llegar a cada momento.

David Harvey (1989) ha acuñado el concepto de "compresión espacio-temporal" para dar cuenta de las nuevas maneras en las que el espacio se ha ido acortando en términos temporales. Quizá las experiencias más sorprendentes que alguien pueda tener con respecto a la temporalidad y al sentido de simultaneidad son por medio del teléfono y los programas de chateo de internet, en los que dos personas en lugares tan lejanos del planeta como, por ejemplo, Alemania y México, pueden conversar, de tal forma que la comunicación es directa e instantánea. La televisión, y en particular los canales de noticias de la cadena CNN han cambiado radicalmente nuestra forma de ver el mundo cotidiano: desde los años noventa hemos tenido transmisión directa de noticias de distintas partes del mundo las 24 horas, y los acontecimientos que tienen lugar en cualquier lugar pueden aparecer en la pantalla de nuestro televisor en cualquier momento. Esta nueva simultaneidad está cambiando no sólo nuestras formas de percibir, sino también de organizar la vida cotidiana, de hacer política y de ejercer y resistir el poder. La rebelión neozapatista de Chiapas, por ejemplo, hizo uso de tecnologías tales como el fax, el internet y la televisión para llevar su mensaje al mundo en forma inmediata y simultánea. No es ca-

sual, por tanto, que el tiempo esté ocupando un renovado interés en nuestra disciplina: ¿cuáles son las implicaciones de nuestras nuevas potencialidades de simultaneidad? Ahora podemos extendernos espacialmente en el presente en formas antes impensables, en el sentido de que podemos llegar a tantos lugares al mismo tiempo, como cuando hablamos por teléfono mientras vigilamos la estufa, o nos comunicamos con colegas, en lugares lejanos, por medio de internet mientras vigilamos la impresión de un documento en nuestra oficina. Las implicaciones psicológicas (Turkle, 1995), sociales (Lyotard, 1984), académicas (Derrida, 1995) y en general experienciales de esta nueva conectividad personal con el mundo y con sus múltiples representaciones (que ahora, como Baudrillard [1994, 1995, 2001] nos recuerda continuamente, se nos presentan como siempre sospechosas) son muy grandes.

En medio de esta nueva conectividad, además, todavía tenemos que responder en nuestra vida cotidiana a los ciclos familiares, sociales y políticos de los lugares particulares en los que nos encontramos. El examen de los procesos de *multitasking* (o la facultad y el hábito que han sido asociados sobre todo con mujeres, de hacer varias cosas al mismo tiempo), de ajuste de los tiempos personales a los tiempos colectivos, de la implementación de sistemas *just in time* en los ciclos productivos y de nuevas formas de conceptualizarnos a nosotros mismos en el tiempo, va a seguir haciendo del tiempo mismo un tema recurrente en antropología, por mucho tiempo aún.

Cayce Pollard ha decidido que su ser se divide en varias esencias. Éstas incluyen su alma, que llega a su cuerpo después de que éste ha llegado en avión a algún lugar leja-

no; sus pensamientos, que viajan independientemente de su cuerpo en el tiempo extendido (pasado, presente, futuro) y en el espacio por medio de internet; su cuerpo mismo, que se transporta alrededor del mundo según los requerimientos de su trabajo, y sus sentimientos, que parecen moverse por su propia cuenta, independientemente de su voluntad, entre personas y situaciones. Nosotros, en antropología, hemos decidido que el tiempo no puede ser visto solamente como extraño a nuestras vidas y nuestro pensamiento; que otras personas, independientemente de sus actividades y sus formas de vivir, habitan en nuestro propio tiempo y no representan “pasados” o “futuros” espacialmente contenidos que han llegado de alguna forma hasta nuestro propio tiempo; que las representaciones múltiples del tiempo pueden ser tomadas en serio pero también deben ser valoradas en sus propios contextos... En fin, la antropología del tiempo tiene que partir de nuestra nueva simultaneidad, nuestra coevalidad, y nuestras necesarias e importantes diferencias. Pero también debe de partir del análisis de las relaciones de poder que son inherentes a estas nuevas formas de experimentar el tiempo, incluyendo el poder de las corporaciones, del Estado-nación y las instancias supranacionales que hacen posible la comunicación entre naciones (por ejemplo los viajes en avión y la red global de internet) sólo en tanto que se alcancen protocolos uniformes para el intercambio. Sólo de esta forma, dentro de un marco de respeto y reflexión, pero crítico del poder en acción y de nuestras propias epistemologías, podremos comprender los tiempos múltiples pero simultáneos que se están dando dentro de nuestro propio tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCE, Alberto (1999), *Anthropology, Development and Modernities; Exploring Discourses, Counter Tendencies and Violence*, London and New York, Routledge.
- ASAD, Talal (1973), "Introduction" in Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Reed, Ithaca Press.
- BAKHTIN, Michail M. (1981 [1975]), *The Dialogic Imagination. Four Essays*, in M. Holquist (ed.) y traducido por C. Emerson y M. Holquist, Austin, University of Texas Press.
- BAUDRILLARD, Jean, (1994), *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- (1995), *The Gulf War Did not Take Place*, Bloomington, Indiana University Press.
- (2001), *The Vital Illusion*, New York, Columbia University Press.
- BIRD-DAVID, Nurit (1994) "No Past, no Present: A Critical-Nayaka Perspective in Cultural Remembering" *American Ethnologist* 31(3): 406-421.
- BLOCH, Maurice (1977), "The Past and the Present in the Present", *Man* (sn), vol. 12, pp. 278-291.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1990 [1987]), *México profundo*, ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, Pierre (1977 [1972]), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1990 [1980]), *The Logic of Practice*, Stanford, Stanford University Press.
- BRODA, Johanna y Félix BAEZ (eds.) (2002), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos de México*, ciudad de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultural Económica.
- DARWIN, Charles (1889), *The Origin of Species by Means of Natural Selection or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London, John Murray, Albemarle-Street.
- DAVIS, R. (1976), "The Northern Thai Calendar and its Uses", *Anthropos*, vol. 71, pp. 3-32.
- DELORIA, Vine (1983), *God is Red*, New York, North American Press.
- DERRIDA, Jacques (1995), *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Trotta.
- DURKHEIM, Emile (1995 [1912]), *Las formas elementales de la vida religiosa*, ciudad de México, Ediciones Coyoacán.
- ELIAS, Norbert (1989 [1984]), *Sobre el tiempo*, ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- ESCOBAR, Arturo (1993), *Encountering Development*, Princeton, NJ., Princeton University Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1978 [1940]), *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Oxford University Press.
- FABIAN, Johannes (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press.
- FOUCAULT, Michel (1970 [1969]), *La arqueología del saber*, ciudad de México, Siglo XXI.
- (2001) *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984. Vol.III*, New York, New Press.
- FRANK, Andre G. (1967), *Capitalism and Underdevelopment in Latin America. Historical Studies of Chile and Brazil*, New York, Monthly Review Press.

- (1969), *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, New York, Monthly Review Press.
- (1970), *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, ciudad de México, Siglo XXI.
- (1978), *Development Accumulation and Underdevelopment*, New York, Monthly Review Press.
- GELL, Alfred (1992), *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Oxford, Berg.
- GEERTZ, Clifford (1995 [1973]), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GIBSON, William (2003), *Pattern Recognition. A Novel*, New York, G.P. Putnam's Sons.
- GREENHOUSE, Carol J. (1996), *A Moment's Notice. Time Politics across Cultures*, Ithaca, Cornell University Press.
- HARVEY, David (1989), *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Culture Change*, Oxford, Blackwell.
- HERZFELD, Michael, (1991), *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- HOBART, Mark (ed.) (1993), *An Anthropological Critique of Development; the Growth of Ignorance*, London and New York, Routledge.
- HOWE, L. (1981), "The Social Determination of Knowledge: Maurice Bloch and Balinese Time." *Man* (n.s.), vol. 16, pp. 220-234.
- IWANISZEWSKI, Stanislaw y Johanna BRODA (eds.) (1991), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, ciudad de México, Universidad Autónoma de México.
- LASKY, Linda (2002), *La noción del tiempo. Reflexión histórica y antropológica en torno a la física y la arqueología*, ciudad de México, Plaza y Valdez, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LEACH, Edmund R. (1963), *Rethinking Anthropology*, London, University of London / The Athlone Press.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1968), *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LYELL, Charles (1830-1833) *Principles of Geology: Being an Attempt to Explain the Former Changes of the Earth's Surface, by Reference to Causes now in Operation*, vols. I, II y III, London, John Murray, Aberdale-Street.
- LYNCH, David (1996), *Lost Highway* [DVD], producido por Deepak Nayar, Tom Sternberg y Mary Sweeny, Lost Highway Productions, Three Pictures Production Company, Asymmetrical Productions y CIBY 2000.
- y Barry GIFFORD (1995), *Lost Highway —The Screenplay*, documento obtenido en internet el 23 de abril de 2004, en el sitio: <http://www.lynchnet.com/lh/lhscript.html>
- LYOTARD, Jean-François (1984 [1979]), *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- MAHMOOD, Saba (1996), "Talal Asad. Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions", *Stanford Humanities Review* 5(1), Contested Politics, documento obtenido el 15 de abril de 2006 en el sitio: <http://>

- www.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html
- MIGNOLO, Walter (2000) *Local Histories, Global Designs*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS (1976 [1845]), *La ideología alemana: tesis sobre L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, ciudad de México, Cultura Popular.
- (1993 [1857-1858]), *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, New York, Penguin.
- , (2001 [1848]), *Manifiesto del Partido Comunista*, ciudad de México, Editores Mexicanos Unidos.
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko (1969) "Concepts of Time among the Ainu of the Northwest Coast Sakhalin", Arlington, *American Anthropologist*, New Series 71(3):488-492.
- RABINOW, Paul (1989), *French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- RICOEUR, Paul (1995 [1985]), *Tiempo y narración*, vols. I, II y III, ciudad de México, Siglo XXI.
- SAID, Edward, (1978), *Orientalism*, New York and Toronto, Random House.
- (1989), "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", *Critical Inquiry*, 15(2): 205-225.
- TANNENBAUM, S. (1988), "The Shan Calendrical System and its Uses", *Mankind*, vol. 18, pp. 14-26.
- TURKLE, Sherry (1995), *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, New York, Simon & Schuster.
- VARGAS CETINA, Gabriela (1995), "Antropología y arquitectura. Los usos políticos del tiempo en la planeación urbana", *Cuadernos de Arquitectura y Urbanismo*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, vol. 1, pp. 41-68.
- VESPERI, Maria D. (1985), *City of Green Benches. Growing Old in a New Downtown*, Ithaca, Cornell University Press.
- WAGNER, Roy (1981 [1975]), *The Invention of Culture*, Chicago, Chicago University Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1979 [1974]), *El moderno sistema mundial*, vol. I: *La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, ciudad de México, Siglo XXI.
- (1984 [1980]), *El moderno sistema mundial*, vol. II: *El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, ciudad de México, Siglo XXI.
- (1998 [1989]), *El moderno sistema mundial*, vol. III: *La segunda gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*, ciudad de México, Siglo XXI.
- WERBNER, Richard (ed.) (1998) *Memory and the Postcolony. Political Anthropology and the Critique of Power*, London and New York, Zed Books.